

Septième conférence (P.-A. Burton, p. 175-192)

LE FORMATEUR EN HUMANITÉ ET « LE MIROIR DE LA CHARITÉ »

CHAPITRE SIX (1140-1143)

**A - AELRED, UN HOMME « NOUVEAU »,
ET DÉPLACEMENTS INTÉRIEURS MULTIPLES**

En 1140, six ans après son entrée à Rievaulx, Aelred est nommé père maître par son abbé dom Guillaume. Depuis six ans, il a beaucoup évolué, il a retrouvé la paix du cœur qu'une vie facile et légère à la cour d'Écosse semblait lui avoir ôtée. Rappelons ce parcours...

Une vie d'ascèse et d'austérité.

En entrant à Rievaulx, il est en recherche d'une vie d'austérité et d'ascèse rigoureuses. Celle-ci doit lui permettre, pense-t-il, d'éteindre le feu ardent des passions qui couve en son corps et lui permettre d'unifier ses désirs éclatés et surtout de mettre de l'ordre dans sa vie relationnelle et affective désordonnée.

Cette ascèse et cette austérité, il les trouve dès son arrivée à Rievaulx, d'autant plus que ce monastère, de fondation toute récente, en est à ses commencements, toujours matériellement très difficiles... Le monachisme cistercien n'en tire-t-il pas une large part de sa réputation ? Cependant, aux premiers temps du « nouveau monastère » à Cîteaux, elles effrayent même tellement, qu'elles en rebutent plus d'un ! Il faut attendre l'arrivée, en 1114 ou 1115, d'un « passionné de Dieu » - le futur saint Bernard - pour que la réforme initiée par Robert de Molesme, Albéric et Étienne, puisse enfin connaître l'essor qu'on lui sait.

À l'école de maîtres spirituels patentés.

Le jeune novice trouve également à Rievaulx les sources d'une longue tradition spirituelle, dont il va se nourrir abondamment. De cette longue tradition, retenons surtout trois noms : pour la forme de vie qu'il embrasse, saint Benoît et sa Règle ; pour la doctrine spirituelle du combat contre les vices, les passions et les « pensées », saint Jean Cassien, ses *Conférences* et ses *Institutions* ; enfin, aimé entre tous : saint Augustin, dont Walter Daniel nous apprend effectivement que les *Confessions* ont été pour Aelred, tout au long de son existence (voir V Æ 51, 1) - mais surtout « au moment de sa rupture d'avec le monde » (voir V Æ 42, 3) - « un guide » précieux et sûr...

« Grâce à de tels maîtres, et comme au « miroir » de leurs écrits ou de leur doctrine spirituelle, Aelred trouva ainsi des mots pour « décoder » et surtout pour « dire » son propre vécu humain et spirituel. En particulier pour rendre compte de l'expérience cuisante qu'il fit très rapidement de l'impasse à laquelle l'avait inévitablement conduit une ascèse corporelle menée à tous crins. » (p. 177)

Grâce à cet échec, Aelred découvre en effet une vérité spirituelle capitale, qui le marquera à jamais et qui teintera pour toujours sa manière si personnelle et si « humaine » d'accompagner l'homme dans son chemin de sanctification. L'effort ascétique de « maîtrise » de ses passions ne sert à rien, et peut même conduire à une impasse, s'il ne s'accompagne pas d'une « remontée » vers les sources du désir, s'il n'intègre pas une prise en compte sérieuse de *tout* l'homme : le corps, l'esprit, et - chose absolument nouvelle par rapport à l'anthropologie chrétienne ancienne et médiévale - l'affectivité !

Des déplacements en cascade.

Cette découverte va entraîner avec elle de nombreuses implications que nous pouvons dès maintenant énumérer. Sur le plan de l'*anthropologie*, Aelred découvre **la place centrale que l'affectivité doit occuper** dans le processus d'unification de la personne comme dynamisme interne ou comme instance spirituelle essentielle à la restauration, en l'homme, de l'image et de sa ressemblance avec Dieu.

Ensuite, sur le plan de la vie spirituelle, Aelred découvre que la meilleure manière d'intégrer l'instance affective de l'être humain au processus d'unification intérieure de la personne est de la *référer intégralement à une autre Personne* : l'Homme-Jésus, rencontré et tendrement aimé dans toute l'épaisseur de son humanité, comme Sauveur et « Ami », c'est-à-dire comme « principe » et « mesure suprême » de tout Amour, comme « source, modèle et point d'aboutissement » de toute relation d'affection humaine authentique.

« De la sorte, Aelred donnait corps à une voie de spiritualité récemment ouverte par saint Bernard, mais appelée à une longue postérité : **une spiritualité fondée sur une tendre dévotion envers l'humanité de Jésus** ou, pour le dire en deux mots, une spiritualité fondée sur ce qu'on a appelé à juste titre une "**christologie affective**" ». (p. 178)

Mais surtout Aelred s'aventurait sur **une « voie »** : celle de *l'amitié spirituelle*, qui allait devenir pour lui **un « degré » ou un « échelon »** (voir *Amitié* II, 14) **conduisant** - autant que la mystique nuptiale de saint Bernard - **à l'expérience la plus authentique d'union à Dieu**, c'est-à-dire à cette expérience qui nous donne de le connaître et de nous rendre semblable à lui. Aelred en fera désormais une pièce maîtresse de toute sa doctrine monastique, au point qu'au regard de l'histoire de la spiritualité chrétienne, il en est devenu pour ainsi dire le docteur par excellence.

« De cette double « voie » frayée par Aelred, d'une tendre dévotion envers l'humanité de Jésus et, conjointement, de l'amitié spirituelle comme chemin d'excellence chrétienne, résultera un nouveau déplacement, de la mystique vers l'éthique, ou si l'on préfère : une transformation du désir mystique (pour l'éternité) de la « vision de Dieu » (contemplé face à face) en « visée » éthique d'une « intention du cœur » toute « tendue vers » **un désir de conformation** (mais, cette fois-ci, dans et pour le temps de l'histoire humaine) **de tout l'être à l'image et à la ressemblance du Christ**, contemplé, ici, en son humanité, comme s'il était "là, présent devant nous, sous nos yeux" ». (p. 179)

Des trois « déplacements » que nous venons à l'instant de baliser **sur le plan de l'anthropologie, de la vie spirituelle et de l'agir éthique**, découle un point de convergence ou plus exactement une dimension qui va désormais apparaître comme une évidence sur le plan de la *méthodologie théologique* mise en œuvre par Aelred : celle de l'expérience.

En effet, Aelred a toujours veillé à *établir un dialogue constant* entre « expérience » et « réflexion », dialogue en vertu duquel l'une alimente l'autre et où celle-ci, inversement, vient comme se ressourcer au puits de celle-là et y trouver sa validation. Ensuite, parce que c'est de ce dialogue entre vie personnelle et réélaboration doctrinale, qu'Aelred entend bien faire bénéficier ses interlocuteurs, qu'ils soient d'hier ou d'aujourd'hui : les novices à lui confiés de 1140 à 1143 ou, de génération en génération, **les lecteurs du Miroir de la charité ou de ses autres œuvres...**

B - LA RÉDACTION DU MIROIR DE LA CHARITÉ (1142)

Introduction

À son retour de Rome, Aelred est donc nommé père maître. Saint Bernard le charge alors - un échange de lettres le confirme -, d'entreprendre la rédaction de ce que Walter Daniel considère comme « **la plus remarquable de ses œuvres** » (V *Æ* 17, 1) : *Le Miroir de la charité*.

Ce traité avait pour but de laisser transparaître, « comme dans un miroir », le « visage de la charité », « tant à partir de sa dignité qu'à partir de la bassesse de son contraire : la convoitise » (*Miroir*, Lettre-prologue de Bernard, 6 et d'Ælred, 3 et 4).

Cet échange de correspondances, qui s'établit entre le maître et le disciple, et qu'Ælred a lui-même pris soin de reproduire en guise de préface à son traité, soulève au moins trois questions. En effet, si nous lisons au premier degré la lettre de Bernard à Aelred, tout porte à croire qu'il en a été l'« *instigateur* ». Cependant, une lecture plus minutieuse de la lettre de Bernard à Aelred et de la réponse de celui-ci à celui-là invite à nuancer quelque peu cette première appréciation. Aelred n'avait-il pas déjà rédigé certaines choses destinées à être communiquées, sous forme de lettres, au révérendissime Prieur Hugues ? [Lettre-prologue d'Aelred, 4.]

Ce qu'Aelred exprime dans ce § 4 de sa lettre est évidemment précieux car il nous permet, précise Pierre-André Burton, de mieux percevoir le rôle effectif de saint Bernard dans la rédaction du *Miroir*. « Instigateur » du traité, il l'a certainement été, mais au sens où il aurait formellement incité Aelred à mettre ses notes en forme, de manière à pouvoir en assurer la publication officielle, quitte à la placer sous le couvert de l'obéissance et, ainsi, en assumer personnellement la responsabilité morale (Lettre-prologue de Bernard, 6) ! (p. 182)

Mais pour quelle raison Bernard s'est-il fait aussi pressant auprès d'Ælred au point de multiplier à son endroit des injonctions qui, dans son esprit, entendaient bien être sans appel ? Pourquoi saint Bernard a-t-il ardemment désiré que le *Miroir* soit publié et a-t-il tant souhaité que ce soit Aelred lui-même qui s'attelle à cette tâche ? Pourquoi lui, alors qu'Ælred lui avoue qu'il s'y sent bien peu apte ? (Lettre-prologue d'Aelred, 2)

On s'est évidemment beaucoup interrogé sur une telle protestation d'humilité et, à son propos, on s'est récemment posé la question de savoir quelle était au juste la valeur qu'il fallait lui accorder. Quoi qu'il en soit de la réponse que l'on voudra donner à cette question, une chose au moins est sûre : Bernard avait ses raisons, à nous de découvrir lesquelles !

Pour cela, nous procéderons en trois temps. Nous tâcherons d'abord de savoir pourquoi Bernard a tant souhaité la publication du *Miroir*, et nous tenterons de trouver la réponse dans la situation particulière que connaissait l'ordre cistercien au moment où l'abbé de Clairvaux enjoignit à son disciple de se mettre à l'œuvre. Ensuite, nous essayerons de savoir pourquoi il a demandé ce service à Ælred plutôt qu'à un autre. La réponse « à ces deux questions nous permettra alors, dans une dernière section, de dégager au moins très succinctement les lignes de force qui structurent le traité magistral d'Ælred. » (p. 184)

Pourquoi le *Miroir* a-t-il été écrit ? Une seconde *Apologie* ?

Pour répondre à la première question, le père Charles Dumont, en 1992, nous invitait à prendre en considération l'état de l'ordre cistercien à l'époque où, en 1141/1142, Bernard signifiait son ordre à Ælred. La connaissance de cette histoire est en effet importante. Entre 1119, année où Étienne Harding soumettait à l'approbation pontificale de Callixte II les premiers documents législatifs de l'ordre naissant et l'année 1140, l'état de l'ordre cistercien a beaucoup évolué.

Les années 1124-1130 constituèrent une période douloureuse et troublée, et il fallut toute la sagesse prudentielle de Guillaume de Saint-Thierry pour attirer l'attention de saint Bernard sur la gravité de la situation, et l'inviter à composer l'*Apologie* dans le but d'apaiser des tensions très vives entre bénédictins et cisterciens, tensions qui risquaient de tourner aux anathèmes mutuels... Les années qui suivirent furent plus calmes et permirent à l'ordre cistercien, grâce au prestige personnel de plus en plus large de saint Bernard, de connaître au début des années 1130 une période d'expansion extraordinaire. N'est-ce pas en 1132 qu'a eu lieu la fondation de Rievaulx ?

Or, une dizaine d'années plus tard, au début des années 1140, au moment où Bernard demande à Aelred de composer le *Miroir*, ce sont précisément les conséquences d'une telle expansion qu'il faut maintenant gérer ! Victime de son succès, l'ordre cistercien doit faire face à un afflux inattendu de recrues, qu'elles proviennent soit de l'*affiliation complète* de toute une congrégation monastique, soit encore de la demande d'intégration à la réforme cistercienne de telle abbaye particulière, soit enfin d'un *phénomène individuel de transitus*, par lequel un religieux sollicitait de pouvoir quitter son institut pour entrer dans un monastère cistercien.

Le phénomène nouveau du *transitus* n'était pas sans poser d'immenses défis. **D'abord sur le plan canonique.** De fait, jusqu'à la fin du XI^{ème} siècle, la vie religieuse en Occident était de nature presque exclusivement monastique et d'inspiration principalement bénédictine. La vie religieuse présentant ainsi un visage plutôt homogène, il était dès lors assez aisé de passer d'une institution à une autre puisque les différences d'observances qui pouvaient exister entre elles étaient minimales et insignifiantes. Quand un religieux souhaitait changer de maison religieuse, il suffisait d'appliquer les principes énoncés par saint Benoît en la matière, qui, admis par tous, exigeaient simplement l'accord préalable des supérieurs des deux maisons concernées.

« Or, à compter du XII^{ème} siècle, et pour la première fois dans l'histoire de l'Église, on assiste à une telle diversification des instituts et des « formes » de vie religieuse qu'il n'est plus possible de s'en tenir aux seules indications fournies par la Règle de saint Benoît. D'autres critères devaient désormais entrer en ligne de compte, que saint Bernard, instruit par l'expérience de ses jeunes années et surtout de ses erreurs passées, s'efforça de dégager dans un traité qui date précisément du tout début des années 1140 : le traité **Sur le précepte et la dispense**. Se tenant éloigné de tout formalisme et de tout juridisme, le saint abbé de Clairvaux [...] y aborde explicitement, non plus sur le ton polémique de l'Apologie, mais en véritable « théologien spirituel du droit », la question des observances monastiques et, de manière connexe, celle du *transitus*. » (p. 187)

Ainsi, au lieu de s'en tenir à la pensée que la *seule* présence d'un frère au monastère est salutaire, parce que celui-ci est « objectivement » un lieu de salut agissant pour ainsi dire avec une efficacité *ex opere operato*, Bernard, sans exclure évidemment cette perspective sacramentelle, a déplacé *délibérément* l'enjeu du débat en le situant sur le **plan de la conscience personnelle**.

Il a cherché à montrer que, pour traiter adéquatement de la question des observances monastiques, il convenait impérativement d'établir une corrélation étroite entre, d'une part, la *pureté de la règle* et, d'autre part, la *pureté du cœur* ou d'une *conscience droite* qui s'engage de manière libre et volontaire, responsable et joyeuse. Il va sans dire que le déplacement opéré par saint Bernard est considérable car, en mettant ainsi l'accent sur l'importance d'un *engagement libre* de la *conscience personnelle*, il donnait « ses lettres de noblesse au discernement spirituel »...

Placé à cette hauteur, et sur le seul plan des principes généraux qui doivent régir le discernement spirituel, le débat tel qu'il avait été posé par saint Bernard n'était pas directement en mesure de résoudre **un autre défi, posé par le *transitus*, sur le plan pastoral**, autrement plus crucial et plus existentiel qui, lui, se rencontrait sur le plan très concret de la formation monastique initiale.

En effet, conséquence du phénomène du *transitus*, l'ordre cistercien eut à faire face aux grosses difficultés d'adaptation rencontrées par toutes ces recrues qui, d'abord formées à un genre de vie moins austère, en vinrent rapidement à éprouver - maintenant qu'elles avaient embrassé la vie cistercienne - toute la rudesse et toute l'âpreté d'une Règle qu'elles ressentaient désormais, non pas comme un « **joug facile à porter et plein de douceur** » (voir Mt 11, 28-29) mais, au contraire, comme un fardeau trop lourd et bien pénible à supporter...

Face à une telle déconvenue, des voix commencèrent à s'élever - mais cette fois, à ***l'intérieur même*** de l'ordre cistercien - pour critiquer son extrême austérité et **lui reprocher d'être en définitive un obstacle à l'épanouissement de la charité**, qui en est pourtant bien le but. Face à de telles critiques *internes* à l'ordre cistercien, saint Bernard aurait alors ressenti *toute l'urgence* de leur opposer une réponse ferme et solidement argumentée, destinée à fonder théologiquement la valeur de la vie cistercienne en démontrant, sur des bases essentiellement scripturaires, « *sa parfaite cohésion et l'ordination harmonieuse de ses observances vers le but unique de l'acquisition de la charité* ». (p. 189)

C'est ce *travail de justification théologique du monachisme cistercien*, que Bernard a voulu confier spécialement à Aelred, en lui écrivant dans sa lettre, tel un cahier des charges :

« *Je te prescris donc [...] de ne pas différer de mettre par écrit ce qu'une longue méditation t'a appris de l'excellence de la charité, de son fruit, de ses degrés, afin que nous percevions dans ton ouvrage comme dans un miroir ce qu'est la charité, quelle douceur on éprouve à la posséder, quelle sensation d'accablement on éprouve dans la convoitise qui lui est contraire, combien la mortification de l'homme extérieur [...] n'amoindrit pas [...] la douceur de la charité, mais l'accroît plutôt, et enfin quel discernement il faut avoir en la manifestant* » [Lettre-prologue de Bernard, 6]. (p. 189)

Dans sa réponse à Bernard, Aelred accepte pleinement ce Cahier des charges et lui révèle le plan qu'il va suivre pour composer son traité. **Dans une première partie**, il compte montrer l'excellence de la charité, tant à partir de sa dignité qu'à partir de la bassesse de son contraire, la convoitise ; puis, **dans une seconde partie**, il répliquera aux stupides récriminations de certains et enfin **dans une troisième partie**, il montrera de quelle manière la charité doit se manifester. [Lettre-prologue d'Aelred, 4.]

Pourquoi Bernard a-t-il tant désiré qu'Aelred en soit l'auteur ?

Maintenant, pourquoi Bernard a-t-il donc tant souhaité confier ce travail de rédaction à Aelred plutôt qu'à aucun autre ? Pour Pierre-André Burton, la réponse de dom Jean Leclercq - Bernard a demandé à Aelred d'être l'auteur du *Miroir* parce qu'il était sûr de trouver en lui *un défenseur de sa propre conception du monachisme* - est juste. Mais, ajoute Pierre-André Burton, il est possible d'avancer encore deux autres raisons.

En échangeant avec le jeune Aelred, à l'occasion de son voyage vers Rome en 1140, on peut imaginer que Bernard ait acquis **la ferme certitude qu'Aelred partageait ses propres convictions sur l'idéal de réforme monastique** que lui-même promouvait depuis environ vingt-cinq ans.

En écoutant Aelred lui parler de son propre itinéraire spirituel et de ses « méditations » sur la charité et sur la manière de lever les soupçons dirigés contre la *conversatio* (façon de vivre) cistercienne et son extrême austérité, Bernard a pu aussi se rendre compte qu'en confiant à Aelred le soin d'assurer la « défense » de cet idéal de vie cistercien, **ce dernier le ferait très exactement à partir du « terrain » sur lequel lui-même avait toujours eu le désir de se situer : celui de l'expérience !**

D'abord, à cause de son peu de formation universitaire, ensuite, parce qu'Aelred avait lui-même été confronté à la question : l'ascèse cistercienne, loin d'être un obstacle au développement de la vie spirituelle, contribue au contraire à l'unification de la personne et à l'« ordination » en elle de la charité ! (p. 190-192)