

Au service du même Amour

Bernard de Clairvaux et Ignace de Loyola

Cet article esquisse quelques points de convergence entre les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et le traité de L'amour de Dieu de saint Bernard de Clairvaux, afin de montrer comment une même expérience personnelle de l'amour de Dieu et un même désir de partager cette expérience unissent deux grandes figures de l'histoire chrétienne.

Le lecteur familiarisé avec les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola, qui se penche sur les écrits de Bernard de Clairvaux, peut être interpellé par certaines résonances entre les deux spiritualités comme la place centrale de l'incarnation dans la vie présente de la personne ou l'insistance sur la gratuité divine. Bien entendu, ces thèmes traversent l'histoire de la spiritualité. Cependant, ne peut-on pas risquer un rapprochement, rarement tenté, entre les deux auteurs ?

Pour ce faire, nous nous limiterons à un aperçu synoptique du traité de *L'amour de Dieu* de saint Bernard et des *Exercices spirituels* de saint Ignace. Dans un premier temps, nous situerons Ignace vis-à-vis de la spiritualité bénédictine revisitée par Bernard. Dans un second temps, un peu plus développé, nous envisagerons quelques points des deux œuvres choisies.

Un même désir d'aider les âmes

Ignace, comme tous les intellectuels et spirituels de son siècle, n'ignorait pas l'œuvre de Bernard de Clairvaux. Il a aussi connu le *Compendio breve* de l'*Exercitatorio de la vida espiritual* du bénédictin García Jiménez de Cisneros (1455-1510) invitant les moines à s'investir dans la prière personnelle. En outre, l'introduction au traité sur *L'amour de Dieu* précise :

Tous les auteurs spirituels de l'Église latine qui succèdent [à Bernard] en sont tributaires, de façon consciente ou inconsciente. Bernard a profondément influencé les auteurs mystiques qui ont écrit dans leur langue maternelle. Nous pensons particulièrement à Ruysbroeck, à Tauler, à Suso et à Julienne de Norwich, à Thomas à Kempis, à Ignace de Loyola et encore à beaucoup d'autres¹.

S'il y a une « profonde influence », peut-on trouver aussi d'authentiques reprises de Bernard par Ignace, dans leurs parcours respectifs ? De nombreux traits, bien entendu, séparent nos deux auteurs : l'époque (et donc la vision théologique et anthropologique afférente à celle-ci), l'espace (la France médiévale et l'Espagne des Temps modernes), la spiritualité (la voie contemplative et l'engagement apostolique), la qualité de la langue. Celle de Bernard est extrêmement travaillée, très poétique. Celle d'Ignace est sobre, pédagogique, dans un style plus parlé qu'écrit.

Cependant, ils se rapprochent par un semblable désir de Dieu et d'« aider les âmes² ». Ils éprouvent un grand amour pour la Vierge, même si le Christ reste central dans leur spiritualité. La structure christocentrique de *La grâce et le libre arbitre* de Bernard le montre clairement et Ignace met l'accent sur le compagnonnage avec Jésus. Ils ont tous deux vécu une conversion : d'origine noble, ils ont choisi la pauvreté pour l'amour de Dieu. Ils sont mus par de grands projets : celui de revenir à une vie monastique authentique pour l'un et à l'imitation radicale du Christ pour l'autre. La notion d'efforts est importante, mais Bernard et Ignace reconnaissent que ceux-là s'avèrent vains sans la grâce : « Seule la miséricorde sauve [le libre arbitre], lui dont les efforts vers le bien sont inutiles s'ils ne sont aidés par la grâce, et inexistants si elle ne les éveille³. » Josep Maria Rambla commente ainsi l'œuvre d'Ignace : « Il n'est pas question d'un effort prométhéen ou pélagien de conquête du salut, mais il s'agit de libérer

¹ Paul Verdeyen, « Introduction », dans Bernard de Clairvaux, *L'amour de Dieu*, Cerf, « Sources chrétiennes », n° 393, [1993] 2010.

² Bernard de Clairvaux, *L'amour de Dieu (Diligendo Deo [ou Dil.])*, p. 241 ; Ignace de Loyola, *Exercices spirituels* (ou *Ex. sp.*), 1.

³ Bernard de Clairvaux, *La grâce et le libre arbitre*, n° 42.

le cœur pour répondre à l'initiative amoureuse de Dieu⁴. » Tous deux considèrent la vie religieuse comme la voie royale pour la suite du Christ, sauf si l'amour du prochain exige une autre orientation. Bernard écrit par exemple : « Que personne ne vienne me dire : “Pour le Christ, je veux vivre, mais pas pour toi”, puisque lui, le Christ, a non seulement vécu pour tous, mais est mort en faveur de tous. Comment donc vivre pour lui sans souci de ceux qui sont à ce point aimés de lui⁵ ? » Et Ignace déclare dans sa quatrième règle « pour le sens vrai que nous devons avoir dans l'Église » qu'il convient de « louer beaucoup les ordres religieux, la virginité et la continence et ne pas louer autant le mariage ». Il précise toutefois que le choix de la vie consacrée doit être fait « pourvu que je puisse l'endurer sans péché de la part du prochain, et sans déplaisir de sa divine majesté » (*Ex. sp.*, 356 et 147.3). Pour Bernard, la vie monastique est une école d'amour où l'on s'exerce en vue d'une conversion progressive vers Dieu ; l'œuvre d'Ignace consiste en la conception d'un ensemble d'« exercices » « pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se décider par quelque attachement qui serait désordonné » (*Ex. sp.*, 21).

La liste des rapprochements entre les deux auteurs pourrait s'allonger. Poursuivons notre exploration en nous penchant sur deux de leurs œuvres : le traité de *L'amour de Dieu* et les *Exercices spirituels*.

L'amour de Dieu et les Exercices spirituels

Deux chemins pour parvenir à l'unique amour de Dieu

Bernard écrit son traité de *L'amour de Dieu* en réponse à une double demande du cardinal Aimeric⁶ : « Pourquoi doit-on aimer Dieu ? » et « Dans quelle mesure faut-il aimer ? » Il y ajoute une description des quatre degrés de l'amour

⁴ J. M. Rambla, *Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto* (II), Cristianismo i justícia, Barcelone, 2011, p. 8 (traduction personnelle).

⁵ *De diversis*, 33,6, dans Bernard de Clairvaux, *Sermons divers*, 23-69, tome 2, Cerf, « Sources chrétiennes », n° 518, 2007.

⁶ *Dil.*, 23-27.

ainsi que la reprise de la lettre aux Chartreux rédigée presque dix ans plus tôt. Les destinataires de ce traité sont les moines de Clairvaux et, plus largement, tout chercheur de Dieu.

Ignace rédige les Exercices à partir de son expérience personnelle dans le but apostolique d'aider les personnes à ordonner leur volonté à celle de Dieu. Ces Exercices se déroulent sur quatre semaines, chaque « semaine » pouvant être de durée variable, mais le tout s'achevant en trente jours.

Le traité de saint Bernard ne s'élabore pas en « semaines », mais en trois points s'articulant autour du thème de l'amour de Dieu :

1. Réponse aux questions : A. Pourquoi doit-on aimer Dieu ? B. Dans quelle mesure faut-il aimer ? C. La récompense de l'amour.
2. Les quatre degrés de l'amour : A. L'homme s'aime lui-même pour lui-même. B. L'homme aime Dieu pour soi. C. L'homme aime Dieu pour Dieu. D. L'homme s'aime lui-même pour Dieu.
3. Lettre aux frères de Chartreuse : A. Trois manières d'aimer : l'amour de l'esclave, du mercenaire, du fils. B. La charité, la loi du Seigneur. C. La loi de l'esclave, du mercenaire et du fils. D. Les quatre degrés de l'amour.

La thématique de l'amour se décline en plusieurs modalités : la raison d'aimer Dieu et la mesure de cet amour, les étapes nécessaires à sa purification et, comme corollaire, trois façons d'aimer exposées en un enchaînement progressif.

Une dynamique de l'amour

L'amour de Dieu présente avant tout l'histoire amoureuse entre Dieu et l'âme humaine, considérée dans son développement. Les Exercices mettent aussi en avant une dynamique de l'amour entre Dieu et sa créature, dont la clef de voûte est la « Contemplation pour parvenir à l'amour » (*Ad amorem*). Dans la structure des Exercices, la première semaine est centrée sur le retraitant qui souhaite se convertir à Dieu et accomplir sa volonté. Le point de départ est donc, comme chez Bernard, la vie de la personne, telle qu'elle est, dans son terreau tout à fait

humain. La deuxième semaine conduit l'exercitant à fixer son regard sur le Christ, que ce soit à travers les méditations (l'appel du roi, les deux étendards...) ou à travers les contemplations de la vie de Jésus. Vient ensuite l'élection, en réponse à l'amour divin. Ce sera un attachement au Christ jusque dans sa passion (troisième semaine). De la même façon que, chez Bernard, nous ne sommes pas dans une spiritualité séparée du réel. L'amour chez Ignace passe par la contemplation et le partage de la souffrance du Christ, mais pour parvenir à ressusciter avec le Christ en quatrième semaine et procéder à une entière remise de soi dans l'*Ad amorem*.

Dieu nous aime le premier

Dieu aime le premier, c'est pourquoi il mérite d'être aimé : « Je ne trouve aucune autre raison valable d'aimer Dieu sinon Dieu même » (*Dil.*, 1). C'est là un devoir universel qui concerne aussi bien les chrétiens (*Dil.*, 1) que l'ensemble de l'humanité (dont les « infidèles » [*Dil.*, 2]). Car les bienfaits divins sont pour tous, ils sont « innombrables, accordés aux hommes pour leur utilité et perceptibles à leur sens » (*Dil.*, 2). Les reconnaître est essentiel. En effet, plus je reconnais les dons de Dieu, plus je désire naturellement aimer en retour : « Pour qui se sait davantage aimé, il est facile d'aimer davantage » (*Dil.*, 7), écrit Bernard.

Dans sa méditation de l'« appel du roi », Ignace, en des termes chevaleresques qui lui sont propres, dit qu'il est à « blâmer » de ne pas répondre en retour à « un roi si généreux ». Dès les premières « annotations », dans les *Exercices*, Dieu apparaît comme celui qui prodigue « grâces et dons » dans sa « souveraine bonté ».

Importance de la réminiscence

Il s'agit de considérer tous ces biens qui viennent de Dieu et de s'en souvenir. L'*Ad amorem* débute avec cette invitation : « Me remettre en mémoire les

bienfaits que j'ai reçus : ceux de la création, de la rédemption et les dons particuliers, pesant avec beaucoup d'émotion tout ce que Dieu notre Seigneur a fait pour moi et tout ce qu'il m'a donné de ce qu'il a. » Ignace souligne l'importance de la réminiscence qui s'enracine dans le Premier Testament et qui est aussi très présente chez Bernard. La mémoire, pour le cistercien, permet de soutenir notre marche en ce monde tant que nous ne sommes pas encore pleinement rassasiés par la présence de Dieu, notre fin : « Tant qu'on voit durer ce monde visible où les générations relaient les générations, le réconfort de la mémoire ne manquera pas aux élus auxquels n'est pas encore accordé le rassasiement complet de la présence » (*Dil.*, 10).

Pourtant, le rôle de la mémoire n'est pas avant tout de rassasier, mais d'aiguiser le désir de Dieu, moteur qui nous fait avancer en cette vie : « Ceux qui cherchent la présence de Dieu, et soupirent après elle, ont à leur portée en cette vie sa douce mémoire, non pas cependant pour en être rassasiés, mais pour que soit aiguisé leur appétit de la nourriture qui peut les rassasier » (*Dil.*, 11).

Se souvenir pour pouvoir se détacher et répondre à l'amour

Chez Ignace, le souvenir des dons divins encourage la personne à se dégager de tout attachement désordonné, pour orienter sa vie vers Dieu. Sans doute hérite-t-il là d'une visée spirituelle venant de Bernard. Pour le cistercien, en effet, la contemplation d'une « miséricorde si grande » permet à l'esprit d'être « dégagé totalement de tout amour mauvais » et d'être ravi par Dieu :

Quel autre effet peut avoir la contemplation d'une miséricorde si grande et tellement imméritée, d'un amour si gratuit et prouvé de la sorte, d'une considération tellement inattendue, d'une bienveillance à ce point invincible, d'une douceur si étonnante ? Quel autre effet, dis-je, peut avoir la contemplation attentive de tous ces bienfaits, sinon celui de dégager totalement de tout amour mauvais l'esprit de celui qui

contemple, puis de le ravir de façon merveilleuse, de le toucher avec violence et de lui inspirer le mépris de tout ce qui ne peut être convoité qu'au mépris de ces bienfaits⁷ ?

Et Dieu ne donne pas seulement des choses extérieures ; il se donne lui-même et nous pouvons, à notre tour, nous donner entièrement :

La raison et la justice incitent à se livrer entièrement à celui de qui on tient tout ce qu'on est, et insistent sur le devoir de l'aimer de tout soi-même. [...] Car je considère que non seulement il m'a donné à moi-même, mais en plus il s'est donné aussi lui-même⁸.

« Il s'est donné aussi lui-même » apparaît également sous la plume d'Ignace : « Le Seigneur lui-même désire se donner à moi, autant qu'il le peut, selon son divin dessein » (*Ex. sp.*, 234.2).

Bernard de Clairvaux insiste : Dieu donne des bienfaits, il se donne lui-même et, par surcroît, il rend l'homme à lui-même. Dieu est créateur et sauveur. Il crée d'une parole (Genèse 1) et il recrée en Jésus pour rendre l'homme à lui-même : « Dans son premier ouvrage, il m'a donné à moi-même ; dans le second, il s'est donné à moi ; et, en se donnant, il m'a rendu à moi-même » (*Dil.*, 15). En réponse à tant d'amour, l'homme se doit donc doublement à Dieu. Or, ceci est encore trop peu, la dette reste immense : « Donné, puis rendu, je me dois en échange de moi-même et je me dois deux fois. Mais que rendrai-je à Dieu pour prix de lui-même ? Quand je pourrais me donner mille fois en remboursement, que suis-je, moi, par rapport à Dieu ? » (*Dil.*, 15).

La libération d'une illusion

Heureusement, il n'est pas de dette véritable à payer si ce n'est celle d'une réponse amoureuse, car l'amour de Dieu est gratuit. Cette gratuité va à l'encontre de la propension humaine à tout faire pour tout obtenir. C'est

⁷ *Dil.*, 13.

⁸ *Dil.*, 15.

l'expérience d'Ignace de Loyola. Le jeune *hidalgo* était porté par une soif insatiable (honneurs, amours, victoires, etc.) avant qu'un boulet de canon vienne l'arrêter dans sa course effrénée et lui permette, lors d'une longue convalescence, de découvrir le « discernement des esprits ». Il sera alors conduit vers le vrai bonheur. Ci-dessous, les propos du cistercien pourraient décrire le compagnon de Jésus, avant sa conversion :

Ils se hâtent non vers l'achèvement d'une fin bienheureuse, mais vers l'épuisement d'une peine perdue, ceux qui, trouvant leurs délices dans l'apparence des créatures plus que dans leur Créateur, désirent parcourir d'abord l'univers et faire l'expérience de chaque être avant de se soucier de parvenir au Seigneur même de l'univers⁹.

En ce manque que la personne cherche à combler, c'est au fond Dieu lui-même qu'elle désire... Et c'est parce que Dieu a déjà touché son cœur qu'elle se met à sa recherche et, l'ayant trouvé, continue à le chercher (*Dil.*, 22). Il y a, dès lors, une dynamique enracinée dans un désir humain viscéral, une dynamique de l'amour qui tend vers l'amour divin. Mais, pour ce faire, une purification progressive de la manière d'aimer est essentielle.

Les quatre degrés de l'amour

L'homme s'aime d'abord pour lui-même. Il aime ensuite Dieu pour soi avant de l'aimer pour Dieu. Ultimement, l'homme en vient à s'aimer pour Dieu.

Fin connaisseur de la nature humaine, Bernard affirme qu'il est nécessaire, dans un premier degré, de s'aimer soi-même : « Puisque la nature est trop fragile et trop faible, la nécessité lui commande de se mettre d'abord au service d'elle-même » (*Dil.*, 23). Cependant, si cet amour fondamental en vient à prendre trop de place, « à se déverser avec excès sans se contenter du lit de la nécessité », il est freiné par un commandement qui, en quelque sorte, le canalise : l'amour du prochain, un amour concret. Citant la première lettre de Jean, l'abbé de

⁹ *Dil.*, 19.

Clairvaux déclare en effet : « [L'amour] est chaste parce "qu'il ne s'exprime pas de langue ni de bouche, mais en acte et en vérité" » (1 Jean 3,18 ; *Dil.*, 26). Ignace reprendra presque les mêmes mots : « L'amour doit se mettre dans les actes plus que dans les paroles » (*Ex. sp.*, 230).

Et, pour que cet amour de l'autre soit sans retour sur lui-même, « il faut nécessairement que Dieu en soit la cause. Sinon, comment peut-il aimer Dieu de façon désintéressée, celui qui ne l'aime pas en Dieu ? » (*Dil.*, 25). Pour cela, Dieu fait en sorte que nous puissions l'aimer. Il s'y prend de la manière suivante : il permet que l'homme connaisse des tribulations. Alors, l'éprouvé se tourne vers lui pour implorer son aide. Il se rend compte qu'il a besoin du secours divin qui lui donne force dans l'épreuve. Il accède ainsi au deuxième degré de l'amour : il aime Dieu « mais, pour le moment, c'est pour soi, pas encore pour Dieu » (*Dil.*, 26). Néanmoins, plus il se tourne vers lui par nécessité, plus il goûte sa douceur et en arrive à aimer Dieu pour lui-même. Il se peut que l'homme parvienne au quatrième « degré où il ne s'aime plus que pour Dieu » :

Désormais, on possède pour toujours le quatrième degré de l'amour quand, au plus haut point, on n'aime plus que Dieu. Car on ne s'aime plus soi-même que par amour de lui, de sorte qu'il soit la récompense de ceux qui l'aiment, la récompense éternelle de ceux qui l'aiment éternellement¹⁰.

Ce « plus haut point » est rarement vécu et, s'il advient, c'est de façon furtive. Cependant, Bernard reste confiant : « Puisque l'Écriture dit que "Dieu a tout fait pour lui-même" [Proverbes 16,4a], il arrivera assurément qu'un jour l'œuvre se conforme à son auteur et s'accorde dans son sentiment » (*Dil.*, 28).

Ignace, quant à lui, conduit l'exercitant à tendre à ceci : remettre à Dieu, avec sa volonté, son existence propre pour ne plus chercher que l'amour et la grâce de Dieu. C'est l'acte d'offrande de l'*Ad amorem*. Le retraitant s'accomplit à la fin

¹⁰ *Dil.*, 33.

du parcours des Exercices, en s'abandonnant totalement à l'amour et à la grâce de Dieu. Cet amour divin lui « suffit ».

Trois types d'amour, trois types d'hommes

Bernard précise les trois manières d'aimer Dieu, sorte de pendant des quatre degrés de l'amour. L'homme peut craindre Dieu comme un esclave ; il peut le servir comme un mercenaire ou, enfin, l'aimer comme un fils :

Tel rend grâce au Seigneur à cause de sa puissance ; tel lui rend grâce pour sa bonté à son égard ; et, de même, tel lui rend grâce simplement pour sa bonté. Le premier est un esclave : il craint pour soi. Le second est un mercenaire : il pense à soi. Le troisième est un fils : il rapporte tout à son père¹¹.

Tous trois sont sous une loi. Cependant, les deux premiers, l'esclave et le mercenaire, sont enchaînés par « une loi qui ne vient pas du Seigneur, mais qu'ils se sont fabriquée » (*Dil.*, 36 ; la loi de la peur et celle de la convoitise), tandis que le fils est placé sous une loi de liberté : la charité. Celle-ci, loi de « bonté et de douceur », jaillit de Dieu. Elle ne supprime pas les lois de crainte et de convoitise, mais elle « modère la loi des esclaves, règle celle des mercenaires, les allège toutes deux. [...] Jamais il n'y aura charité sans crainte, mais ce sera une crainte chaste ; jamais elle ne sera sans convoitise, mais ce sera une convoitise bien réglée » (*Dil.*, 38). Nous ne pouvons-nous soustraire complètement aux lois de crainte et de convoitise, mais nous pouvons les orienter dans la charité. Ce réalisme bernardin se marque également dans les « quatre degrés de l'amour » et ce, dès les premières lignes : « Puisque nous sommes charnels et que nous naissons du désir de la chair, il est inévitable que notre convoitise ou notre amour commence par la chair » (*Dil.*, 39).

Les *Exercices* mentionnent « trois types d'hommes ». La méditation sur les « trois hommes » vise à « embrasser ce qui est meilleur ». Toutefois, la

¹¹ *Dil.*, 34.

typologie diffère sensiblement de celle du cistercien. Dans le récit d'Ignace, les trois hommes ont acquis une importante somme d'argent de façon plus ou moins honnête. Ils désirent se convertir et trouver Dieu dans la paix, en écartant tout attachement à la somme acquise. Le premier homme le voudrait bien, mais il n'en prend pas les moyens. Le deuxième veut se détacher, il voit que ce serait le meilleur pour lui, mais il ne se décide pas à quitter ce qu'il a pour aller à Dieu. Le troisième, en revanche, accède à une totale indifférence. Ce qui lui importe est la volonté du Seigneur « de sorte que le désir de pouvoir mieux servir Dieu notre Seigneur le pousse à prendre la chose ou à la laisser ».

À première vue, le propos semble assez distinct de celui de Bernard et, pourtant, il est question dans les deux cas de liberté et de libération. Pour l'abbé de Clairvaux, c'est une soustraction au « joug insupportable de sa propre volonté », en vue de se placer « sous le fardeau léger de la charité » (*Dil.*, 36) ; pour Ignace, c'est une libération des entraves de tout attachement désordonné pour le « service et la louange de sa divine Majesté ».

Nous n'avons fait ici qu'esquisser quelques points de comparaison entre Bernard et Ignace. Ce dernier a-t-il donc été inspiré par le premier ? Peut-être. En tout cas, la similitude essentielle reste chez eux leur expérience personnelle de Dieu et le désir d'en témoigner. Ils ont perçu en leur existence concrète et ont réussi à montrer, l'un et l'autre, que Dieu est capable de répondre à toutes les aspirations du cœur humain. Aspirations légitimes qui passent normalement par des chemins de traverse ou des impasses décevantes. C'est pourquoi Bernard encourageait tous ceux qui voulaient bien l'écouter à choisir avant tout l'école d'amour au monastère. Et il a fallu l'événement de Pampelune et le chemin qui s'ensuivit pour qu'Ignace se rende compte de ses « affections désordonnées » et décide de combattre le bon combat de la foi. Car, ainsi que le proclament les deux maîtres spirituels, seul l'amour de Dieu peut combler tous nos désirs, lui qui en est à l'origine et qui les mène à leur achèvement : « C'est lui qui donne

l'occasion, lui qui crée l'attachement, lui qui mène le désir à son achèvement¹². »

Florence Draguet

Christus 269 ; Janvier 2021

¹² *Dil.*, 22.