

"L'HOMME DU DÉSIR"

Olivier Maire, s.m.m.

*« Il n'y a rien que le cœur de l'homme ne désire
davantage que Dieu, rien aussi que Dieu ne désire
davantage que le cœur de l'homme. » (S 511)*

INTRODUCTION

Table des matières

a.	Une double procédure	3
b.	Le désir comme soupçon	4
c.	Une controverse	5
d.	Désir et discernement : la recherche d'un lieu.....	8
e.	La figure de la Sagesse émerge.....	14
f.	Une place pour la sagesse	18
g.	Sagesse et folie.....	19
1.	L'HOMME DÉSIRE DIEU	22
1.1	Le chemin vers la parole	22
1.1.1	L'envie de bien parler	22
1.1.2.	Du besoin au désir	23
1.1.3.	Le chemin du désir	24
1.2	Le désir et la peur.....	27
1.3	Le désir et la Sagesse	29
1.3.1.	Le goût : du besoin à l'envie.....	29
1.3.2	Les trois niveaux de désir	30
1.3.2.1	Désir et science.....	31
2.	DIEU DÉSIRE L'HOMME	39
2.1	Dieu désire.....	39
2.1.1	Être désiré, être ce qu'il désire.....	39
2.1.2.	Rechercher et être recherché.....	40
2.1.3.	Désir d'être désiré.....	41
2.2	Écriture et désir	42
2.3	L'Incarnation, fruit du désir de la Sagesse.....	44
2.3.1.	Désir et extase	44
2.3.2	La Sainte Vierge désirée	45
2.3.3.	La Croix désirée	46
2.3.4.	L'Eucharistie : lieu du désir	48
3.	LA TRANSFORMATION DU DÉSIR.....	51
3.1	Désir et limite	51
3.1.1.	Désirs infinis	51
3.1.2.	Désir et renoncement.....	54
3.1.3.	Le désir et la loi.....	54
3.1.4.	Le désir et la mortification.....	55

3.1.5.	Les aridités	59
3.1.6.	Désir et persévérance.....	63
3.2	Le désir entre vérité et mensonge	65
3.2.1	L'Apparence	65
3.2.2.	Conformisme et libertinage.....	66
3.2.3.	Mode et complaisance	67
3.2.4.	Désir et illusion	69
3.2.5.	Le désir d'être aimé	71
3.2.6.	L'idole	73
3.3.	L'Amour pur	74
3.3.1.	Intérêt et désintérêt	74
3.3.1.a.	Vraie et fausse sagesse.....	74
3.3.1.b.	Quatre types de désirs	75
3.3.1.c.	Deux types de religion	76
3.2.1.d.	Vraie et fausse dévotion.....	77
3.4.	L'Amour pur.....	78
3.4.1.	Éros et agapè	78
3.4.2.	Dispute sur l'amour pur.....	79
3.4.3.	L'esclavage de l'amour.....	80
BIBLIOGRAPHIE		83

Saint Louis Marie Grignon de Montfort (1673-1716) est aujourd'hui communément connu comme l'apôtre de la véritable dévotion à la Sainte Vierge. La devise du pape Jean-Paul II, *Totus Tuus*, trouve son origine dans cette spiritualité mariale¹, qu'il propose comme chemin de vie chrétienne². Dans cette étude nous ne prenons pas en considération la spiritualité de saint Louis Marie dans son ensemble ni son aspect marial évident, mais seulement la notion de désir, qui apparaît dans ses écrits. Le sujet peut paraître marginal, mais il ne l'est pas ; les termes désir et désirer se retrouvent environ 170 fois dans les œuvres de Montfort, avec l'invitation à être des « hommes de désir » (ASE 183).

a. Une double procédure

L'étude de la notion de désir introduit la spiritualité de Saint Louis Marie à travers la voie affective, qui offre la possibilité et l'intérêt d'une intégration entre spiritualité et psychologie. Certes, les deux domaines doivent être distingués, mais pas séparés, ni opposés : celui qui désire n'en est qu'un. C'est une unité différenciée, il ne faut donc pas réduire l'*affectus spiritualis* à l'*affectus carnalis*. Nous voulons ici choisir une psychologie respectueuse de l'intégrité de la personne, fondée sur une anthropologie chrétienne qui n'isole pas la personne dans l'horizon fermé d'une vocation ou d'une existence purement humaine, mais qui s'ouvre sur l'horizon infini d'une vocation divine. L'homme est orienté vers Dieu et on peut formuler l'hypothèse anthropologique avec les mots utilisés par Montfort : « *Votre origine vient de Dieu, votre but est de retourner à Dieu, votre bonheur est de jouir de Dieu éternellement. Avec le premier, vous êtes tous de Dieu, avec le second tous pour Dieu, avec le troisième Dieu est tout pour vous* » (S II, 791).

Le texte suggère que l'homme est créé avec désir parce que Dieu est pour lui ; cela insinue aussi que l'homme est créé comme désiré parce qu'il est pour Dieu. Précisément parce que Dieu désire l'homme (anthropocentrisme de Dieu), l'homme peut désirer Dieu (théocentrisme de l'homme). On rencontre ainsi la théologie, qui traite de l'anthropocentrisme de Dieu, et les sciences humaines, qui traitent du théocentrisme de l'homme : une double voie, descendante et ascendante.

¹ Cf Giovanni Paolo II, *Varcare la Soglia della Speranza*, (Franchir le seuil de l'espoir,) Milano 1994, p. 231. Cette formule se retrouve dans Saint Louis Marie de Montfort en VD 216, 233, 266; cf SM 66, 68. Cf aussi A. B. Calkins, *Totus tuus. John Paul II's Program of Marian Consecration and Entrustment*, Academy of the Immaculate, Libertyville, III. 1992.

² Cf Giovanni Paolo II, *Redemptoris Mater*, Ed. Vaticana, 1987, pp. 104-105.

b. Le désir comme soupçon

Mais la vie affective ne pourrait-elle pas être une vie irrationnelle ? Le désir, qui est une passion, ne pourrait-il pas être trop animal ? Jean Damascène décrit la passion comme un « mouvement de l'âme irrationnelle ». En tant que mouvement de l'âme, le désir dérange et perturbe³, il est ambigu et vu négativement, comme quelque chose d'effrayant, d'incontrôlable, capable de conduire hors des limites du raisonnable. L'adjectif « passionné » est souvent associé au meurtre ou au crime⁴. Le désir jette l'ombre du doute sur le chemin spirituel ; le trouble se transforme alors en réticence si l'on considère l'affectivité dans un contexte théologique, car « le théologien ne se sent pas facilement prêt à affronter l'analyse du monde instable et fluide de l'affectivité »⁵.

Même en théologie spirituelle, on est mal à l'aise face à l'affectivité, mais il faut affronter ces « désirs » (de Dieu, d'union avec Dieu, etc.). Au malaise s'ajoute un soupçon : le désir de Dieu cache peut-être une « dérive pathologique »⁶, sur fond de pessimisme dangereux ; nous pensons aux distorsions de l'imagination, de l'illusion, du rêve, de l'évasion de la réalité⁷. La psychologie apparaît alors comme un iconoclaste du désir, puisqu'elle veut libérer l'homme des illusions nées des désirs. Bien entendu, l'image conservera toujours la tentation de l'idole ; donc le désir cache des suggestions porteuses d'incertitude, mais contient aussi

³ « Saint Augustin écrit (Civ. Dei., 9.4) : Les mouvements de l'âme que les Grecs appellent pathè, certains des nôtres, comme Cicéron, les appellent perturbations (perturbationes) ; d'autres maladies ou affections ; d'autres enfin, et avec plus de rigueur, ils les appellent passions, comme les Grecs » (S. Th, I-II, q. 22, a. 2, sed contra).

⁴ "Le mot 'désir' évoque l'homme. Il a des résonances multiples et contradictoires. Il a avec lui la violence de la passion et l'origine incompréhensible, avec l'attrait mystérieux de l'objet, avec la note de sérénité exquise qui découle de son accomplissement" (Vasse, 1969, p. 9).

N.-B. Les citations qui rapportent uniquement le nom d'un auteur font référence aux ouvrages rapportés dans la Bibliographie (pp. 143-149). A. Manenti (1988, p. 59) décrit l'inconfort face au désir dont le caractère spontané et arbitraire conduit à l'irresponsabilité, dont l'aspect instinctif en fait un élément irrationnel, aveugle, mystérieux, incontrôlable qui pousse à agir hors du contrôle de la raison. Le désir serait une poussée aveugle vers quelque chose d'irréversible, dont la cause est dans le passé, dans des besoins non satisfaits ; désirer, ce serait se mettre dans l'occasion immédiate de pécher.)

⁵ Bernard, 1984, p. 7.

⁶ Cf A. Vergote, Dette et désir, deux axes chrétiens et la dérive pathologique, Paris 1978. A. Godin (1986) donne des exemples de « dérive pathologique » du désir religieux liée à l'hystérie (p. 73). Dans ce cas, le désir, connecté aux pulsions inconscientes, est vu en fonction d'un axe « normalité-pathologie » dans lequel domine l'aspect inconscient et déterministe. C'est une manière de voir excessive et réductrice, comme pourrait l'être le fait de considérer le désir selon un axe « vertu-péché », où il risque d'être jugé « moralement mauvais » (cf. 5. Th., I-II, q. 24). , une.2).

⁷ Cf Godin, 1986, pp. 48, 182-186, 189, 203; Aletti, 1982, p. 56.

« la promesse d'une vérité et d'une présence. (...) Le désir, pour être pur de toute illusion, ne doit pas supporter la passion qui l'anime et dans laquelle on rencontre des racines sombres et des signes lumineux, des voix anciennes accompagnées de l'appel de Celui qui vient. Le désir qui se contrôle trop rigoureusement et ne fait pas confiance à la part incertaine d'irrationalité qu'il contient, ne pourra jamais connaître le temps de l'amour et du plaisir ».⁸

c. Une controverse

L'écrit de saint Louis Marie de Montfort que nous examinerons plus en détail est L'Amour de la Sagesse éternelle. A cet égard, il faut noter une controverse entre les exégètes de cet ouvrage, alignés sur deux positions différentes. Il y a ceux qui voient l'ASE comme un « livre capital »⁹ et une synthèse de la spiritualité montfortaine. C'est la position adoptée également par les éditeurs des Œuvres complètes (1966)¹⁰, devenue courante dans les familles religieuses inspirées par Montfort. Ces dernières années, de nombreuses études témoignent de l'importance de ce travail : en exégèse¹¹, dans le cadre de la spiritualité de l'école française¹² et en théologie spirituelle¹³. D'autres cependant observent que Montfort dans l'ASE n'apparaît pas encore comme un écrivain consolidé : l'utilisation des sources et les divisions sont trop scolastiques, ce qui fait apparaître l'ouvrage plutôt comme une ébauche inachevée et on ne peut donc pas parler d'une « synthèse » de la pensée de l'auteur¹⁴. Parmi eux, il y a ceux qui font des commentaires critiques négatifs ; partant du fait que l'ASE est le premier écrit de l'auteur (la date communément indiquée est 1703-1704), et cédant à un préjugé psychologique, on le juge "loin de la maturité" et on y voit se refléter une présumée immaturité émotionnelle de l'auteur¹⁵. Pérouas, en

⁸ Vergote, 1978, p. 310-311. L'étude du désir doit intégrer deux processus : une instance de participation ou de consécration qui reconnaît la présence du divin dans les diverses manifestations de la vie humaine, pour faire participer tout ce qui est humain à la sphère du divin ; et une instance de purification qui introduit un moment critique et conduit à la détection d'un conditionnement grâce à une explication psychologique et sociale. Le premier cas, à lui seul, conduit au spiritualisme et à l'interprétation illusoire des phénomènes religieux. La seconde, sans la première, conduit à un réductionnisme rationaliste : c'est la tentation de tout expliquer par un conditionnement psychologique (Imoda, 1992, p. 14).

⁹ Comme H. Huré, dans *Préface* de l'édition, detta Type, de 1929, p. 2; aussi Dayet, dans la préface de l'édition de 1947 (Ed. françaises, Turcoing).

¹⁰ Cf J.-P. Prévoist, *Amour de la Sagesse éternelle*, in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine* (éd. De Fiores), Novalis, Ottawa 1994, pp. 47-62.

¹¹ Cf M. Gilbert, *L'Exégèse spirituelle de Montfort*, NRT 104(1982) 678-691.

¹² Cf R. Deville, *L'Ecole Française de Spiritualité*, Paris 1987, pp. 139-155.

¹³ Cf P. Humblet, *Il processo di trasformazione in "L'amore dell'Eterna Sapienza" di Grignon da Montfort*, Istituto Titus Brandsma, Nimega 1994.

¹⁴ Cf Pérouas 1973, p. 67; 1976, p. 1075; 1990, p. 73.

¹⁵ Id., 1990, p. 73.

particulier, voit l'origine et la cause de cette immaturité émotionnelle dans le climat familial difficile du jeune Louis-Marie: un père autoritaire et craint, qui le marquera pour la vie, une mère douce et aimée¹⁶. Dans ce milieu, Louis-Marie est perçu comme un enfant qui a du mal à s'ouvrir et cela constituera toujours pour lui un lourd handicap. Mais toutes ces lectures s'appuient sur deux nouvelles rapportées par les premiers biographes. Blain raconte avoir vu le jeune Grignion, âgé d'environ dix-huit ou vingt ans, "timide et presque tremblant" alors qu'il attendait le retour de son père après avoir jeté un sale livre dans le feu. Cette peur du père s'explique ainsi : « il est impensable que les difficultés de l'adolescence ne reflètent pas, au moins en partie, la situation de l'enfance ». On se demande si Louis-Marie a pleinement vécu cette étape de maturation émotionnelle qu'est l'âge de « l'identification paternelle et si, par conséquent, sa dévotion mariale (surtout dans son adolescence) n'en a pas été influencée »¹⁷.

Le deuxième texte est un témoignage indirect de Grandet : car son oncle maternel, Louis Marie « montrait dès l'enfance des signes évidents de ce qu'il deviendrait un jour : il parlait de Dieu et s'approchait de sa mère lorsqu'il la voyait souffrir, pour la consoler et l'exhorter à souffrir avec patience. » L'oncle ajoute que Montfort n'avait que quatre ou cinq ans. Lagueux commente ainsi : « Il paraît difficile de nier, sur le plan psychologique, sinon une fixation affective de Louis Marie envers sa mère, du moins une attirance plus grande pour elle que pour son père. (...) Grignion se retourne comme par instinct vers la Vierge dans laquelle il retrouve l'image maternelle (...) Il ne fait pratiquement aucun doute que l'enfance a joué un rôle important, voire décisif »¹⁸. Sur ces données fragiles, Pérouas construit une interprétation de la spiritualité de Montfort. Sa vie entière se réduit à deux épisodes de l'enfance de manière conditionnée et déterministe et se schématise dans le cadre rigide d'un développement linéaire qui procède de l'immaturité à la maturité. Tout se réduit aux « deux pôles » : intégration sociale et affectivité.

Dans la première biographie sur Montfort (1966) on retrouve les trois phases de cette thèse chez Pérouas : 1° la cause de l'itinéraire tourmenté se voit dans le climat familial peu gratifiant ; 2° d'où l'immaturité, que l'on retrouve dans les difficultés d'intégration, qui remontent à l'enfance ; 3° la phase de maturité, ou la

¹⁶ Id., 1966, pp. 11-12, 16; Id., 1973, p. 15; Id., 1990, pp. 28-32.

¹⁷ Lagueux, p. 107-108. Vous remarquerez l'explication causale donnée : de l'effet (l'adolescence) on remonte automatiquement à la cause (l'enfance) qui expliquerait les effets sur l'adolescence puis sur sa spiritualité mariale.

¹⁸ Lagueux, pp. 107-108.

progression vers l'équilibre comme un chemin laborieux¹⁹.

Dans la deuxième biographie (1973), la thèse est amplifiée : les causes des difficultés familiales durant l'enfance sont explorées en profondeur et les conséquences sont constatées chez « un enfant qui s'ouvre au mal », « un collégien solitaire » et « contrairement aux parents »²⁰. L'immaturité qui en résulte se voit alors dans les difficultés d'intégration à la vie commune du séminaire, dans la tendance à la solitude et dans une dévotion mariale qui ne semble pas normale chez un garçon. Les années 1700-1706 sont appelées « les années de crise ». Enfin, il y a un progrès vers la maturité, grâce à l'insertion dans les Églises locales, où l'action apostolique le fait mûrir²¹.

Dans le dernier livre (1990), cette interprétation est affinée. Les difficultés de la jeunesse (1673-1692) deviennent un « lourd handicap » et l'auteur se demande si le jeune Grignon saura trouver un équilibre. Deux phases de « difficultés d'introduction » et « une série d'échecs » se succèdent entre 1692 et 1706 ; ce sont les années du séminaire et les six premières années du ministère. On passe alors à la phase de « recherche de la voie originelle » (1706-1710), dans laquelle Montfort « n'est plus le même homme », et enfin, à travers des relations sociales plus ouvertes, il atteint un équilibre, où les « progrès psychiques » ont entraîné des « changements profonds ».

Cette lecture de la biographie de Louis-Marie conduit naturellement à un jugement conséquent sur ses écrits, témoins d'une « lente évolution affective », où la différence possible entre écriture et écrivain est abolie. Certaines expressions utilisées pour parler de Dieu ou de la Sainte Vierge se lisent immédiatement en relation avec l'expérience vécue avec son père ou sa mère. Cependant, toute référence au contexte culturel et religieux de l'époque apparaît très secondaire. Il en va de même lorsqu'on traite certaines images féminines, comme Marie, la Sagesse, la Providence.

Une remarque qui nous intéresse particulièrement ici doit être faite à propos de l'Amour de la Sagesse éternelle. L'écriture appartient donc à la « phase de crise » (1700-1706), au cours de laquelle Montfort ressent le besoin de proximité maternelle et de détachement de sa mère : dévotion à Marie et découverte de la

¹⁹ Pérouas, 1966,; prima fase: pp. 9, 11; seconda fase: p. 35; terza fase: pp. 40-41.

²⁰ Id., 1973, pp. 15, 22, 28.

²¹ Le même schéma ressort de l'article 'Louis-Marie Grignon de Montfort' dans le "*Dictionnaire de spiritualité*".

compagne aux traits de Sagesse et d'amour conjugal²². L'ASE ne serait donc qu'une étape d'un processus affectif et d'une découverte conjugale, donc pas une synthèse mature. Il s'agit en effet d'une expression de l'immaturité de l'auteur, notamment en matière d'amour, vu dans sa phase conjugale et possessive et non encore comme un amour qui se donne.

Psychologiquement parlant, on ne peut pas facilement accepter le réductionnisme induit par les équations suivantes : Dieu comme image paternelle et Marie comme image maternelle ; les quatre éléments (Dieu et le père, Marie et la mère) ne peuvent être confondus ni reliés les uns aux autres, même si cela peut arriver²³. Cette causalité conduit en fait à un modèle autonome, totalitaire et contraignant. C'est pourquoi nous ne voulons pas nier l'importance de l'enfance et des relations de l'enfant avec les parents sur le reste du développement psycho-affectif et spirituel de la personne, ni insinuer que Montfort était dans la perfection de la maturité émotionnelle depuis son plus jeune âge. Seulement nous aimerions éviter de tomber dans la « critique universitaire » décrite par Barthes et reconnaître plutôt correctement la « critique interprétative »²⁴.

d. Désir et discernement : la recherche d'un lieu

L'ASE a été composée à une époque particulière de la vie de Louis-Marie. Il cherche sa propre place, son propre style de vie et de travail, mais il ne semble pas encore l'avoir trouvé. Il est dans l'incertitude entre Saint Sulpice, où il a suivi ses études, et le domaine de la mission apostolique. Comme la mariée du Cantique... elle court « *comme une enfant perdue* » (C 91,1) et se déplace d'un endroit à un autre « *comme la balle dans une partie de tennis* » (L 26). Dans ce tourment, le désir apparaît pour la première fois dans ses écrits.

On le retrouve d'abord dans les Lettres adressées au directeur spirituel. La première (L 5, du 6 décembre 1700) parle de déception. Ordonné le 5 juin 1700, Louis Marie était destiné à la communauté des ecclésiastiques de Nantes, engagés dans les missions paroissiales. Il s'y rend, mais ne trouve pas ce qu'il cherchait : « *J'avais en vue, aussi bien que vous, et particulièrement à faire le*

²² « Il semble que la première image féminine dominante, Marie, bonne mère, cède la place à une autre image féminine dominante, Sagesse, épouse. Par cette crise, Grignon découvre la partenaire féminine. C'est une étape importante chez cet homme dont l'évolution affective avait été arriérée » (Pérouas, 1973, p. 67).

²³ Cf. Manenti, 1988, p. 39 ; Aletti, 1932, p. 125-132 ; Milanési et Aletti, 1973, p. 101-119. "En fin de compte, il semble difficile d'affirmer qu'il existe une continuité déterministe entre l'image paternelle et l'image divine" (Milanesi et Aletti, 1973, p. 116; ou Aletti, 1992, p. 129).

²⁴ Cf Barthes, 1981, p. 246 ss.

catéchisme aux pauvres gens, qui est mon grand attrait. Mais, je ne fais rien de cela, et je ne sais pas même si je le ferai ici. » Le désir d'un jeune prêtre, sa grande aspiration, reste sans réponse, sans lieu, en attente, suspendu.

De la brèche ouverte par la déception surgissent de nouveaux désirs :

« Depuis que je me trouve ici, je suis comme partagé entre deux sentiments apparemment opposés. D'un côté j'éprouve un amour secret pour la retraite et la vie cachée, pour nier et combattre ma nature corrompue qui veut apparaître. Par contre, j'éprouve de grands désirs de faire aimer notre Seigneur et sa sainte Mère, d'aller, de manière pauvre et simple, enseigner le catéchisme aux pauvres des campagnes et pousser les pécheurs à la dévotion envers la Sainte Vierge. (...) Pendant ce temps, même si c'est difficile, j'essaie de contenir les désirs bons et répétés avec un oubli total de ce qui me concerne, m'abandonnant dans les bras de la divine Providence et me soumettant à des conseils que vous voudrez me donner et qui seront toujours des ordres pour moi. Il me vient, comme à Paris, des désirs de m'unir à M. Leuduger, (...) grand missionnaire et homme d'une grande expérience, ou d'aller à Rennes me retirer dans l'hôpital général, auprès d'un bon prêtre que je connais, pour là m'exercer en des œuvres de charité envers les pauvres. Mais, je rejette tous ces désirs, quoique soumis au bon plaisir de Dieu, en attendant vos conseils, soit pour demeurer ici, quoique je n'y sente aucune inclination, soit pour aller ailleurs ».

Cette lettre est un bel exemple de discernement, basé sur les désirs et l'indifférence, tel que l'entendent les Exercices de saint Ignace²⁵. Face aux désirs, il y a la volonté de les accueillir ou de les rejeter « même s'ils sont bons ». Deux sentiments semblent s'opposer : « *d'un côté je ressens un amour secret pour la retraite* » et « *de l'autre je ressens une grande envie de partir* ». Il existe une volonté de satisfaire de tels désirs. Là encore : je souhaite « *me retirer à l'hôpital* » ou « *rejoindre un missionnaire* », et l'intention est exprimée de rejeter tous ces désirs.

La première partie des deux paires de vœux est similaire : aimer prendre sa retraite et se retirer à l'hôpital. Ce sont des désirs qui reculent, comme une armée qui recule ; Ils ont un caractère défensif. Inconsciemment, Montfort souhaite corriger le penchant de sa « nature corrompue qui aime paraître », et se

²⁵ Le début de la L 5 évoque la consolation : « Je ne puis vous exprimer la joie intérieure que m'a apporté votre lettre, même courte ; elle constitue un signe de l'union de charité que le bon Dieu a placée entre vous et moi, quoiqu'indigne et qu'il veut entretenir ». La consolation de la « joie intérieure » est le signe « que le bon Dieu y a placée » une action divine.

défend contre le paraître, perçu comme inacceptable et négatif, en se cachant²⁶. Le vice est corrigé par la vertu opposée. Dans le deuxième couple de désirs, la « *retraite à l'hôpital* » s'adresse au passé, au déjà connu et au déjà vécu, en référence à l'expérience qu'il a vécue à Rennes, avec « *un bon curé* », lorsqu'il était élève des jésuites de la ville²⁷. Face à l'incertitude de l'avenir, le souvenir d'expériences passées gratifiantes se présente. Ce deuxième groupe de désirs présente un contenu inversé par rapport au premier ; ce sont des désirs dirigés vers un lieu défini et fermé, une retraite, alors qu'auparavant les désirs étaient dirigés vers des espaces ouverts, comme la campagne et la mission. L'opposition est entre recul et rapprochement, entre fermeture et ouverture, entre intérieur et extérieur²⁸. Si les désirs-sentiments semblent opposés, c'est qu'ils cherchent dans deux directions divergentes. L'attrait représenté par le premier groupe de désirs est celui de la maison (retraite, hôpital) : c'est le besoin de sécurité et de protection qu'offrent les murs et le toit²⁹. Le désir de mission est un chemin vers, c'est un projet, qui avance et se heurte à la tentation du repli et du repli³⁰.

Quant à l'acceptation des désirs ou au renoncement, « *même s'ils sont bons* », Montfort se place dans une indifférence qui est la suspension du désir face à la bonne volonté de la raison, représentée par le directeur spirituel. C'est une attitude spirituelle répandue et bien présente, par exemple chez Saint-Jure, auteur lu par Louis-Marie: « Pour préserver la paix de l'âme, il faut prêter une attention particulière aux désirs, étant donné que les principales sources d'anxiété et la rébellion interne sont les désirs incontrôlés, trop ardents et continus que nous avons, ceux d'acquérir un bien que nous n'avons pas, ou de nous libérer d'un mal qui nous fait souffrir (...) Si vous en avez, assurez-vous

²⁶ Dans la L 4, il utilise des images similaires : « Plût à Dieu qu'on me laissât en repos comme les morts dans le tombeau, ou le limaçon dans sa coquille, qui y étant caché paraît quelque chose, mais en sortant il n'est qu'ordure et vilainie. »

²⁷ Par analogie avec les mécanismes de défense, on pourrait dire que ce désir est de l'ordre de la régression, comme un retour à un stade antérieur de développement, ou de fonctionnement, afin d'échapper à l'anxiété qu'une situation nouvelle pourrait au contraire provoquer.

²⁸ Cette situation peut être mise en parallèle avec celle décrite par M. Bergamo à propos de Surin : cf. *L'esotismo mistico*, Bergamo 1992, pp. 125-160.)

²⁹ En langage métaphorique, on rentre chez soi comme dans le sein de sa mère. On peut aussi rappeler ici que Montfort pendant la période du séminaire avait des mères putatives, qui payaient une partie de ses études, ou obtenaient un bénéfice ecclésiastique, c'est-à-dire de quoi vivre, de Mlle de Montigny à Mlle Le Breton, de Mlle d'Allègre à la duchesse de Mortemar (cf. OC, pp. 8-9).

³⁰ En utilisant avec une grande liberté les catégories de l'idéal et de l'actuel (cf. Rulla, 1971, pp. 36-37 ; 1986, pp. 168-169), on peut dire que le désir de mission est à relier à « l'Idéal » (ce que Montfort veut devenir : un missionnaire), tandis que le désir de retraite appartient davantage à l'ego actuel (ce que Montfort croit être, avec le besoin d'apparaître, avec sa dynamique inconsciente, le besoin de sécurité et de servir les plus pauvres à l'hôpital). Nous parlons du moi idéal, différent du moi idéal de la psychanalyse, qui a généralement une connotation narcissique, absente du moi idéal (cf. Rulla, 1986, p. 168, n. 1).)

qu'il soit modéré et sans liens qui pourraient vous lier (...) Cela vaut aussi pour les bons désirs et pour les désirs des choses les plus saintes »³¹. Plus tard, Montfort donnera un conseil similaire aux Filles de la Sagesse : « Ne nourrissez pas dans votre âme des désirs incessants pour des choses que vous n'avez pas, même si elles semblent utiles à votre prochain et glorieuses à ma Majesté » (M 26). « Ce sont les désirs des païens et des mondains, indignes des vrais sages, qui ne désirent aucun bien temporel, même pour les œuvres pieuses » (RS 42)³².

Le processus de discernement se poursuit dans les lettres suivantes. La L 6 montre un changement notable. A l'abbaye de Fontevrault, Louis-Marie rencontre Mme de Montespan, qui lui propose un canonisme, mais le missionnaire refuse, voulant vivre « à la Providence ». Lui ayant alors avoué l'attrait qu'il a « *de se consacrer au salut des pauvres* », Mme de Montespan lui propose d'aller à Poitiers rencontrer l'évêque. Montfort rapporta plus tard au directeur qu'il éprouvait « *une certaine répugnance à satisfaire ce désir de Mme de Montespan, tant à cause de 28 lieues de chemin qu'il fallait que je fisse, que pour bien d'autres raisons* », mais il lui obéit « *pourtant aveuglément pour faire la sainte volonté de Dieu* ».

La dernière partie de la lettre témoigne d'un changement par rapport à la L 5 ; en effet Montfort n'est plus aussi attiré par la retraite :

« *Monseigneur de Poitiers m'a commandé de vous écrire ceci avant que je parte pour m'en retourner à Nantes, afin que vous jugiez ce que je dois faire. Je vous dirai, mon très cher Père, que j'ai à la vérité beaucoup d'inclination à travailler au salut des pauvres en général, mais non pas tant de me fixer et de m'attacher dans un hôpital. Je me mets pour tant dans une entière indifférence, ne désirant que de faire la sainte volonté de Dieu, et je sacrifierais volontiers mon temps, ma santé et ma vie, même pour le salut des pauvres de cet hôpital abandonné* ».

L'objet du discernement apparaît désormais plus clairement. Il ne s'agit plus du type d'activité, puisque Louis-Marie souhaite « *travailler au salut des pauvres* » ; au lieu de cela, le lieu est en discussion : l'hôpital ou pas. Ce changement de

³¹ L'homme spirituel, Paris 1652, II, pp. 291-294.

³² Cf aussi RS 89. Expliquer ses désirs est un élément important du discernement ; leur qualité permet de savoir par quel esprit ils ont été animés. " *Vous me dites dans votre lettre que vos désirs sont toujours aussi forts, ardents et continus ; c'est un signe infailible qu'ils viennent de Dieu. Il faut alors mettre notre confiance en Dieu : soyez assuré que vous obtiendrez encore plus que vous ne le pensez. Le ciel et la terre passeront avant que Dieu ne rompe sa parole en permettant à celui qui lui fait confiance avec persévérance d'être frustré dans son attente* » (L 16, à Marie-Louise Trichet).

perspective dans son désir vient peut-être de la nouvelle expérience récente. Après avoir fait « *une courte retraite dans une petite chambre* » (thème de la retraite et du retour à la maison), il se rend à l'Hôpital général pour prier et servir les pauvres. Ils l'avaient reçu comme l'un des leurs : ils avaient organisé une collecte pour lui faire l'aumône et voulaient qu'il reste leur directeur. Un lien naît donc entre lui et les pauvres. Il se sent accueilli et reconnu ; qui est venu à l'hôpital pour donner et servir, il fait l'expérience de recevoir (aumône et affection)³³. Par ailleurs, l'hôpital de Poitiers est considéré comme « *à l'abandon* ».

Le thème de l'abandon se retrouve dans la L 8, à propos de la campagne nantaise où Montfort part en petite mission. La nouvelle expérience lui permet donc d'assouvir le désir de la mission, celui d'aller vers les autres ; l'envie d'espaces de campagne, contrairement à la L 6, où le lieu est encore la maison de retraite-hôpital. Mais l'abandon constaté ajoute un élément au discernement : le diocèse de Poitiers semble plus abandonné que celui de Nantes ; Montfort l'écrit expressément dans la L 9 : « *L'évêché de Poitiers a beaucoup plus besoin d'ouvriers que celui-ci; j'en suis moi-même témoin, et j'en ai été surpris.* »

Dans la L 5, Montfort est sensible à ses sentiments et à ses désirs ; dans la L 9, il est plus sensible aux besoins et aux désirs des autres.

« Les prières instantes et continuelles des pauvres de l'hôpital de Poitiers, jointes aux désirs de Monseigneur de Poitiers et de Madame de Montespan de qui mes sœurs dépendent beaucoup, m'obligent de vous importuner encore et de vous déduire en simplicité et sans liaison mes sentiments, demeurant tout à fait indifférent à tout, hormis dans l'obéissance. (...) Sur ces entrefaites, Monseigneur, après les pauvres de Poitiers, m'écrit pour aller me renfermer dans son hôpital. Mais, je n'ai point d'inclination à me renfermer. (...) Mais, on ne m'appelle pas pour le public; ce n'est que pour un bien particulier. L'espérance que je pourrais avoir de m'étendre avec le temps dans la ville et la campagne, pour profiter à plusieurs, peut seule me donner quelque inclination d'aller dans l'hôpital. Le catéchisme aux pauvres de la ville et de la campagne est mon élément. (...) Voilà l'état des choses, voilà mes sentiments, mais l'obéissance aveugle à vos volontés est mon plus grand ouvrage et mon plus grand désir »³⁴.

Finalement, les deux désirs, le sien et ceux des autres³⁵, éclairent la décision, le

³³ Les besoins de soins (aider et servir ceux qui sont abandonnés, ceux qui souffrent) et de secours (être aidé, soutenu, aimé) sont reconnus : cf. Rulla, 1986, pp. 466-467.

³⁴ Les opposés intérieur-extérieur, maison-mission, s'enfermer-aller vers, s'enrichissent d'un nouveau couple : particulier-public. En la L 6, cela avait la forme de s'enfermer, ou de s'attacher et de s'ouvrir au public.

³⁵ Treize ans plus tard, ce sera Louis-Marie qui changera dans un processus de discernement. En effet, pour inviter Marie-Louise Trichet, première Fille de la Sagesse, à quitter l'hôpital de Poitiers pour La Rochelle, il écrit :

discernement : « *Monseigneur, importuné par les cris et les désirs empressés des pauvres, me donna à eux un peu après la Toussaint (...) J'entrai dans ce pauvre hôpital, ou plutôt cette pauvre Babylone, (...) malgré mon penchant personnel, qui a toujours été et est encore de faire des missions* » (L 11). Dans une lettre de l'évêque de Poitiers à Louis Marie on lit : « *Nos pauvres continuent, monsieur, à vous désirer. (...) Je crois devoir vous dire moi-même que leurs désirs, combinés à ce que M. Leschassier a pris la peine de vous écrire pour me répondre, me font croire que Dieu vous veut parmi eux* »³⁶.

La solution ainsi adoptée laisse Montfort dans une situation de tension³⁷. L'équilibre entre des désirs qui « semblent opposés » (L 5) est fragile. Il s'enferme dans un lieu, l'hôpital, avec le vif espoir de pouvoir s'ouvrir sur le monde extérieur, la ville et la campagne. Même dans ce cas, le problème n'est pas au niveau du faire puisque, depuis qu'il est ici, il est « *en mission continue* » (L 11). Le vrai conflit, qui mènera à son départ, se situe au niveau du lieu, du foyer. C'est une divergence sur la conception de la communauté, un problème de modèle de vie communautaire, une difficulté d'intégration. C'est en fait plutôt une question de style dans le vivre ensemble, et ce n'est pas un hasard si la rupture se produira sur les règles.

La première crise l'avait déjà frappé dans la communauté de St-Clément, à Nantes, qu'il quitta ensuite pour Poitiers. L'idéal communautaire, comme point de référence, restait le séminaire, mais à Nantes il n'avait rien trouvé de semblable : « *Il s'en faut beaucoup qu'il y ait ici la moitié de l'ordre et de l'observance du règlement qu'il y a à Saint-Sulpice* » (L 5). Montfort est l'homme de la réglementation. Son problème n'est pas de s'intégrer dans une communauté qui nécessite une réglementation³⁸, mais de devoir vivre dans un lieu désordonné, dans une « *Babylone* ». C'est la grande difficulté à l'hôpital de Poitiers ; la première surprise fut de savoir que les pauvres « *ne mangeaient pas ensemble* » (L 6), dans une « *maison de trouble, où la paix ne règne point* » (L 10 et 11). Son premier ouvrage est donc l'instauration d'un règlement et d'une

« *L'évêque de La Rochelle (...) trouve opportun que vous veniez ici pour commencer le travail tant désiré* » (L 27). Et à une autre future Fille de la Sagesse, Marie Régnier : « *L'Évêque, à qui j'ai parlé il y a quelques jours, veut que vous veniez ici, chez les Filles de la Sagesse, et je le désire et je vous en supplie* » (L 30).

³⁶ OC, p. 25, note 1. E Leschassier répond à son tour : « Je ne vois aucun inconvénient pour vous à soutenir les vœux des pauvres » (OC, p. 27).

³⁷ Après l'année 1706, où il quitte définitivement Poitiers, Montfort ne renonce pas complètement à ses désirs de retraite et de service aux pauvres dans un hôpital. Il ne les supprimera pas, mais les intégrera et les transformera, en les adaptant à sa condition de missionnaire. Entre ces deux désirs qui semblent opposés, il n'y a pas de compétition, mais une intégration ; et les besoins seront classés en fonction des valeurs.

³⁸ Cf le Cantique 139 : *Règlement d'un homme converti à la mission* ; un style de vie presque monastique est présenté. Il y a ensuite les règlements pour les Quarante-quatre vierges (OC, pp. 815-816), pour les Pénitents Blancs (OC, pp. 816-817), pour le Pèlerinage à Notre-Dame de Saumur (OC, pp. 817-822).

vie commune, avec « *l'heure du lever, du coucher, de la prière vocale, du chapelet en commun, du réfectoire en commun, des cantiques, et même de l'oraison mentale pour ceux qui le veulent* » (L11). Et en partant, il souligne qu'il doit « *abandonner le soin de ces tables qui contribuaient beaucoup au bon ordre de la maison* » (L 11). Ainsi le projet de transformer l'hôpital en une sorte d'hôpital Saint-Sulpice échoua.

e. La figure de la Sagesse émerge

Nous revenons à la recherche d'un lieu, qui caractérise cette période d'incertitude et de précarité (1700-1706). L'insistance sur le thème éclaire, même si elle n'explique pas, l'émergence de la figure énigmatique de la Sagesse.

Le contexte historique de la France et de l'Europe parle d'aventuriers cherchant fortune dans les colonies. C'est l'époque où l'exotisme est à la mode, avec des récits de voyages vers des contrées lointaines qui éveillent désirs et gourmandises. Vous rêvez de prendre le large. Et aussi le rêve du jeune Grignion, qui souhaite quitter le toit familial pour l'aventure. Ainsi il écrira aussi à Marie-Louise :

« *Vous faites, il est vrai, de grands biens dans votre pays, mais vous en ferez de bien plus grands dans un pays étranger ; et nous remarquons que depuis Abraham jusqu'à Jésus-Christ, et depuis J.-C. jusqu'à nous, Dieu a retiré de leurs pays ses plus grands serviteurs (...). Si on ne hasarde quelque chose pour Dieu, on ne fait rien de grand pour Lui* » (L 27).

En 1700, tout juste ordonné prêtre, Montfort rêve de partir dans des pays lointains pour apporter l'Évangile : c'est l'appel du dehors³⁹. Ils le détiennent, voulant l'arrêter dans les environs de St-Sulpice, donc dans un intérieur, certainement pour le responsabiliser. Il est alors autorisé à partir, car son attrait l'a emmené ailleurs⁴⁰. Il est envoyé à Nantes, ce qui n'est pas l'endroit qu'il recherche. Ne le sera pas non plus l'hôpital de Poitiers⁴¹, qui est encore un accueil et un ailleurs. Pour y parvenir ailleurs, il répétera le geste identique de neuf ans plus tôt, en quittant Rennes, pour Paris, il donne tout son argent aux

³⁹ En 1706, fin de notre époque, ayant quitté définitivement Poitiers, Montfort se rend à Rome pour s'offrir au Pape pour des missions étrangères. Il reviendra en France, nommé missionnaire apostolique. Désormais sa place sera désormais la route et l'itinérance : un non-lieu.

⁴⁰ L'intention était de le garder dans la communauté, afin qu'il puisse travailler « au salut des ecclésiastiques » (L 9). Ils lui avaient également promis une « chambre » dans laquelle se retirer.

⁴¹ Lors de son premier séjour à Poitiers, Montfort sent l'hôpital extérieur, par rapport à l'intérieur de la petite pièce où il faisait une retraite : « Je fis une petite retraite dans une petite chambre, où j'étais enfermé au milieu d'une grande ville, où je ne connaissais personne selon la chair. Je m'avisai pourtant d'aller à l'hôpital » (L 6). A noter également le contraste entre la petite chambre et la grande ville, qui correspond à l'intérieur - extérieur.

pauvres (cf. L 11). Dans ce déshabillage, qui signifie rupture, se dessine une nouvelle naissance ; c'est la coupure d'un cordon ombilical. Le lieu qui va désormais l'accueillir, l'hôpital, porte en lui la contradiction de la vie. Et l'ailleurs désiré, c'est la maison qui confine et limite ; plus proche de la mort que de la naissance, l'hôpital est l'ailleurs de la ville dans lequel sont enfermés les exclus, les déchets de la société. La figure est doublement contradictoire, antinomique et antithétique ; elle est le miroir inversé de l'exotisme de l'époque, un anti-exotisme.

L'espace exotique (extérieur) est un ailleurs désiré et idéalisé ; c'est un monde différent, nouveau, qui offre une renaissance ou une régression. C'est un monde construit par opposition au monde (interne) habituel de chacun. Il est hors de la ville et de ses lois, comme quelque chose d'indifférencié, plus proche de la nature que de la culture ; un monde qui exprime la nostalgie des origines, de l'innocence perdue et d'un paradis dont on a été expulsé, mais ouvert à un possible retour. C'est un endroit pour jouer plutôt que pour travailler.

Ainsi l'hôpital est un espace exotique car différent de la ville : il est hors les murs, mais aussi hors la loi. Dans les Lettres 6, 10 et 11, Montfort la caractérise par l'absence de ce qui constitue la communauté : on ne mange pas ensemble, il n'y a pas de directeur fixe, la paix n'y règne pas ; c'est plutôt la présence de ce qui ne devrait pas être trouvé dans une communauté : le désordre, le trouble et le vice. C'est un lieu de paresse⁴².

Mais l'hôpital est aussi anti-exotique, car il représente le côté négatif de l'étrangeté. Ce n'est pas ce qui fait rêver, mais ce qui fait peur et menace le bon ordre de la ville. C'est un lieu de répression : non désiré, mais condamné, échappé et rejeté ; c'est le pays de la malédiction et non de la bénédiction ; c'est ce qu'on ne veut pas voir, c'est dommage ; c'est une « *pauvre Babylone* » (L 11), exotique parce qu'elle est en Orient, mais anti-exotique parce qu'elle est le lieu par excellence du désordre et de la perversion. L'hôpital est la figure inversée de l'exotisme⁴³.

La différence entre exotisme et anti-exotisme ne réside pas dans la structure, mais dans l'appréciation du contenu : le meilleur change de place ; le désir se

⁴² Cf C 18, 5; 107, 6.

⁴³ Montfort aborde rarement le thème de l'exotisme avec des allusions aux conquêtes coloniales. Il est sévère dans son jugement (cf. de nombreux Cantiques), car tout signifie faire la guerre à Dieu "sous la bannière et la direction du diable", pour un intérêt "de rien" (PI 27.).

transforme en rejet⁴⁴. Ainsi Louis-Marie bouleverse l'ordre des choses ; il tente d'abord d'ouvrir un hôpital pour les détenus pauvres de la ville, réintroduisant la mendicité quotidienne dans les rues de la ville, et y participe lui-même. Bouleversant l'ordre établi, l'extérieur s'ouvre sur l'intérieur : les frontières du monde apaisé sont menacées, rappelant à chacun l'existence de ce qu'il ne voulait plus voir : les pauvres⁴⁵. Si l'exotisme offre à la ville l'évasion du rêve comme une évasion salvatrice, l'anti-exotisme remet en question les fondements sur lesquels il repose. Les réactions suscitées peuvent être comprises. Mais Louis-Marie va encore plus loin : il fonde la congrégation des Filles de la Sagesse. En appelant Marie-Louise Trichet, fille d'un magistrat municipal, à servir les pauvres à l'hôpital, il inclut symboliquement le monde intérieur de la ville dans le monde extérieur de l'exclusion. En introduisant la communauté de la Sagesse dans l'enceinte de l'hôpital, il transgresse les règles qui régissent la cité : la cité est intérieure, donc sagesse, par opposition à l'hôpital, qui est externe, donc folie. Les codes du monde, qui lui donnent sens, ont été transgressés. Montfort devient donc insensé ; la mère de Marie-Louise dit à sa fille : « Ce fou de Montfort... tu deviendras folle comme lui ! »

Les Cantiques sont aussi le lieu où se présente la transgression de l'exotisme, où le rejeté devient objet de désir.

*« O Filles de la Sagesse, / Aidez les pauvres perclus, /
Les accablés de tristesse, / Les estropiés, les rebuts. /
Ceux que le monde délaisse / Doivent vous toucher le plus. »* (C 149, 1).
*« Vous êtes bien vêtus, / Vous couchez sur la plume, /
Nous sommes presque nus / Et la faim nous consume. /
Et chacun vous bénit, / Vous honore et vous prise, /
Un chacun nous maudit, / Nous maltraite et méprise. »* (C 18, 3).

Ce C 18, *Le cri des pauvres*, témoigne à sa manière de la transformation qui concerne l'exotisme au fil des XVII^e et XVIII^e siècles : la terre du noble sauvage se transforme en terre d'esclavage, le paradis en enfer⁴⁶.

⁴⁴ L'exotisme est le lieu du désir illimité dont la loi interne est le principe de plaisir; c'est l'imagination qui offre le champ aux fantômes et se caractérise par la perte de contrôle des besoins et des instincts, comme l'agressivité et la gratification sexuelle typiques des abus perpétrés par les colonisateurs. L'anti-exotisme pose une limite au désir, avec le principe de réalité : il empêche la fuite dans le rêve, ou invite à transformer le rêve en réalité.

⁴⁵ La pauvreté, la mendicité et le vagabondage menacent l'image du siècle de Louis XIV. D'où les mesures répressives, comme l'interdiction de mendier (suppression), ou l'emprisonnement dans les hôpitaux généraux (expulsion). Les pauvres sont considérés comme une menace pour la société, mais on évite de parler d'injustice ; cette politique est plutôt justifiée par l'inactivité des mendiants pauvres, qui nuit au système économique de production.

⁴⁶ Cette réalité sera occultée, ou justifiée, mais elle surgit comme en filigrane dans les expressions récurrentes : « ils nous enchaînent », ou « les vrais fainéants » qu'il faut forcer à travailler... Cf C 107, 6 : « Va-t'en, coquin, travaille ! »

La recherche d'un lieu est donc pour Montfort un bouleversement des codes de bonne société et des lois qui imposent la séparation entre dedans et dehors. Même la maison, lieu d'inclusion, dispose toujours d'un coin d'exclusion (déchets). La référence est présente dans une lettre de Louis-Marie (1701) à sa sœur, dans une communauté religieuse des Filles de Saint Joseph : La recherche d'une place est donc pour Montfort un bouleversement des codes de la bonne société et des lois qui exigent la séparation entre l'intérieur et l'extérieur. Même la maison, lieu d'inclusion, dispose toujours d'un coin d'exclusion (déchets).

« Dieu vous veut séparée de tout ce qui n'est pas lui, et peut-être effectivement abandonnée de toutes les créatures. Mais, consolez-vous, réjouissez-vous, servante et épouse de Jésus Christ, si vous ressemblez à votre Maître et à votre Époux. Jésus est pauvre, Jésus est délaissé, Jésus est méprisé et rejeté comme la balayure du monde. Heureuse, mille fois heureuse Louise Grignon, si elle est pauvre d'esprit, si elle est délaissée, méprisée, rejetée comme la balayure de la maison de Saint-Joseph. »
(L 7)

Le jeu de l'inclusion et de l'exclusion s'ouvre par un processus d'identification : être l'égal des pauvres, une personne exclue comme eux ; Jésus-Christ lui-même s'est identifié aux pauvres, aux abandonnés, aux méprisés, aux rejetés ; c'est une relation presque sacramentelle : *« Qu'est-ce qu'un pauvre ? Il est écrit / Qu'il est la vive image, / Le lieutenant de Jésus-Christ, / Son plus bel héritage. / Mais, pour dire encore bien mieux, / Ils sont Jésus-Christ même. »* (C 17, 14). Cette identification est vécue par Louis Marie à Poitiers, où il participe à l'exclusion des détenus pauvres, d'abord en portant des vêtements très semblables aux leurs, puis en communion avec le Christ : *« Plus que jamais je suis appauvri, crucifié, humilié »* (L 16). *« Dans la nouvelle famille dont je suis, j'ai épousé la sagesse et la croix »* (L 20). Même à Paris, en 1703, il vécut la même expérience. Après quelques mois passés à l'hôpital de la Salpêtrière, il part vivre dans une petite chambre de la rue du Pot-de-fer, n'ayant pas été hébergé par ses amis de St-Sulpice. Les Jésuites ont leur maison à proximité et Montfort peut profiter de leur aide spirituelle et de leur bibliothèque ; il y rencontre le Père Descartes, déjà son directeur spirituel à Rennes. C'est durant cette période que le missionnaire est envoyé en mission auprès des ermites du Mont-Valérien, autre lieu d'exclusion. Et c'est dans ce contexte que se situe la rédaction de l'Amour de la Sagesse éternelle.

f. Une place pour la sagesse

Louis-Marie vit cette période de crise comme il faut vivre la croix : « J'ai épousé la sagesse et la croix » (L 20). De signe de malédiction et d'exclusion, la croix est devenue un instrument de salut, d'horreur et de rejet pour le monde, mais un objet de désir pour Montfort : « *Ah, si les chrétiens savaient la valeur des croix, ils feraient cent lieues pour en trouver une. Car, c'est en cette aimable croix qu'est renfermée la sagesse véritable, que je cherche jour et nuit avec plus d'ardeur que jamais.* » (L 13)⁴⁷. La croix est la maison désirable, où la sagesse est enfermée comme dans un hôtel-hôpital ; désirable parce qu'adorable ; Montfort y recherche ardemment la Sagesse : « *Vous ne logez qu'au Calvaire* » (C 103, 16). Dans ce désir nous retrouvons le thème de la maison de retraite : les croix, les humiliations, la pauvreté... sont les équipages et les suites nécessaires de la divine Sagesse, qu'elle fait venir dans la maison de ceux où elle veut habiter. « *Oh, quand posséderai-je cette aimable et inconnue sagesse? Quand viendra-t-elle loger chez moi?* » (L16). « *Sagesse, on vous persécute, Venez chez moi. / On vous rejette et rebute, Venez chez moi.* » (C 103, 8).

Désormais Montfort ne cherche plus une place pour lui-même, mais une place pour un autre : la Sagesse. En fait, elle est à l'extérieur, « brisée et méprisée » et a besoin d'un intérieur : d'un foyer, d'un refuge. La recherche externe se transforme en recherche interne : la frontière qui sépare la ville de l'hôpital s'installe désormais au cœur de la personne. Ainsi naît chez Louis-Marie le désir de Sagesse, dans un dialogue et dans une demande, dans laquelle il devient mendiant : « *Ne manquez pas, chère fille en Jésus, de répondre à mes demandes visant à satisfaire mes désirs. (. . .) Priez donc, soupirez, demandez la divine Sagesse pour moi ; vous l'obtiendrez tout entière pour moi, je le crois* » (L 16).

Montfort souhaite donc être un lieu pour la Sagesse dans le Cantique 103 : *Les désirs de la Sagesse divine*, le refrain est : « *Venez chez moi!* » *Mille fois je vous désire, Venez chez moi.* (str. 12). Il s'offre comme la maison de la Sagesse : « *Vous cherchez une demeure, Venez chez moi (...)* Paradoxalement le « *Venez chez moi.* » c'est aussi l'annonce d'un départ (str. 28). Le désir de la Sagesse le pousse vers un ailleurs aussi inconnu que la Sagesse (str. 24), car c'est la Sagesse elle-même. Le désir de la Sagesse est un chemin qui mène à l'extase, dans la

⁴⁷ Voir le texte parallèle : « *Continuez, ou plutôt doublez les questions pour moi : s'il s'agit d'extrême pauvreté, de croix très lourde, d'abjection et d'humiliation, j'accepte pourvu qu'en même temps vous demandiez à Dieu de rester près de moi et ne m'abandonne pas un instant, à cause de mon infinie faiblesse. Oh, quelles richesses, quelle gloire, quel plaisir si tout cela m'est obtenu par la Sagesse divine vers laquelle je soupire nuit et jour* » (L 15, à Marie-Louise Trichet, début 1703).

maison de la Sagesse :

« *Quelle est votre demeure, / Sagesse, dites-moi? /
J'y volerai sur l'heure, / L'amour me fait la loi!* » (C 126, 3).

« *O Sagesse, venez, le pauvre vous en prie, /
pourquoi prolongez-vous si longtemps mon martyr? /
Je vous recherche nuit et jour! / Venez, mon âme vous désire, /
Venez, car je languis d'amour! /
Ma bien-aimée, ouvrez, l'on frappe à votre porte. /
Ah! ce n'est pas un étranger, / C'est un cœur que l'amour transporte /
Qui n'a que chez vous où loger!* » (C 124, 1-3).

La recherche d'un lieu introduit une réciprocité dans le désir : la Sagesse cherche et désire un lieu pour se reposer ; Montfort cherche et désire un endroit pour se reposer. Et il est la maison de la Sagesse et la Sagesse est sa maison. Cette recherche de deux êtres qui souhaitent se rencontrer et se désirer débouche sur un rendez-vous, appelé la folie de la Croix.

g. Sagesse et folie

Les XVI^e -XVIII^e siècles sont traversés par l'image de la sagesse reconnue dans la folie. Le visage du sauvage a les traits du pauvre, du fou, de l'enfant abandonné, de la femme perdue, de l'incurable. Ces portraits contrastent avec l'image de l'homme adulte, riche et sage, cultivé et « de qualité ». L'hôpital-hospice clôture la première série ; ce sont les improductifs, qui menacent le bon ordre, volent, mendient ; ils ternissent l'image de soi du gentleman. C'est la série d'exclusion. Montfort présente la Sagesse, une femme folle, errante car venue d'ailleurs et à la recherche d'un foyer. La Sagesse comme « détrit du monde » est l'image des femmes qui ont traversé l'histoire du siècle des mystiques, folles ou possédées, comme Marie des Vallées, la mystique folle de Coutance, qui obtint de nombreux remerciements de saint Jean Eudes et enseigna pour qu'il acquière la Sagesse, qui fut l'interlocuteur des jésuites Coton et Saint-Jure, du bienheureux François de Montmorency-Laval, de Boudon, de Bernières-Louvigny, du baron Gaston de Renty⁴⁸, de sœur Mathilde du SS. Sacrement. Ou comme Louise du Néant (de Bellère du Tronchay), internée à la Salpêtrière et interlocutrice du jésuite Guilleré, l'un des grands spiritualistes de l'époque⁴⁹. On

⁴⁸ Montfort (VD 47) fait allusion à la *Vie de Marie des Vallées*, écrite par de Renty et restée manuscrite, qu'il a pu lire à St-Sulpice) Cf de Renty, 1978, pp. 9-10, 142-144, 926-927.

⁴⁹ Bremond (1920, p. 354) dit que la haute société parisienne visitait l'hôpital de la Salpêtrière comme on visite une ménagerie. Derrière cette curiosité malsaine se cache la dimension exotisme-anti-exotisme. Louise du Néant se plaint à son directeur spirituel : « Des dames et des messieurs élégants viennent se moquer de nous, pauvres

peut en dire autant d'Armelle Nicolas ou de Marie de Valence.

Cette image de la Sagesse comme « détrit du monde » rappelle aussi la figure de l'idiot d'un couvent égyptien, racontée dans *l'Histoire lausiaque*, de Palladios. C'est l'histoire d'une femme considérée comme folle dans un couvent où elle exerce tous les travaux les plus humbles, jusqu'au jour où un célèbre maître spirituel révèle sa sagesse. Montfort fonde une petite communauté à l'intérieur de l'hôpital de Poitiers appelée La Sagesse et composée de filles maladroites. C'est le même renversement : la folie, ou ce qui apparaît tel, révèle la Sagesse divine. Mais tout le monde ne peut pas tolérer cette révolution, ou révélation : l'idiot du monastère, une fois reconnu, devra fuir et la petite communauté de la Sagesse sera dispersée.

La découverte de la Sagesse par Montfort rappelle aussi la rencontre de Tauler⁵⁰ avec un homme pauvre, qui sera présenté comme son professeur, ou le jeune homme de la diligence, rude et inculte, que Surin rencontre au cours d'un voyage⁵¹. Le pauvre laïc et la jeunesse inculte sont des figures du sauvage et le représentent. Michel de Certeau dresse la liste des différents locataires qui se sont succédé dans un même lieu : le sujet mystique, le sauvage, le pauvre⁵². Montfort aussi devient pauvre, a sa livrée et vit dans sa maison, alors que c'est justement le pauvre qui prend la place du mystique dans la fonction de contestation⁵³. Louis-Marie revient à une conception ancienne de la pauvreté, avec l'hospice-hôpital comme lieu d'exclusion institutionnel ; c'est encore l'Hôtel-Dieu médiéval, lieu d'inclusion institutionnel et religieux de la pauvreté

imbéciles » (J. Maillard, 1987, p. 206). Cf M. Foucault, *Histoire de la folie à l'époque classique*, Gallimard, Paris 1976, p. 161 ; M. Bergame, *Le triomphe des humiliations*, Marsilio, 1994.)

⁵⁰ Saint-Jure rapporte l'épisode du pauvre mendiant qu'il appelle « directeur de Tauler » : Cf Sur la connaissance et l'amour du Fils de Dieu, I. III, ch. 8, § 5.

⁵¹ Surin raconte l'événement dans une lettre que Montfort a lue pendant sa convalescence de séminariste (cf. Blain 41). La lettre est publiée par M. de Certeau dans *Correspondance* de J.-J. Surin, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 140-143. Contrairement à ce que dit L. Pérouas (cf. Blain 42, note 38) il existe plusieurs éditions de cette lettre antérieures à 1695) (cf. *Correspondance* de J.-J. Surin, o.c. 144-145).

⁵² "Ce personnage, le pauvre, le sauvage... les mystiques l'habillent d'un costume de clown pour trouver une issue à la société qui l'a créé. Acteur ambigu, c'est un personnage passager. Ça séduit, distrait, mais par nostalgie. Il traverse mais ne menace pas l'ordre. Il conserve et acquiert une valeur symbolique dans la mesure où il cesse d'être une force, mais s'il est arrêté et jugé, c'est pour un crime dans ce monde. Les grandes luttes sociopolitiques (la Fronde, les Jacqueries etc.) ne passent plus par sa médiation. Il ne joue un rôle que dans les institutions relevant d'une politique du symbolique, dans les Églises et dans les Ordres. (...) Il appartient à deux mondes : il vit un réformisme passé, dans un nouvel ordre sociopolitique. Il passe et atteste le passage de l'un à l'autre » (M. de Certeau, 1982, p. 278.)

⁵³ « Là où il y avait une opposition non seulement entre le laïc et le théologien-prêtre, mais entre une science mystique et un savoir livresque, le contraste touche le côté social : la pauvreté occupe progressivement la place du mysticisme ; on la voit assigner une fonction de contestation dans une société où la richesse et la culture cessent d'être chrétiennes. Face à face, il ne s'agit pas de deux types de savoirs religieux, ni de deux catégories ecclésiales, mais de deux groupes sociaux : les cultivés deviennent les riches et les libertins s'identifient au pauvre et au croyant » (M. de Certeau, 1982, p. 326).

dans la ville. Les pauvres avaient alors droit à la citoyenneté au cœur même de la ville, généralement devant la cathédrale : c'était la vision mystique de la pauvreté, identifiée au Christ ; la maison des pauvres était la maison de Dieu. Le jeune Grignon, tombé malade pendant ses études de théologie et admis à l'Hôtel-Dieu de Paris, s'écria : « *Je suis trop heureux d'être dans la maison de Dieu* ».

La sagesse est la figure mystique par excellence ; elle a le pouvoir de protestation du pauvre, ou du sauvage, qui s'oppose à la folie du monde. Elle est contestataire car elle introduit dans la symbolique ce qui est exorcisé de la ville : la mystique. Montfort écrit l'ASE au moment où la répression antimystique l'emporte officiellement. Nous sommes au-delà du « crépuscule des mystiques » (Cognet) ; l'ASE est une écriture nocturne ; parler quand les autres voix se taisent. Il ne faut donc pas s'étonner que cette œuvre choque ou paraisse étrange : elle parle le langage d'un déporté, elle semble déplacée.

A Poitiers, Louis Marie sculpte une mystérieuse statue de la Sagesse qui représente « la Sagesse telle que Salomon la peint dans le livre qui porte son nom »⁵⁴. Montfort revisite des images anciennes et s'étonne de sa capacité à redonner vie à des symboles abandonnés. Ainsi l'ASE utilise les Livres de la Sagesse et va à contre-courant de l'exégèse traditionnelle ; la Sagesse n'est pas explicitée, la Sagesse n'est pas expliquée comme une image du Christ qui viendra, mais l'image de la Sagesse s'identifie au visage du Christ. Montfort relie la Sagesse au Christ comme le signifiant et le signifié sont liés ; il échappe à la tentation de considérer le concept pur, c'est-à-dire le sens ; au contraire, valoriser l'image de la Sagesse, le signifiant, souligne la dimension du signe dans la solidarité entre signifiant et signifié, le lien entre le corps et l'esprit. Dans cette image revisitée, Montfort articule une fois de plus le signifiant et le signifié, le corps et l'esprit, l'émotionnel et le rationnel : et il le fait en mettant en avant l'élément premier de ces couples, leur aspect oublié. Femme « *douce et conquérante* » (ASE 5), Sagesse, valorise le langage du corps, comme corps de désir. En assumant le langage du corps, la Sagesse ouvre l'horizon du désir.

⁵⁴ Besnard, 1985, p. 353.

1. L'HOMME DÉSIRE DIEU

1.1 Le chemin vers la parole

1.1.1 L'envie de bien parler

L'ASE commence par une prière à la Sagesse éternelle qui semble inspirée de la prière d'ouverture de l'ouvrage *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu*, de Saint-Jure (1634). On y retrouve le même aveu : l'audace d'oser parler, tout en étant « à la fois pécheurs et ignorants » ; la même demande : accepter l'œuvre, même s'il s'agit d'un bavardage enfantin ; et la même pensée pour les lecteurs. Mais la prière de Montfort est plus longue que son modèle et l'ajout paraît significatif. Concernant le "babillage", Louis-Marie précise :

« *Je suis encore enfant, et, en bégayant, je désire apprendre à bien parler, lorsque je serai arrivé à la plénitude de votre âge.* » (ASE 1).

Dans cette double polarité entre l'enfant et l'adulte et entre le bègue et le locuteur bien, s'insère le désir d'apprendre. Le désir est, dans la temporalité, le moteur de la croissance et du développement ; il naît d'un manque et aspire à l'accomplissement. Dans cette dynamique, le désir ne demande pas de satisfaction, mais pousse à une transformation ; elle s'ouvre sur un infini qui ne sera jamais atteint ici-bas, puisqu'il est la « plénitude du siècle » du Christ⁵⁵. C'est le premier paradoxe de cette œuvre : son sens ultime et sa perfection seront atteints lorsque l'œuvre sera inutile. L'œuvre nous invite au dépassement ; c'est pour cela qu'il existe. Dans cette double polarité entre l'enfant et l'adulte et entre le bègue et le locuteur bien, s'insère le désir d'apprendre.

Dans le désir d'apprendre, il y a plus qu'un simple et naturel désir de savoir⁵⁶. Le désir de bien parler ne serait qu'un souci esthétique de belle parole. Le mystique doit lutter contre le langage⁵⁷ pour dire ce qu'il n'est pas possible de dire. « Personne ne peut bien le dire » (...) « Je ne peux pas me taire » (C 55, 15-26). « Est-il nécessaire que je ne puisse pas dire ce que je goûte et ressens ? » (C 47,25). Le balbutiement du mystique, de tous les mystiques, se manifeste dans le besoin de parler. « C'est quelque chose qu'ils ont balbutié. »⁵⁸ Ainsi le désir d'apprendre à bien parler révèle la dimension amoureuse de l'écriture.

⁵⁵ Cf Ef 4, 13; (un texte très cité par Montfort): ASE 214, 227; SM67; VD 33, 119, 156, 164, 168.

⁵⁶ Le désir de l'écrivain d'apprendre à bien parler correspond chez le lecteur à un « *désir vivant et naturel de connaître la vérité* » (SM 2). Montfort demande au lecteur de différer la satisfaction du désir de lire, en passant d'abord du temps dans la prière (cf. SM 2). Sur le désir et la connaissance : cf. ASE 4, 58, 92).

⁵⁷ Cf M. de Certeau, 1982, p. 158.

⁵⁸ Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, strophe 7, cité par P. Humblet (1993, p. 11).

L'écriture est une voie d'Éros⁵⁹. Vouloir savoir bien parler, c'est vouloir des mots bien prononcés pour démontrer au lecteur qu'il est désiré⁶⁰. Le désir est relationnel.

1.1.2. Du besoin au désir

Le désir d'apprendre à bien parler se ressent dès la naissance de la parole, mais il est aussi dans la parole qui, née du désir, se détache du besoin. Dans l'émergence de la parole, le besoin se transforme en désir⁶¹. Cela se voit dans ce passage de la prière à la Sagesse : « *Vous avez tant de beautés et de douceurs, vous m'avez préservé de tant de maux et comblé de tant de bienfaits, (...) Comment voulez-vous que je me taise ? Non seulement la justice et la reconnaissance, mais mon intérêt même m'oblige à parler de vous, quoiqu'en bégayant.* » (ASE 1).

Dans un premier temps, Louis-Marie souligne la beauté et la douceur de la Sagesse et introduit ainsi un thème important : la *via pulchritudinis*, thème sous-jacent de l'œuvre⁶². Par la suite, et sous forme parallèle (« Tu es tellement... »), il met en avant deux autres éléments : « tu m'as préservé de bien des maux et m'as comblé de nombreux biens ». Le sentiment de protection (« préservé de nombreux maux ») et de satisfaction (« rempli de nombreux biens ») sont deux besoins fondamentaux de l'enfant, qui lui inculquent la « confiance fondamentale »⁶³, indispensable à son développement. C'est le pôle positif de la présence de l'autre, de la présence rassurante de la mère⁶⁴. Ici, la parole décompose ce qui est égocentrique et ouvre à l'altérité. La sagesse garantit la satisfaction des besoins élémentaires, comme une bonne mère, et avec la reconnaissance, elle devient un objet de désir (la fiancée). Le mot sépare le besoin du désir, reconnaissant celui qui donne ; le besoin exige le don et le désir se concentre sur celui qui donne. Le mot met l'accent non pas tant sur la protection ou sur le don surabondant, mais sur Celle qui protège et donne. Il y a ici une rencontre entre Montfort et la Sagesse, qui souligne le souci de cette dernière ; c'est la Sagesse qui a l'initiative du désir qu'elle suscite.

Le thème de l'enfance, introduit par le mot perçu comme bégaiement, est repris

⁵⁹ Cf Barthes, 1981, p. 14.

⁶⁰ Cf Id., 1973, p. 13 ; de Certeau, 1982, p. 260.

⁶¹ Cf Vasse, 1969, p. 19.

⁶² Cf voce 'Beauté' in *Dictionnaire de spiritualité montfortaine*, o.c., pp. 158-173.

⁶³ Cf Cameron (1985, p. 96) et Maddy (1989, pp. 294-295) qui cite les œuvres d'Erikson.

⁶⁴ Cf Imoda, 1993, pp. 132-134, 307.

par Saint-Jure et permet de situer le désir dans la dynamique d'un processus de croissance et donc dans une pédagogie. Puisque le désir dépend du corps, cette pédagogie est avant tout le développement humain de l'enfant, entendu comme confiance fondamentale. Mais c'est aussi une pédagogie spirituelle, dont les étapes sont marquées par trois termes : justice, intérêt, gratitude ; ils révèlent la trilogie spirituelle dont nous parlerons plus loin : la peur servile (justice), l'amour intéressé (intérêt), l'amour pur (gratitude).

1.1.3. Le chemin du désir

« Il semble que désirer ait la même origine que considérer. Le sens originel aurait été : cesser de voir, constater l'absence de... D'où il viendrait : chercher, désirer. Désirer indique le mouvement qui libère de la sidération astrale et qui transforme son ouverture en un voyage de rencontre »⁶⁵.

Cette définition du désir comme recherche et voyage est l'expérience de Montfort avec la Sagesse. C'est également là que l'ASE trouve son origine et sa finalité :

« Il n'y a pas, ce semble, d'esprit ni d'ordre dans ce que j'écris, je l'avoue ; mais c'est que j'ai si grande envie de vous posséder, qu'à l'exemple de Salomon, je vous cherche de tous côtés en tournant sans méthode. Si je tâche de vous faire connaître en ce monde, c'est parce que vous-même avez promis que tous ceux qui vous éclaireraient et découvriraient en auraient la vie éternelle. Agréez donc, mon aimable princesse, mes petits bégaiements comme des discours relevés, recevez les traits de ma plume comme autant de pas que je fais pour vous trouver ; et donnez, du haut de votre trône, tant de bénédictions et de lumières à ce que je veux faire et dire de vous, que tous ceux qui l'entendront soient enflammés d'un nouveau désir de vous aimer et de vous posséder dans le temps et dans l'éternité. » [ASE 2]

A la fin de la prière, les bavardages se transforment presque en recherche et en voyage. « Chercher partout sans méthode » correspond au « bavardage » dans un discours. Le couple recherche - trouver correspond au couple désir - possession, avec l'équivalence entre désir - chercher et posséder - trouver. Le désir trouve la mort dans la satisfaction, comme la recherche lorsqu'elle atteint l'objet désiré. Mais quand viendra la satisfaction du désir ? « Dans le temps et l'éternité », quand la Sagesse aura élu domicile dans l'homme possédé du désir (cf. ASE 51), quand cet homme sera possédé par la Sagesse (cf ASE 225). « *Laissez-moi*

⁶⁵ Vasse, 1988, p. 7.

toujours la peine / de vous chercher sans vous trouver » (C 124, 4). Derrière la recherche infinie de la Sagesse, aux accents chers à saint Augustin, le désir devient recherche⁶⁶ et tend vers l'action ; c'est une tendance vers, comme en témoigne la courte prière : « *Puissions-nous toujours tendre vers Toi seul, avec toute l'ardeur de nos désirs* » (SAR 39).

Le verbe désirer peut donc être considéré comme un verbe modal. Dans de nombreux textes, l'accent est davantage mis sur le désir que sur ses objets ; non pas qu'ils soient sans importance, mais l'attitude fondamentale de l'homme envahi par le désir est soulignée. Notez les adjectifs qui accompagnent le désir : grand (L 5, 9 ; SAR 144 ; ASE 47), ardent (L 16 ; ASE 3, 101 ; RS 304 ; DPM 12), continu (L 11 ; ASE 64, 65 ; SM 2 ; cf. ASE 170, 186), infini (ASE 63, 170 ; cf. C 42/27), incessant (L 5, 9, 16), gras (C 8/35), immense (VD 139). Souvent le verbe désirer est suivi ardemment de l'adverbe (L 26 ; ASE 132 ; C 63/4 ; 127/76 ; 129/6 ; 132/5). D'autres fois, nous parlons de l'ardeur du désir (ASE 27, 30 ; SAR 39), ou de sa plénitude (ASS 67, 171), ou de désirer mille fois (C 5/40 ; 112/1), ou encore d'une manière mille façons (ASE 47).

Sur le chemin du désir on peut distinguer trois étapes : l'origine du désir, le désir lui-même et sa satisfaction. Dans ASE 2, nous retrouvons les traits qui enflamment le désir, le désir d'aimer et la satisfaction de posséder la Sagesse. Dans ASE 10 est décrit le bonheur progressif de ceux qui « écoutent », de ceux qui « désirent et recherchent » et enfin de ceux qui « gardent et goûtent » la douceur infinie de la Sagesse (voir aussi ASE 69). Dans VD 50 on passe du « connaître », au « chercher et désirer », au « trouver ». Dans LAC 45, concernant la « science du goût », il y a la progression entre désirer, chercher et enfin déguster.

*« O Divine Sagesse, / Je vous aime ardemment! /
Vous êtes ma maîtresse / Et je suis votre amant! /
C'est vous seule ici-bas / Que je cherche et que j'aime; /
Vous avez tant d'appas, / Que j'en suis comme hors de moi-même! »*
(C 126 / 1).

Les attractions que Montfort utilise pour enflammer de désir ses lecteurs sont la Bible, et en particulier les Livres de la Sagesse. Le désir ne prend pas ses racines dans le manque, mais dans l'écoute de la Sagesse (ASE 10) ; elle n'est pas produite du dedans, mais causée du dehors, grâce aux soins de la Sagesse. La parole de l'Écriture est un dicton provocateur : elle a le pouvoir de conduire hors

⁶⁶ Cf C 125 e 126. Le désir est souvent associé à la recherche ou au mouvement : cf VD 50; LAC 45; ASE 9, 10, 30, 47, 63, 66, 69, 73, 170, 181, 183, 220; C4 / 8, 16; 5 / 40; 19/11; 58/ 10; 103; 162/7.

d'elle-même, c'est-à-dire de nous mettre sur le chemin. Les pensées sont les stimuli : pour désirer, il faut être affecté. Pour susciter le désir du Saint Rosaire, Montfort recourt au pouvoir de l'émotion :

« Aujourd'hui, nous avons besoin de choses qui frappent, qui bougent, qui produisent des impressions profondes dans l'âme. Qu'y a-t-il au monde de plus émouvant que la merveilleuse histoire du Rédempteur, qui se déroule sous nos yeux en quinze tableaux qui nous rappellent les grandes scènes de la vie, de la mort et de la gloire du Sauveur du monde. Quelles prières sont plus belles et plus sublimes que le Notre Père et le Je vous salue Marie ? Ils y sont enfermés, tous nos désirs, tous nos besoins y sont contenus » (SAR 75-76).

En introduisant le thème de l'émotion, il est possible de mieux situer ce qui est sous-jacent à ces textes⁶⁷. Tout d'abord, il faut considérer la relation entre émotion et perception. La perception touche et frappe : ce sont les traits brûlants, les mots entendus, etc. (cf. ASE 2, 10). C'est un objet, ou une personne, ou une situation qui me touche ; c'est la méditation des mystères du Rosaire, ou c'est le soin de la Sagesse... que je peux imaginer, ou que quelqu'un me présente. L'émotion, distincte de la perception, présuppose une certaine connaissance de l'objet : il faut connaître pour désirer et aimer (cf. VD 50 ; ASE 8). Dans ce plan, l'auteur veut *« expliquer simplement ce que c'est que la Sagesse avant son incarnation, dans son incarnation et après son incarnation »* (ASE 7). Non pas pour une connaissance indifférente, mais qui touche la personne. Ce qui est connu doit être jugé comme agréable ou désagréable, souhaitable ou indésirable. C'est pourquoi Montfort parle de *« science savoureuse ressentie dans l'expérience »* (LAC 45), qui implique la personne. Le caractère expérimental de la Sagesse découle cependant à la fois de l'expérience (*Erlebnis*) et du processus de réflexion (*Erfahrung*).

Le chemin du désir s'ouvre avec la recherche de l'objet désiré ; une recherche qui comprend : un élément cognitif, c'est-à-dire - dans ce cas - la connaissance que la Sagesse est le Christ ; un élément affectif, de sentiment et d'émotion, qui est la connaissance de ce que la Sagesse a fait ; et un élément donatif, d'action et de comportement, lié à l'affectif : c'est la recherche de la Sagesse⁶⁸. Du point de vue spirituel, la recherche de l'objet désiré montre que le sujet désirant est à la fois passif et actif ; passive parce qu'elle n'est pas à l'origine du désir (elle est en fait touchée par la Sagesse), et active parce qu'elle décide librement de

⁶⁷ Cf l'analyse phénoménologique de Arnold, 1960, pp. 170-182.

⁶⁸ Cf Rulla, 1971, p. 39. Sur les trois éléments; cf. Mc Guire, 1969, pp. 155-157; Rokeach, 1968, pp. 112-114.

rechercher la Sagesse : la recherche devient une réponse à l'appel.

1.2 Le désir et la peur

Dans ASE 5-6, après la longue citation de Sag 6, 1-27, Montfort fait deux notes par lesquelles il introduit le binôme bonheur - malheur :

« Comme la Sagesse éternelle est douce, facile et engageante quoiqu'elle soit si brillante, si excellente et si sublime ! Elle appelle les hommes pour leur apprendre les moyens d'être heureux ; elle les cherche, elle leur sourit, elle les comble de mille bienfaits ; elle les prévient de mille manières différentes ; jusqu'à s'asseoir à la porte de leur maison pour les attendre et leur donner des marques de son amitié ! Peut-on avoir un cœur et le refuser à cette douce conquérante ? Quel est le malheur des grands et des riches s'ils n'aiment pas la Sagesse ! »

Le couple bonheur – malheur correspond à celui des bienfaits – des maux rapportés dans ASE 1 : La sagesse est pleine de bienfaits et préserve des maux. Le couple bonheur - malheur a pour but d'inspirer le désir de Sagesse avec l'attrait du bonheur, et d'inculquer l'horreur du mal avec la peur. Vous ne pouvez aimer que ce que vous aimez ; vous ne pouvez détester que ce qui vous déplaît. C'est le centre de l'expérience humaine la plus profonde, tant dans le domaine de l'élémentaire et du primitif que dans celui de l'universel.

La pédagogie qui utilise le désir et la peur, le bonheur et le malheur, fait référence au dynamisme des émotions, défini comme « la tendance ressentie vers quelque chose considéré comme bon ou bénéfique (attraction), ou au contraire la répulsion face à quelque chose considéré comme mauvais ou nuisible »⁶⁹. Louis Marie de Montfort, dans sa prédication comme dans les textes des Cantiques, sait susciter l'attrait pour le bien et le ciel (cf. C 116, 117, 152), et sait provoquer l'aversion pour le mal et l'enfer (cf. C118, 119, 120)⁷⁰. Dans le domaine des émotions, le désir est à la peur ce que l'attraction est à l'aversion. Il n'est pas rare de voir ces deux types d'émotions classées dans les catégories concupiscible et irascible ; le premier concerne le désir et le second concerne la peur⁷¹. Il semble impossible de désirer le mal, en tant que mal, ou de fuir le bien pour se rapprocher du mal. Une telle perversion du désir serait un scandale. Vous ne pouvez rechercher que le bien : « *Peut-on avoir un cœur, et*

⁶⁹ "The felt tendency toward anything intuitively appraised as good (beneficial) or away from anything intuitively appraised as bad (harmful)." (Arnold, 1960. p. 182.

⁷⁰ Dans la rhétorique relative au désir du paradis et à la peur de l'enfer, il semble que l'on fasse appel à un « jugement intuitif » (jugement sensoriel) où prédomine l'émotion (cf. Arnold, 1960).

⁷¹ Cf Bernard, 1986, p. 184; Malaval, 1993, p. 101; Arnold, 1960, p. 196.

le refuser à cette douce conquérante ? (ASE 5). Mais il y a ceux qui se détournent du bien et empruntent le chemin du malheur : c'est le renversement du désir fuyant, de l'amour en haine. Montfort observe qu'il peut arriver que nous « *nous trompions dans le choix de la Sagesse* » (ASE 73) et choisissons le malheur au lieu du bonheur :

« Mais si, au lieu de l'écouter, nous lui fermons l'oreille ; si, au lieu de la chercher, nous la fuyons ; si, au lieu de l'honorer, de l'aimer, nous la méprisons et l'offensons, quelle est notre cruauté, et quel sera notre châtement, même dès ce monde ! Mais quel est leur malheur à la mort, lorsque, malgré eux ils entendent la Sagesse leur reprocher. Je vous ai appelés, et vous ne m'avez pas répondu ; je vous ai tendu les bras tout le jour, et vous m'avez méprisée. Si nous ne sommes pas touchés des désirs empressés, des recherches amoureuses et des témoignages d'amitié de cette aimable Sagesse, qu'elle est notre dureté et notre ingratitude ? (...) Mais quel sera leur malheur en enfer ! Lisez ce que le Saint-Esprit lui-même a dit des malheurs, des plaintes, des regrets et du désespoir des fols, en enfer, qui reconnaissent trop tard leur folie et leur malheur pour avoir méprisé la Sagesse de Dieu. Ils commencent à parler sagement, mais c'est en enfer » (ASE 72).

Comme on peut le constater, l'auteur construit une série d'oppositions au niveau des passions concupiscibles : écouter et fermer l'oreille, chercher et fuir, honorer et mépriser, aimer et offenser, récompense et punition, joie et tristesse, bonheur et malheur. Et le texte se termine par le couple sagesse - folie, introduisant les passions de l'irascible sous forme d'énumération : plaintes, regrets, désespoir. Dans ces passions irascibles, l'espoir, la peur et l'audace manquent. Pourquoi cet oubli sinon pour les susciter chez le lecteur ? N'est-ce pas peut-être l'espoir que Montfort veut faire naître en nous parlant toujours de désir ? N'est-ce pas la peur du malheur qu'il veut mettre en nous, pour avoir l'audace d'affronter le mal et de rechercher le bien avec ardeur ? Le désespoir occupe une place particulière dans les chants sur l'enfer ou la mort (cf. C 120). Le désespoir du moment où tout est fini, où il n'y a plus rien à espérer, à désirer. Le désespoir dit la fin du désir :

*« Le désespoir et la rage / Et les grincements de dents /
Sont mon unique langage / Au milieu de mes tourments. / (...) /
Rage, désespoir, blasphème, / Puisqu'il faut toujours souffrir, /
Puisqu'il faut rester de même / Sans jamais pouvoir mourir! »
(C 118, 15 et 20)*

1.3 Le désir et la Sagesse

1.3.1. Le goût : du besoin à l'envie

Se plaçant dans une longue tradition⁷², Montfort définit la sagesse avec l'étymologie latine : « *La sagesse, en général, prise selon la signification de son nom, est une science savoureuse, sapida scientia, ou le goût de Dieu et de sa vérité* » (ASE 13 ; cf. LAC 45 ; C 141/11).

Le goût nous fait passer du besoin au désir et « fait résonner le désir »⁷³. Goûter ou savourer implique de dépasser le besoin vers quelque chose de plus, non lié aux besoins alimentaires, mais de l'ordre de la gratuité, de l'abondance et du plaisir. Goûter, c'est manger avec plaisir ; la différence n'est pas quantitative, mais qualitative. Le goût (le désir) est à la nutrition (le besoin) ce que le jeu est au travail : « *Enfin, dit-elle, j'étais avec Dieu, et je réglais toutes choses avec une justesse si parfaite tout à la fois et une variété si agréable, que c'était une espèce de jeu que je jouais pour me divertir et divertir mon Père* » (ASE 32).

La variété, l'abondance et l'agrément font partie du désir et non du besoin. Montfort clarifie cette relation du goût avec le désir : « Si on savait quel est le plaisir que goûte une âme qui connaît la beauté de la Sagesse, qui suce le lait de cette mamelle du Père⁷⁴, [on] s'écrierait avec l'Épouse : "le lait de vos mamelles

⁷² La tradition remonte à saint Augustin (De Trinitate, VII, 1, 156-157, CCL 50, p. 249, ou PL 42, 936) et est caractéristique de la théologie mystique et « affective » du XII^e siècle : cf. Saint-Bernard (SuperCam. 1, 3 ; 85, 8, PL 183, 816, 1191) ; Ghigo le Chartreux, 1980, pp. 92, 184) ; Gueric d'Igny, 1970, p. 284 ; Guillaume de Saint-Thierry, 1962, pp. 236, 250 ; 1982, p. 144, 152 ; 1985, p. 342, 374) ; Hugues de San Vittore, 1969, p. 118. Au XVII^e siècle la définition de la sagesse comme « *sapida scientia* » est courante : cf. Champion, 1694, p. 37 ; Lallemand, 1694, p. 208, 239, 263, 278, en référence à Isidore de Séville (Étymologies) : 1694, pp. 219, 221 ; la sagesse comme « connaissance expérimentale » : pp. 204, 231, 247 ; Saint-Jure, 1652, p. 331, 414-431, en référence à Saint Bernard, Serm. en Cam. 85 ; Malaval, 1993, p. 182, 183, 249, 276 ; L. van Hecke, dans l'étude sur Saint Bernard, 1990, pp. 79-89, où il propose et commente d'autres textes sur la sagesse comme « *sapida scientia* » en relation avec la connaissance de la contemplation.)

⁷³ Vasse, 1991, p. 194.

⁷⁴ L'expression était courante au XVII^e siècle, et Montfort l'utilise souvent : Jésus comme sein du Père (SAR 144, ACM3), les seins de la Sainte Vierge (VD 85, 199, 208 ; C47/28, 77/14, 127/46, 151/10), le sein de la Providence, qui pourvoit aux besoins (C28/19), ou du Sacré-Cœur (C42/7). L'image évoque l'état de dépendance de l'enfance (cf. PI 11 ; C45/13, 77/14), le plaisir de la grâce (ASE 10, SAR 144, VD 208, C42/7, 151/10), ou encore la Providence qui protège et répond aux besoins (ACM 3, C2S I 19). C'est à cause du souvenir des seins de sa mère que Jésus ne peut rien lui refuser (VD 85, PI6, C 47/28, 127/46). Il y a ensuite le cas du sein d'une vierge auquel est attachée la Sagesse (C 12/2), peut-être une allusion au Cantique des Cantiques. Dans ces images, il y a quelque chose de plus que la « position orale » et le désir évoqué par Vergote (1978, pp. 170-172) ; pour cet auteur « le sein maternel (...) est le premier objet de plaisir en paix », il est la matrice des désirs, du rêve au désir mystique. Même si l'auteur constate que « la position orale du désir comporte des possibilités et des dangers » (p. 171), il n'évite pas le risque de considérer le fonctionnement humain uniquement selon des schémas propres au « bébé » (même si certaines pathologies sont proches de lui). Ainsi, la symbolique du sein maternel est considérée davantage comme régressive et dominée par l'inconscient que comme progressiste (cf. Rulla, 1986, pp. 100-104, où les positions de Ricœur sont également discutées aux pp. 218-225). En résumé, les « seins » indiquent le plaisir et le désir de la mère qui veut tout donner à son enfant ; il ne s'agit donc pas de recherche de compensation, due à un

est plus doux que le vin délicieux et que toutes les douceurs des créatures » ; particulièrement lorsqu'elle fait entendre aux âmes qui la contemplent ces paroles : « *Goûtez et voyez... : mangez et buvez ; et enivrez-vous de mes douceurs éternelles ; car mon entretien n'a rien de désagréable, ni ma compagnie d'ennuyeux, mais on n'y trouve que de la satisfaction et de la joie* » (ASE 10).

Le désir est vers l'abondance et le plaisir de l'ivresse : l'ivresse de la fête, du banquet, de la convivialité, qui va au-delà de manger et de boire, entendu comme un strict besoin. C'est l'excès typique du désir⁷⁵.

1.3.2 Les trois niveaux de désir

En analysant le texte de l'ASE 10, le désir-goût s'exprime à trois niveaux : il y a une référence à la nourriture (lait et vin, manger, boire, sucer, s'enivrer), puis émergent des relations interpersonnelles (conversation, compagnie) et enfin une relation plus le niveau intellectuel apparaît (voir, connaître, connaître, profiter de la beauté). Il existe trois niveaux qui peuvent être liés à la dimension de la vie psychique⁷⁶.

Le premier niveau a un caractère psycho-physiologique. Ce sont les besoins élémentaires de l'organisme, qui naissent d'une carence et invitent à la consommation, détruisant l'objet qui assure leur satisfaction. Le deuxième niveau a une dimension psychosociale et concerne la nécessité d'une vie de relation avec autrui ; il est différent du précédent et inclut la catégorie du plaisir, conduisant à différents sentiments, comme l'amour (aimer et être aimé), la haine, le sentiment d'infériorité, etc. Le troisième niveau a une dimension spirituelle et rationnelle. C'est le domaine de l'intelligence et des concepts, mais aussi de la morale et de la vie spirituelle. Et la dimension transcendante de la recherche de sens et de liberté. Le désir de Dieu appartient à ce niveau. La différence entre les trois niveaux est qualitative ; ils ne peuvent être confondus ni réduits les uns aux autres sans compromettre l'unité existentielle de la personne.

Il n'est pas rare de voir le désir de Dieu s'exprimer avec des catégories de

manque, mais plutôt d'une réponse à l'amour de l'autre, de la mère, où l'accent est mis sur la présence offerte en guise de satisfaction, signe efficace de l'amour.

⁷⁵ Cf Vassé, 1983, p. 147. L'excès et l'ivresse sont très présents dans les écrits de Louis-Marie et indiquent la véhémence de l'amour. "Excès": cf ASE 45, 64, 108, 155, 166; SA/? 67, 73; C 27 / 2, 40 / 12, 41 / 1 e 9, 42 / 14, 128 / 6, 132 / 2, 137 / 8, 158 / 5 e 13. "intoxication": cf ASE 10, 62; C40/22, 112/5, 129/4e7, 158/9.

⁷⁶ 76 Cf Rulla, 1971, pp. 29-30; 1986, p. 127; Kiely, 1987, pp. 207-208; J. Nuttin, *Psychoanalysis and personality*, New York 1962.

premier niveau : « Dieu, tu es mon Dieu, à l'aube je te cherche, mon âme a soif de toi » (Sag 62). C'est une sorte de métonymie : le désir supérieur s'exprime avec le désir inférieur. Le désir de soif, le plus élémentaire, a la capacité d'exprimer la totalité des désirs : l'élémentaire exprimant l'universel. Nous trouvons des exemples chez Louis-Marie:

« Mille fois mon cœur vous désire (...) / Être sans vous est un martyr : /
Venez donc, mon cher Époux (...) / Je vous désire, ô pain de vie, (...) /
J'en veux manger, j'en meurs d'envie, /
J'ai grand faim, donnez-moi du pain » (C 112 / 1-4).

Il y a ici un parallèle entre le manque de pain et l'absence de Jésus. « *L'objet qui nourrit est, en soi, indissociable de la présence qui parle ; il est plus un signe de la présence qu'une source de satisfaction* »⁷⁷. L'Eucharistie est le besoin paradoxal qui ne détruit pas l'Objet assimilé, mais le rend présent au plus intime, dans une relation d'intériorité. L'objet ne se consomme pas : au contraire, c'est lui qui consomme : « *J'ai mon âme / Toute de flamme, / J'ai mon Sauveur Au milieu de mon cœur* » (C 112 / 12).

Dans ce besoin apparaît l'ombre de la mort, puisque le manque de nourriture expose à la mort (cf. C 112/1, 4 et 8). Le besoin, comme la nécessité, est la blessure originelle, toujours ouverte, qui rappelle à l'être vivant qu'il ne peut se suffire à lui-même⁷⁸. Le besoin a soif et dispose à l'altérité ; mais dans la satisfaction du besoin, une fois assouvi, l'autre ne se détruit pas, si l'on ne confond pas celui qui donne avec ce qui est donné, ou celui qui nourrit avec la nourriture.

1.3.2.1 Désir et science

1.3.2.1.a Deux types de sciences

« *Il n'y a pas, ce semble, d'esprit ni d'ordre dans ce que j'écris, je l'avoue ; mais c'est que j'ai si grande envie de vous posséder, qu'à l'exemple de Salomon, je vous cherche de tous côtés en tournant sans méthode* » (ASE 2). C'est un aveu qui ressemble à une fausse modestie, puisque chez ASE la méthode ne manque pas. En réalité, derrière l'aveu, se cache la revendication d'une méthode et le droit d'écrire à l'exemple de Salomon. Il oppose la méthode à la sans méthode.

⁷⁷ Vasse, 1969, p. 19; cf anche p. 22.

⁷⁸ La non-suffisance s'exprime dans la recherche de l'Autre : « *Seigneur, je frappe à ta porte / J'ai besoin / Je meurs de pauvreté* » (C 112/9).

Deux écrits et deux sciences sont ainsi comparés⁷⁹. D'un côté est placé la Sagesse, à l'instar de Salomon, et de l'autre la science, l'esprit, l'ordre, la méthode. Ou plutôt, deux types de science sont comparés : l'une qui est « *commune, sèche et superficielle* », et l'autre « *extraordinaire, sainte et profonde* » (ASE 58).

« *C'est dans cette source infinie de lumières que les plus grands Docteurs de l'Église, entre autres saint Thomas d'Aquin, comme il l'avoue lui-même, ont puisé ces admirables connaissances qui les ont rendus recommandables. Et vous remarquerez que les lumières et les connaissances que donne la Sagesse ne sont pas des connaissances sèches, stériles et indévotes, mais des connaissances lumineuses, onctueuses, opérantes et pieuses, qui touchent et contentent le cœur en éclairant l'esprit* » (ASE 94).

Saint Augustin fait la distinction entre sagesse et science en affirmant que la première contemple les réalités éternelles et la seconde les réalités temporelles⁸⁰. La distinction devient plus controversée au XVIIe siècle, dans l'opposition entre mysticisme et scolastique, considérées comme deux types de savoir opposés. Le premier est expérimental, affectif et pratique, le second est considéré comme aride⁸¹.

Mais il y a aussi des auteurs qui combinent théologie scolastique et mysticisme : « La théologie ne doit pas être purement spéculative, mais spéculative et pratique, (...) elle doit être affective pour rendre les gens meilleurs, afin qu'à travers elle Dieu soit connu » par l'esprit et par la volonté ; par l'esprit, capable de connaître, par la volonté qui goûte et savoure Dieu en l'aimant à sa manière ; puisque goûter et savourer signifie à la fois le connaître et le regarder (...) En effet, il y en a. Ce sont ceux qui se contentent de voir et de considérer les attributs de Dieu, satisfaits de pouvoir en parler et en discuter, sans être enflammés par aucun sentiment d'affection envers Lui. D'autres, cependant, demandent seulement de l'aimer sans se soucier de connaître la moindre noblesse et perfections particulières. Ainsi l'un voit sans goûter et l'autre goûte sans voir, et tous deux manquent de quelque chose... Mais il y en a d'autres qui unissent volontiers les deux choses, à travers une théologie mystique et affective, qui leur donne une double connaissance de Dieu, avec l'illumination

⁷⁹ Montfort rejette les « *belles et magnifiques paroles des orateurs* » qui trompent (ASE 12). Il parle et écrit selon « l'abondance » communiquée par la Sagesse (*ex abundantia cordis*) et selon ce que la Sagesse nous a fait ressentir (*ex sententia*) ; cf. ASE 97, RM 60). Seule la Sagesse communique la science du bien parler (cf. ASE 95), les paroles qui partent du cœur et arrivent au cœur (cf. ASE 96).

⁸⁰ Cf *De Trinitate*, XII, 14, 22.

⁸¹ Cf Bergame, 1992, p. 91-93, 99. "Ce n'est pas une notion, mais un goût, pas une pensée mais une expérience, non un terme significatif mais un sentiment satisfaisant, une connaissance lumineuse et efficace et affective, vivifiante, non sèche et scolastique" (Malaval, 1992, p. 178.)

de l'esprit et le goût de la volonté »⁸².

Montfort n'élabore pas une théologie comparable aux autres sciences, mais une Sagesse liée aux sciences d'une manière différente. Cette méthode inclut le commentaire de la science de manière spéculative, avec l'effort et le travail intellectuel de l'homme, dans un mouvement ascendant, mais elle inclut aussi « l'onction », c'est-à-dire savoir goûter les lumières et les grâces dispensées par l'Esprit. Saint, dans un mouvement descendant. Le rapport entre les différentes sciences n'est pas horizontal, puisqu'il y aurait concurrence, mais vertical, dans une hiérarchie qui dépend de la nature de l'objet considéré.

1.3.2.1.b La seule science, le seul désir

Montfort oppose donc deux sciences : celle de la Sagesse, la « science sage », et celle du monde, la sagesse naturelle des philosophes, dont les subtilités peuvent tromper (cf. ASE 12, 84-85). L'opposition n'est pas de condamner la philosophie ou les sciences, mais d'en indiquer les limites :

« A la vérité, la philosophie de l'École, étudiée bien chrétiennement, ouvre l'esprit et le rend capable des sciences supérieures ; mais elle ne donnera jamais cette prétendue sagesse naturelle si vantée dans l'antiquité » (ASE 85).

Il y a une différence d'ordre entre les sciences et elles sont relatives ; la sagesse a un caractère absolu. La théologie affective est « cette science suréminente de Jésus, qui est cependant la plus noble, la plus douce, la plus utile et la plus nécessaire de toutes les sciences et connaissances du ciel et de la terre » (ASE 8). Ce caractère d'absolu et de totalité confère à la Sagesse le privilège de l'unicité :

« Jésus-Christ, la Sagesse éternelle, est tout ce que vous pouvez et devez désirer. Désirez-la, cherchez-la, parce qu'elle est cette unique et précieuse perle pour l'achat de laquelle vous ne devez pas faire difficulté de vendre tout ce que vous avez » (ASE 9 ; cf. aussi 73-74).

Le caractère unique de la « science sage », et du désir de la Sagesse qui l'accompagne, vient de ce qu'elle se trouve au sommet de toutes les sciences et de toutes les connaissances, et cela tient à la nature même de son objet, Jésus. Le Christ : « Parmi les sciences, elle est avant tout la plus noble parce que son objet est ce qu'il y a de plus noble et de plus sublime, la Sagesse incréée et incarnée » (ibid., voir aussi 12). En ce sens, le rapport ainsi introduit entre la sagesse, en tant que science, et les autres sciences est vertical : c'est un plus par

⁸² Bail, 1651, Préface.

rapport à un moins.

Pour mieux préciser, ce qu'écrit le Père Bourgoing dans la Préface des Œuvres Complètes de Pierre de Bérulle peut être éclairant : « "En guise d'introduction à ce grand ouvrage, grand non pas par le nombre de volumes, mais par l'abondance des lumières et de la vérité, il convient de noter trois types de théologie : positive, scolastique et mystique. Son objet est l'interprétation des Écritures, qui doit se faire avec le même Esprit qui les a dictées (...) La scolastique éclaire les vérités de la foi, en y insérant le raisonnement humain. Le mysticisme applique ces vérités et les utilise pour élever l'âme vers Dieu. (...) Il convient de noter que ce type de théologie prend plus de la sagesse que de la science, traitant les choses élevées et divines, hautement et divinement, et avec les plus profonds principes de foi, sans s'appuyer sur la science humaine, ni sur le raisonnement philosophique ; s'élevant comme un aigle qui, avec son vol, s'approche du ciel, contemple les vérités avec sa vision subtile éternelle dans la splendeur et la lumière de leur soleil, qui est Jésus-Christ notre Seigneur. C'est la véritable science des saints, la science du salut et une émanation de la Sagesse et de la Science divines, dont Jésus possède les trésors, dont il est le seul et unique Maître »⁸³.

D'un point de vue théologique, plus il y a de relation entre Créateur et créature ; en termes bérulliens : tout – rien. Ainsi Montfort : « *Savoir Jésus-Christ la Sagesse incarnée, c'est assez savoir ; savoir tout et ne le pas savoir, c'est ne rien savoir* » (ASE 11)⁸⁴. Le passage du tout au néant parle du néant de la créature devant son Créateur : « *O Seigneur tout-puissant, devant qui tout n'est rien* » (C 24 / 33). Face à la « sage science » de la Sagesse, toute connaissance humaine est vaine.

1.3.2.1.c Désir émotionnel et désir rationnel

Le désir émotionnel peut être lié aux niveaux psycho-physiologiques et psychosociaux, tandis que le désir rationnel est lié à la sphère spirituelle. Le désir émotionnel est caractérisé par un jugement intuitif (ou *jugement sensoriel*) ; le

⁸³ Bérulle, 1664, pp. VI-VIII. Sur la « Science du Salut », nécessaire aux supérieurs, Bérulle écrit : « Cet art est une science non de mémoire, mais d'esprit ; non d'étude, mais de prière ; non de discours, mais de pratique ; non de discussion, mais d'humilité ; non de spéculation, mais d'amour, et d'amour de Jésus. (...) Science qui fait partie de la science des saints, comme le dit l'Écriture : science spirituelle émanée du Père des esprits, (...) une science qui convient aux saints, qui fait des saints et qui guide les saints dans les voies éternelles. (...) Nous devons tous aimer cette science véritablement spirituelle, cette science qui a Jésus pour fin, objet et origine ; Jésus" (ibid., pp. 625-626.)

⁸⁴ Rétabli de Saint-Jure (*De la connaissance...*, 1. I, c. 3), inspiré de saint Augustin (*Confessions*, livre V, c. 4).

rationnel donne un jugement réfléchi.

On parle de jugement intuitif lorsqu'un objet est évalué comme souhaitable (ou indésirable) ici et maintenant, et que cet objet est vu comme capable de satisfaire (ou de ne pas satisfaire) un besoin. Si l'objet est considéré comme désirable, donc bon, un mouvement vers cet objet apparaît ; c'est le désir comme tendance vers... Cependant, le désir peut aussi découler d'un jugement réflexif, c'est-à-dire d'une évaluation intellectuelle qui transcende l'influence, ici et maintenant, de différents stimuli. Cela appartient au niveau de la connaissance conceptuelle ; c'est un acte délibéré et implique un libre arbitre qui peut s'éloigner du niveau strictement émotionnel, c'est-à-dire de l'agréable – pas de l'agréable.

La distinction entre jugement intuitif et réflexif et entre désir émotionnel et rationnel peut aider à mieux comprendre la distinction entre la « science sapide », ou connaissance aimante, ou théologie affective de la Sagesse et la « science aride et spéculative ». Si nous identifions la théologie affective au désir émotionnel (jugement intuitif), nous tombons dans un sentimentalisme dévot. La « science sèche et spéculative » est en fait un jugement intellectuel qui élimine tout élément émotionnel ou affectif. Au contraire, la science de la Sagesse est un jugement réflexif et intellectuel, qui suit l'émotion produite par le jugement intuitif et provoque une seconde émotion, d'où un désir rationnel ; ainsi la personne est touchée ou affectée (par la grâce, par l'onction de l'Esprit). Les deux désirs, émotionnel et rationnel, et les deux émotions correspondantes peuvent contraster ; Montfort en donne un bon exemple dans le texte suivant :

« Vous pouvez cependant, et même vous devez demander la sagesse de la croix, qui est une science savoureuse et expérimentale de la vérité, qui fait voir dans le jour de la foi les mystères les plus cachés, entre autres celui de la croix. (...) Si vous avez besoin de cet esprit principal, qui fait porter les croix les plus lourdes avec courage; de cet esprit bon et doux qui fait goûter, dans la partie supérieure de l'âme, les amertumes les plus dégoûtantes. (...) Alors demandez la Sagesse. (...) Et puis vous verrez clairement, par expérience, comment il se peut faire qu'on désire, qu'on recherche et qu'on goûte la croix » (LAC 45).

Le désir rationnel, le goût de la croix, s'oppose au non-désir affectif, au dégoût de la croix. La « science savoureuse » se situe donc au niveau du désir rationnel et spirituel.

1.3.2.1.d La structure de l'âme

La distinction entre désir émotionnel et désir rationnel présuppose une vision

particulière de la structure de l'âme, une « anatomie de l'âme »⁸⁵. Le désir émotionnel ne conduit pas à l'amour de la croix, car l'amour sensible de la croix est « *impossible à la nature* » (LAC 50). Louis-Marie distingue alors trois parties de l'âme correspondant à trois types d'amour : « *l'amour sensible, l'amour raisonnable, l'amour fidèle et suprême; ou autrement: l'amour de la partie inférieure qui est la chair, l'amour de la partie supérieure qui est la raison, et l'amour de la partie suprême, ou cime de l'âme, qui est l'intelligence éclairée de la foi* » (LAC 50)⁸⁶.

L'amour de la croix ne peut naître de la « *volonté de la chair* » (LAC 51) ; c'est l'amour rationnel, qui a son siège dans la partie supérieure de l'âme, qui est la raison. L'amour spirituel est une sorte d'émotion qui dérive de la connaissance : « *Cet amour est tout spirituel, et, comme il naît de la connaissance du bonheur qu'on a de souffrir pour Dieu, il est perceptible et même aperçu par l'âme, il la réjouit intérieurement et la fortifie* » (LAC 52). Montfort ajoute que le désir rationnel peut aussi faire défaut ; alors l'amour vient du sommet, ou de la « *pointe* » de l'âme :

« *Mais cet amour raisonnable et aperçu, quoique bon et très bon, n'est pas toujours nécessaire pour souffrir joyeusement et divinement. C'est pourquoi il y a un autre amour de la cime et de la pointe de l'âme, disent les maîtres de la vie spirituelle, - ou de l'intelligence, disent les philosophes, - par lequel, sans ressentir aucune joie dans les sens, sans apercevoir aucun plaisir raisonnable dans l'âme, on aime cependant et on goûte, par la vue de la pure foi, la croix qu'on porte, quoique souvent tout soit en guerre et en alarmes dans la partie inférieur, qui gémit, qui se plaint, qui pleure et qui cherche à se soulager, en sorte qu'on dise avec Jésus-Christ : « Mon Père, que votre volonté soit faite et non pas la mienne! » ou avec la Sainte Vierge : « Voici l'esclave du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole! » C'est de l'un de ces deux amours de la partie supérieure que nous devons aimer et agréer la croix* » (LAC 52-53).

La non-correspondance entre l'amour sensible de la partie inférieure de l'âme et l'amour (et le désir) rationnel et spirituel de la partie supérieure est ainsi soulignée. La partie inférieure est significativement touchée (voici des termes tels que : guerre, alarmes, gémissment, plainte, cri...) ; tandis que le plus élevé transcende l'état émotionnel et peut conduire à la « souffrance pour Dieu ». Il y a donc une tension entre la partie inférieure et la partie supérieure, due à la nature humaine, marquée par le péché (cf. LAC 47), ou simplement à la nature en tant

⁸⁵ C'est le titre d'un ouvrage posthume de M. Bergamo (1994) ; cf la première partie ; Structure de l'âme.

⁸⁶ La tripartition de l'âme est d'origine rhénane-flamande : partie inférieure, facultés sensibles ; partie médiane, facultés rationnelles ; partie suprême, essence de l'âme. Le modèle aristotélicien-thomiste est différent : partie inférieure, faculté sensible ; partie supérieure, facultés rationnelles. Cf Bergamo, 1994, p. 55.

que telle :

« Dieu ne demande pas de vous que vous aimiez la croix de la volonté de la chair. Comme elle est toute corrompue et criminelle, tout ce qui en naît est corrompu, et même elle ne peut être soumise par elle-même à la volonté de Dieu et à sa loi crucifiante. C'est pourquoi Notre-Seigneur, parlant d'elle au jardin des Olives, s'écria : 'Mon Père, que votre volonté soit faite, et non la mienne!' Si la partie inférieure de l'homme en Jésus-Christ, quoiqu'elle fût sainte, n'a pu aimer la croix sans aucune interruption, à plus forte raison la nôtre, qui est toute corrompue, la repoussera-t-elle » (LAC 51).

Dans certains cas d'expérience mystique, il peut arriver qu'une joie située à un niveau supérieur se reflète sur le niveau inférieur, sans tomber dans le masochisme. Montfort y fait allusion :

« Nous pouvons, à la vérité, éprouver quelquefois une joie même sensible de ce que nous souffrons, comme plusieurs saints ont ressenti; mais cette joie ne vient pas de la chair, quoiqu'elle soit dans la chair; elle ne vient que de la partie supérieure, qui est si remplie de cette divine joie du Saint-Esprit, qu'elle la fait rejaillir jusque sur la partie inférieure, en sorte qu'en ce moment la personne la plus crucifiée peut dire : mon cœur et ma chair ont tressailli d'allégresse dans le Dieu vivant » (ibid.).

La souffrance entraîne la tendance à réagir par des plaintes. Les formes de lamentation correspondent également aux différents niveaux de l'âme et Louis-Marie le note :

« Distinguez pour cela trois sortes de plaintes dans les maux. - La première est involontaire et naturelle: c'est celle du corps qui gémit, qui soupire, qui se plaint, qui pleure, qui se lamente. Quand l'âme, comme j'ai dit, est résignée à la volonté de Dieu dans sa partie supérieure, il n'y a aucun péché. - La seconde est raisonnable: c'est quand on se plaint et découvre son mal à ceux qui peuvent y mettre ordre, comme un supérieur, un médecin. Cette plainte peut être imparfaite quand elle est trop empressée; mais elle n'est pas péché. - La troisième est criminelle: c'est lorsqu'on se plaint du prochain pour s'exempter du mal qu'il nous fait souffrir, ou pour se venger; ou qu'on se plaint de la douleur que l'on souffre, en consentant à cette plainte et y ajoutant l'impatience et le murmure » (LAC 59).

1.3.2.1.e. Deux types de langage

La sagesse, entendue comme « science sage », concilie deux types de langage, l'un évocateur et l'autre propositionnel⁸⁷. Le langage corporel est évocateur dans sa dimension affective et émotionnelle ; c'est l'aspect « savoureux » de l'expérience, avec ses dimensions émotionnelles, qui conduisent à

⁸⁷ Cf Stierling, 1969, pp. 61-74; Imoda, 1993, pp. 158-159.

l'appropriation subjective de l'expérience. Ce langage s'exprime dans la chaleur, la spontanéité, l'impulsivité et « le pouvoir de régénération ou richesse vitale »⁸⁸ et joue un rôle bien connu, tant dans les rêves ou dans les symptômes névrotiques et psychotiques, que dans l'inspiration religieuse et poétique. Le langage de proposition est avant tout conceptuel et abstrait et représente le côté objectif de l'expérience, exprimant des désirs rationnels.

Le sentimentalisme est alors un langage évocateur, dépourvu de composante propositionnelle ; la science « sèche et stérile » est un langage propositionnel, dépourvu de composante évocatrice ; la « science sage » intègre et réconcilie les deux composantes, étant à la fois affective et rationnelle : elle n'est pas seulement liée au vital (bios), ou au logique (logos), mais intègre les deux dimensions dans un pathos.⁸⁹

Cette intégration, nous la retrouvons également chez Louis-Marie dans la façon dont il allie connaissance et amour :

« Peut-on aimer ce qu'on ne connaît pas ? Peut-on aimer ardemment ce qu'on ne connaît qu'imparfaitement ? Pourquoi est-ce qu'on aime si peu la Sagesse éternelle et incarnée, l'adorable Jésus, sinon parce qu'on ne la connaît pas, ou très peu ? » (ASE 8).

L'amour ne suffit pas : la connaissance est nécessaire. Il n'y a pas de dimension affective sans dimension rationnelle. C'est un équilibre difficile, puisqu'on peut connaître Dieu sans l'aimer, et que c'est seulement dans l'autre vie que la connaissance produira nécessairement et toujours l'amour.

Pour saint Thomas, la mesure de l'amour comme puissance affective ne dépend pas de la connaissance, liée à la raison, puisqu'on peut aimer parfaitement sans connaître profondément⁹⁰. Cependant, il existe une tension entre les deux éléments : la sagesse, la *sapida scientia*, l'affection des saisons, qui inclut la jouissance des joies et de la douceur spirituelles, puisqu'elle dépend de la charité et de l'intelligence qui en sont le siège.

Enfin, chez Pseudo-Denys⁹¹, nous trouvons la possibilité de concilier la dimension émotionnelle avec la dimension intellectuelle dans le pathos : on est parfait, dans les choses divines, non seulement quand on les connaît, mais aussi quand on en jouit (*non solum discens, sedet patiens divina*).

⁸⁸ Imoda, 1993, pp. 158-159.

⁸⁹ Imoda, 1993, p. 163.

⁹⁰ Cf *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 3, ad 2; II-II, q. 45, a. 2.

⁹¹ *Nomi divini*, c. 2.

2. DIEU DÉSIRE L'HOMME

2.1 Dieu désire

2.1.1 Être désiré, être ce qu'il désire

Après l'homme, Dieu désire aussi, et désire l'homme. L'homme désire et est désiré. Le côté anthropologique, le désir de l'homme, doit être complété par le côté théologique, le désir de Dieu. Ontologiquement les deux aspects sont solidaires : il n'y a pas d'anthropologie sans théologie, si l'on veut respecter l'intégralité de la personne humaine. L'homme ne peut pas être pris en lui-même, car il n'est qu'une relation.

Une personne désire et aime une autre personne pour être à son tour désirée et aimée. Seul l'homme qui désire sait qu'il est désiré. Les maladies du désir et de l'amour naissent du refus ou de l'incompréhension d'être désiré et aimé. Le narcissisme naît du fait de ne pas se voir aimé ou de ne pas accepter d'être aimé⁹². L'amour meurt quand il ne se laisse pas aimer. Il n'est pas possible de désirer si l'on rejette le désir de l'autre. Être désiré ouvre une brèche dans la tentation constante de se fermer et décrit l'origine et l'existence dans le désir de l'autre : si j'existe, je suis ou j'ai été désiré. Dans cette conscience, l'homme naît pour désirer.

Au commencement il y avait la Parole... et le Désir. L'origine de l'homme réside dans le désir de Dieu pour lui. Désir qui peut se lire comme génitif objectif et subjectif : Dieu désire l'homme, l'homme désire Dieu. L'homme, dans le désir d'exister, est créé à l'image de l'Être de Dieu⁹³. L'homme est désir de Dieu : il est désiré de Dieu et il le désire ; c'est l'écho d'un désir qui ne peut être pensé, mais dont il est le témoignage⁹⁴.

Louis Marie de Montfort décrit dans l'ASE l'homme qui est désiré et qui désire. Le titre même de l'œuvre parle de mutualité, de réciprocité du désir et de l'amour : aimer la Sagesse et être aimé par la Sagesse ; la Sagesse aimante et la Sagesse bien-aimée. Cette Sagesse a l'initiative du désir et l'homme est désiré, avant de désirer à son tour ; il sait qu'il est dans le désir de la Sagesse.

⁹² Cf Cencini, 1994a, pp. 143-144.

⁹³ Cf Vasse, 1969, p. 12.

⁹⁴ Cf Id., p. 86.

2.1.2. Rechercher et être recherché

Nous aimons Dieu parce qu'il a aimé le premier. Dieu a l'initiative de la réunion.

« La Sagesse ... prévient ceux qui la désirent et elle se montre à eux la première. Celui qui veille dès le matin pour la posséder n'aura pas de peine, parce qu'il la trouvera assise à sa porte. (ASE 4).

Cette citation biblique est commentée comme suit :

« Combien la Sagesse Éternelle est de soi-même douce, facile et engageante ! (...) Elle appelle les hommes, (...) elle les cherche ; elle leur sourit ; (...) elle les prévient en mille manières différentes, jusqu'à s'asseoir à la porte de leur maison, pour les attendre et leur donner des marques de son amitié » (ASE 5).

Les soins de la Sagesse sont des signes du désir qu'elle a pour l'homme, puisque Dieu désire nous avoir proches. Non seulement il aime sans mesure, mais il désire ardemment :

*« Je désirais ardemment / T'avoir, ma bien-aimée, /
Approche donc hardiment, / (...) Je me donne tout à toi, /
Entre donc à tout jamais en moi » (C 127, 76 / 77).*

Dans la prière d'ouverture, citant Sagesse 8, 18, Montfort dit à la Sagesse : *« À l'exemple de Salomon, je vous cherche de tous côtés en tournant sans méthode »* (ASE 2). Le même verset est repris au chapitre XV, sur le désir, premier moyen d'obtenir la Sagesse (ASE 181-183) :

« Salomon, qui est le modèle que le Saint-Esprit nous a donné pour acquérir la Sagesse, ne l'a reçue qu'après l'avoir longtemps désirée, recherchée et demandée. (...) Je l'ai demandée, et l'esprit de la Sagesse est venue en moi. Il faut être, comme Salomon et Daniel, des hommes de désir, pour avoir ce grand trésor de la Sagesse. » (ASE 183).

L'homme est décrit comme désirant et recherchant la Sagesse. Désir et recherche à partir du texte de Sag 8, 18 : *« Circuibam quærens »*. Les mêmes termes apparaissent, deux chapitres plus tôt, pour décrire le désir de la Sagesse envers l'homme : *« Circuit quærens »* (Sg 6, 16). Montfort les reprend pour indiquer le même désir : La Sagesse éternelle, pendant tout le temps qui s'est passé avant son incarnation, a témoigné aux hommes, en mille manières, l'amitié qu'elle leur portait, et le grand désir qu'elle avait de leur communiquer ses faveurs et de s'entretenir avec eux : *« Mes délices, a-t-elle dit, sont d'être avec les enfants des hommes. Elle a tourné elle-même de tous côtés pour chercher ceux qui étaient dignes d'elle »* (ASE 47). Ce sont donc les mots identiques utilisés pour l'homme qui désire la Sagesse et pour l'homme désiré par la Sagesse. Dans les deux textes on retrouve la même joie de compagnie : *« mes délices sont parmi les enfants de l'homme »* (ASE 47), *« sa compagnie ne donne*

pas d'amertume » (ASE 10). Il y a donc un même désir qui unit l'homme et la Sagesse, comme deux mains qui tentent de s'entrelacer : je te désire, tu me désires... Je t'aime, tu m'aimes... La réciprocité du désir met l'accent sur l'échange et communication; communiquer dans le sens de donner et d'accorder, de se donner et de s'accorder. Le désir de la sagesse est de se communiquer aux hommes, elle trouve son plus grand plaisir à se communiquer à eux. Dans *L'admirable Secret du Saint Rosaire*, nous trouvons le désir de Dieu : « *Le désir le plus ardent du Père envers nous est de nous communiquer ces eaux curatives de grâce et de miséricorde* » (SAR 144).

La réciprocité du désir de l'homme et de la Sagesse découle de l'appartenance mutuelle que Montfort établit à deux niveaux : le premier est essentiel, ontologique, et le second existentiel, au niveau du désir. Le premier est être-pour ; le second équivaut à chérir :

« Après des paroles si puissantes et si tendres du Saint-Esprit, pour nous faire voir la beauté, l'excellence et les trésors de la Sagesse, quel est l'homme qui ne l'aimera pas et ne la recherchera pas de toutes ses forces ? D'autant plus que c'est un trésor infini, propre à l'homme, pour lequel l'homme est fait, (...) Il y a une si grande liaison d'amitié entre la Sagesse Éternelle et l'homme, qu'elle est incompréhensible. La Sagesse est pour l'homme, et l'homme est pour la Sagesse » (ASE 63-64).

2.1.3. Désir d'être désiré

La Sagesse « *a un désir infini de se donner à l'homme* » et l'homme désire la Sagesse parce qu'elle est désirable ; en effet, elle désire être désirée. Le désir de Sagesse de l'homme ne vient pas de lui, mais d'ailleurs, de la Sagesse elle-même. Il ne s'agit donc pas d'un désir qui dépend d'un manque, ni d'un désir qui naît d'un besoin, mais plutôt lié à un appel. L'appel peut réveiller ou provoquer un manque, mais il n'a pas la première place ; l'origine de ce désir est en Dieu. Dieu désire notre amour et le manifeste avec des attentions qui satisfont tous les besoins :

« Si Dieu prend de nous tant de soins, / S'il pourvoit à tous nos besoins, / C'est pour la vertu même; / Il nous frappe au cœur nuit et jour / Pour nous porter à son amour, / C'est son désir suprême, / C'est le grand but auquel il tend, / C'est de nous tout ce qu'il attend. »
(C 4 / 5).

Dieu désire être désiré ; ce double désir, de Dieu et de l'homme, établit une relation entre les deux. Le désir comme juste milieu entre deux, donc comme relation. C'est dans cette perspective que l'ASE doit être lu. L'auteur adopte un style exhortatif et élogieux ; la présentation de la Sagesse est attrayante et atteint

les sens, les émotions, l'imagination et l'imagination, éveillant le désir chez le lecteur. Le désir crée un nouveau besoin, qui demande à être satisfait.

« Pourquoi ne tournez-vous pas vos yeux et vos cœurs vers la divine Sagesse ? De toutes les choses qu'on peut désirer, est la plus désirable. Pour se faire aimer des hommes, elle révèle son origine, montre sa beauté, exhibe ses trésors et atteste de mille manières les désirs qu'elle a qu'ils la désirent et la recherchent ? Désirez donc, dit-elle, d'entendre mes paroles. (...) Pour se faire connaître, la Sagesse précède ceux qui la désirent (...) Donc le désir de la Sagesse conduit au royaume. (...) Honorez la Sagesse, afin que vous régniez pour toujours » (ASE 181).

La deuxième partie de l'ASE présente les moyens d'acquérir la Sagesse et résume dans un certain sens la partie précédente, constituant également une clé de son interprétation. L'auteur ne démontre pas mais montre et découvre les beautés de la Sagesse avec des couleurs et des images attrayantes. Le contexte est celui de la publicité presque moderne : la Sagesse est sur la place publique et dans les lieux très fréquentés, là où la société de consommation place ses affiches :

« Tantôt, pour trouver l'homme, elle court dans les grands chemins ; tantôt elle monte sur la pointe des plus hautes montagnes ; tantôt elle vient aux portes des villes ; tantôt elle entre jusques dans les places publiques, au milieu des assemblées, riant le plus haut qu'elle peut : ô enfants des hommes ! c'est à vous que je crie depuis si longtemps ; c'est à vous que ma voix s'adresse ; c'est vous que je désire ; c'est vous que je cherche ; c'est vous que je réclame. Écoutez, venez à moi ; je veux vous rendre heureux. » (ASE 66).

2.2 Écriture et désir

En écrivant l'ASE, Montfort montre clairement qu'il existe un lien entre l'écriture et le désir. « L'écriture est une voie d'Éros »⁹⁵. Les mots sont comme des pas vers votre proche ; l'écriture a une dimension amoureuse, comme témoignage, déclaration et recherche. Voici un texte ASE significatif et révélateur :

« Cette beauté éternelle et souverainement aimable a tant de désir de l'amitié des hommes, qu'elle a fait un livre exprès pour la gagner, en lui découvrant ses excellences et les désirs qu'elle a de lui. Ce livre est comme une lettre d'une amante à son amant, pour gagner son affection. Les désirs qu'elle y témoigne du cœur de l'homme sont si empressés, les recherches qu'elle y fait de son amitié sont si tendres, les appels et ses vœux y sont si amoureux, qu'à l'entendre parler vous diriez qu'elle n'est pas la Souveraine du ciel et de la terre et qu'elle a besoin de l'homme pour être heureuse » (ASE 65).

⁹⁵ Barthes, 1981, p. 14.

Notez les termes récurrents : désir et besoin.

Le désir s'exprime sous la forme d'une lettre d'un amant à sa bien-aimée. La Sagesse est présentée non seulement comme une « reine aimable », mais comme « ayant besoin » d'être aimée et désireuse de l'homme. C'est un désir ressenti et communiqué, ouvert au dialogue de l'amour ; un désir "si réfléchi" et caractérisé par l'excès, qui fait sortir la Sagesse d'elle-même et l'ouvre à des questions "si tendres", à des voix "si aimantes", que l'auteur, conscient de l'audace du langage utilisé, ramène le désir au niveau du besoin : "on dirait qu'elle a besoin des hommes pour être heureuse". Une fois de plus, les rôles sont inversés.

Ces excès ne sont pas dus à l'anthropomorphisme, comme si Montfort projetait sur la Sagesse des sentiments humains, trop humains. Elles sont plutôt dues à un anthropocentrisme de Dieu, exprimé avec force par la puissance de son désir. C'est l'éros, la véhémence du désir amoureux. L'auteur ne craint pas d'attribuer à la Sagesse un désir marqué par la nécessité et l'égoïsme : deux éléments utilisés comme signe d'immaturité.

Bien sûr, il y a un peu de rhétorique, mais c'est à ce niveau que s'exprime la dimension amoureuse de l'écriture : « *Ce que tu écris doit prouver que tu me désires* »⁹⁶. La rhétorique n'est pas un dispositif littéraire, mais dépasse l'écriture, l'éclipse et lui permet d'atteindre le lecteur ; c'est un effet de l'écriture et de la lecture, et naît du désir de l'écrivain de susciter le désir chez le lecteur. Montfort dit à propos de Salomon : « *son exemple et ses livres ont dû animer tous ses descendants à désirer et rechercher la Sagesse* » (ASE 220). L'origine de l'Écriture réside donc dans le désir de Sagesse pour l'homme ; et son but est le désir de l'homme de Sagesse. L'Écriture est désir.

« *La sagesse dit : désirez mes paroles, aspirez-les* » (Sagesse 6, 11, cité dans ASE 3). L'Écriture, comme un appel de la Sagesse, attend la réponse de l'homme, qui peut être positive ou négative, reconnaissante ou ingrate. La Sagesse-écrite se donne et s'abandonne à l'homme. L'écriture est une proposition à laquelle la réponse est inconnue⁹⁷ ; c'est donner à l'autre le dernier mot. Et ce que souligne Montfort lorsqu'il insiste sur la réponse de l'homme aux propositions de la Sagesse. Tous les points d'interrogation qui parsèment le texte ont pour but de poser des questions pour provoquer une réponse à la Sagesse.

⁹⁶ Id., 1973, p. 13.

⁹⁷ Id., 1981, p. 276.

2.3 L'Incarnation, fruit du désir de la Sagesse

2.3.1. Désir et extase

La Sagesse désire excessivement l'homme : avant l'incarnation, le désir s'est manifesté dans des témoignages d'amitié de la Sagesse « de mille manières ». Le summum est l'incarnation, définie comme « *excès d'amour* » [ASE 64), « *excès prodigieux de l'amour de Dieu* » (ASE 108). « *L'excès d'amour* » est aussi la croix (ASE 155). Or, au désir excessif de la Sagesse doit succéder le désir excessif de l'homme : « *Qui ne l'aimera et ne la cherchera de toute son énergie ?* » (ASE 63). *Si nous connaissions ce que c'est que ce trésor infini de la Sagesse fait pour l'homme, (...) nous soupirerions jour et nuit après elle : nous volerions avec vitesse aux extrémités du monde, et nous passerions avec joie au travers des feux et des rasoirs, s'il était nécessaire, pour la mériter.* (ASE 73). La sagesse elle-même « vole » à la rencontre des hommes perdus par le péché d'Adam pour les aider. C'est le premier aspect mis en avant comme raison de l'incarnation. Ici aussi surgit la logique des émotions, du concupiscible et de l'irascible : « *La Sagesse éternelle est vivement touchée du malheur du pauvre Adam et de tous ses descendants. Elle voit, avec un grand déplaisir, son vaisseau d'honneur brisé, son portrait déchiré, son chef-d'œuvre détruit, son vicaire sur la terre renversé.* » (ASE 41). Face au mécontentement provoqué par le péché, la Sagesse réagit en entrant dans la sphère de l'irascible. L'audace et le zèle conduisent à la scène du débat au sein de la Trinité : « *Il me semble que, (...) il se fait une espèce de combat entre la Sagesse éternelle et la Justice de Dieu.* » (ASE 42). Pour s'opposer à la perte de l'homme, la Sagesse décide de devenir homme : « *Chose étonnante, amour incompréhensible qui va jusqu'à l'excès !* » (ASE 45).

Montfort utilisera plus tard la logique du désir pour présenter l'incarnation : ce ne sera pas à cause du péché, mais seulement à cause du désir de Sagesse. Durant le temps précédant l'incarnation, la Sagesse éternelle a témoigné aux hommes de mille manières son amitié à leur égard et son grand désir de leur envoyer ses faveurs et d'être avec eux : « *Mes délices sont d'être avec les enfants des hommes. Elle a tourné elle-même de tous côtés pour chercher ceux qui étaient dignes d'elle* » (ASE 47). Montfort utilise la loi du désir tant pour l'incarnation que pour la vie terrestre de la Sagesse incarnée. Dans cette perspective sont présentés : le choix de Marie, celui de la Croix et « l'invention » de l'Eucharistie.

2.3.2 La Sainte Vierge désirée

Le désir se met en mouvement vers l'objet désiré. Lorsqu'elle est possédée, elle devient complaisance et plaisir⁹⁸. Dans le mystère de l'incarnation, Dieu prend plaisir en Marie, nuit et jour. Jésus-Christ et l'Esprit Saint veulent continuer à se réjouir de Marie qui vit dans l'âme des fidèles (cf. VD 34, 266). La Sagesse est contente de Marie, parce qu'elle a eu plaisir à la créer. Le désir de la Sagesse cherche une maison, un lieu, comme déjà mentionné précédemment.

« La Sagesse éternelle se fit elle-même une maison, une demeure digne d'elle Elle créa et forma la divine Marie, dans le sein de sainte Anne, avec plus de plaisir qu'elle n'avait pris en créant l'univers. » (ASE 105).

Face à une telle provenance, Marie répondra pleinement à l'appel de Dieu : *« Il est impossible d'exprimer les communications ineffables de la Sainte Trinité à cette belle créature, et aussi d'indiquer la fidélité avec laquelle Marie a répondu à la grâce du Créateur »* (ibid). Le plaisir et la complaisance rappellent le désir décrit par Montfort comme « attraction ». Les termes sont ceux du langage de l'amour :

« La divine Marie eut en quatorze ans de vie de si grands accroissements dans la grâce et la sagesse de Dieu, une fidélité si parfaite à son amour, qu'elle ravit en admiration non seulement tous les Anges, mais encore Dieu même. Son humilité profonde jusqu'au néant le charma ; sa pureté toute divine l'attira ; sa foi vive et ses prières fréquentes et amoureuses le forcèrent. La Sagesse est amoureusement vaincue par de si amoureuses recherches » (ASE 107).

Le désir de cette attirance n'est pas vu comme un plaisir égoïste des beautés de Marie, mais est indiqué comme la raison de l'incarnation du Verbe et de son don de lui-même à l'humanité. L'auteur n'apporte pas de raisons rationnelles au choix de Marie, mais seulement des raisons d'affection : la Sagesse *« a voulu se faire homme en Marie »* (ibid.). La route est faite d'affection et de beauté, une *via pulchritudinis* : *« Vous avez ravi Dieu, vous l'avez fait descendre ; / Attiré par*

⁹⁸ C'est l'amour du plaisir. Cet amour est par nature égocentrique et intéressé. Il y a eu un grand débat au XVII^e siècle sur la crise quiétiste. François de Sales avait traité du délice et de l'amour de la bienveillance (cf. Traité de l'Amour de Dieu, 1. 5, c. 6). L'amour de bienveillance (1, 1, c. 13) est « l'amour par lequel on aime quelqu'un pour son bien » ; c'est l'amour de Dieu pour nous et pour Marie. Marie possédant les dons que Dieu lui a donnés, elle est aimée d'un amour de complaisance parce qu'elle unit et ajoute la joie au plaisir. Possédant pleinement l'amour de Dieu, l'amour de Marie est appelé amitié, car il présuppose une correspondance mutuelle. Les amis s'aiment, ils savent qu'ils s'aiment et ils ont des contacts les uns avec les autres, dans la liberté et la familiarité. L'amour avec lequel Dieu aime Marie et l'amour de Marie sont un amour de prédilection, parce qu'un amour de choix, où rien n'est préféré à l'être aimé. L'amour de la complaisance est extatique, c'est-à-dire qu'il fait sortir de soi et élève, fait « se lever » : l'amour fait « marcher ». On retrouve quelque chose de similaire chez Montfort : Dieu choisit Marie (se lève), s'incarne par amour (va vers les hommes) ; l'amour de la complaisance caractérise la permanence dans le sein de Marie, comme une étape transitoire de repos, avant d'être parmi les hommes pour leur profiter ; la rédemption est considérée comme un amour de bienveillance et de complaisance.

vosre beauté, / Il a pris notre humanité, / Il n'a pu s'en défendre. » (C 63 / 5).

Pour Louis-Marie, le désir-attraction ne s'arrête pas au plaisir ; ceci est déterminé par la satisfaction du sujet désirant plutôt que par l'intérêt de l'objet désiré. L'accent est mis sur le sujet qui a du plaisir, plutôt que sur l'objet qui donne du plaisir⁹⁹. Dieu apparaît comme un Dieu du Désir, comme un Être du Désir, qui pourtant ne s'enferme pas dans la jouissance égoïste, mais est conduit ailleurs, vers l'humanité : donc s'il désire, il s'incarne.

En choisissant Marie pour s'incarner, tout en la désirant, devient-elle pour autant nécessaire ? S'il le veut, en a-t-il besoin ? Le désir n'est-il pas un besoin ? Montfort, conscient de l'objection, répond non : « *Ce grand Seigneur, toujours indépendant et suffisant à lui-même, n'a pas eu ni n'a pas encore absolument besoin de la Très Sainte Vierge pour l'accomplissement de ses volontés et pour la manifestation de sa gloire.* » (VD 14). Montfort sauvegarde la transcendance absolue de Dieu, non soumise aux besoins (cf. ASE 65) ; il souligne son autosuffisance et pourtant, conformément à la théologie classique, il affirme également qu'en réalité Dieu veut avoir besoin de Marie. Ailleurs il écrira que l'Esprit Saint aime se servir de Marie, même sans avoir absolument besoin d'elle (cf. VD 21). En termes plus rigoureux, il dira que Marie « *est nécessaire à Dieu avec une nécessité dite hypothétique, c'est-à-dire dérivant de sa volonté* » (VD 39).

Paradoxalement, la nécessité et le besoin, liés au désir, soulignent la gratuité désintéressée du choix de Dieu ; en effet, il n'est pas soumis à une nécessité logique ou rationnelle qui l'oblige de l'extérieur : son désir est la liberté de la grâce et du don ; un désir qui est la liberté libre. Il choisit Marie parce qu'« *il a trouvé grâce* » (Le 1, 30 ; cf. ASE 203 ; SM7 ; VD 16).

2.3.3. La Croix désirée

Également pour le mystère de la Croix, Louis-Marie suit la même *via pulchritudinis* :

« *Dieu n'a pu se défendre / De sa rare beauté, /
La croix l'a fait descendre / En notre humanité.* » (C 19 / 9 et 102 / 10).
« *Et la croix m'a paru si belle, / Qu'afin de m'en pouvoir orner, /
J'ai descendu du ciel pour m'incarner.* » (C 123 / 2).

Le choix de la croix est surprenant, incompréhensible, inexplicable ; il n'y a pas

⁹⁹ Cf Cencini, 1994, p. 128.

de logique dans le choix :

« Chose étonnante ? La Sagesse voit, parmi les Juifs, un sujet de scandale et d'horreur, et, parmi les païens, un objet de folie, elle voit un morceau de bois vil et méprisable, dont on fait la confusion et le supplice des plus scélérats et des plus malheureux, appelé un gibet, une potence ou une croix. C'est cette croix sur laquelle elle jette les yeux ; elle y prend ses complaisances ; elle la chérit parmi tout ce qu'il y a de plus grand et d'éclatant au ciel et sur la terre, pour être l'instrument de ses conquêtes et l'ornement de sa majesté, les richesses et les plaisirs de son empire, l'amie et l'épouse de son cœur » (ASE 168 ; cf. 169-170).

La beauté de la croix n'est pas désirée en soi ; Jésus ne s'incarne pas pour la croix, mais choisit la croix comme moyen, instrument pour témoigner de son amour pour les hommes ; c'est la preuve par laquelle Dieu a montré son amour pour l'homme (ASE 176; cf. 154-155)¹⁰⁰. Même de la part de l'homme, le choix de la croix est de témoigner son amour à Dieu. La croix est en réalité présentée comme une épouse, dans le langage typique du désir amoureux.

*« Il la trouva si belle / Qu'il en fit son honneur, /
Sa compagne éternelle, / L'épouse de son cœur. /
Dès sa plus tendre enfance, / Quand son cœur soupirait, /
C'était vers la présence / De la croix qu'il aimait. /
Il l'a, dès sa jeunesse, / Recherchée à grand pas. /
Il est mort de tendresse / Et d'amour en ses bras. /
Je désire un baptême, / S'écriait-il un jour, /
La chère croix que j'aime, / L'objet de mon amour. »*
(C 19 / 10-11; cf 102 / 12. 14. 15; 164/13).

Un texte parallèle est le suivant :

« Pendant toute sa vie, elle l'a cherchée avec empressement. Si elle courait, comme un cerf altéré, de bourgade en bourgade, et de ville en ville ; si elle marchait, à pas de géant, vers le Calvaire ; si elle parlait si souvent de ses souffrances et de sa mort à ses Apôtres et à ses disciples, et même à ses prophètes dans sa transfiguration, si elle s'écriât si souvent : « J'ai désiré, mais d'un désir infini » (ASE 170).

Le thème du désir rappelle celui de la soif, en exprimant la force et l'urgence de celle-ci. L'image du cerf assoiffé (Sag 41 et 61) est un type du désir de l'homme envers Dieu. Montfort applique ce désir à Jésus : c'est le Seigneur qui désire l'homme et a soif de lui. Le désir de l'homme est aussi le désir de Dieu : « il

¹⁰⁰ Le désir de la croix n'a pas pour objet un besoin (forme masochiste) mais une valeur. En tant que valeur, à son tour, elle n'est pas terminale (rédemption) mais seulement instrumentale (cf. Rulla, 1971, p. 70 ; 1986, pp. 310-370). Les valeurs terminales sont théocentriques pour l'homme : elles conduisent à l'union avec Dieu et à la suite du Christ. Pour Dieu, les valeurs sont anthropocentriques : elles conduisent à l'union avec l'homme et au don de soi avec incarnation et divinisation.

nous a tant aimés, il s'écria : « *'J'ai soif. ' Et de quoi avait-il soif ? Il avait soif de nous, et de se donner à nous et de souffrir pour nous* » (ASE 165).

Dans le désir il y a « une dimension d'altérité qui nous donne soif »¹⁰¹. La soif, métaphore du désir, est désir de l'autre ; cet autre est l'homme désiré par Dieu. L'altérité est aussi une altération de la personne qui désire, qui devient souffrance jusqu'à la mort : « L'eau incorporelle qui fait vivre jusqu'à la mort est la métaphore d'une parole incarnée qui fait vivre le désir au sujet de l'autre, d'un désir qui l'exige dans la vie, à travers la souffrance et jusqu'à la mort »¹⁰².

La croix, comme matrice de vie nouvelle, est une conception dans la douleur. Elle témoigne paradoxalement que seul un corps en souffrance est un corps de désir. Le désir de la croix n'est pas un désir de souffrir, mais une blessure d'amour, une souffrance de séparation. Dans tout désir il y a cette souffrance. Jésus-Christ porte en lui, dans la chair, le poids infini et l'abîme qui sépare Dieu du pécheur. Montfort semble transformer le cri de l'abandon sur la croix, la souffrance de la séparation, en un cri de désir. Désirant la croix, objet de rejet, Jésus bouleverse l'ordre des choses : l'angoisse de la séparation devient désir de présence, le cri désespéré devient abandon confiant en l'Autre, en mourant il détruit la mort et donne la vie. Dans la croix, le langage du désir parle du mystère caché et révélé. La beauté de la croix et le désir d'en avoir une a une dimension mystérieuse. Si l'on ne peut désirer que le désirable, comment est-il possible de désirer la croix ? Parce que mourir à soi est source de vraie vie, tout comme perdre la vie devient la gagner. Jésus a perdu sa vie pour gagner la nôtre.

2.3.4. L'Eucharistie : lieu du désir

L'Eucharistie est pour Louis-Marie le signe par excellence de l'amour excessif de Dieu : « *Ô Sagesse éternelle, (...) ô Dieu vraiment prodigue de lui-même dans le désir qu'il éprouve pour l'homme* » (ASE 71). Le désir du Christ est une prodigalité qui bouleverse la nature. Si la croix démontre l'amour du Christ pour les hommes, l'Eucharistie témoigne de son désir de rester avec eux :

« D'un côté, elle veut montrer son amour pour l'homme jusqu'à mourir à sa place pour le sauver ; elle ne peut pas décider d'abandonner l'homme. La Sagesse trouve alors un merveilleux secret pour mourir et vivre en même temps, et rester avec l'homme jusqu'à la fin des âges : c'est l'institution aimante de l'Eucharistie. En étant capable de réaliser son propre amour dans un tel mystère, il n'est pas difficile de changer et de renverser la nature » (ibid.).

¹⁰¹ Vasse, 1983, p. 42.

¹⁰² *Ibid.*

Le désir de la sagesse est de trouver un foyer, un thème déjà rencontré. La Sagesse cherche une maison pour se reposer, un oratoire. C'est le sein du Père dans l'éternité et le sein de Marie dans l'Incarnation (cf. ASE 223). Dans le premier cas, le Père trouve plaisir dans le Fils ; dans le second, le Fils prend plaisir dans la Mère. Le sein est un lieu de plaisir et de délice, c'est-à-dire le plaisir d'être avec quelqu'un. Dans l'Eucharistie, Jésus-Christ Sagesse cherche un autre lieu pour prendre ses délices et ses plaisirs : le cœur de l'homme. Si en mangeant vous comblez un besoin, en communiquant vous répondez au désir du Christ :

« Elle se cache sous l'apparence d'un petit morceau de pain, qui est la nourriture propre de l'homme, afin que, étant mangée de l'homme, elle entrât jusqu'en son cœur pour y prendre ses délices » (ASE 71).

En plus de la recherche du plaisir, le désir est aussi de faire plaisir. C'est le désir d'exalter Dieu parce que, dans l'Eucharistie, Jésus est le modèle et l'exemple de l'adorateur. C'est la dimension théocentrique du désir du Christ, typique de la pensée de Bérulle :

*« Il est en sa présence / En adoration, / Rempli de révérence /
Et d'amour pour son nom. / C'est là qu'à tout moment /
Son Sacré Cœur désire / Que Dieu soit partout exalté, /
Et que tout soit, en vérité, / Soumis à son empire. » (C 128 / 4).*

Mais c'est avant tout le désir de se donner à l'homme, la dimension anthropocentrique :

*« Tous ses trésors sont en son Cœur, / C'est là leurs tabernacles, /
Pour les répandre avec douceur / Si l'on n'y met obstacle; /
Il brûle d'un désir ardent / De donner, de répandre, /
Il nous appelle incessamment, / Mais qui le veut entendre? » (C 129 / 6)*

Jésus se donne sans réserve dans l'Eucharistie et y trouve également un grand plaisir :

*« Il y donne tout ce qu'il est / Sans faire de partage /
Il donne à tous sans s'appauvrir, / Sans excepter personne. /
Donner, c'est son plus grand plaisir, / Il est content s'il donne. » (C 129 / 3).*

L'excès de plaisir dépasse nos envies :

*« O chrétiens, venez loin du monde / Dans ce cœur où tout bien abonde, /
Il est dans le Saint Sacrement. / Venez goûter dedans ce cœur fidèle /
Plus de douceurs, plus de plaisirs / Que le vôtre aura de désirs, /
Ne craignez rien, il vous appelle. » (C 131 / 4).*

Le désir de Jésus devient feu effusif, symbole d'amour :

*« Je m'appelle un feu consumant / Je brûle d'un désir ardent /
D'en embrasser vos âmes / Je ne suis descendu des cieux /
Que pour le reprendre en tous lieux »* (C 132 / 5; cf 134 / 7, 135 / 5).

Et enfin, le désir révèle l'intention : l'union de Dieu avec les hommes :

*« Si sa puissance, à tout moment, / Y fait des prodiges très grands /
En changeant la nature, / L'amour n'est pas moins étonnant /
Puisqu'il l'unit étroitement / Avec sa créature. /
Jésus et l'âme n'y sont qu'un. / Tout entre eux deux devient commun. /
Loué soit le Saint Sacrement / Il aime sans mesure. »* (C 132 / 4; cf. 134 / 8).

Des cantiques sur l'Eucharistie émerge l'homme désiré par le Christ comme objet de complaisance et de bienveillance. Dieu goûte l'homme et l'homme goûte Dieu dans l'amour mutuel. Dans les Cantiques sur le Sacré-Cœur, où l'on retrouve des références à l'Eucharistie, Montfort revient sur le thème de la soif. Le désir du Christ devient un besoin impérieux, un cri lancé vers l'homme :

*« Mon cœur sent une soif ardente, / Il dit: "J'ai soif" incessamment; /
Chez toi, chère âme pénitente, / Il cherche du soulagement. »* (C 42 / 2).

Le Christ manifeste non seulement le désir mais aussi le besoin d'être aimé, tout comme la soif demande à être satisfaite. Le désir est lié à un besoin qui le fait souffrir. Il s'agit encore d'une rhétorique, qui utilise le registre anthropomorphique du besoin. Dieu nous désire et souffre pour notre séparation :

*« Mon Cœur vous aime et vous désire, / C'est pour vous qu'il est transpercé, /
Après votre cœur il soupire, / Eh quoi! serai-je délaissé? »* (C 43 / 38)

3. LA TRANSFORMATION DU DÉSIR

3.1 Désir et limite

3.1.1. Désirs infinis

La Sagesse est un « trésor infini » avec des « désirs infinis » de se donner à l'homme (cf. ASE 63, 170). Louis-Marie de Montfort découvre en Dieu le monde infini du désir ; c'est caractéristique du désir d'être infini : en lui tout est possible.

Mais le monde infini du désir joue un rôle pédagogique dans les écrits de Montfort ; c'est le premier élément de la croissance spirituelle. La Sagesse provoque l'homme en faisant surgir et réveiller en lui tous les désirs. D'abord le fondamental d'être heureux ; puis celles de l'amitié, de la tendresse, du plaisir, de la joie, de l'immortalité, de la richesse, des honneurs, du pouvoir, de la connaissance, de la vertu (cf. ASE 5, 10, 11, 57, 58, 66, 67). Dans la liste se trouvent un certain nombre de besoins appartenant au plus profond de l'homme : acceptation sociale, épanouissement, achat, affiliation, aide, changement, connaissance, dépendance affective, domination, évitement du danger et de l'infériorité, exhibitionnisme, gratification sexuelle, jeu, ordre, réaction¹⁰³.

Le but de l'éveil des désirs est de donner à l'homme la possibilité d'exprimer ses propres désirs et de les ressentir, et non seulement de les connaître avec intelligence¹⁰⁴. Les désirs doivent donc émerger de l'inconscient, de la zone interdite, où ils sont maintenus dans l'ombre. La stratégie spirituelle de Montfort consiste à libérer la personne d'un moralisme qui empêche la prise de conscience de ses désirs, surtout s'ils sont indicibles. Il libère la parole dans l'expression des désirs avec un jeu de régression dans lequel la personne se présente sans défense. Pédagogie spirituelle qui est une véritable thérapie : reconnaître et accepter les besoins et les pulsions. Ensuite il faudra mettre de l'ordre dans les désirs et les transformer.

L'éveil des désirs, même les plus fous, est accentué par la promesse qu'ils seront assouvis. Il ne sert à rien d'exprimer ou de prendre conscience de désirs s'il est alors impossible de les satisfaire. Dans le processus de croissance spirituelle, on

¹⁰³ C'est la liste des besoins de Murray (*Exploration in Personality*, Oxford University Press, New York 1938, pp. 152-226). Pour la définition de ces besoins cf Rulla-Imoda-Ridick (1978), Rulla (1971; 1986).

¹⁰⁴ Pas seulement une *perception intellectuelle*, mais aussi une *perception émotionnelle*.

arrive à un stade très humble où la frustration semble impossible. En effet, la Sagesse promet de combler tous les désirs, les bons comme les plaisirs solides et les vraies vertus, et les moins bons comme les richesses, la gloire, les honneurs, la dignité (cf. ASE 67). Et vous êtes invités à satisfaire vos désirs (cf. C 58/9). En outre, il est montré comment le plaisir promis dépasse tout désir :

« Avec vous plus de plaisirs / Que notre cœur n'a de désirs. »

(C 103 / 6; cf C 131 / 4).

« Trouvant en Dieu plus de charmes / Que mon cœur n'a de désirs » (C 94 / 1).

Montfort ouvre le monde des désirs au maximum sur l'infini¹⁰⁵. Dieu répond à tous les besoins, ou plutôt tous les besoins peuvent lui être dits. C'est là la force du message transmis par l'admirable *Secret du Saint Rosaire*. En effet, le « Notre Père contient les demandes de tous les besoins spirituels et matériels » (SAR 36) ; ici vous pouvez trouver tout ce dont vous avez besoin et ce que vous voulez ; en lui « tous les désirs et tous les besoins sont contenus » (SAR 75) ; dans cette prière « Jésus-Christ nous apprend à demander à Dieu ce qui est nécessaire à la vie du corps et de l'âme » (SAR 40).

On insiste pour souligner la totalité des désirs, en répétant tout et tout le monde ; désirs qui s'orientent alors : d'égocentriques, ils deviennent théocentriques, « quand nous désirons sanctifier son Nom, (...) quand nous demandons sincèrement les biens désirés pour nous-mêmes pour notre prochain » (SAR 43).

La satisfaction totale des désirs est également promise dans le Nouveau Cantique à *Notre-Dame des Dons* (C 151). Le titre évoque la bonne Mère qui donne. En effet

« on trouve en elle toutes choses, / biens, plaisirs, honneurs et santé » (str. 5). Les vigneronns peuvent espérer, à travers elle, "l'abondance de raisin... et du bon vin" (str. 6) et "les pauvres paysans, l'abondance dans vos champs" (str. 7). En Elle, nous trouvons « votre douce espérance, ... l'assistance aux affligés et aux malheureux » (str. 8), comme « le plus grand don, la grâce, la miséricorde et le pardon » (str. 9). L'image de la bonne Mère est une invitation à remonter un peu le temps : « Enfants, venez à ses mamelles / Sucrer un lait plein de

¹⁰⁵ Derrière ces désirs (pouvoir, honneur, richesse, plaisir, etc.) se cache un désir plus profond et plus essentiel : celui de la plénitude, de l'infini. "La recherche, le désir de sécurité, d'intimité, de réussite, d'affirmation, de stabilité ou de perpétuité exprime-t-il ou cache-t-il la recherche infinie d'un Bien infini ? Ce n'est qu'une recherche psychologique ou un appel à la rencontre avec l'Autre absolument transcendant. Ici l'humain doit se laisser mesurer par le divin et accepter le dialogue, la discussion et le défi contenus dans la demande de participation : en recherchant la sécurité, l'intimité, la réussite, etc., on cherche sans doute quelque chose de plus, à la limite, on cherche Dieu" (Imoda, 1993, p. 319). « Le cri peut contenir une prière ; dans le besoin humain de l'autre, dans le désir de réussite, de valorisation, il y a, traduit, caché et peut-être déformé, un désir plus profond : le désir qui, libéré de certains liens, tend vers la rencontre avec l'infini (Id., p. 336).

douceur ; / Venez vous reposer, fidèles, / sur son cœur ; / Venez tous garder sous ses ailes, / La ferveur » (str. 10)¹⁰⁶.

L'image d'une bonne mère est le moment de présence dans lequel s'expriment la bonté, l'abondance, mais aussi la satisfaction des besoins. C'est le moment positif de la présence rassurante de la mère qui satisfait tous les besoins. Le sein est le symbole par excellence de sa présence gratifiante qui apporte bien-être, nourriture, chaleur et sécurité. Le lait incorporé contient la bonté même de la mère qui est assimilée. Le caractère oral du moment de présence est la satisfaction de besoins physiques et émotionnels. Dans cette bonne expérience, l'enfant fait l'expérience d'un paradis subjectif qui est recreation et fonde l'espérance (cf. C 7/1, 4, 12, 17, 18, 26, 40). Le moment de la récompense est essentiel au développement de l'enfant ; s'il manque, le début dans la vie ne sera pas bon. Sans cette confiance fondamentale dans la présence gratifiante de la mère, il n'y a pas de place pour d'autres désirs ou questions et il n'est pas possible d'acquérir la confiance nécessaire pour affronter les situations de besoin et de manque. La bonne mère est une expérience de consolation spirituelle et de plaisir vécue avec Dieu¹⁰⁷.

C'est un moment pédagogique indispensable à la croissance spirituelle, mais ce n'est qu'un moment, une étape, à intégrer et à équilibrer avec le moment d'absence. Une expérience spirituelle qui ne serait qu'une présence gratifiante et consolante ne serait ni saine ni sainte. En effet, la satisfaction totale des besoins caractéristiques du moment de présence, et vitales dans la phase symbiotique où l'enfant est totalement dépendant de la mère, maintient la personne dans une relation de fusion avec la mère. L'autre, Dieu ou la mère, est considéré uniquement comme celui qui satisfait le besoin et la personne se perçoit de manière illusoire, comme toute-puissante, étant donné que tous les désirs sont satisfaits. Pris en lui-même, le moment de présence nous empêche de reconnaître l'autre comme autre, devant nous, comme différent. L'autre n'a pas sa place car il n'y a pas de limites à la satisfaction du désir. Il est donc essentiel que la présence soit contrebalancée par l'absence et gratifiée par la frustration. La distance permet de prendre conscience de soi et des autres et ouvre un espace de reconnaissance. Le monde infini du désir doit affronter le monde des limites ; plaisir avec la réalité. Le moment pédagogique de présence gratifiante rappelle

¹⁰⁶ Le verset suivant corrige le côté régressif de celui-ci : il ne suffit pas de recevoir, il faut aussi donner.

¹⁰⁷ Dans la relation mère-enfant, les besoins satisfaits concernent l'enfant mais aussi la mère. Montfort montre comment dans la relation Dieu-homme se satisfont les désirs de l'homme et ceux de Dieu : il désire être désiré ; désire avoir de la joie en nous, etc. Malgré la disproportion, les deux envies sont complémentaires.

donc nécessairement le moment d'absence et de limite, devenant instance de purification.

3.1.2. Désir et renoncement

Le désir infini de l'homme est un paradoxe : en fait, c'est le désir infini d'un être fini, qui entre en collision avec la finitude. Le monde infini du désir ne peut marcher sans rencontrer le monde des limites. Le désir évoque l'image maternelle, la limite évoque l'image paternelle¹⁰⁸. Le moment de présence et de gratification de la mère doit être équilibré avec le moment d'absence qui caractérise la limite, la frustration, la mise à distance, l'absence. Le père est le symbole de la rupture nécessaire avec la mère, frustrant le désir de toute-puissance de l'enfant.

Dans la vie de foi profonde et vraie, le désir humain de toute-puissance rencontre certainement la toute-puissance divine. Le désir de Dieu de l'homme, basé sur le dynamisme de l'éros, est l'axe maternel de la religiosité qui doit être sauvé du sens de la mesure, du concret, de l'engagement et de la limite représenté par la figure paternelle. Le désir de Dieu, fondé sur la présence gratifiante de la mère et sur le principe de plaisir, qui s'exprime dans la recherche immédiate de la satisfaction des pulsions, doit être contrebalancé par le principe de réalité, c'est-à-dire par la capacité de prendre en compte la réalité, compte et reporte la satisfaction des pulsions, symbolisées par la loi du père¹⁰⁹. Il faut en effet unir le principe de plaisir à celui de réalité, dans une tension constante et évolutive. La tension entre présence et absence, gratification et frustration, monde infini du désir et monde des limites, doit être sauvegardée. Sans limite, le désir est illusion, l'illusion de toute-puissance, et il devient évasion dans le monde irréel du fantasme. Sans désir, le monde des limites resterait vide et immobile.

3.1.3. Le désir et la loi

Le désir de l'homme rencontre inévitablement le désir de Dieu. L'homme peut tout désirer, mais il entre en conflit avec le désir que Dieu a pour lui. Le désir procède du désir de l'Autre, qui limite, mais qui donne aussi la vraie dimension. Dans la croissance spirituelle, il ne suffit pas de connaître ses propres désirs, mais aussi ceux de Dieu. C'est le sens de la prière de Salomon pour obtenir la

¹⁰⁸ Cf Aletti, 1992, pp. 126-128; Milanesi-Aletti, 1973, pp. 101 ss.

¹⁰⁹ Cf Keily, 1987, p. 184.

Sagesse (Sg 9, 1-6 ; cité de l'ASE 191.192 ; cf. SM 66). Nous avons besoin de savoir ce qui plaît à Dieu, c'est-à-dire ses désirs et dans quelle mesure.

Montfort offre quelques exemples des désirs de Dieu : « *obéir* » est ce que Dieu désire (C 10/3) ; Jésus veut qu'ils « *se souviennent* » de ses bienfaits (SAR 68). Mais le désir du Père se manifeste avant tout dans la Loi, ensemble de préceptes et de commandements concrets¹¹⁰. Dans l'ASE on passe du désir à la loi : tandis que la première partie tend à donner le goût de la sagesse en montrant sa beauté et en réveillant le désir, la seconde partie indique les moyens d'acquérir et de conserver la Sagesse. Du moment de gratification et de présence, on passe au moment d'absence et de frustration. La transition se fait avec le chapitre XII, qui présente « *les principaux oracles de la Sagesse* », et avec les chapitres XIII et XIV, où il est question de la croix¹¹¹.

Il faut croire et mettre en pratique les « oracles » de la Sagesse. Le désir de l'homme est comparé à la loi de Dieu qui nous appelle à opérer et à affronter la réalité. Le désir combiné à la loi devient une force transformatrice. Le désir est donc éduqué et régulé : un engagement concret est requis, et la transformation affecte la personne dans la réalité concrète. Ailleurs, Montfort explique que l'amour de celui qui aime vraiment n'est pas « *seulement affectif, mais efficace et effectif* » (VD 175), et que le véritable amour est « *actif et industrieux* » (VD 202). Désir et loi, l'affectif et l'effectif : les deux niveaux doivent se confronter à la réalité, sans s'éliminer.

3.1.4. Le désir et la mortification

L'exemple de purification équivaut à la mortification. Cependant, il n'a pas un caractère passif, mais il s'agit d'un renoncement actif. Tout désir suppose un choix et tout choix suppose un renoncement. Le renoncement est l'acte même du

¹¹⁰ Si le bien désiré est vague, le désir est une illusion : « Projections illusoires et opération projective inconsciente : plus une pensée et un objet désiré sont vagues, lointains, idéalisés, mystérieux ou silencieux, plus ils sont aptes à être investis d'attentes subjectives, couvert de traits imaginaires ; plus il devient capable de mobiliser les énergies individuelles ou collectives, sans modifier son caractère égocentrique ou sociocentrique ; plus il parvient à combler les lacunes d'un système affectif, surtout si celui-ci fonctionne de manière anxieuse, défensive, infantile, régressif » (Godin, 1986, p. 186). Le vrai bien, né du vrai désir, est toujours concret (cf. Lonergan, *Methodin Theology*, London 1973, p. 36).

¹¹¹ La croix est présentée comme un objet de désir et de ravissement. C'est le paradoxe et le scandale de la croix. En tant que témoignage de l'amour de Jésus, c'est une raison pour renforcer le désir et l'amour pour Jésus (cf. ASE 154-166). Dans la charité dont elle est un excès, la croix met en œuvre (à l'infini) l'intégration des deux moments non présentés comme purification ou frustration, mais comme désirs ; le déplaisir de la souffrance s'exprime en termes de plaisir, l'aversion avec ceux du désir, ce qui ne veut pas dire que le déplaisir et la souffrance soient au niveau du plaisir. A la fin du chapitre XIV (ASE 172-180) nous sommes invités à suivre le Christ sur la croix.

désir¹¹². Vouloir et abandonner sont corrélatifs. Le désir infini de Dieu doit aussi être un renoncement total. La totalité du renoncement correspond au tout de Dieu. Montfort l'énonce avec une formule lapidaire :

« Tout ce que je viens de dire est renfermé au grand conseil : Quittez tout, et vous trouverez tout, en trouvant Jésus-Christ, la Sagesse incarnée » (ASE 202).

Le renoncement à tout a son implication positive dans le don total de soi à Dieu, et exprime l'infinité du désir, mais aussi la totalité de la limite. Face à l'infinité de Dieu, qui est Tout, l'homme reconnaît son être fini et se permet de n'être rien. C'est la nature radicale de l'adoration et du service de Dieu en esprit et en vérité :

« Servons Dieu, mais sans aucun partage, / Car un cœur qui partage périt. / Tout ou rien, dit Dieu dans son langage. / Quelque peu, dit Satan, me suffit. / Donnez tout, c'est Dieu qui le réclame: / Je suis maître absolu de tout bien. / Tout le cœur, tout l'esprit, toute l'âme, / Donnez tout, ou ne me donnez rien. / Mettons donc tout l'esprit à connaître, / Tout le cœur pour aimer ardemment, / Tout le corps pour servir ce grand Maître, / Mais sans cesse et sans ménagement » (C 153 / 1; cf aussi str. 2, 6, 20).

« Tout quitter » a son côté négatif dans le renoncement provoqué par la mortification. Il faut se perdre pour se retrouver ; tout perdre pour tout retrouver. Pour s'unir au Créateur, il faut se détacher des créatures. A un choix radical correspond un renoncement radical. Ce moment négatif n'est cependant pas une fin en soi et doit être compris dans la dynamique de l'espoir et du désir infini. La mortification ne se comprend pas sans une union avec le Christ crucifié :

« Tous ceux qui sont à Jésus-Christ, la Sagesse incarnée, ont crucifié leur chair avec ses vices et ses concupiscences, portent actuellement et toujours la mortification de Jésus dans leurs corps, se font une continuelle violence, portent leurs croix tous les jours, et enfin sont morts et même ensevelis en Jésus-Christ » (ASE 194).

« La Sagesse, dit l'Esprit Saint, ne se trouve pas dans le pays de ceux qui vivent confortablement, c'est-à-dire parmi les commodités, accordant aux passions et aux sens tout ce qu'ils exigent ; parce que ceux qui vivent selon la chair ne peuvent plaire à Dieu » (ibid.).

Le renoncement s'opère dans la tension entre Dieu et la chair, entre ce qui tend vers le Créateur et ce qui penche vers la créature. C'est la tension dialectique entre le Soi comme transcendant tendant vers Dieu et le Soi comme transcendé, opposé à la transcendance théocentrique. Le renoncement concerne les désirs liés au moi comme transcendé, c'est-à-dire les besoins, et non ceux qui affectent

¹¹² Cf Vasse, 1969, p. 62.

le moi comme transcendant, c'est-à-dire les valeurs. Cette tension ne peut pas être supprimée ici-bas, donc le renoncement doit être continu (cf. ASE 196).

La mortification vise les éléments égocentriques de la personne, c'est-à-dire ce qui est considéré par la personne comme important pour elle (besoins), et oriente les énergies vers ce qui est important en elle-même (valeurs théocentriques)¹¹³. Le renoncement purifie les désirs dans leur ambivalence et peut servir à la fois les besoins (égocentriques) et les valeurs (théocentriques), en transformant le désir et en l'ouvrant à la transcendance.

Les premiers attaqués par le renoncement sont les plaisirs des sens (cf. ASE 195), cliché des ascètes. Le plaisir s'oppose au désir du Christ, tel qu'exprimé dans le chant de Noël :

« *Viens, mondain, et contemple / Cet enfant à ton tour. /
Ta vie et ton exemple / Combattent son amour. /
Jésus dans la souffrance / Contente ses désirs, /
Mais toi, dans l'abondance / Tu prends tous tes plaisirs* » (C 62 / 5).

Il faut déplaire au corps pour plaire à Jésus ; il faut renoncer aux désirs et à la satisfaction de besoins qui ne sont pas conformes aux valeurs spirituelles pour s'accommoder des désirs de l'Autre. Il faut renoncer à l'argent, aux plaisirs, aux honneurs, aux biens et au désir des biens et ne pas faire comme le riche qui satisfait chaque jour ses plaisirs et ses désirs (cf. C 108 / 10).

Un autre texte (ACM 6-9) situe le renoncement aux biens dans le contexte du tout-rien qui fait partie de la relation terre-ciel. Au ciel « *on n'a besoin de rien* » de ce qui existe sur terre : en possédant Dieu, « *on possède tout* » ; donc le « *pauvre volontaire* » a fait une « *bonne vente* » et n'a besoin de rien : il a tout abandonné, mais il ne lui manque rien, car il possède Dieu qui est Tout ; il est pauvre en richesses et dépourvu de « *douceurs terrestres et charnelles* », mais il est riche en consolations divines.

On parle de pauvreté volontaire. Sans l'aspect volontaire d'un libre choix, donc pas de défense, le renoncement est une frustration. La différence est fondamentale¹¹⁴. Le renoncement est une acceptation libre et active de la

¹¹³ Sur cette dialectique de l'important pour soi et de l'important en soi, cf. Rulla, 1986, pp. 124-125.

¹¹⁴ Le renoncement se prend au niveau de la première dimension (vertu-vice) ; la frustration appartient, de manière dominante, au deuxième (bien réel-bien apparent) ou au troisième (normal-pathologique). Sur la différence entre renoncement et frustration, cf. Rulla, 1971, pp. 106-109, 143-145. La tension de la frustration provoque la colère contre Dieu : « *Mais le méchant, le méchant / qui n'a pas ce qu'il veut / maudit, murmure et crie* » (C 100/17). Plus tard, l'envie et la colère se conjuguent (cf. str. 31).

privation ; la frustration, ou la non-gratification, est le résultat de la privation subie et conduit au ressentiment, ou à une satisfaction déplacée et cachée.

« Pour avoir la Sagesse, il faut mortifier son corps, non seulement en souffrant patiemment les maladies du corps, les injures des saisons et les atteintes qu'il reçoit, en cette vie, des créatures ; mais encore en se procurant quelques peines et mortifications, comme jeûnes, veilles et autres austérités de saint pénitent. Il faut du courage pour cela, parce que la chair est naturellement idolâtre d'elle-même, et le monde regarde et rejette comme inutiles toutes les mortifications du corps » (ASE 201).

Il y a un aspect passif de la mortification ; c'est « *souffrir avec patience* », accepter nos propres limites, qui ne peuvent être modifiées car elles ne dépendent pas de nous et ne nous font pas souffrir¹¹⁵.

« Résolvez-vous, chers Amis de la Croix, à souffrir toutes sortes de croix, sans exception et sans choix: toute pauvreté, toute injustice, toute perte, toute maladie, toute humiliation, toute contradiction, toute calomnie, toute sécheresse, tout abandon, toute peine intérieure et extérieure » (LAC 54).

Et il y a un aspect actif de la mortification : « *procurer une certaine punition et une mortification* », où la mortification est non seulement acceptée, mais aussi recherchée. C'est la mortification typique de l'ascétisme : jeûne, veilles et austérité¹¹⁶. L'ascétisme a pour fonction de créer un état de tension sain chez l'homme, renonçant délibérément aux besoins d'une société de bien-être et de confort, plus enclin à satisfaire les besoins et à réduire les tensions qu'à créer des exigences¹¹⁷. Une vie sans exigences ascétiques crée un vide existentiel chez l'homme et le prive de sens. La mortification maintient l'équilibre entre présence et absence, entre gratification et frustration et entre participation et purification. Avec le renoncement, la tendance naturelle aux récompenses est corrigée, purifiant les désirs émotionnels par des désirs rationnels. Sans ce renoncement qui distingue les vrais désirs, le désir de Dieu est vain :

« Il faut que ce désir de la Sagesse soit saint et sincère, en gardant fidèlement les commandements de Dieu ; car il y a une infinité de fols et paresseux qui ont mille désirs ou plutôt mille vellétés du bien ; mais qui, ne leur faisant point quitter le péché ni se faire violence, sont des désirs faux et trompeurs qui les tuent et les damnent : Les désirs du paresseux le conduisent à la mort » (ASE 182).

Le véritable désir porte en lui un dynamisme de changement et de progrès ; il se

¹¹⁵ Cf Frankl, 1967, pp. 14-15 e 1986, pp. 43-44, 105-106; Rulla, 1971, p. 234. On distingue trois types de valeurs : 1) les valeurs créatrices, données à la vie ; 2) les valeurs expérientielles, fruit de l'expérience et reçues du monde ; 3) les valeurs comportementales, c'est-à-dire les attitudes envers les facteurs limités de la vie.

¹¹⁶ Cf le Cantique : *Le pouvoir du jeûne* (C 16), *Le remède contre la tiédeur* (C 161).

¹¹⁷ Cf Frankl, 1969, pp. 44-45.

transforme et conduit sur le chemin de la volonté et de la loi divine. Active ou passive, la mortification implique la souffrance et la croix. Elle a une fonction de maturation¹¹⁸. Avec l'aide de la grâce préalable de l'union au Christ crucifié, la tension de la réconciliation, qui implique inévitablement la souffrance, augmente la liberté de l'homme de se transcender, de se dépasser et de s'ouvrir à la transcendance théocentrique. Montfort unit à plusieurs reprises l'amour et la croix (cf. ASE 154, 155, 165, 168, 169, 176).

La mortification n'est qu'un moyen au service de l'amour de Dieu et procède d'un désir rationnel ou spirituel. Dans les cas d'immaturité, il peut arriver que la mortification soit considérée comme une fin en soi ; cela vient alors du désir émotionnel. La distinction entre les deux mortifications est difficile à faire pour la personne, en raison du rôle de dynamiques inconscientes, comme l'autopunition, liées à la culpabilité pathologique. Montfort propose deux aides au discernement : la première est le conseil d'un sage, afin de combiner la mortification du jugement et celle de la volonté (cf. ASE 202) ; la seconde est le choix des mortifications (cf. LAC 49), où les croix « *petites et cachées* » sont meilleures, car « *l'orgueil peut demander, chercher et même choisir et embrasser des croix visibles et grandes* ». L'orgueil et l'amour-propre utilisent la mortification à leurs fins, la mettant au service de « *secrètes recherches de la consolation* » et de « *retraites et complaisances délicates en vos maux* » (LAC 48). Montfort ajoute une note qui démontre sa sensibilité à la recherche inconsciente de soi : « *Je n'aurais jamais fait, s'il fallait ici décrire les détours de la nature, même dans les souffrances* » (LAC 48).

3.1.5. Les aridités

La tension entre présence gratifiante et absence de renoncement peut également se vérifier au niveau de la prière. « La prière témoigne de l'union dans la désunion, de la présence dans l'absence, de l'absence dans la présence »¹¹⁹. Montfort souligne dans la prière le moment pédagogique de l'absence purificatrice dans l'aridité spirituelle. C'est le chemin de la foi pure, défini comme un détachement des goûts spirituels et une acceptation sereine et forte des dégoûts spirituels. Le désir, lié au goût et au plaisir, doit être purifié dans le creuset de la croix. C'est la foi de la croissance, à la fois humaine et spirituelle. La première étape garantit que l'on ne s'attache pas au moment de gratification : « *Il faut la demander avec une foi pure, sans appuyer sa prière sur des*

¹¹⁸ *Le sens du développement*; cf. Rulla, 1986, 327 e 375.

¹¹⁹ Vasse, 1969, p. 38.

consolations sensibles, des visions ou des révélations particulières. Quoique tout cela puisse être bon et véritable, comme il a été en quelques saints, il est toujours dangereux de s'y fier » (ASE 186).

Le détachement des gratifications implique qu'elles ne sont pas recherchées et que l'on se contente de rester dans les voies ordinaires. C'est le renoncement au désir de toute-puissance :

« Le sage ne demande point à voir de choses extraordinaires comme les saints ont vu, ni à goûter des douceurs sensibles dans ses prières et ses dévotions » (ASE 187).

La deuxième étape nous fait accepter l'état de non-satisfaction, équivalent à un chemin de déni : *« Le juste ou le sage ne vit que par la foi sans voir, sans entendre, sans goûter et sans chanceler » (ASE 187 ; cf. VD 273, C 6/54).* Il vaut mieux accepter pleinement les dégoûts et laisser les goûts pour l'au-delà :

« Attention à ne pas vous forcer à ressentir et à apprécier ce que vous dites ou faites. Parlez et agissez toujours avec la foi pure que Marie avait sur terre et cela au passage du temps te communiquera aussi. Ô pauvre et petite esclave ! Laisse à ta Reine la contemplation ouverte de Dieu, les élans, les joies, les délices, les richesses, et contente-toi d'une foi pure, pleine d'apathies, de distractions, d'ennui et d'aridité » (SM 51 ; cf. aussi 69).

C'est le moment négatif d'absence, dans lequel sont vécus le dégoût spirituel, le silence de Dieu et la désolation, qui provoquent chez l'homme le douloureux sentiment d'abandon de Dieu, comme une angoisse de séparation. Dieu qui se cache est ressenti comme une mauvaise mère. Mais, comme dans le développement psychologique de l'enfant, la bonne mère (gratification) est intégrée par la mauvaise mère (frustration) ; il en est ainsi dans les deux images de Dieu : le Dieu des consolations et des goûts, et le Dieu des aridités et des dégoûts :

« Il leur semble naturellement que Dieu n'a point d'yeux pour voir sa misère, point d'oreilles pour écouter ses demandes, point de bras pour terrasser ses ennemis, ni de main pour lui donner de l'aide » (ASE 187; cf. C 100 et 101).

L'intégration du moment du goût avec celui du dégoût permet une relation plus intime et vraie avec Dieu. Si le moment de plaisir et de satisfaction construit la relation avec Dieu, celui de l'aridité et du silence de Dieu, lui permet de se différencier, se structurer intérieurement et se tenir devant Dieu. L'alternance du goût et du dégoût fait comprendre à l'homme qu'il est distinct de Dieu et le reconnaît comme Dieu, et non comme une projection de besoins, ni comme la satisfaction de désirs de toute-puissance. La distinction entre nous et Dieu n'est pas sans souffrance, en raison du détachement qu'elle implique. L'heureuse

intégration des deux dimensions permet une relation mature avec Dieu, sans avoir besoin d'épreuves continues :

« Ce que le Saint-Esprit nous déclare des grandeurs et des beautés de la Sagesse, des désirs que Dieu a de nous la donner, et les besoins que nous avons d'elle, sont des motifs assez puissants pour nous la faire désirer et demander à Dieu avec toute sorte de foi et d'empressement. (...) « Dieu l'a dit ou l'a promis », voilà la pierre fondamentale de toutes ses prières. (ASE 186-187).

Les termes désir et parole reviennent dans ce texte. Le désir de l'homme pour Dieu, qui est une nécessité et un besoin vital dans l'ordre de la nature, de la grâce et du salut, se fonde sur le désir de Dieu pour l'homme. Dans l'heureuse rencontre des deux désirs, se produit la véritable relation d'amour mutuel, c'est-à-dire l'union. La parole, la Parole de Dieu confiée à l'Écriture, *« le Saint-Esprit dit... »*, devient une promesse. La vérité de l'amour pour Dieu ne se fonde pas sur une évidence extérieure, mais sur la parole de l'Autre : *« Dieu l'a dit ou l'a promis... »*, ce qui présuppose la confiance en l'Autre. La relation avec Dieu et l'abandon à Lui sont interdépendants. Faire confiance à la Parole de l'Autre, c'est se lancer dans le vide, à l'image du chemin de Pierre sur les eaux du lac.

L'équilibre entre présence et absence est difficile. Une gratification abondante conduit à une énorme dépendance émotionnelle à l'égard de la prière, mais c'est de l'infantilisme spirituel. Ainsi, même une frustration excessive est tout aussi néfaste ; cela s'applique à la croissance spirituelle ainsi qu'au développement psychologique. La preuve de négation et d'absence doit donc être proportionnée aux atouts de la personne. L'abondance des récompenses se corrige par le renoncement, tout comme l'excès de frustration se corrige par la présence. Le rôle de la Sainte Vierge trouve sa place dans cette pédagogie spirituelle, avec sa présence maternelle :

« On peut, à la vérité, arriver à l'union divine par d'autres chemins; mais ce sera par beaucoup plus de croix, de morts étranges et avec beaucoup plus de difficultés, que nous ne vaincrons que difficilement. Il faudra passer par des nuits obscures, par des combats et des agonies étranges, par sur des montagnes escarpées, par sur des épines très piquantes et des déserts affreux. Mais par le chemin de Marie, on passe plus doucement et plus tranquillement. On y trouve, à la vérité, de grands combats à donner et de grandes difficultés à vaincre; mais cette bonne Mère et Maîtresse se rend si proche et si présente à ses fidèles serviteurs, pour les éclairer dans leurs ténèbres, pour les éclaircir dans leurs doutes, pour les affermir dans leurs craintes, pour les soutenir dans leurs combats et leurs difficultés, qu'en vérité ce chemin virginal pour trouver Jésus-Christ est un chemin de roses et de miel » (VD 152; cf. 154 e SM 22).

La personne spirituellement mûre sera constante dans la prière, dans les

moments de consolation comme dans ceux de désolation. La constance est un signe de vraie dévotion et donc du vrai dévot ; au contraire, l'incohérence est caractéristique de la fausse dévotion :

« Les dévots inconstants sont ceux qui sont dévots à la Sainte Vierge par intervalles et par boutades: tantôt ils sont fervents et tantôt ils sont tièdes, tantôt ils paraissent prêts de tout faire pour son service, et puis, peu après, ils ne sont plus les mêmes. Ils embrasseront d'abord toutes les dévotions de la Sainte Vierge; il se mettront de ses confréries, et puis ils n'en pratiquent point les règles avec fidélité; ils changent comme la lune » (VD 101).

Les signes d'immaturité sont reconnaissables¹²⁰. L'instabilité et l'exagération des désirs irréels et illimités par rapport aux capacités de la personne ; ce sont des désirs qui n'ont aucun fondement dans la réalité et qui s'épuisent dans la recherche. En fait, ces gens sont toujours à la recherche de « *choses nouvelles* », dans une anxiété sans fin pour un endroit où se reposer ; Sans le vouloir ni le savoir, ils fuient le monde réel des limites, pour se jeter dans le monde infini et pervers de leurs désirs, ne rencontrant que le vide. Plutôt:

« la vraie dévotion à la Sainte Vierge est constante, elle affermit une âme dans le bien, et elle la porte à ne pas quitter facilement ses pratiques de dévotion; elle la rend courageuse à s'opposer au monde, dans ses modes et maximes; à la chair, dans ses ennuis et ses passions; au diable, dans ses tentations; en sorte qu'une personne vraiment dévote à la Sainte Vierge n'est point changeante, chagrine, scrupuleuse ni craintive. Ce n'est pas qu'elle ne tombe et qu'elle ne change quelquefois dans la sensibilité de sa dévotion; mais si elle tombe, elle se relève en tendant la main à sa bonne Mère; si elle devient sans goût ni dévotion sensible, elle ne s'en met point en peine: car le juste et le dévot fidèle de Marie vit de la foi de Jésus et de Marie, et non des sentiments du corps » (VD 109).

Montfort insiste à plusieurs reprises sur la persévérance et la stabilité dans la prière. Et le plus gros conseil :

« Il faut que la foi soit forte et constante, c'est-à-dire qu'il ne faut pas chercher dans la pratique du saint Rosaire seulement son goût sensible et sa consolation spirituelle, c'est-à-dire qu'il ne faut pas l'abandonner parce qu'on a une foule de distractions involontaires dans l'esprit, un dégoût étrange dans l'âme, un ennui accablant et un assoupissement presque continuel dans le corps; ; il n'est pas besoin de goût ni de consolation, ni de soupirs, ni d'élans, ni de larmes, ni d'application continuelle de l'imagination, pour bien réciter son Rosaire. La foi pure et la bonne intention suffisent. » (SAR 35).

« Prenez bien garde de donner dans l'extraordinaire et de demander et de désirer même des connaissances extraordinaires, des visions, des révélations et autres grâces miraculeuses que Dieu quelquefois a communiquées à quelques

¹²⁰ La description des dévots inconstants suggère l'analogie avec certains critères qui définissent la désorganisation de la personnalité; cf. Rulla, 1986, pp. 182-185.

saints dans la récitation de leur chapelet et Rosaire. La foi seule suffit présentement que l'Évangile et toutes les dévotions et pratiques de piété sont suffisamment établis. N'omettez jamais la moindre partie de votre Rosaire dans vos sécheresses, dégoûts et délaissement intérieurs; ce serait une marque d'orgueil et d'infidélité; mais comme un brave champion de Jésus et Marie, sans rien voir, sentir, ni goûter, dites tout sèchement votre Pater et Ave, en regardant le mieux que vous pourrez les mystères. Ne désirez point le bonbon et les confitures des enfants pour manger votre pain quotidien; mais pour imiter Jésus-Christ plus parfaitement dans son agonie, prolongez quelquefois votre Rosaire, lorsque vous sentirez plus de peine à le réciter: il faut dire de vous ce qui est dit de Jésus-Christ, lorsqu'il était dans l'agonie de la prière: Il priait encore plus longtemps » (SAR 143)¹²¹.

Aux Filles de la Sagesse, toujours sur le thème de la gratification et de la frustration, il suggère :

« Attention à ne pas négliger la méditation sous prétexte que vous êtes distrait, bouleversé, ennuyé ; ou parce que vous avez l'impression de ne rien accomplir, que vous êtes trop bon enfant pour le faire, que vous ne vous sentez pas appelé à y parvenir et que vous avez une vocation de travail manuel et d'activité et certainement pas de contemplation et de méditation. Ce sont des tentations du mauvais esprit. Dans toutes vos prières, nourrissez-vous autant que possible de foi pure, sans vous appuyer sur des choses visibles et sensibles. Ayez du respect pour les goûts spirituels, mais n'ayez pas une plus grande estime de vous-mêmes, si vous en avez, et ne croyez pas que tout est perdu quand vous ne les ressentez plus » (RS 135-136).

3.1.6. Désir et persévérance

En retardant la satisfaction, les aridités mettent le désir à l'épreuve ; et un désir immature ne peut pas tolérer les retards et invente de nouveaux désirs, ou cherche une satisfaction ailleurs. Au contraire, c'est le temps qui approfondit et renforce les vrais désirs : ils sont l'inquiétude fondamentale du cœur humain qui tend vers Dieu, la soif qui sait qu'elle ne peut être étanchée qu'à la fin de la vie :

« L'âme a soif de Dieu, la Fontaine vivante (Ps. 41, 3). D'ici là, Seigneur, je n'aurai pas de repos, je languirai d'amour, mon cœur battra sans cesse dans ma poitrine, parce que tu l'as fait pour toi, il sera toujours agité jusqu'à ce que je me repose parfaitement en toi. » (DBM).

L'inquiétude augustinienne, reprise par Louis-Marie dans la *Préparation à une bonne mort*, oriente le désir vers la mort. C'est la tension d'une aspiration qui sait qu'elle ne sera satisfaite que lorsque les limites seront abolies. Le désir

¹²¹ Cf également : C 15, 30-32 et C 101, 33-36. Les mots du *Pange lingua* « *sola fides sufficit* » sont également présents dans la L 19, dans le même contexte.

dépasse toujours les limites. Dans la persévérance, le désir se heurte à la limite qui résiste à sa satisfaction, comme l'ami de l'Évangile qui frappe au milieu de la nuit (cf. Luc 11, 5-8 ; ASE 189). Le désir est tenace et importun (cf. ASE 189-190). Désirer la Sagesse, c'est désirer un « trésor infini » (ASE 188). Pour satisfaire ce désir, il faut franchir le seuil de la limite : mourir pour vivre, se perdre pour se retrouver. Seul un être infini peut recevoir un trésor infini. Comment l'homme fini accueillera-t-il un homme infini ? C'est le désir qui élargit le cœur blessé par l'insatisfaction, mais ouvert à la promesse du plaisir offert, car Dieu « écoute toujours les prières » (ibid.).

Le désir est un chemin fatigant et l'homme a toute sa vie pour le suivre :

« Quiconque donc veut obtenir la Sagesse doit la demander jour et nuit, sans se lasser et sans se rebuter. Bienheureux mille fois sera-t-il, s'il l'obtient après dix, vingt, trente années de prières, et même une heure avant [de] mourir. Et, s'il la reçoit après avoir passé toute sa vie à la rechercher et à la demander et à la mériter par toutes sortes de travaux et de croix, qu'il soit bien persuadé qu'on ne la lui donne pas par justice comme une récompense, mais par pure miséricorde comme une aumône » (ASE 188).

La constance, ou la persévérance, rappelle la notion de cohérence¹²². On parle d'incohérence lorsqu'il y a un manque de dépassement de soi, lorsqu'on persiste dans la recherche de gratification, la rêverie, la dépendance affective, etc. L'incohérence peut être consciente ou inconsciente ; elle peut être sociale, lorsque le besoin est en dissonance avec les valeurs, mais pas avec l'attitude correspondante, elle peut être psychologique si la dissonance concerne les besoins, les valeurs et l'attitude correspondante. La persévérance et l'efficacité dans l'action sont liées à la prédominance des incohérences sur les circonstances dans la psychodynamique de la personne.

Dans cette perspective, Montfort parle de non-fidélité ou de paresse spirituelle :

« Car il y a une infinité de fols et paresseux qui ont mille désirs ou plutôt mille velléités du bien ; mais qui, ne leur faisant point quitter le péché ni se faire violence, sont des désirs faux et trompeurs » (ASE 182).

C'est la faible internalisation qui renforce le déséquilibre entre la prévalence des incohérences et celle des cohérences. D'autres fois, il s'agit d'une non-persévérance due au découragement ou au manque de prière (cf. ASE 188). La frustration renforce alors le déséquilibre de la prévalence des incohérences sur les cohérences : plus les attentes irréelles sont grandes, plus grande est la

¹²² Du dépassement de soi dans la cohérence (*self-transcendence consistency*), cf Rulla, 1971 ; Rulla-Imoda-Ridick, 1976, 1987 et 1989.

frustration lorsque les attentes ne sont pas satisfaites.

3.2 Le désir entre vérité et mensonge

3.2.1 L'Apparence

La mortification purifie le désir de l'égoïsme de la satisfaction des besoins et l'oriente vers le théocentrisme. Mais le chemin de la conversion est plein de résistance au renoncement. Pour Montfort, il ne s'agit pas d'une résistance consciente et pleinement volontaire à la conversion ; il suppose qu'il y a une ferme intention de suivre Jésus-Christ. Il ne s'agit pas non plus de psychopathologie qui rendrait difficiles les décisions favorables et limiterait la liberté personnelle. Selon Montfort, il se situe plutôt dans un espace intermédiaire, ni entièrement conscient ni entièrement inconscient, comme la dialectique entre le bien réel et le bien apparent. Espace attribué aux gens du monde, décrit comme suit :

« Il est vrai qu'ils ne mentent pas ouvertement ; mais ils déguisent leurs mensonges sous l'apparence de la vérité ; ils ne croient pas mentir, mais ils mentent cependant. Ils n'enseignent pas ordinairement le péché ouvertement, mais ils le traitent ou de vertu, ou d'honnêteté, ou de chose indifférente et de peu de conséquence. C'est en cette finesse, que le monde a apprise du démon pour convertir la laideur du péché et du mensonge, que consiste cette malignité » (ASE 199).

La relation fausseté-vérité est abritée par l'apparence. Ce qui est perçu comme vérité, de bonne foi, *« ils ne croient pas mentir »*, est en réalité un mensonge sous couvert de vérité, un bien qui n'est qu'apparent. La simulation est subtile, d'une finesse, aime à dire Montfort. Et donc le discernement est nécessaire. La distinction est faite tout d'abord entre la vraie et la fausse sagesse :

« Il y a plusieurs sortes de sagesse. (...) Premièrement, elles se distinguent en véritable et fausse sagesse : la véritable est le goût de la vérité sans mensonge ni déguisement ; la fausse est le goût du mensonge, couvert de l'apparence de la vérité » (ASE 13).

Que le faux soit masqué par l'apparence du vrai est possible car il est difficile de choisir le mal en soi. Le mal doit se cacher sous les apparences du bien ; le fruit défendu de la Genèse était « beau en apparence » et semblait « bon à manger ». Et ce que pense saint Thomas : « Le mal n'est jamais aimé que parce qu'il est vu comme bien, c'est-à-dire comme un bien relatif, pris pour le bien pur et simple. Ainsi un tel amour est mal parce qu'il tend vers ce qui n'est pas le vrai bien. En ce sens, l'homme aime l'iniquité : parce que c'est grâce à elle qu'il obtient

certains biens comme le plaisir, la richesse, etc. »¹²³.

Le bien apparent est un malentendu : le bien partiel de la personne, comme la richesse ou le plaisir, est confondu avec le bien intégral. L'explosion de désir qui s'ensuit est facteur de dispersion et non d'union. La personne se perd, s'épuise à chercher mille biens considérés comme le Bien Unique.

3.2.2. Conformisme et libertinage

Louis Marie de Montfort distingue également trois autres types de fausses sagesse : « *Cette fausse sagesse est la sagesse ou prudence mondaine que le Saint-Esprit distingue en trois : Sapientia terrena, animalis, diabolica : la sagesse terrestre, animale et diabolique.* » (ASE 13). Plus loin dans l'ASE, nous revenons longuement à Jacques 3, 15, pour une exposition détaillée de la sagesse du monde. Il se définit comme le conformisme, par opposition au libertinage :

« *Cette sagesse du monde est une conformité parfaite aux maximes et aux modes du monde ; c'est une tendance continuelle vers la grandeur et l'estime ; c'est une recherche continuelle et secrète de son plaisir et de son intérêt, non pas d'une manière grossière et criante, en commettant quelque péché scandaleux, mais d'une manière fine, trompeuse et politique ; autrement ce ne serait plus selon le monde une sagesse, mais un libertinage.* » (ASE 75).

Il faut croire qu'il y a plus qu'une simple analogie entre le binôme conformisme-libertinage et le couple désigné par les termes d'*uniformistes et de rebelles*¹²⁴.

Les rebelles satisfont des besoins qui sont en dissonance avec les valeurs chrétiennes (*incohérence sociale*) ; Montfort appelle cela du libertinage. Le libertin a une attitude agressive envers la loi qui peut prendre la forme de provocation et de scandale. Le sage selon le monde évite une position aussi extrême. Il se situe entre conformiste et rebelle. Il est conformiste en raison de l'attitude conforme aux valeurs qu'il proclame, « *pour sauver les apparences* », mais il est en difficulté en raison des besoins dissonants qu'il ne peut ouvertement satisfaire. La stratégie consistera donc à changer les valeurs, en les rapprochant des besoins dissonants ; afin qu'ils puissent se satisfaire sereinement et sans mauvaise conscience. Il est donc rebelle, en raison de l'accord fatal du vrai-faux, dénoncé par Montfort :

« *Un sage du siècle est un homme qui sait bien faire ses affaires, et faire réussir tout à son avantage temporel, sans quasi paraître vouloir le faire ; qui sait l'art de déguiser et de tromper finement sans qu'on s'en aperçoive ; qui dit ou fait une chose et pense l'autre ; qui n'ignore rien des airs et des compliments du*

¹²³ S. Th., II-II, q. 27, a. 1, ad 1.

¹²⁴ Cf Rulla, 1971, pp. 134-143.

monde ; qui sait s'accommoder à tous pour en venir à ses fins, sans se mettre beaucoup en peine de l'honneur et de l'intérêt de Dieu ; qui fait un secret mais funeste accord de la vérité avec le mensonge, de l'Évangile avec le monde, de la vertu avec le péché, de Jésus-Christ avec Bélial ; qui veut passer pour un honnête homme, mais non pas pour un dévot ; qui méprise, empoisonne ou condamne aisément toutes les pratiques de piété qui ne s'accommodent pas avec les siennes. Enfin, un sage mondain est un homme qui, ne se conduisant que par la lumière des sens et de la raison humaine, ne cherche qu'à se couvrir des apparences de chrétien et d'honnête homme, sans se mettre beaucoup en peine de plaire à Dieu ni d'expié, par la pénitence, les péchés qu'il a commis contre sa divine Majesté » (ASE 76).

Sous le conformiste se cache le rebelle. Dans la sagesse du monde, il existe une dissonance entre les valeurs chrétiennes, la vraie sagesse et les besoins qui s'y opposent. La personne a naturellement tendance à réduire les dissonances ; mais la manière peut être différente. Le chemin de conversion chrétienne, l'ascèse, consiste à changer d'attitude pour vivre selon des valeurs et non selon des besoins gratifiants. Mais la conversion peut être difficile en raison de la très forte charge émotionnelle des besoins. Il sera plus facile de changer non pas les attitudes, mais les valeurs en changeant les standards de référence. Si les valeurs évangéliques s'opposent aux besoins, nous les adaptons aux valeurs les moins exigeantes du monde¹²⁵. Pour éviter que la fausse cohérence ne soit perturbée de l'extérieur par la mauvaise conscience,

« ils cherchent le confesseur le moins scrupuleux (c'est ainsi qu'ils nomment les confesseurs relâchés qui ne font pas leur devoir), afin d'avoir de lui, à bon marché, la paix dans leur vie molle et efféminée et l'indulgence plénière de tous leurs péchés. Je dis : à bon marché ; car ces sages selon la chair ne veulent ordinairement pour pénitence que quelques prières ou quelques aumônes, haïssant ce qui peut affliger le corps. » (ASE 81 ; cf. aussi 39, 130-132, 143).

3.2.3. Mode et complaisance

Dans la conformité, il y a le désir d'être approuvé par les autres, d'entretenir de bonnes relations et de ne pas être rejeté. C'est une « *tendance continue vers l'estime* » (ASE 75), le désir de se faire des amis (cf. ASE 78), de rechercher « *l'estime et la louange des hommes* », ne supportant pas « d'être méprisé et blâmé » (ASE 82). Au conformisme, appelé aussi respect humain, Montfort consacre 6 cantiques (C 34-39), dans la série *Pièges du monde* (C 29-39), comptant 2 512 vers.

¹²⁵ Cf Record-Backman, 1964, pp. 108-119.

Dans le C 34, nous trouvons deux raisons pour changer les valeurs évangéliques en valeurs mondaines, deux raisons pour ne pas changer d'attitude : la première est la peur des autres, la seconde est l'approbation des autres :

*« Je servirais bien Dieu, dis-tu, / Mais je crains monsieur ou madame; /
J'embrasserais bien la vertu, / Mais j'appréhende qu'on me blâme; /
Seigneur, je serais votre ami / Sans le monde, votre ennemi. /
Je vous servirai, mon Jésus, / J'irai partout à votre suite, /
Pourvu qu'on ne me traite plus / De dévot ou bien d'hypocrite; /
Si je suis approuvé de tous, / Je veux de bon cœur être à vous. (C 34, 11.13)*

Désir d'estime et d'approbation et peur du blâme : c'est ce qu'on appelle la complaisance, c'est-à-dire l'acceptation d'une influence extérieure en vue d'une récompense, ou pour obtenir l'approbation des autres, ou pour éviter une punition ou un rejet¹²⁶. D'autres exercent alors un pouvoir de contrôle sur la personne. Deux autres possibilités peuvent également être identifiées : l'identification et l'intériorisation. L'identification se produit lorsque, dans un fort désir de relation, la personne adopte le comportement du groupe de référence (ici c'est le monde), car il est associé à une relation enrichissante entre personne et groupe :

*« C'est qu'on veut vivre à la mode / Et suivre le train commun, /
De peur d'être un incommode / Ou de déplaire à quelqu'un » (C 33 / 100).*

La complaisance et l'identification n'aident pas à la conversion, mais enferment la personne dans des incohérences et des contradictions internes. L'intériorisation, ou intériorisation, ouvre au contraire à la conversion, à un profond changement d'attitude et à vivre selon les valeurs de l'Évangile et du Christ¹²⁷. Pour Montfort, l'intériorisation prend un aspect théocentrique : plaire à Dieu, et non égocentrique : se plaire à soi-même :

*« Pratiquez le bien hardiment, / Mais pour Dieu seul et pour lui plaire, /
Sans appréhender lâchement / Ce qu'on peut penser, dire ou faire, /
Afin d'être la bonne odeur / De Jésus-Christ, votre Sauveur » (C 37 / 107).*

L'intériorisation des valeurs évangéliques suppose une double libération : du conditionnement interne, ou intrapsychique, et du conditionnement externe, ou interpersonnel, avec la possibilité donc de passer de l'égocentrisme et du

¹²⁶ Cf Kelman, 1961 e 1967. Rulla observe (cf. 1986, p. 350) qu'il n'est pas nécessaire qu'une influence extérieure s'exerce par complaisance, mais qu'il suffit que la personne essaie de réduire le sentiment de culpabilité parfois produit par l'incohérence elle-même. La personne est inconsciemment poussée, par frustration, à rechercher des sources potentielles d'approbation, d'acceptation ou de récompense et à éviter les sources de désapprobation, de rejet ou de punition. (cf. 1971, p. 317).

¹²⁷ Kelman parle de valeurs subjectives, à corriger en indiquant des valeurs objectives (cf Rulla, 1986, pp. 348-353).

sociocentrisme au théocentrisme. La personne qui intériorise ainsi les valeurs évangéliques peut renouer une nouvelle relation, sans complaisance et sans identification qui implique une recherche de soi, mais avec une identification ouverte à l'intériorisation, en vue d'aider les autres à faire aussi ce chemin d'intériorisation, un bien supérieur et intégral, et non pour un bien partiel :

« *Je veux me faire tout à tous / Sans nulle lâche complaisance, /
Pour tâcher de les gagner tous / A Jésus par la pénitence, /
Tout à tous, sans aucun péché, / Sans que le bien soit empêché* » (C 38 / 122).

Le conformisme du respect humain, la complaisance et l'identification ne sont qu'une « *apparence de raison* » (C 38/114, 117, 128), une « *simulation* » et une « *subtilité* » (cf. C 38/119). Le conformisme du respect humain et de la sagesse du monde a également un aspect défensif, dû à des incohérences inconscientes et à des cohérences défensives, et provoqué par des besoins dissonants¹²⁸. Ces cohérences défensives sont la « *raison apparente* » qui justifierait la satisfaction d'un besoin dissonant auquel on ne veut ni ne peut renoncer ; c'est la « *manière subtile* » dont le monde utilise « *les vertus et aussi les crimes* » (C 38/129) :

« *Il couvrira l'impureté / D'une fine plaisanterie, / Le luxe de la vanité, /
De propreté, de modestie; / L'avarice et l'orgueil du cœur /
D'un bon ménage et point d'honneur* » (C 29 / 34).

Au lieu d'être des symboles progressistes qui aident à se dépasser (théocentrisme) dans la recherche du bien réel, les incohérences (et cohérences de défense) sont des symboles régressifs qui, non seulement, font stagner les valeurs évangéliques, mais les amènent à régresser :

« *On montait à pas de géant / A la vertu la plus sublime. /
Pour ne pas déplaire au néant, / Hélas! on tombe dans le crime, /
Ou l'on tombe insensiblement / Dans le plus grand relâchement* » (C 34 / 18).

3.2.4. Désir et illusion

L'illusion est une erreur : elle prend le bien apparent pour le réel. Le cantique sur les *Malheurs du monde* (C 29) dresse une longue liste de ces bévues : la vérité opposée aux « *amis du mensonge* » pour qui

« *les biens ne sont qu'un songe* » (str. 3), « *Le monde est Satan travesti / Afin de se rendre agréable,* » (str. 8). « *Le monde est dans l'aveuglement / Et le malheureux se croit sage,* » (str. 24) : « *Oh! grand aveugle, oh! l'imposteur: / Au ciel il préfère la terre, / La créature au Créateur, / A la paix de son Dieu, la guerre, / Le mensonge à la vérité, / Et le temps à l'éternité.* » (str. 72)

¹²⁸ Cf Rulla, 1986, pp. 221-225, 315-325.

L'illusion est un rêve et une chimère trompeuse (cf. C 28 / 34), des bijoux vains et faux (C 4 / 13, 15, 30) ; il recouvre et masque d'un ravissant faux (C 10/19, 31). Si la vraie sagesse conduit à l'immortalité, la fausse sagesse présente l'illusion de l'immortalité dans des biens trompeurs (cf. C20/28). Le faux sage juge mal les choses :

*« Ne prend-il pas le mal pour bien, / L'utile pour le dommageable, /
Pour un bonheur, ce qui n'est rien, / Et pour faux un bien véritable /
Tant ses erreurs l'ont aveuglé, / Tant ses péchés l'ont dérégulé » (C 29 / 25).*

La sagesse terrestre, l'amour des biens terrestres, des richesses et des possessions se font illusion en existant (cf. ASE 80). La sagesse charnelle, l'amour pour le plaisir des sens de celui qui aime manger, boire, jouer, rire, s'amuser, donne l'illusion de vivre une activité frénétique de consommation comme résistance à ce qui meurt et ne peut être arrêté (cf. ASE 81). La sagesse diabolique, *« l'amour et l'estime des honneurs »*, est celle de ceux qui cherchent à se montrer, estimés, loués, applaudis ; de ceux qui, sans s'estimer, recherchent l'estime des autres ; illusion de ceux qui croient qu'exister signifie émerger des masses, que l'être dépend du succès dans l'action (cf. ASE 82). Le monde dans sa sagesse :

*« Il promet à ses adeptes / des honneurs, des plaisirs, des biens périssables /
qui sont finalement des biens trompeurs, / qui ne font que rendre malheureux. /
Ô vanité des vanités » (C 29/38).*

L'apparence du bien est un *« piège redoutable »* (C 20 / 25), une *« illusion cruelle »* (C 32 / 3), un *« hameçon empoisonné »* sous un appât (C 29 / 33 ; 33 / 103 ; 34 / 5), un *« serpent sous les fleurs »* (C 32/8). Elle promet de *« faux plaisirs »* (C 107/12), de *« faux trésors, de vains honneurs »* (C 108/6). Mais il ne tient pas sa promesse car tout n'est qu'illusion ; l'apparence de la réalité n'est pas la même que la réalité. Le bien promis n'a *« de valeur que dans l'idée »* (C 20/40) ; le plaisir promis est *« le plaisir de la figure »* (C 29 / 89), tandis que l'honneur n'est que : *« un sommeil, une chimère, / Une fumée, une vapeur, / Un vent, une écume légère, / Un éclat brillant et pompeux / Qui trompe les cœurs et les yeux (C 29 / 67).*

L'illusion et le bien apparent ne peuvent satisfaire. Le désir qui le recherche s'enfonce de plus en plus profondément à mesure qu'il est satisfait et devient de plus en plus insatisfait. Tel est le sort des désirs dissonants : ils ne peuvent être satisfaits car ils sont fondés sur le vide de l'illusion, de l'image fugace et du mirage qui disparaît au moment même où il semble réalisé ; c'est l'horizon d'un infini menaçant :

« Voilà quelle est la vanité / Des biens que le monde présente, /

*Qu'il cherche avec avidité / Sans qu'aucun jamais le contente, /
 Mais ses plaisirs sont aussi faux / Et lui causent autant de maux. /
 Les plus grands plaisirs sont trompeurs, / Ce sont des plaisirs en image /
 Qui ne contentent point les cœurs, / Qui les affament davantage, /
 Qui font ressentir à la fin / Le remords, l'ennui, le chagrin » (C 29 / 57-59).*

Les désirs qui ont pour objet des biens apparents sont insatiables car le bien apparent est un leurre qui enferme le désir dans un cercle vicieux :

*« Plus le riche a, plus il désire, / Le bien augmente son désir, /
 Et ce désir est son martyr / Qui ne lui laisse aucun plaisir. /
 C'est un affamé misérable / Qui ne dit jamais: "C'est assez", /
 Un feu d'enfer insatiable / Qui dit: "Apportez, entassez » (C 20 / 34).*

C'est le cercle vicieux de l'avoir et du savoir :

*« Je me cache au riche et savant, / Je me montre au pauvre ignorant, /
 A l'humble véritable. / Le bon pauvre est toujours content, /
 L'avare est toujours mécontent, / Plus il a, plus il veut avoir, /
 Plus il sait, plus il veut savoir, / Il est insatiable » (C 108 / 5).*

Montfort insiste beaucoup sur cette recherche incessante de biens apparents qui ne calment pas les aspirations profondes de la personne. Le désir d'un bien apparent nous fait osciller sans cesse entre l'abîme de la gratification et l'abîme de la frustration et de la privation. Un désir provoqué par un besoin dissonant ne peut être satisfait car il s'agit d'une lutte désespérée contre une inévitable frustration. Ce n'est que la tentation, une tentative ratée de combler le vide qui caractérise l'homme fini par un désir d'infini. C'est une fausse réponse à la question fondamentale de l'homme concernant Dieu. Le désir et l'illusion sont de l'idolâtrie.

3.2.5. Le désir d'être aimé

Dans le long cantique sur le *Luxe* (C 33, de 118 strophes), Montfort démonte le mécanisme du bien illusoire. Le luxe est « *une vaine parade et une sotte vanité* » (str. 2) ; c'est « *en ses parures, en ses habits* » (str. 3), car elle n'est qu'au niveau du paraître et non de l'être : c'est un « *vain désir de paraître* » (str. 48), de faire « *bonne impression* » (RS 97). Le luxe comble la distance de l'être avec un excès d'apparence : « *le luxe est ce qui surpasse / un entretien modéré* » (str. 4) ; *il se gonfle de vanité : le vent et la vanité ne sont pas proches seulement par assonance ; le luxe reste vide et sans substance* (str. 2 et 29). La quantité ne donne que l'illusion de la gratification : « *... mille chimères, / Mille petits biens trompeurs, / Mille soins non nécessaires, / Font les objets de nos cœurs.* » (str. 47)

L'opposition apparaître-être se divise en deux autres : maladie-santé (cf. str. 2) et fou-sage (str. 4 ; cf. C 34 / 39). Le luxe en tant que bien illusoire est un signe d'« *une âme superficielle / et d'un esprit orgueilleux* » (str. 29). Il s'agit de l'évasion du renoncement et de la recherche de la gratification : « *Il détruit la tempérance / Qui modère les plaisirs / Il inspire l'abondance / Des plaisirs et des désirs.* » (str. 33)

Le paraître, à défaut de l'être, se pare de l'apparence de l'être. La simulation se trahit par un excès d'avoir et par l'extravagance, par un « *toujours plus* » et par une cupidité qui tente de combler un vide. Les vêtements pour femmes en sont un exemple¹²⁹ : « *Elles entassent sur elles / L'or, l'argent et les draps fins, / La soie et riches dentelles, / Les velours et les satins. / Selon leur mode bizarre / Et leur cortège orgueilleux, / Rien ne leur semble assez rare, / Assez riche et précieux.* » (Str. 53-54) Le bien illusoire est partiel et se recherche au détriment du bien intégral, mais aussi au détriment du bien d'autrui. Le luxe est un vol ; les « mondaines malheureuses » avec leur soie et leur fin lin sont presque toutes des voleuses, / mais leur larcin est bien fin » (str. 55) : « *Elles feront cent emplettes / Pour se parer à l'envi, / Au lieu de payer leurs dettes / Et rendre le bien d'autrui. / Pour leurs habits ridicules, / A la mode et d'un haut prix, / Elles volent sans scrupules / Leurs enfants et leurs maris.* (str. 56-57). L'apparence et le paraître affectent également le désir d'être aimé qui, avec le moyen d'échange de l'argent, devient « *avoir des amants* » : « *Leurs désirs, leur soif ardente / D'avoir de nouveaux atours, / A mis leur pudeur en vente / Avec leurs folles amours* » (str. 58). Le luxe sert la séduction et constitue une mauvaise réponse au besoin fondamental d'être aimé et estimé : « *D'où vient ce mal ordinaire? / C'est qu'on veut être estimé, / C'est qu'on désire de plaire, / C'est que l'on veut être aimé* » (str. 98).

Le bien illusoire est un masque dont on se couvre :

« *Tout y fait son personnage, / Par le bien ou le plaisir. /
Le vieillard en son ménage / Ne pense qu'à s'enrichir, /
Et le jeune homme, à son âge, / Ne veut que se divertir. (C 150/ 5)
Que de femmes malheureuses / Sous un air tout de gaieté! /
Que de filles scandaleuses / Sous un air de sainteté! /
Que de têtes orgueilleuses / Sous un habit emprunté! (id. str. 7)*

¹²⁹ Les auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle ne sont pas tendres sur cette question. Olier (1672, pp. 204-205 ; L 87) raconte à une dame de la cour que la cicatrice de sa sœur sur la joue est une punition de Dieu « pour avoir souvent porté sur ses joues des instruments de vanité, de mensonge et de péché. Combien de rouge à lèvres ? Combien de blanc ? Pour Montfort, cf. C 33/71-84).

La satisfaction de besoins dissonants, comme l'orgueil et les affections désordonnées, est donc mise en valeur sous une extériorité « *comme il convient* ». Le bien apparent est « *une robe empruntée* » ; l'apparence extérieure joyeuse cache à peine l'insatisfaction d'être aimée : « *les femmes malheureuses* ». Vous n'êtes trompé que lorsque vous recherchez le plaisir. Le vide existentiel ne peut être comblé par des compensations extérieures. Une apparence soignée est le signe d'un désir agité d'exister devant les autres. Comique ou tragique : voici la photo de la femme coquette qui vient à l'église pour se faire admirer :

« *Voyez, mais en pleurant, voyez d'une autre part /
Une femme éhontée, enflée en son brocart, /
Sur ses souliers mignons la crête à triple étage, /
Venir en nos saints lieux jouer son personnage. /
Souvent on voit aller ce beau ballon de vent /
Jusqu'aux pieds des autels auprès d'un Dieu vivant, /
Ou du moins sur un banc, afin d'être aperçue, /
Et pour lancer ses traits dans le cœur par la vue /
Son chien, son éventail, ses gants, ses ornements, /
Souvent son Adonis y font ses passe-temps; /
Elle lit quelquefois, puis elle se mignarde /
En recherchant des yeux si quelqu'un la regarde.* » (C 136 / 12, 13, 15).

3.2.6. L'idole

Dans le cantique *Les Vanités du monde* (C 156), Montfort souligne les limites de l'homme en tant que créature, considéré comme un

« *vain fantôme* » (str. 2) et « *un peu de foin* » (str. 3). « *Ses plaisirs sont un tas d'ordure, / Ses biens, un peu de métal, / Son repos, un travail, / Sa gloire, une fumée impure.* » (str. 4). / *C'est trop peu qu'un bien périssable, / Qu'un bien caduc et mortel; / Pour mon cœur immortel, / Il veut un bien qui soit durable. / C'est vous seul, bonté souveraine, / Qui pouvez remplir mon cœur; / Vous êtes son bonheur, / Sans vous il est toujours en peine.* »

Le désir de l'homme est infini et seul l'Infini peut le combler : « *Toi seul, Bonté infinie, / peux remplir le cœur ; / Tu es son bonheur, / sans Toi, il souffre toujours* » (str. 9). Mais dans le désir du bonheur infini, qui ne se trouve qu'en Dieu, l'homme peut le chercher ailleurs, hors de Dieu¹³⁰ ; mais il trouvera un bonheur fini et illusoire. L'objet du bonheur, pris pour Dieu, n'est pas Dieu, mais une idole. Et l'apostasie (C 33/10). La richesse est « *la divinité à laquelle*

¹³⁰ Le vrai bonheur est la Sagesse (cf C 125/1-2) ; on trouve ici « un vrai plaisir, un bonheur permanent » (C 62/7; 54/2). Proche de la pensée de Montfort se trouve la doctrine spirituelle de Lallemand (cf Champion, 1694, pp. 47-52).

on sacrifie », l'or est un dieu (cf. C 29/52-53), *Le corps devient une idole / trop flatté* » (C 33/ 14). « *Faire de sa chair pourrie / Son idole et son encens, / Quelle horrible idolâtrie, / Quelle injure au Tout-Puissant!* » (C 33 / 15).

Les époques où les biens apparents sont classés comme idoles sont innombrables (cf. C 33 / 16, 18, 21, 112 ; 34 / 8 ; 43 / 23 ; 156 / 7)¹³¹. Il existe donc un lien étroit entre les symboles d'immortalité et l'idolâtrie¹³². Une idole est ce qui est nécessaire pour satisfaire la personne et ce qui lui donne du plaisir, où Dieu s'échange contre la créature, la vérité contre le mensonge. Le bien apparent est un moyen pris comme une fin, un moyen détourné de la fin. Par exemple la mortification qui, de moyen d'union avec le Christ souffrant, devient une fin en soi, une source de plaisir malsain, de satisfaction de soi - punition et automutilation. Le bien apparent prend différentes formes : l'argent, les biens terrestres, le plaisir sous toutes ses formes, les honneurs, les positions honorifiques, la vertu elle-même, etc. Tout ce que l'homme possède et manipule à son propre service, même l'amour-propre lui-même, peut être masqué par ces « *finesses subtilités* » comme « *amour pur* » (C 5/20).

3.3. L'Amour pur

3.3.1. Intérêt et désintérêt

3.3.1.a. Vraie et fausse sagesse

Louis Marie de Montfort qualifie la sagesse du monde de « *recherche continuelle et secrète de son plaisir et de son intérêt* » (ASE 75). Elle s'oppose à la vraie sagesse qui « *ne cherche point son propre intérêt, qui ne se trouve point dans la terre et dans le cœur de ceux qui vivent à leur aise* » (ASE 83).

La distinction entre la fausse et la vraie sagesse est donnée par la présence d'intérêt ou de gratuité. Nous avons déjà vu combien l'intérêt est la satisfaction de besoins dissonants, obtenue par la recherche d'un bien apparent ; il y a une dimension égocentrique à cela. La vraie sagesse réside dans la recherche d'un bien réel, en renonçant aux récompenses des biens dissonants ; c'est un dépassement de soi, un théocentrisme. En nous invitant à « *détester et condamner* » la fausse sagesse (ibid.), Montfort s'ouvre à la dialectique entre le

¹³¹ Dans le *Catéchisme de vie spirituelle* d'Olier, on lit : « Question : Est-ce un désir commun et universel des hommes de vouloir qu'on pense à nous, que nous soyons aimés, que nous soyons estimés ? Réponse : Il est si courant que personne, si l'on fait attention, agit et parle autrement qu'avec cet esprit, il y a le désir mauvais et idolâtre de vouloir remplir chacun de soi pour amener l'estime dans les cœurs, d'être ainsi une idole » ; (Olier, 1679, pp. 62-63).

¹³² Cf Kiely, 1986, pp. 196-200, 207-211.

Soi transcendé et le Soi transcendant. Le premier est intéressé, car il cherche la satisfaction de ses besoins, le second est désintéressé, car il accueille le renoncement et vit selon des valeurs. Il ne s'agit pas d'abandonner tout désir, mais de réorganiser les désirs. Dans cet engagement réside la croissance spirituelle.

L'homme, avant et après le péché originel, en est un symbole. Avant la chute, il est « *réglé, sans désordre* », en parfaite connaissance (ASE 38) ; après la chute, « *surgissent des passions indisciplinées dont il perd le contrôle* » (ASE 39) et qui déforment les désirs. Après la chute, les désirs se tournent vers les symboles de l'immortalité, sans comparaison avec le monde des limites dont la mort est l'expression la plus radicale et absolue. Avant le péché, l'homme n'avait pas besoin des symboles de l'immortalité, parce qu'« *il avait l'immortalité dans le corps* », et parce qu'il était « *exempt de la peur de la mort. (...) Avant, il avait dans son cœur l'amour pur de Dieu, (...) aimé d'un pur amour pour Dieu lui-même* » (ASE 38).

La relation entre fausse et vraie sagesse ne constitue pas un dualisme, mais une bipolarité : entre les deux il y a une tension et une dialectique, qui correspond à la dialectique entre le Soi comme transcendé et le Soi comme transcendant. Donc une relation dynamique. La croissance spirituelle est la transition de l'un à l'autre, la réorganisation des passions et des désirs, et le passage de l'amour de soi à l'amour de Dieu. Une fois l'*ordo amoris* rétabli, on se retrouvera « sans passions à vaincre » (ibid.), car ils sont tous orientés vers Dieu et le ciel.

3.3.1.b. Quatre types de désirs

Quatre types de désir peuvent alors être indiqués : deux liés à la fausse sagesse, à savoir la peur, et l'amour-propre, ou intérêt ; et deux liés à la vraie sagesse, c'est-à-dire la connaissance et l'amour pur. Les quatre fonctions des attitudes décrites par D. Katz sont ici reconnaissables¹³³.

La première fonction des attitudes et des désirs correspondants est utilitaire et consiste dans la recherche de récompenses, ou de satisfactions de besoins, et dans l'évasion de punitions ou de frustrations. Elle est basée sur le couple plaisir – déplaisir. L'objet est donc désiré au vu de son utilité pour la personne.

La deuxième fonction est dite défensive du moi, et consiste en la défense et la

¹³³ Cf Katz, 1967.

protection du moi contre les pulsions jugées inacceptables et contre la connaissance de ce qui pourrait menacer la personne de l'extérieur, dans le but de réduire l'anxiété produite par les deux éléments. La personne évite ainsi d'affronter la réalité, vue comme une limitation de sa toute-puissance imaginaire. Cela nous permet de faire face à des conflits internes qui peuvent générer une grande insécurité, et donc de protéger notre image de soi, de sauvegarder notre estime de soi.

La troisième fonction est l'expression des valeurs. Si les deux premières fonctions empêchaient l'individu de se révéler tel qu'il est réellement, puisqu'elles servaient un bien partiel et non la personne entière ; la fonction d'expression des valeurs est au contraire au service de la vocation de la personne tout entière. Différents niveaux de cette fonction peuvent être distingués : savoir qui je suis, combien j'aimerais être, combien Dieu veut que je sois.

La quatrième fonction est la connaissance. La personne ne peut pas se contenter de besoins satisfaisants, mais veut donner un sens à la vie et au monde qui l'entoure. Cette fonction fait ressortir le sentiment de chaos et procède du besoin de distinguer et de séparer, de définir et d'appeler. Il y a une analogie avec la situation révélée par Dieu dans la création : la créature sort du chaos avec un travail de séparation et d'appel par la Parole divine. La sagesse crée et donne du sens.

3.3.1.c. Deux types de religion

Concrètement, les dimensions égocentriques et théocentriques se mélangent chez chaque personne, mais dans des proportions différentes, selon la dynamique psychologique de chacun. La bipolarité est une expression de la dialectique fondamentale entre l'Ego transcendé et l'Ego transcendant ; à cette tension existentielle et essentielle correspond une tension au niveau des contenus : besoins et valeurs. Nous avons vu comment Montfort présente la bipolarité comme une opposition entre la vraie et la fausse sagesse.

Il n'est pas rare de voir la bipolarité définie en termes de dichotomie. Nous avons alors deux types de religion et de personnes religieuses : une religieuse fonctionnelle et une religieuse personnelle, ou révélée¹³⁴. La religion fonctionnelle s'exprime dans les croyances, les prières, les récits mythiques, les conduites réglementées par les institutions religieuses... qui satisfont les désirs,

¹³⁴ Cf Godin, 1986, p. 7.

comblent les carences, calment les angoisses, dans la vie personnelle ou de groupe. La religion personnelle et révélée, pour se distinguer de la religion fonctionnelle, introduit une divinité qui se fait connaître personnellement. Psychologiquement, c'est un Dieu qui se révèle, parle (directement ou par l'intermédiaire de prophètes) et annonce des désirs psychologiquement différenciables ou différenciés des désirs humains typiques de la religiosité spontanée.

La différence entre les deux religions réside dans le désir. Le fonctionnel satisfait les désirs, qui sont des besoins, et est égocentrique. L'exposition personnelle transforme le désir humain en le comparant au désir divin. Le désir est alors une expression de valeurs théocentriques et non de besoins.

3.2.1.d. Vraie et fausse dévotion

Louis Marie de Montfort distingue à plusieurs reprises une vraie dévotion à la Sainte Vierge d'une fausse (cf. ASE 216-217 ; PE 12 ; VD 92-110). Parmi les caractéristiques des deux, nous avons déjà parlé de la constance et de l'inconstance, de la sainteté et de la présomption. Nous attirons ici l'attention sur les aspects d'intérêt et de désintérêt.

Les dévots intéressés sont ceux qui « *n'ont recours à la Sainte Vierge que pour vaincre des épreuves, éviter des dangers, guérir des maladies, ou pour d'autres besoins de ce genre. Sans ces besoins, ils l'oublieraient. (...) ce sont de faux dévots, et ils n'ont aucune valeur devant Dieu et sa sainte Mère ; (...) ils ne servent qu'à se libérer des maux du corps et à obtenir les biens temporels* » (VD 103-104, cf. ASE 217). On peut facilement reconnaître dans la dévotion intéressée le caractère égocentrique, utilitaire et instrumental d'une religion fonctionnelle, d'une orientation extérieure et d'une structure pré-rationnelle.

Plutôt :

« *La vraie dévotion est désintéressée, c'est-à-dire qu'elle inspire à une âme de ne se point rechercher, mais Dieu seul dans sa sainte Mère. Un vrai dévot de Marie ne sert pas cette auguste Reine par un esprit de lucre et d'intérêt, ni pour son bien temporel ni éternel, corporel ni spirituel, mais uniquement parce qu'elle mérite d'être servie, et Dieu seul en elle; il n'aime pas Marie précisément parce qu'elle lui fait du bien, ou qu'il en espère d'elle, mais parce qu'elle est aimable. C'est pourquoi il l'aime et la sert aussi fidèlement dans les dégoûts et sécheresses que dans les douceurs et ferveurs sensibles; il l'aime autant sur le Calvaire qu'aux noces de Cana* » (VD 110).

On notera comment l'opposition dialectique entre égocentrisme et théocentrisme, entre recherche de soi et recherche de Dieu, se retrouve de manière synthétique, entre important pour moi et important en soi, entre l'aimer parce qu'il apporte du bien et l'aimer parce qu'il est aimable. L'intégration entre le moment de présence, indiqué par la « douceur », la « ferveur sensible » et « les noces de Cana », et le moment d'absence, c'est-à-dire « le froid et la sécheresse » et « le Calvaire », est également soulignée.

3.4. L'Amour pur

3.4.1. Éros et agapè

Le problème de l'amour pur n'est abordé que dans les écrits de Louis-Marie. Rappelons ce qui vient d'être dit de la dévotion désintéressée, caractérisée par la recherche de Dieu en toute gratuité ; cela nous fait immédiatement penser à l'amour entendu comme agape. Quand on parle plutôt de dévotion intéressée, caractérisée par une recherche de soi et de l'intérêt, on pense à la notion d'éros. Dans la première partie, il a déjà été illustré comment le désir de l'homme qui désire est fortement marqué par la dimension de l'éros, manifestée dans le désir de possession.

Y a-t-il une contradiction entre agape et eros ? Pas si vous ne donnez pas à eros une signification très négative. En fait, il ne faut pas confondre l'amour intéressé avec l'éros¹³⁵. Laissé à lui-même, l'éros, l'amour du désir, devient véritablement un amour intéressé, thésauriste ou s'appropriant, mais intégré à l'agape, il devient une force véhémente. On pourrait dire qu'Eros, dans la rencontre avec l'agape, se transforme, tout comme le désir de l'homme se transforme par rapport à celui de Dieu. Eros s'ouvre à l'agape dans la rencontre avec l'Autre. Montfort évoque cette intégration en écrivant que celui qui aime d'un amour désintéressé aime dans les consolations comme dans l'aridité, au Calvaire comme à Cana (cf. VD 110). L'amour du désir et l'amour du don de soi comme don de soi s'unissent dans la réciprocité de la relation. La relation éros – agape est le plus grand chemin imaginable vers l'intimité avec Dieu. Qu'arriverait-il à un amour dépourvu de désir ?

¹³⁵ De nombreux auteurs pensent que les deux dimensions de l'amour peuvent être intégrées; cf Bernard, 1984, pp. 309-337; Id., 1994, pp. 111-115; Browing, 1987, pp. 57, 148-156; Cencini, 1994b, pp. 258-266; Godin, 1986, p. 238; Vergole, 1978, pp. 178-179.

3.4.2. Dispute sur l'amour pur

La seconde moitié du XVII^e siècle français voit le « crépuscule des mystiques »¹³⁶. Mais dans la première moitié du siècle, il y eut la défense de l'amour pur¹³⁷. L'antimysticisme traque les quiétistes et toutes sortes d'illuminés, mais il s'attaque aussi aux véritables spirituels. Avec le *Pasteur Cœlestis* (1687), Innocent Argentan, lu par lui, etc. Les raisons de la condamnation sont complexes, signe d'un climat spirituel confus.

L'amour pur a été le sujet de presque toutes les disputes spirituelles et théologiques du XVII^e siècle. Le point culminant de cette polémique réside dans la condamnation du livre de Fénelon, *L'Explication des Maximes des Saints* (1697), réalisée par Innocent XII (*Cum altis*, 1699). Montfort est tout près du centre de cette dispute, car l'un des arbitres de la triste bataille est Tronson, supérieur de St-Sulpice, « *réputé pour sa rare prudence et sa piété éprouvée* » (VD 244) ; Montfort l'a rencontré et consulté lorsqu'il était séminariste. A la même époque (1693-1695) eurent lieu les Conférences d'Issy, dans la maison des Sulpiciens, dont les protagonistes furent : Bossuet, Fénelon, Madame Guyon, Tronson, etc. Nous ne voulons pas entrer dans les détails ici¹³⁸, mais seulement pour souligner la proximité spatiale et temporelle avec Montfort.

Le fait que Louis-Marie utilise souvent l'expression pur amour, ou amour pur, courante au XVII^e siècle, n'indique pas sa position¹³⁹, mais souligne l'importance fondamentale du désintérêt, mais pas dans le sens utilisé par le quiétisme, pour lequel le désintérêt avait être total jusqu'à l'anéantissement de tout pouvoir, et jusqu'à étiqueter comme péché le désir de salut, d'espérance, de connaissance, de prière de demande et d'action de grâce, considéré comme un repli sur soi. Être altruiste signifie simplement servir Dieu pour l'amour de Dieu et non pour soi-même. C'est la pensée de Louis-Marie, qui ne confine pas à l'excès du quiétisme, mais qui est aussi radicale lorsqu'elle met en garde contre les dangers de l'intérêt spirituel (cf. VD 110)¹⁴⁰. L'amour pur compris par

¹³⁶ Cognet, 1991.

¹³⁷ Camus, évêque de Belley, grand propagateur de la pensée de François de Sales, publie la *Défense de l'Amour pur*. Sur ces débats, et notamment sur le différend entre Bossuet et Fénelon, voir Papasogli, 1983 et Bergame, 1992, pp. 163-167.

¹³⁸ Cf Dans le *Dictionnaire de spiritualité* les articles : charité, quiétisme, désintérêt, Bossuet, Fénelon, Guilloiré, Lamy, Malebranche, Piny, ecc.

¹³⁹ Cf Dupuy, 1994, p. 42.

¹⁴⁰ "Nous devons servir Dieu pour Dieu et non pour nous-mêmes. La majorité estime trop son propre intérêt spirituel. (...) Un amour-propre agité et intéressé... Ils reculent au lieu de progresser. Cf Dupuy, 1994, p. 307.

Montfort est celui vécu dans le « *saint esclavage de l'amour* ».

Une étude approfondie de la pensée de Malebranche, dont les travaux sont contemporains d'ASE, permettrait de démontrer comment la notion de désir, analysée chez Montfort, est une clé possible pour comprendre la relation intérêt-désintérêt. Au-delà des différentes classifications de l'amour, un point important est souligné par Malebranche : l'amour intéressé, ou égocentrique, est mauvais parce qu'il prend les moyens pour fin, et l'effet pour la cause finale. L'amour intéressé rejeté par les quiétistes est la théorie qui fait du bonheur une fin en soi. L'erreur des quiétistes est de condamner le bonheur, donné par Dieu, pour purifier l'amour dans tous ses aspects imparfaits et intéressés. Pour Malebranche, le bonheur est un sous-produit de l'amour pur¹⁴¹. Le bonheur, dont les dimensions de plaisir et de désir touchent et intéressent la personne, est un don à l'amour gratuit, qui ne motive l'amour que comme moyen. Elle devient intéressante, donc condamnable, si elle est prise comme une fin en soi.

Une réponse moderne au problème quiétiste pourrait être (*Theory of self transcendent consistency*). La cohérence est l'harmonie obtenue en intégrant les besoins (*actual self* -le moi réel - l'Ego comme transcendé) avec les valeurs (*ideal self* -le moi idéal - l'Ego comme transcendant), pour le dépassement de soi et le don de soi à Dieu dans l'amour libre.

Les quiétistes, au nom de la gratuité, ont rejeté l'intérêt (égocentrisme), les désirs, les plaisirs et même, finalement, l'amour. Le désintéressement quiétiste n'est qu'indifférence, non au sens de saint Ignace, mais comme le contraire de l'amour ; c'est une dispense de l'amour, de la volonté de non-désir, d'indépendance et d'autosuffisance ; elle ne reste donc qu'imaginaire, comme un désir secret de toute-puissance¹⁴².

3.4.3. L'esclavage de l'amour

L'« *esclavage de l'amour* », expression parfaite de la véritable dévotion, est une consécration, un don total de soi fait à Dieu (cf. ASE 219, 225 ; SM 28-29 ; VD 121). Paradoxalement, l'ASE commence par le désir de posséder la Sagesse et se termine par le désir d'être possédé par la Sagesse dans le don total de soi. La réciprocité du désir devient la réciprocité du don : Dieu se donne à nous, et il

¹⁴¹ C'est la pensée de Frankl (1967, p. 8) pour qui l'auto-actualisation et l'auto-réalisation de soi sont des effets secondaires qui ne peuvent être recherchés comme une fin en soi.

¹⁴² Cf Rulla-Imoda-Ridick, 1978, p. 41; Rulla, 1986, p. 359.

est donc juste de nous donner à lui. Il faut se vider pour être rempli de Dieu (cf. VD 82, 227). Se vider signifie mourir à soi-même, renoncer à l'amour-propre, à sa propre volonté, à l'action des puissances de l'âme et des sens (cf. VD 81). Cela signifie donc accepter radicalement le monde des limites. L'homme sait qu'il ne peut être comblé que par Dieu ; seul Dieu peut satisfaire un désir infini.

Or, pour satisfaire ce désir infini, il existe deux possibilités. La première est celle d'Adam, c'est-à-dire celle de ne pas accepter la limite d'être une créature. La non-acceptation est une frustration mal tolérée. L'homme n'est rien, mais il désire être Tout, c'est-à-dire Dieu ; elle veut se remplir de Dieu, du désir infini qui conduit à rejeter la limite. Le résultat est la mort. Pour vivre, il ne reste que les symboles de l'immortalité. L'amour désordonné rejette la limite constitutive. C'est l'autosuffisance comme illusion de toute-puissance.

La deuxième possibilité est celle de Jésus-Christ. Contrairement à Adam, il ne prétend pas être traité comme Dieu ; il ne désire pas l'infini, mais la limite et il s'incarne en s'anéantissant ; de Tout ce qui était, il devient néant, accepte la limite de la créature, la souffrance et la mort sur la croix. D'indépendant, il devient obéissant. Pour Montfort, l'indépendance est caractéristique de la Divinité, tandis que la dépendance marque la créature, mais aussi le Christ incarné : il veut dépendre de la Mère, il est soumis, il prend la forme d'un esclave : c'est une dépendance maximale.

L'esclavage de l'amour consiste à s'unir au Christ (christocentrisme) dans le mouvement de kénose, d'abaissement et de dépouillement. La divinisation, qui a pour matrice l'incarnation, est un mouvement de kénose : l'homme doit dire oui au monde des limites et à sa propre limite. Il descend dans les profondeurs du néant pour être reçu par Dieu. Se donner à Dieu pour être reçu par Dieu, posséder la Sagesse et être possédé par la Sagesse : ce sont les deux mouvements de la spiritualité montfortaine ; non pas l'un sans l'autre, mais l'un avec l'autre. C'est un paradoxe, mais la satisfaction du désir infini de l'homme s'accomplit dans le renoncement le plus total. Renoncer au désir imaginaire d'être Tout, accepter les limites jusqu'au néant, c'est aussi reconnaître le péché (cf. VD 79-80, 213, 228 ; C 34/7-8 ; 114/13 ; 121/5), et le rien de la créature (cf. PE 1 ; C 8/13, 27 ; 27/ 1,3 ; 51/1 ; 149/3).

La Sainte Vierge Marie est le modèle parfait d'acceptation (cf. ASE 107 ; VD 25) ; elle accepte de n'être rien pour être entièrement à Dieu : « *Marie est*

toute relative à Dieu, et je l'appellerais fort bien la relation de Dieu, qui ne dit et ne répète que Dieu » (VD 225).

Le rapport entre dépendance et indépendance voit trois types d'esclavage (cf. SM 32 ; VD 70) : naturel, forcé et volontaire. Par rapport au désir, l'esclavage de la nature, typique de toute créature devant Dieu, implique un besoin ontologique et donc une dépendance radicale à l'égard du Créateur ; celui forcé, des damnés et des démons qui rejettent radicalement Dieu, implique une indépendance totale qui, comme nous l'avons vu, est la prétention d'être traité par Dieu et d'être Dieu. L'esclavage volontaire est une nouvelle dépendance à Dieu et une nouvelle relation avec la Sainte Vierge, Mère spirituelle (cf. VD 31, 37; SM 14). Le paradoxe du mystère chrétien est que la perfection spirituelle est une nouvelle enfance. Le Royaume de Dieu est promis à ces enfants.

Montfort distingue soigneusement le serviteur et l'esclave : le serviteur, le mercenaire (cf. C 28 / 25, 28) a pour caractéristique l'amour intéressé, tandis que l'esclave de l'amour éprouve l'amour gratuit, c'est-à-dire l'amour pur (cf. SM 33 ; VD 69, 71, 73, 151). L'amour pur qui élimine la peur servile et l'amour intéressé :

« Cette Mère de la belle dilection ôtera de votre cœur tout scrupule et toute crainte servile déréglée: elle l'ouvrira et l'élargira pour courir dans les commandements de son Fils, avec la sainte liberté des enfants de Dieu, et pour y introduire le pur amour, dont elle a le trésor; en sorte que vous ne vous conduirez plus, tant que vous avez fait, par crainte à l'égard de Dieu charité, mais par le pur amour. Vous le regarderez comme votre bon Père » (VD 215 ; cf. VD 145, 169, 214 ; C 5/27, 46 ; C 45).

BIBLIOGRAPHIE

- Aletti, M., *Psicologia, Psicoanalisi e Religione*. Studi e Ricerche, Ed. Dehoniane, Bologna 1992.
- Allen, R. O. - Spilka, B., *Committed and Consensual Religion*. A Specification of Religion-Prejudice Relationships, in "Journal for the Scientific Study of Religion", 1967, 6, pp. 191-206.
- Allport, G. W. - Ross, J. M., *Personal Religious Orientation and Prejudice*, in "Journal of Personality and Social Psychology", 1967, vol. 5, n° 4, pp. 432-443.
- Arnold, M. B., *Emotion and Personality*, Columbia University Press, New York 1960.
- Aronson, Th. A., *Historical Perspectives on the Borderline Concept: a Review and Critic*, in "Psychiatry", August 1985, 48, pp. 209-222.
- Ausubel, D. R., *Theory and Problem of Child Development*, Grune and Stratton, New York 1959.
- Bail, L., *La Théologie Affective, ou St Thomas D'Aquin en Méditation*, Chevalier, Paris 1651.
- Barthes, R., *Le Plaisir du Texte*, Points-Seuil, Paris 1973.
- Id., *Essais Critiques*, Points-Seuil, Paris 1981.
- Bergamo, M., *La Science des Saints*. Le Discours Mystique au XVII siècle en France, Millon, Grenoble 1992.
- Id., *L'Anatomie de l'Ame*. De François de Sales à Fénelon, Millon, Grenoble 1994. Versione italiana: Il Mulino, Bologna 1991.
- Bernard de Clairvaux, *L'Amour de Dieu*. Liber de diligendo Deo, SC 393, Cerf, Paris 1993.
- Bernard, Ch. A., *Théologie Affective*, Cerf, Paris 1984.
- Id., *Traité de Théologie Spirituelle*, Cerf, Paris 1986.
- Id., *Le Dieu des Mystiques*, Cerf, Paris 1994.

- Bérulle, P. de, *Œuvres Complètes*, par F. Bourgoing, A. Estienne et S. Huré, Paris 1644.
- Besnard, Ch. O., *La Vie de la Sœur Marie-Louise de Jésus, Première Supérieure des Filles de la Sagesse*, Centre International Montfortain, Rome 1985.
- Bremond, H., *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France*, voll. 11, Bloud et Gay, Paris 1929-1938.
- Browing, D. S., *Religious Thought and the Modern Psychologies. A Critical Conversation in the Theology of Culture*, Fortress Press, Philadelphia 1987.
- Cameron, N. - Rychlak, J. E., *Personality Development and Psychopathology. A Dynamic Approach*, Houghton Mifflin Co., Boston 1985.
- Canévet, M., *La Nozione di Desiderio nelle "Omellerie sul Cantico dei Cantici" di Gregorio di Nissa*, in Bernard, C.A. (ed.), "L'Antropologia dei Maestri Spirituali", Ed. Paoline, Milano 1991, pp. 77-94.
- Cencini, A., *Per Amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Ed. Dehoniane, Bologna 1994.
- Certeau, M. de, *La Fable Mystique au XVI-XVII siècle*, Gallimard, Paris 1982. Trad. it. *Fabula mistica*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Champion, P., *La Vie et la Doctrine Spirituelle du Père Louis Lallemant, de la Compagnie de Jésus*, Michelet, Paris 1694.
- Cognet, L., *Crépuscules des Mystiques. Bossuet - Fénelon*, Desclée, Paris 1991.
- Condren, Ch. de, *Lettres et Discours*, F. Léonard, Paris 1668.
- DSM-IV, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Fourth edition, American Psychiatric Association, Washington 1994.
- Dittes, J. E., *Two Issues in Measuring Religion*, in Strommen, M. P. (ed.), "Research on Religious Development", Hawthorn Books, New York 1971, pp. 78-106.
- Dupuy, M., *Œuvres Complètes de Nicolas Barré*, Introduction, Cerf, Paris 1994.

- Frankl, V. E, *Psychotherapy and Existentialism*, Clarion Books, Simon & Schuster, New York 1967.
- Id., *The will to Meaning*, The World Publishing Co., New York 1969.
- Id., *The Unheard Cry for Meaning*. Psychotherapy and Humanism, Simon & Schuster, New York 1978.
- Id., *The Doctor and the Soul*. From Psychotherapy to Logotherapy, Vintage Books, New York 1986.

- Gedo, J. E. - Goldberg, A., *Models of the Mind*. Psychoanalytic Theory, University of Chicago Press, Chicago 1973.

- Godin, A., *Psychologie des Expériences Religieuses*, Le Centurion, Paris 1986.

- Grandet, J., *La Vie de Messire Louis-Marie Grignon de Montfort*, [1724], Centre International Montfortain, St-Laurent-sur-Sèvre 1994.

- Gueric d'Igny, *Sermons*, SC 166, Cerf, Paris 1970.

- Guigues II, le Chartreux, *Lettre sur la Vie Contemplative*, SC 163, Cerf, Paris 1980.

- Guillaume de St-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, SC 82, Cerf, Paris 1962.
- Id., *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, SC 223, Cerf, Paris 1985.

- Hecke van, L., *Le Désir dans l'Expérience Religieuse*. L'homme réunié. Relecture de saint Bernard, Cerf, Paris 1990.

- Hugues de St-Victor, *Six Opuscles Spirituels*, SC 155, Cerf, Paris 1969.

- Imoda, F., *La Hauteur, la Largeur et la Profondeur...* (Ef 3 18). Exercices Spirituels et Psychologie in "Cahiers de Spiritualité Ignatien-ne", Suppléments 31, Centre de Spiritualité Ignatienne, Sainte-Foy, Quebec 1992.
- Id., *Sviluppo umano e mistero*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

- Katz, D., *The Functional Approach to the Study of Attitudes*, in Fishbein - Martin (ed.), "Readings in Attitude Theory and Measurement", Wiley & S., New York 1967, pp. 457-468.

- Kelman, H. C, *Process of Opinion Change*, in "Public Opinion Quarterly" 25(1961) 57-78.
- Id., *Compliance, Identification and Internalization*. Three Processes of Attitude Change, in Fishbein - Martin (ed.), "Readings in Attitude Theory and Measurement", Wiley & S., New York 1967, pp. 469-476.
- Kernberg, O. E, *Early Ego Integration and Object Relations*, in "Annals of the New York Academy of Science" 89(1972) 233-247.
- Id., *Neurosis Psychosis and the Borderline States*, in Kaplan, H.Y. - Freedman, A. M. - Sadock, B.J. (ed.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, Williams & Wilkins, Baltimore 1980, pp. 1079-1092.
- Id., *Neurosis Psychosis and Borderline States*, in Kaplan, H.Y, - Sadock, B.J. (ed.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry* Williams & Wilkins, Baltimore 1985.
- Kiely, B. M., *Consolation, Desolation and the Changing of Symbols*. A Reflection on the Rules for Discernment in the Exercises, in "The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola in Present-Day Application", Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1982, pp. 123-156.
- Id., *Psychology and Moral Theology*, Gregorian University Press, Rome 1987.
- Kohlberg, L., *Education*. Moral Development and Faith, in "Journal of Moral Education", 4(1974), I, pp. 5-16.
- Lagueux, R., *Approches psychologiques de la dévotion mariale chez Grignon de Montfort*, in « Cahiers Marials » 52(1966) 103-112.
- La Volpilière, *Caractère de la véritable et de la fausse piété*, Etienne et Michallet, Paris 1685.
- Lonergan, B. J. E, *Method in Theology*, Herder, New York 19732.
- Maddi, S. R., *Personality Theories*. A Comparative Analysis, Waldsworth/Cole Publishing Co., Pacific Grove, Ca. 1989(5).
- Malher, M. S., *On the first three subphases of the separation-individuation process*, in "International Journal of Psychoanalysis" 53(1972) 333-338.
- Mahler, M. S. - Pine, F. - Bergman, A., *The Psychological Birth of the Human Infant*, Basic Books, New York 1975.

- Mailard, J., *Louise du Néant ou le Triomphe de la Pauvreté et des Humiliations suivi par les Lettres de Louise du Néant*, Paris 1732, Introduction et notes établies par C. Louis-Combet, J. Millon, Grenoble 1987.
- Malaval, F., *La Belle Ténèbre. Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*, (reprise de l'édition de 1670), J. Millon, Grenoble 1993.
- Malebranche, *Traité de l'Amour de Dieu...*, L. Plaignard, Lyon 1707.
- Manenti, A. *Vivere gli Ideali fra Paura e Desiderio*, Ed. Dehoniane, Bologna 1992.
- McGuire, W. J., *The Nature of Attitudes and Attitudes Change*, in Lindsey, G. - Aronson, E., *The Handbook of Social Psychology*, 1969, vol. III, 136-200.
- Milanesi, G. - Aletti M., *Psicologia della Religione*, LDC, Torino-Leumann 1973.
- Olier, J.-J., *Lettres Spirituelles*, J. et E. Langlois, Paris 1672.
- Olier, J.-J., *Catéchisme Chrétien pour la Vie Intérieure*, J. et E. Langlois, Paris 1679.
- Papasogli, B., *Montfort, un uomo per l'ultima Chiesa*, Ed. Monfortane, Roma 1991.
- Id., *Gli spirituali italiani e il "Grand siècle". Fr. de Sales, Bérulle, Pascal, La Rochefoucault, Bossuet, Fénelon*, in "Quaderni di Cultura Francese", n. 22, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1983.
- Pérouas, L., *Grignon de Montfort, les Pauvres et les Missions*, Cerf, Paris 1966.
- Id., *Ce que croyait Grignon de Montfort*, Mame, Paris 1973.
- Id., *Louis-Marie Grignon de Montfort*, in « Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique », IX, 1073-1081, Beauchesne, Paris 1976.
- Id., *Grignon de Montfort. Un Aventurier de l'Évangile*, Éd. Ouvrières, Paris 1990.
- Renty de, G., *Correspondance*. Texte établi et annoté par R. Triboulet, Desclée de Brouwer, Paris 1978.
- Rokeach, M., *Beliefs, Attitudes and Values. A Theory of Organization and Change*, Jossey Bass, San Francisco 1968.

- Rulla, L. M., *Depth Psychology and Vocation*, Ed. Pontifica Università Gregoriana, Roma 1971 (19903).
- Id., *Anthropology of the Christian Vocation*, voi. I, Interdisciplinary Bases, Gregorian University Press, Rome 1986.
- Rulla, L. M. - Ridick, J. - Imoda, E, *Entering and Leaving Vocation Intrapsychic Dynamics*, Ed. Pontifica Università Gregoriana, Roma 1976.
- Id., *Structure Psychologique et Vocation*, Presse de l'Université Grégorienne, Rome 1978.
- Id., *Anthropology of the Christian Vocation*, vol. II, Existential Configuration, Gregorian University Press, Rome 1989.
- Saint-Jure, J.-B., *De la Connoissance et de l'Amour du Fils de Dieu, Nostre Seigneur Jésus-Christ*, Paris 1634.
- Id., *L'Homme Spirituel, où la Vie Spirituelle est traictée par ses Principes*, Cramoisy, Paris 16522.
- Secord, P. E - Backman, C. W., *Social Psychology*, McGraw-Hill Book, New-York 1964.
- Stierling, H., *Conflict and Reconciliation. A Study in Human Relations and Schizophrenia*, Science Hollse, NewYork 1969.
- Surin, J.-J., *Correspondance*. Texte établi, présente et annoté par M. de Certeau, Desclée de Brouwer, Paris 1966.
- Tauler, J., *Sermons*, Cerf, Paris 1991.
- Vasse, D., *Le Temps du Désir. Essai sur le Corps et la Parole*, Seuil, Paris 1969.
- Id., *Le Poids du Réel, la Souffrance*, Seuil, Paris 1983.
- Id., *La Chair Envisagée, La Génération Symbolique*, Seuil, Paris 1988.
- Id., *L'Autre du Désir et le Dieu de la Foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Seuil, Paris 1991.
- Vergote, A., *Dette et Désir, deux axes chrétiens de la dérive pathologique*, Seuil, Paris 1978.
- White, R., *Motivation reconsidered: the concept of Competence*, in Fiske, D.W.
- Maddi, S. R. (ed.), *Functions of Varied Experience*, The Dorsey Press,

Homewood, 111. 1961, pp. 278-325.

- Wyss, D., *Psychoanalytic Schools from the Beginning to the Present*, Aronson, New York 1971.