

## Quelle formation en vue de quelle identité ?

COMMENT, À QUOI ET EN VUE DE QUOI EST ORDONNÉE  
LA FORMATION MONASTIQUE\* ?

### Introduction

Toute formation est au service de l'édification d'une identité : identité d'une personne bien sûr (au titre de « conscience de soi »), mais aussi identité d'un groupe ou d'une société (au titre, cette fois, de la conscience d'une appartenance commune) ; la première (personnelle) étant cependant « ordonnée » à la seconde (sociale), et la seconde contribuant à renforcer la première.

De ce lien entre formation et édification d'une identité, on trouve des traces dans toutes les sociétés tout au long de l'histoire. L'histoire monastique n'y échappe pas, où la question, cependant, a souvent été posée en termes paradoxaux. Pensons au célèbre oxymore tant mis en valeur par une certaine tradition monastique véhiculée (entre autres) par Grégoire le Grand qui, parlant de saint Benoît, fait de lui un « savamment ignorant et sagement inculte<sup>1</sup> ». C'est encore l'idée véhiculée par le thème classique de la « docte ignorance » (« sage indocte » et « docte sans sagesse »).

La manière de résoudre cette tension et de répondre à la question de la « formation » a varié au cours du temps, et aussi en fonction des traditions spirituelles, jusqu'à embrasser tout le spectre des possibles entre deux extrêmes : du rejet par principe de tout type de

---

\* Le présent article a fait l'objet d'une conférence donnée à l'occasion de la V<sup>e</sup> rencontre internationale des Laïcs associés à un monastère cistercien, qui se déroula à Dubuque (USA) du 21 au 29 mai 2011. Il nous a semblé que cet article méritait cependant d'être plus largement diffusé, en raison de sa pertinence, tant pour les moines et les moniales que pour les laïcs qui désirent vivre leurs engagements de chrétien dans le monde en puisant à l'eau vive de la source cistercienne. NDLR.

<sup>1</sup> « *Scienter nescius et sapienter indoctus* » (GRÉGOIRE LE GRAND, « Vie de saint Benoît », dans *Dialogues* [Sources Chrétiennes 260], Paris 1979, p. 127).

formation intellectuelle à une sorte de superposition consistant à faire, pour ainsi dire, coïncider l'une avec l'autre identité monastique et « science » ou « érudition », conduisant ainsi à une sorte d'aplatissement réducteur de la vocation monastique à la seule dimension érudite. D'où ces deux images qui habitent encore l'imaginaire de beaucoup : le moine « paysan » (le trappiste, aux mains calleuses, la bêche ou la fourche à l'épaule, revenant du travail des champs), et le moine « savant » (le bénédictin aux doigts délicats, la tête penchée sur de vieux et poussiéreux manuscrits).

Ce petit détour par l'imaginaire collectif ne fait en réalité que relancer notre question : « quelle formation pour quelle identité ? », d'autant plus que, lorsqu'elle concerne moines et moniales (ou plus largement toutes personnes engagées dans la vie religieuse), la nature de l'identité visée se trouve affectée par le fait qu'elle se place sous le sceau des trois vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, c'est-à-dire, paradoxalement, comme l'a justement fait remarquer le père Timothy Radcliffe, sous le sceau de la « non-identité ». Pourquoi ? Parce que, en prononçant ces trois vœux, le religieux renonce en fait très clairement à fonder son identité sur la base des principaux repères anthropologiques auxquels on recourt habituellement pour se définir personnellement et socialement.

Nous sommes – dit-il en parlant des religieux –, des gens qui refusons les balises habituelles de l'identité car nous abandonnons bien des choses qui donnent une identité aux êtres humains dans notre monde : argent, statut, partenaire dans le mariage, carrière<sup>2</sup>.

Dans le cadre de la vie religieuse, la formation est « initiation », c'est-à-dire, selon le sens étymologique du terme, une « mise en chemin ». Elle comporte en particulier une « mise en forme » de l'existence à travers une « manière de vivre » qui, sans doute, est spécifique à chaque charisme, chaque institut ou ordre religieux, voire à chaque monastère, mais dont la visée est néanmoins commune et identique à tous : permettre au religieux de fonder son existence sur un « toi seul » adressé au Christ par la médiation d'une communauté<sup>3</sup>.

Considérée dans une telle perspective, la question devient alors de savoir s'il est possible d'articuler à l'identité *laïque* cistercienne la question de la « formation » dès lors que, dans le cadre de la vie

<sup>2</sup> T. RADCLIFFE, *Que votre joie soit parfaite*, Paris 2002, p. 128.

<sup>3</sup> Sur cette question voir *L'identité de la vie religieuse. Proposition théologique*. Document de la Commission théologique de la Conférence des religieux et religieuses de France [Corref], Paris 2011, p. 26.

religieuse, cette question de la formation prend un contour spécifique : celui d'une « mise en forme » de l'existence ou de l'explicitation d'une *manière de vivre*, que ne comportent pas de soi la vie conjugale ou une vie dans le monde, puisque, là, chacun est appelé à inventer telle forme de vie, en fonction des conditions extérieures propres où se déploie son existence.

Empruntons la réponse (positive) au père Timothy Radcliffe. Du fait qu'en prononçant des vœux, le religieux est quelqu'un qui « refuse les balises habituelles de l'identité », ce dernier est du coup en mesure de « mettre en lumière la vraie identité et la vraie vocation de tout être humain<sup>4</sup> ». Il propose alors une double orientation : d'abord le fait que la vie religieuse montre que toute identité est *un don*, et qu'à ce titre, toute identité que nous prétendrions nous forger dans cette société est en fait *toujours en deçà* de notre vocation la plus profonde. Ensuite, que cette identité humaine qui nous est donnée ne nous est pas donnée une fois pour toutes et pour maintenant, mais qu'elle ne trouve sa pleine expression que « *dans la mesure où elle embrasse l'histoire tout entière de notre vie, du début jusqu'à la fin, et au-delà*<sup>5</sup> ».

Pour le dire dans un vocabulaire plus classique, mais plus technique aussi, cela signifie que la plénitude du sens de toute existence ne se reçoit que de l'horizon eschatologique dans lequel chaque existence est appelée à s'inscrire. Or, sans qu'elle ait bien sûr le monopole exclusif de cette mission d'annoncer le Royaume à venir, la vie religieuse est cependant appelée à en être, pour le monde et dans le monde, le signe et le rappel. C'est du reste ce que souligne avec beaucoup de justesse le document de la Conférence des religieux et religieuses de France :

Par différence d'avec le mariage chrétien, appelé à reconnaître dans l'ici-bas le sceau de Dieu, la vie religieuse a pour vocation de *vivre l'ici-bas à partir de l'au-delà*, d'annoncer la promesse et la réalisation déjà anticipée de l'au-delà<sup>6</sup>.

C'est ce que, déjà, saint Jean et saint Paul affirmaient, chacun à sa manière :

Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, lors de cette manifestation, nous lui serons semblables (*similes ei*) parce que nous le verrons tel qu'il est (1 Jn 3, 2).

<sup>4</sup> T. RADCLIFFE, *Que votre joie soit parfaite*, p. 128.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *L'identité de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 32 (je souligne).

Nous savons qu'avec ceux qui l'aiment, Dieu collabore en tout pour leur bien, avec ceux qu'il a appelés selon son dessein, car ceux que d'avance, il a discernés,

- il les a prédestinés à devenir con-formes (*conformes fieri*) à l'image de son fils [ou encore, suivant le grec]
- il leur a aussi donné pour horizon (*pro-orizein*, de même racine que le mot « horizon ») de reproduire (en grec, *sun-morphoi*) l'image de son fils (Rm 8, 28-29).

Il faut souligner que, dans ces deux textes, Paul et Jean affirment trois choses en commun :

- le fait que la révélation du projet divin sur l'homme, la révélation de l'horizon de destinée auquel celui-ci est promis, est l'objet d'un « savoir », un savoir de foi et de certitude : « Nous savons », disent-ils l'un et l'autre avec force.
- ce « savoir », bien loin de n'être qu'un savoir théorique d'érudition, porte – disons-le comme cela – sur un savoir éthique de conformation. Pour l'apôtre des nations comme pour le disciple bien-aimé, il s'agit de devenir « conformes » (*sun-morphoi*) ou de devenir « semblables » (*similes*) au Fils. Autrement dit, non pas un « discours sur Dieu », mais bien au contraire un « laisser la Parole-Dieu – le Logos/Verbe fait chair s'inscrire dans nos vies ».
- enfin, ils mettent l'un et l'autre en pleine lumière l'enjeu même de la vie chrétienne comme un « avoir-part avec le Christ » : visée mystique et baptismale par excellence de participation à l'être même de Jésus.

Ces deux textes de Paul et de Jean nous disent donc avec toute la clarté souhaitée que la « formation » dont il s'agit en contexte chrétien (ou monastique) n'est pas prioritairement de l'ordre de la *transmission d'un savoir*, mais qu'elle se situe dans l'ordre d'une *participation au mystère du Christ* ; elle vise donc la personne même ou, pour le dire avec le vocabulaire néotestamentaire, elle se situe dans l'ordre d'une *configuration de notre personne à l'être même du Christ*.

### À la lumière de la tradition monastique cistercienne

Pour dire cette « réalité » de la formation chrétienne, la tradition monastique cistercienne se révèle particulièrement riche et d'une remarquable constance tout au long de l'histoire, de saint Bernard à nos jours comme en témoignent deux textes, à chacun des deux bouts de cette tradition.

Le premier est un célèbre passage du traité de saint Bernard sur *La Grâce et le Libre Arbitre*<sup>7</sup> :

D'abord créés dans le Christ (cf. Ep 2, 10) pour parvenir à la liberté de la volonté, nous sommes en second lieu re-formés par le Christ pour parvenir à l'esprit de liberté (cf. 2 Co 3, 17-18) ; puis avec le Christ, nous parviendrons à la perfection consommée, dans l'état qui sera le nôtre pour l'éternité.

Trois étapes que Bernard précise immédiatement :

Il a fallu en effet [1<sup>e</sup> étape] que celui qui n'existait pas [l'homme] soit créé en celui qui existait [le Christ<sup>8</sup>], que [2<sup>e</sup> étape], par la forme [le Christ], soit re-formé ce qui était déformé [l'homme déchu<sup>9</sup>], que les membres n'atteignent la perfection qu'avec la tête. Alors, cela s'accomplira bel et bien, quand « nous aurons tous atteint l'état d'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ » (Ep 4, 13), lorsque « le Christ, notre vie, apparaissant, nous apparaîtrons nous aussi avec lui dans la gloire<sup>10</sup> » (Col 3, 4).

Dans ce passage, il faut être attentif aux trois prépositions utilisées pour caractériser chacune de ces trois « œuvres » : *dans*, *par* et *avec*, qui coïncident en fait avec les trois « moments » constitutifs du dynamisme spirituel intégral de la « formation » chrétienne tels que nous les avons repérés tout à l'heure quand, avec Paul et Jean, nous parlions de l'« horizon de toute existence » comme « visée », qui, dans le Christ, tend à un « avec lui », passant à travers un « par lui ». Mouvement qui reproduit aussi celui qu'opère en nous toute célébration eucharistique quand, aussitôt après le moment de la consécration, nous récapitulons ce mouvement en disant : « Par lui, avec lui et en lui. »

<sup>7</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *La grâce et le libre Arbitre* XVI, § 49 (Sources Chrétiennes 393, p. 355). Voir aussi du même traité, le § 33 : « Elle est donc venue, cette forme à laquelle le libre arbitre devait être conformé, car, pour recouvrer la forme primitive, il fallait qu'il soit re-formé d'après celle-ci, oui, d'après la forme selon laquelle il avait aussi été formé. La forme, c'est la Sagesse. La conformation, c'est que l'image [entendons : l'homme] fasse dans le corps ce que la Forme [le Christ] fait dans le monde » (*ibidem*, p. 315). Et de développer cette œuvre de la Sagesse en s'appuyant sur Sg 8, 1 : la sagesse « atteint d'une extrémité à l'autre avec force et dispose toutes choses avec douceur ».

<sup>8</sup> Pour le dire plus techniquement, c'est l'enracinement ontologique et originaire de la nature humaine dans la personne du Christ, « premier Adam ».

<sup>9</sup> C'est le moment éthique de l'existence chrétienne appelée à se déployer dans le temps de l'histoire et en fonction de nos vocations respectives personnelles ; je vais revenir dans un instant à cette dimension lorsque j'aborderai la question plus concrète des moyens de mettre en œuvre la « formation ».

<sup>10</sup> *Ibidem*, § 49, p. 355. C'est le terme et l'accomplissement de l'histoire de l'humanité totalement assumée et récapitulée dans la personne du Christ, dans sa dimension à la fois personnelle et communautaire ou collective (chaque membre en tant qu'il est aussi référé à la totalité du corps et à sa Tête).

Le second texte est tiré des *Constitutions* OCSO, approuvées par le Saint-Siège en 1990. Dans le chapitre 4 de la deuxième partie, spécialement consacré à la « formation des moines », on peut lire ceci :

La formation à la vie cistercienne a pour fin de *restaurer la ressemblance divine* grâce à l'action de l'Esprit. Aidés par la sollicitude maternelle de la Mère de Dieu, les frères progressent dans la voie monastique en sorte qu'ils *parviennent peu à peu à la taille du Christ dans sa plénitude* (Const. 45, 1).

Les deux expressions utilisées pour préciser le but de la formation sont empruntées à l'Écriture sainte, la première se référant au livre de la Genèse (1, 26), et la seconde à l'épître aux Éphésiens (4, 13). On retrouve la même perspective dans la *Charte de formation* OCSO – tout entière placée sous la lumière de 2 Co 3, 18 : « Appelés à être transformés à l'image du Christ » ; elle indique dès le second paragraphe que l'itinéraire de formation proposé au moine a « pour but la transformation progressive de la personne à la ressemblance du Christ par l'action de l'Esprit de Dieu ».

La parenté spirituelle de cette perspective avec celle que saint Bernard déployait est trop évidente pour qu'il faille y insister.

### **Des moyens de la formation, deux voies : institution et expérience**

Tout cela, objectera-t-on, c'est bien beau. Mais comment faire ? De quels moyens disposons-nous et quel contenu spécifique donner à la formation ? Je voudrais vous proposer une double voie de recherche, l'une plutôt objective, l'autre davantage subjective. En fait non seulement elles se complètent, mais elles se rejoignent autour d'un point d'appui commun. Pour les découvrir, je m'appuie sur le témoignage conjoint de saint Bernard et de son disciple Aelred, en interrogeant le *Miroir de la Charité*, dont Aelred, alors jeune moine, entreprit la mise en forme définitive en 1141-1142 à la demande expresse de saint Bernard.

#### *1) La voie « objective » : la dimension « instituante » des observances monastiques*

Dans l'esprit de l'auteur du *Miroir*, et plus encore dans celui de son commanditaire, il s'agit d'offrir au lecteur un manuel de formation monastique destiné à justifier, sur le double fondement de l'Écriture et de la théologie spirituelle, la légitimité de la réforme cistercienne (« observances » et ascèse) comme authentique « école de la Charité », très concrètement comme un « instrument » particulièrement bien approprié pour rendre possible l'unification de la personne

tout entière par l'« ordination » de nos puissances affectives (la mise en « ordre » du dynamisme naturel du désir).

Or le vocabulaire choisi par Aelred pour rendre compte de ce processus me semble particulièrement éclairant pour notre propos. Ainsi, dans le livre II du *Miroir*, il introduit par ces quelques mots un long dialogue qu'il eut avec l'un de ses novices :

Il n'y a pas longtemps, un frère ayant renoncé au monde se présenta à notre monastère. Notre révérendissime abbé le confia à mon humble personne pour lui *enseigner les disciplines régulières*<sup>11</sup>.

Cette traduction n'est pas en soi incorrecte. Mais elle ne fait pas entièrement droit à toute la richesse sémantique de l'expression latine employée par Aelred. La traduction aurait été correcte si Aelred avait envisagé sa charge de père maître, et donc de formateur, comme transmission d'un savoir ou même d'un « savoir-faire » (en l'occurrence : initier aux usages de la vie monastique). Bon connaisseur du latin qu'il était, il aurait alors utilisé un verbe approprié par exemple, *instruere/instruire* (d'où dérive le mot « instruction ») ou encore *docere/enseigner*. Or Aelred leur a préféré un autre terme qui peut certes comporter la nuance d'enseignement ou de transmission d'un savoir, mais dont le sens est autrement plus large et plus riche. Littéralement, Aelred dit que son abbé lui a confié un frère « en vue de *l'instituer* par le moyen des disciplines régulières (*disciplinis regularibus instituendus*) ».

Le sens « personnaliste » de l'expression saute aux yeux : ce que vise Aelred dans sa charge de formateur, ce n'est pas de transmettre un savoir (*docere*), encore moins de « formater » quelqu'un en le faisant pour ainsi dire « entrer dans » le moule, si vénérable soit-il par ailleurs, des usages monastiques. Si tel avait été le cas, nous aurions trouvé en latin, devant l'expression « les disciplines régulières (*disciplinis regularibus*) » la préposition *in* (« dans »), et il se serait alors agi d'« instituer quelqu'un dans les disciplines régulières ». Or c'est bien un ablatif employé de manière absolue, sans la préposition, qu'Aelred utilise. Avant même d'envisager quelque transmission que ce soit d'un « savoir » ou d'un « savoir-vivre-monastiquement », ce que vise Aelred dans sa charge de formateur, c'est la personne elle-même, un frère à lui confié précisément pour l'« instituer », c'est-à-dire – puisque Aelred emploie ce verbe de manière absolue, sans complément –, d'« établir ce frère dans toute sa stature (*statuere in*) de personne, de l'établir dans ce qui constitue

<sup>11</sup> AELRED DE RIEVAULX, *Le miroir de la charité*, § 41 (Vie Monastique 27, Abbaye de Bellefontaine, 1992, p. 151).

son identité », mais cela, en passant par les « disciplines régulières », ramenées donc à ce qu'elles doivent être : un moyen au service de la structuration/unification/édification de la personne.

Indépendamment de toute formation « académique » ou de tout programme d'études spécifiques, Aelred se montre donc fermement convaincu de la valeur structurante et formatrice de la discipline monastique dès lors qu'elle est embrassée avec sérieux et conviction. En cela, il se montre d'ailleurs fidèle à toute la tradition monastique. Qu'il suffise de penser au huitième degré d'humilité de saint Benoît, où le moine est simplement invité « à ne rien faire qui ne soit prescrit par la règle commune du monastère ou conseillé par l'exemple des anciens ». Dans le même sens, on trouve le célèbre apophtegme dans lequel un ancien dit à son disciple qu'un enseignement de sa part ne lui servirait de rien s'il ne se laissait instruire par son silence même.

De tout cela, tirons une conclusion théorique et une conséquence pratique.

Sur le plan théorique d'abord, on notera que, s'il est vrai que la « formation » monastique a bien pour visée d'instituer la personne, de l'établir dans son identité, il s'ensuit alors que cette formation s'articulera autour de trois pôles : le moine, le chrétien et l'homme, car le moine est d'abord un chrétien, qui lui-même est d'abord un homme. Ainsi sera-ce d'abord *l'homme en tant que tel* qu'il s'agira de « mettre debout », c'est-à-dire, comme aime à le préciser saint Bernard, de lui rendre sa « droiture » d'origine, de le soustraire à l'« incurvation » de l'âme due au péché et ainsi de lui permettre de mener une vie à hauteur de sa dignité « native » d'être créé à l'image et la ressemblance de Dieu. En régime chrétien, cette « ordination » de la nature « native » de l'être humain à sa vocation ou dignité/grandeur divine consistera à « configurer » l'existence humaine sur la « forme » que lui a donnée le Christ. Ce sera donc donner à notre existence une *forma Christi*.

Commune à tous les chrétiens, cette destinée de configuration de l'existence humaine sur celle du Christ a été initiée dès le jour de notre baptême (c'est la consécration baptismale) ; mais chacun est appelé à lui donner « corps » et consistance concrète à travers l'orientation singulière qu'il donne à sa vie. La *forma Christi*, commune à tous, prendra ainsi les contours spécifiques d'une *sequela Christi*, dont les caractéristiques seront définies par la forme de vie que nous choisirons d'embrasser (principalement : mariage et vie religieuse). C'est cela que nous appelons « vocation » : une manière



singulière, propre à chacun, de donner corps à notre consécration baptismale, ou encore, « une réponse consentante à un appel précis de Dieu, qui engage une vie dans la durée<sup>12</sup> ».

Vue dans cette perspective tridimensionnelle, la formation au sens intégral du terme aura donc pour mission et fonction principale d'aider quelqu'un à oser prendre le risque d'un tel engagement de toute son existence dans la durée à travers une forme spécifique de vie (*forma vitae instituta*) qui lui permette, selon son appel propre, de conduire au terme, dans une communauté humaine et jusqu'à la pleine mesure du Christ, sa consécration baptismale (*forma Christi*) qui est de vivre à l'image et à la ressemblance de Dieu (*forma nativa*).

C'est ce que précise avec clarté la *Ratio institutionis* de l'ocso, quand, après avoir dit que l'itinéraire monastique « a pour but la transformation progressive de la personne à la ressemblance du Christ par l'action de l'Esprit » (Prol., § 1 qui fait écho à la *Const.* 45, 1 déjà citée plus haut), elle ajoute un peu plus loin, à propos de la formation initiale, que les étapes qui la constituent « veulent aider les candidats à grandir comme personnes humaines et comme disciples du Christ » (§ 17) : autrement dit, qu'elles visent à construire l'homme, ou l'instituent d'abord comme un « disciple du Christ », en son être propre donc (formation du Christ *in anima*) ; mais que, ensuite, elles lui donnent également, en tant que membre d'une communauté, d'édifier le corps total/ecclésial du Christ (formation du Christ *in ecclesia*<sup>13</sup>).

Là encore la *Ratio institutionis* de l'ocso est instructive, lorsqu'elle écrit, à propos du rôle formateur de la *conversatio* cistercienne, que « c'est essentiellement en la vivant, dans ses divers éléments que l'on devient peu à peu cistercien authentique » (§ 6), et qu'elle ajoute au même paragraphe qu'« à travers la pratique quotidienne des observances monastiques (et grâce à la sollicitude pastorale du supérieur et de ceux qui partagent son ministère), cette *conversatio* fournit les moyens de la croissance, personnelle et communautaire », de sorte qu'à ce titre, la communauté devient ainsi elle-même « la matrice où peut se déployer l'action transformante de l'Esprit de Dieu ».

<sup>12</sup> Sur cette définition de la « vocation », cf. J. REGNARD dans BERNARD DE CLAIRVAUX, *Le précepte et la dispense* (Sources Chrétiennes 457), Paris 2000, intr., p. 132-133.

<sup>13</sup> Ces deux dimensions de la formation du Christ *in anima* et *in ecclesia* constituent un bien commun à toute la tradition cistercienne, mais sont plus spécifiquement mises en lumière par les deux plus grands disciples de saint Bernard : Guerric d'Igny et Aelred de Rievaulx.

Une telle affirmation nous permet de tirer la conséquence pratique annoncée tout à l'heure. Si, en effet, pour nous moines et moniales, vivre simplement les divers éléments que propose la *conversatio* cistercienne offre le lieu même où s'opère en nous notre transformation spirituelle, si donc vivre la vie monastique telle qu'elle est proposée dans tel monastère constitue le premier lieu et la première « manière » de notre formation (avant même toute formation intellectuelle), il s'ensuivra alors que pour vous aussi, laïcs, qui désirez vivre dans le monde du charisme cistercien, ce sera la fréquentation assidue du monastère avec lequel vous vivez en lien de communion et de charité qui sera pour vous le premier « lieu » et la condition même de votre « formation ». N'est-ce pas le sens même de l'article 4.1 du document de Huerta sur l'*Identité laïque cistercienne*, qui précise que c'est « par leur communion avec une communauté monastique que les communautés laïques cisterciennes reçoivent des moines et moniales formation et lumière sur le chemin<sup>14</sup> » ?

C'est ce que le père Charles Dumont, mon maître en vie monastique, m'enseignait en disant, à la suite de Kierkegaard, que « le remède se trouve dans le mode d'emploi ». C'est aussi ce qu'affirmait à sa manière la mère Jean-Marie Howe en employant l'image si parlante – et baptismale – de l'« immersion » pour suggérer la nature de ce que devait être la formation monastique. À ce propos, elle-même distinguait trois niveaux complémentaires : une immersion physique dans la réalité concrète du milieu monastique ; une immersion intellectuelle dans l'Écriture et la doctrine monastique et enfin une immersion spirituelle (dans la prière, la *lectio divina* et la vie liturgique), toutes trois étant cependant ordonnées à une immersion plus profonde encore : la participation effective au mystère du Christ<sup>15</sup>. Mais elle ajoutait que, pour être vraiment efficace comme méthode de formation monastique, cette immersion de tout l'être dans le mystère du Christ exigeait qu'elle fasse l'objet d'une véritable expérience. Aussi bien, à côté de la dimension « instituante » des observances monastiques que nous venons d'évoquer, c'est la deuxième voie que nous devons maintenant frayer : celle de l'expérience.

<sup>14</sup> Voici le texte complet de l'article en question : « La communauté monastique est l'héritière du charisme cistercien dans sa forme actuelle. Les communautés laïques cisterciennes, par leur communion avec une communauté monastique, reçoivent des moines et des moniales formation et lumière sur le chemin. » Du reste, le texte laisse clairement entendre que ce principe vaut en tous les cas, *indépendamment* de la nature concrète des liens qui unissent les laïcs à telle communauté monastique, dont il est admis qu'ils peuvent varier d'une communauté laïque à une autre.

<sup>15</sup> J.-M. HOWE, *Itinéraire spirituel. La voie monastique* (Voix monastiques 7), Oka, Abbaye cistercienne Notre-Dame du Lac, 1993 (spécialement p. 37-54, ici p. 40).

## 2. La voie de l'expérience

Pour introduire à cette voie de l'expérience, rien de plus éclairant encore une fois que l'échange épistolaire entre Bernard et Aelred, lorsque le premier exige du second qu'il rédige le *Miroir de la Charité*. On sait la réponse du futur abbé de Rievaulx qui, pour se soustraire à la demande de son père immédiat, prétexte qu'il vient des cuisines et que, manquant donc d'une formation intellectuelle suffisante – il se dit bien « peu grammairien et presque illettré » –, il n'est pas à la hauteur du service qui lui est demandé. Or, bien loin de décourager saint Bernard, cette excuse ne fait, comme il le dit lui-même, qu'« aviver l'étincelle de son désir<sup>16</sup> » :

J'estime qu'avec ton maillet, tu extrairas de ces rochers quelque chose que, avec la pénétration d'un talent naturel, tu n'aurais jamais obtenu à partir des notes de professeur ; dans la chaleur du midi, à l'ombre des arbres, tu saisiras parfois ce quelque chose que tu n'aurais jamais appris dans les écoles<sup>17</sup>.

Un tel propos et de telles images, saint Bernard y avait déjà eu recours quelques années plus tôt en s'adressant à Henri Murdac, l'illustre professeur d'York, pour l'inciter à renoncer à sa charge académique et l'inviter à le rejoindre à Clairvaux :

Crois-en mon expérience<sup>18</sup> : tu trouveras quelque chose de plus dans les forêts que dans les livres<sup>19</sup>. Les arbres et les pierres t'enseigneront ce que tu ne pourras entendre d'aucun maître<sup>20</sup>. Ne crois-tu pas que tu pourras tirer *du miel de la pierre, et de l'huile du rocher le plus dur* (Jl 3, 18) ? Les montagnes ne distillent-elles pas la douceur ? Le lait et le miel ne coulent-ils pas de nos collines ? Nos vallées ne regorgent-elles pas de froment<sup>21</sup> (cf. Ps 64, 14) ?

Nous sommes là au cœur de notre sujet. Mais il importe de ne pas se tromper dans l'interprétation qu'il convient de donner à de tels propos. Bernard n'est pas en train de dire ici que toute formation intellectuelle quelque peu sérieuse et solide serait inutile, voire mauvaise, sous prétexte par exemple que la « science enfle » (cf. 1 Co 8, 1). Par contre, il fustige une science qui serait purement « livresque », c'est-à-dire complètement « détachée » d'une expérience vécue,

<sup>16</sup> *Miroir*, « Lettre prologue » de Bernard, § 3 (*op. cit.*, p. 24).

<sup>17</sup> *Idem*, § 4 (*op. cit.*, p. 25).

<sup>18</sup> « *Experto crede.* »

<sup>19</sup> « *Aliquid amplius invenies in silvis quam in libris.* »

<sup>20</sup> « *Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis.* »

<sup>21</sup> *Lettre* 106, § 2 ; *SBO* VII, p. 266, l. 24 et p. 267, l. 1-3.

enracinée dans la vie. Il n'est que de voir, dans la même lettre à Henri Murdac, les verbes qui marquent autant de « passages » ou de « dépassements » que Bernard invite son correspondant à effectuer dans l'ordre de la connaissance et du savoir, allant du « lire » au « saisir », de l'« entendre » au « goûter » :

Si c'est le Christ que tu désires saisir (*apprehendere*), tu le rejoindras bien plus rapidement en le suivant qu'en le lisant<sup>22</sup>.

Le but, c'est bien cela : chercher (*quaerere*) le Christ, et le chercher afin de le trouver, de le « saisir » (*apprehendere*). Mais, entre les deux, Bernard mentionne trois étapes qui balisent tout le chemin à parcourir en une sorte de gradation qui va du plus extérieur au plus intérieur, du plus objectif au plus subjectif : il s'agit d'abord d'« entendre (*audire*) » ; ensuite de « comprendre (*intelligere*) » ce qui a été entendu (c'est ici que se situe l'étape plus proprement intellectuelle ou rationnelle du cheminement) ; et enfin de « sentir (*sentire*) » (passage de l'intelligence au cœur/affectivité). C'est alors seulement que l'on peut en venir au terme : « saisir » et « goûter ».

Nul mépris donc chez saint Bernard pour les étapes intermédiaires, qui sont à ses yeux aussi nécessaires et indispensables les unes que les autres ; nulle trace donc non plus d'un quelconque anti-intellectualisme. Bernard cherche à situer correctement la place et la valeur du « savoir » dans le cadre de la vie spirituelle. Or, dans cet ordre de la vie spirituelle et d'un authentique « chercher Dieu », n'a pour lui de véritable valeur qu'un « savoir » qui a de la « saveur » et donc, par opposition à la *scientia*, qui risque effectivement toujours d'enfler, un savoir qui ouvre à ce qu'il appelle la sagesse (*sapientia*) : ce qui a du goût et donne du goût. Autrement dit, c'est contre les dérives d'une recherche du « savoir pour le savoir » que le saint abbé de Clairvaux désire nous mettre en garde.

Du savoir à la saveur, le thème est si récurrent dans ses écrits que nous pourrions en multiplier à l'infini les exemples. Je me contenterai donc de quelques indications.

Il y a d'abord le *Sermon sur le Cantique 23*, où il précise que si l'instruction est en mesure de « rendre docte<sup>23</sup> », par contre, elle est incapable de « toucher » le cœur. Elle ne permet pas de « goûter » Dieu, de le « savourer » pour ce qu'il est vraiment, encore moins de

<sup>22</sup> « *Citius illum sequendo quam legendo consequi potes* » (*ibidem*, § 1, p. 266, l. 4-5).

<sup>23</sup> « *Instructio doctos reddit.* »

l'aimer pleinement, et ainsi, de devenir de véritables sages (*sapientes*). Cela, seule l'affection le rend possible<sup>24</sup>. Et c'est cela seulement qui importe à Bernard.

Ce « goût de Dieu » n'est autre pour Bernard qu'une sagesse pratique ordonnée au « bien agir », visant ce qu'il appelle la « sainteté de vie ». Dans le traité qu'il adresse à Eugène III, *Sur la Considération*, il en vient à parler de la « connaissance » des quatre dimensions de l'amour divin mentionnées par saint Paul dans l'épître aux Éphésiens : la longueur, la largeur, la hauteur et la profondeur, mais en veillant à le renvoyer à une expérience à faire :

Ce n'est pas au bout d'une joute académique qu'on parvient à [les] comprendre<sup>25</sup>, mais grâce à la sainteté [...] si du moins l'on peut parler de « saisir » ce qui est « insaisissable<sup>26</sup> ». Du reste, si cela n'avait pas été possible, l'Apôtre n'aurait jamais dit que *nous comprendrions avec tous les saints* (Ep 3, 18).

Donc ce sont les saints qui comprennent. « Comment ? » demandes-tu. Si tu es saint, tu comprendras et tu sauras ; par contre, si tu ne l'es pas, deviens-le ; alors par ta propre expérience, tu sauras<sup>27</sup>.

Nous voilà donc avertis : il n'est de « savoir » ou de « connaissance » qui vaille que celle qui plonge ses racines dans l'expérience. Il nous faut cependant faire encore un pas supplémentaire. Car que s'agit-il exactement d'expérimenter ? Ou, pour reprendre les verbes employés par saint Bernard, que s'agit-il de « goûter » et de « sentir » pour que notre savoir soit de « sagesse » et non pas d'érudition ?

À cette question, saint Bernard apportera tout au long de son œuvre écrite des réponses variées. Je pense à ses trois premiers grands traités, composés entre 1124 et 1128 : *Les Degrés de l'humilité et de l'orgueil* (1124-1125), *L'Amour de Dieu* (1126) et *La grâce et le libre arbitre* (1128) ; mais je pense également à

<sup>24</sup> « *Affectio [reddit] sapientes.* » La différence de « degré » qui existe entre ces deux types de « connaissance » de Dieu est encore soulignée par l'image de la richesse. « Autre chose est de connaître beaucoup de richesses ; autre chose de les posséder. » Ce n'est donc pas le *savoir comme tel* (ou l'accumulation érudite de savoirs) qui rend riche, mais la *possession* (en expérimenter toute la saveur de vie). Pour tout ceci, cf. *Sermon sur le Cantique* 23, § 14 (Sources Chrétiennes 431, Paris 1998, p. 228-231).

<sup>25</sup> « *Non ea disputatio comprehendit.* » Le mot *disputatio* est évidemment à entendre au sens technique de « discussion » comme exercice académique tel qu'il était pratiqué dans les « écoles » de théologie à partir du XII<sup>e</sup> siècle et surtout au XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>26</sup> « *Si quo modo tamen comprehendit potest quod incomprehensibile est.* »

<sup>27</sup> « *Tuo experimento scies.* » *Traité de la Considération*, Livre V, § 30 (SBO III, p. 492). Notre traduction.

la série, plus tardive (entre 1139 et 1145), des *Sermons sur le Cantique* 34 à 38<sup>28</sup>, qu'il consacra justement à la question de savoir quelle place il convient de réserver aux études dans la vie monastique.

L'intérêt de la réponse qu'il donne à notre question – « quel savoir qui soit sagesse ? » – réside dans le fait que, toujours, il l'associe d'une manière ou d'une autre à celle de l'identité. Pour Bernard, ce qu'il s'agit prioritairement de « connaître », c'est d'abord soi-même : « Qui suis-je ? Que suis-je ? Quel suis-je ? » ; puis, corrélativement, Dieu : « Qui suis-je devant Dieu ? » ou « Qui est Dieu par rapport à ce que je suis ? », l'une et l'autre « connaissance » (de soi et de Dieu) devant alors ouvrir tangentiellement – c'est-à-dire d'une manière qui est ouverte à l'infini – sur une « connaissance » de nature éthique qui porte sur autrui et qui comporte en elle une exigence jamais parfaitement ni totalement honorée de justice/compassion envers le prochain : « Que sont les autres devant moi ? » et « Que dois-je être pour eux ? »

À travers ces trois domaines de connaissance sapientielle, nous voilà ramenés à notre point de départ, à savoir que la question de la « formation » ou des études ne peut absolument pas être séparée de celle de l'identité, la première devant donner accès ou être ordonnée à la seconde, et celle-ci permettant, dans un mouvement inverse, de juger de l'utilité des « connaissances » dispensées par celle-là. C'est tout l'argument du *Sermon sur le Cantique* 36, où l'abbé de Clairvaux avance quatre idées principales.

Il commence par établir une distinction entre des connaissances qui, dans l'ordre de la vie spirituelle, ne sont pas indispensables, tels les « arts et métiers » ou les « lettres », et celles qu'il serait désastreux d'ignorer : la connaissance de soi (connaissance de sa condition malheureuse) et la connaissance de Dieu (connaissance de la divine miséricorde<sup>29</sup>).

Il prend ensuite soin de prévenir une objection selon laquelle il faudrait mépriser le savoir comme tel, car ce serait non seulement

<sup>28</sup> Le sermon 34 insiste sur le lien à établir entre humilité et connaissance « juste » de soi. Le sermon 35 reprend le même thème en adoptant la position contraire et montre que l'ignorance de soi conduit à la dissemblance d'avec Dieu. Le sermon 36 développe ce point et cherche à établir une distinction entre savoirs dont l'acquisition n'est pas indispensable (les ignorances *non condamnables*) et savoirs qu'il est au contraire absolument indispensable de connaître : la connaissance de soi (sa condition de misère) et la connaissance de Dieu (son infinie miséricorde), la première étant un « degré » vers la seconde. Les sermons 37 et 38 développent la position contraire : « qu'en est-il si je m'ignore moi-même ? » (*Sermon* 37) et « qu'en est-il si j'ignore Dieu ? » (*Sermon* 38).

<sup>29</sup> *Sermon* 36, § 1 (Sources Chrétiennes 452, Paris 2000, p. 105-107).

contraire à l'enseignement de l'Écriture, mais ce serait en outre priver l'Église d'un instrument efficace pour combattre les hérésies et instruire les simples<sup>30</sup>. Dans la foulée, il recommande de prêter attention à une nouvelle distinction : il y a une « science qui enfle » (cf. 1 Co 8, 1) et une autre qui conduit à la sagesse, cette « sobre sagesse » dont parle Paul aux Romains<sup>31</sup>.

Or à cause de la « brièveté du temps », qui rend vain et irréalisable le désir de tout apprendre – si intéressant que soit par ailleurs tout domaine de connaissance –, ce sera donc à l'acquisition de cette sobre sagesse que le moine devra prioritairement consacrer tous ses efforts. Et de quoi est-elle faite ? D'un savoir « utile » au salut, un savoir destiné ou bien à sa propre édification ou bien à celle du prochain, un savoir destiné à éclairer notre agir :

Seuls ceux qui veulent savoir pour édifier : c'est charité, ou pour être édifiés : c'est prudence, n'abusent pas de la science, puisqu'ils veulent comprendre pour bien agir. Ainsi, *la compréhension* (intellectus) est bonne pour tous ceux qui la mettent en pratique<sup>32</sup> (cf. Ps 110, 10).

Cette « ordination » du savoir à l'acquisition d'une sagesse pratique qui doit éclairer notre agir ou notre conduite, n'est autre que ce que nous appellerions aujourd'hui la théologie morale. Il va sans dire cependant qu'une telle théologie dont l'objet propre est de discerner, dans l'ordre éthique de l'agir, ce qui est « juste et bon<sup>33</sup> » pour soi et pour autrui, ne peut s'élaborer indépendamment d'une connaissance de « qui nous sommes » dans ce qui constitue notre nature humaine – c'est le domaine propre de l'anthropologie –, mais aussi dans ce qui caractérise la nature des relations que l'homme entretient avec Dieu – c'est le domaine plus spécifique de la théologie spirituelle, voire de la mystique.

Cette « antécédence » épistémologique (dans l'ordre du savoir) de la « physique » (nature des choses et de l'homme) et de la « mystique » (nature de notre relation à Dieu) sur l'« éthique » (qui définit les normes de l'agir droit) explique justement pourquoi saint Bernard insiste tant sur l'importance de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu comme préalables à cette connaissance

<sup>30</sup> *Sermon 36*, § 2 (*ibidem*, p. 109-111).

<sup>31</sup> *Ibidem* (Rm 12, 3).

<sup>32</sup> *Sermon 36*, § 3 (fin) et 4 (début), légèrement adapté (*ibidem*, p. 112-113).

<sup>33</sup> Cf. Rm 12, 2 : « Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait. »

« éthique<sup>34</sup> ». Ce sont là les trois « degrés de la vérité » que saint Bernard énonçait dans le chapitre 3 de son tout premier traité, *Les Degrés de l'humilité et de l'orgueil*. On remarquera que ces trois degrés de connaissance correspondent aussi à tout l'itinéraire spirituel qu'il balise dès l'ouverture de son vaste recueil des quatre-vingt-six *Sermons sur le Cantique* (*Sermon* 1). Mais ce que je voudrais surtout retenir ici, c'est la dimension d'« expérience » à laquelle Bernard accorde une importance centrale pour vérifier la valeur et la validité du savoir. De ce point de vue, il en va un peu comme des habitants de Sychar dans l'évangile de saint Jean : ils vont à la rencontre de Jésus, sur les paroles de la Samaritaine, mais ils « seront bien plus nombreux à croire à cause de sa parole » à lui, Jésus, car, diront-ils, « ce n'est plus sur tes dires que nous croyons ; nous l'avons nous-mêmes entendu et nous savons que c'est vraiment lui le sauveur du monde ! » (Jn 4, 42).

Pour ce qui est de la connaissance de soi, Bernard insiste sur les deux « faces » de la condition humaine : côté « lumière », sur la grandeur et la dignité natives de l'homme, qui porte en lui, par don originaire de création, l'empreinte indélébile de son divin créateur ; et côté « ombre », sur la condition « malheureuse » de l'homme mis à l'épreuve d'une liberté qui n'est pas immédiatement ni spontanément ajustée au projet créateur de Dieu. C'est ce que Bernard appelle la « misère » de l'homme, qui tient en partie à l'« oubli » de soi, c'est-à-dire à l'« ignorance » de ce qui constitue sa dignité.

L'expérience dans l'accompagnement spirituel apprend que cet oubli ou cette ignorance de soi dans le sens théologique du terme peut tenir à plusieurs raisons. Il y en a au moins deux principales : il se peut en effet que l'on ne m'ait jamais « appris » cette dignité ; mais

<sup>34</sup> L'ordre dans lequel Bernard présente les trois domaines de connaissance peut varier selon la perspective retenue. Dans les *Degrés de l'humilité et de l'orgueil*, III, § 6, la séquence est plutôt : connaissance de la vérité en nous-mêmes (« connaissance » de sa misère), connaissance de la vérité par rapport à autrui (ouverture à la compassion) et enfin connaissance de la « vérité en elle-même » (qui est contemplation de Dieu). Par contre, dans d'autres traités – par exemple, *L'amour de Dieu* et le *Sermon sur le Cantique* 36 –, la perspective, légèrement différente, cherche surtout à montrer comment il importe de « tempérer » par la connaissance de Dieu (i.e. sa miséricorde), la connaissance de soi (i.e. notre misère) au risque de voir cette connaissance de soi nous accabler à l'excès et nous entraîner dans la désespérance, de sorte que, dans cette perspective, la connaissance du prochain vient en troisième position. Ce qui voudrait dire qu'il y aurait deux « connaissances » de Dieu : l'une où il s'agirait de le connaître tel qu'il est *en lui-même* (*in sui natura*) et l'autre qui consisterait à le connaître tel qu'il est *pour nous* (*pro nobis*), même si, dans une certaine mesure, son « être-pour-nous » (son existence telle qu'elle se manifeste dans l'expérience que nous pouvons en faire) coïncide en réalité avec son « être-en-lui-même » (son « essence » ou substance), puisqu'en Dieu, il n'y a aucun écart entre essence et existence (ce qu'il fait manifeste ce qu'il est).



il peut également arriver (et plus souvent qu'on ne l'imagine) qu'elle ait été bafouée, malmenée, méprisée, et cela parfois dès le plus jeune âge, si bien que je peux en venir à douter du fait que je sois aimable (ou digne d'être aimé) ou bien à ne plus croire ou à ne pas croire du tout en mes propres capacités à aimer parce que l'amour et la confiance ont été tués au plus profond de moi. L'expérience encore apprend qu'une telle « ignorance » et les blessures affectives qu'elle engendre peuvent parfois faire l'objet d'un déni, c'est-à-dire d'un refus de reconnaître que nous sommes tous plus ou moins des « boiteux de l'amour », soit parce que nous n'avons pas reçu suffisamment (ou comme on l'aurait voulu) cet amour initial qui nous aurait permis de tenir debout sans narcissisme exacerbé ou égocentrisme surdimensionné, soit aussi quand nos histoires ne sont pas trop blessées (et cela arrive heureusement), parce que, de toute façon, comme Bernard le fait finement remarquer au *Sermon sur le Cantique* 50<sup>35</sup>, l'amour nous trouvera toujours en dette.

Quoi qu'il en soit, le déni de notre condition malheureuse et l'oubli de nos histoires affectives plus ou moins blessées peuvent se révéler désastreux, d'abord pour soi-même bien sûr, mais aussi pour les relations à autrui. Dans le premier cas, cela peut en effet conduire à un mépris (non évangélique pour le coup !) de soi-même, allant parfois jusqu'au dégoût de vivre et même à la désespérance la plus totale. C'est une telle expérience d'insatisfaction et de dégoût qui poussa Aelfred à frapper à la porte du monastère de Rievaulx. Dans le second cas – celui des relations à autrui –, cela peut rendre toute vie en communauté absolument « invivable » parce que, de fait, toute vie commune comporte d'une manière ou d'une autre cette vertu thérapeutique, parfois très douloureuse (mais bénéfique et purificatrice quand on consent à son œuvre), de venir raviver ou même exacerber d'anciennes blessures affectives « oubliées ». Viennent ainsi au jour des sentiments tels que la jalousie ou la haine, des comportements d'agressivité et de violence ou, à l'inverse, des attentes affectives intenable.

Bref, l'expérience de la vie commune, après une étape d'émerveillement et de ravissement qui dure plus ou moins longtemps, conduit souvent sinon toujours – pour autant que l'on ne s'y soustraie pas –, à une seconde étape qui est de « découverte amère » de ce que je suis en vérité (*visio amara mei*). Pour Bernard, comme pour tant d'autres spirituels, c'est pourtant là une expérience déterminante et cruciale car elle s'offre à nous comme le point par excellence de

<sup>35</sup> *Sur le Cantique* 50, § 2 (Sources Chrétiennes 452, p. 349).

basculement où nous sommes mis en demeure de faire un choix décisif. La question qui se pose alors sera de savoir si je vais en rester là, dans cette vision amère de moi-même, au risque de sombrer irrémédiablement dans la « spirale du désespoir » le plus total ou si, au contraire, je vais tourner les yeux vers un « ailleurs » que moi-même, un plus profond que la profondeur même de ma misère, là où est enfouie la source la plus secrète de la vie.

Pour Bernard, l'expérience, même la plus désespérante, de ma condition malheureuse se révèle ainsi comme une chance extraordinaire – un tremplin (un « degré », dit-il) – pour accéder à ce qu'il appelle une « joyeuse vision de Dieu » (*laeta visio Dei*) : la découverte du vrai visage de Dieu, c'est-à-dire d'un Dieu « plus grand que notre cœur », parce qu'il est « riche en miséricordes<sup>36</sup> ». Aussi bien Bernard invite-t-il donc à ne jamais dissocier « connaissance de soi » et « connaissance de Dieu » car, à ses yeux, la première est la condition pour accéder à la seconde :

Ce n'est pas une médiocre vision de Dieu que d'expérimenter combien il est bon et se laisse fléchir car *il est vraiment bienveillant et miséricordieux, et il pardonne volontiers la méchanceté* (Jl 2, 13). Sa nature est la bonté, et ce qui lui est propre, c'est de toujours faire miséricorde et d'épargner. C'est donc par cette expérience et selon cet ordre que Dieu se fait connaître pour notre salut, lorsque l'homme commence par se connaître dans son dénuement et *crie vers le Seigneur, qui l'exaucera* (Ps 90, 15) et lui dira : *Je te délivrerai, et tu m'honoreras* (Ps 49, 15). Ainsi, le degré qui mène à la connaissance de Dieu sera la connaissance de toi-même. À partir de son image, qui se renouvelle en toi (Col 3, 10), lui-même se laissera voir, tandis que toi, *contemplant avec confiance à visage découvert la gloire du Seigneur, tu es transformé en cette même image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur*<sup>37</sup> (2 Co 3, 18).

Dans ces quelques lignes, tout est dit du programme d'études et de formation que Bernard désire pour nous, jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'à sa visée « transfigurante » et mystique, qui, dans un processus sans fin, se renouvelle de commencement en commencement. C'est cette expérience de transformation faite à partir de l'expérience amère de sa propre misère et d'une joyeuse découverte, de plus en plus étendue, de la miséricorde divine que le moine est appelé à vivre, jour après jour, et qu'exprime à merveille la formule traditionnelle de la « pétition » qu'il prononce le jour où il demande publiquement à entrer dans l'Ordre. À la question de l'abbé, « Que

<sup>36</sup> Sur ce « point de basculement », cf. *Sur le Cantique* 36, § 5-6 (*op. cit.*, p. 117-121).

<sup>37</sup> *Idem*, § 6 (p. 119-121).

demandes-tu ? », il est en effet invité à répondre : « La miséricorde de Dieu et celle de l'Ordre. » Parole dont nous ne mesurons pas nécessairement, ni immédiatement, l'immense portée, mais qui, à mesure où nous avançons, est appelée à prendre de plus en plus de densité et de vérité.

C'est à cette même expérience que vous, laïcs qui désirez vivre en lien avec un monastère, êtes également conviés. Et c'est peut-être aussi, avant même toute transmission d'un « savoir », le meilleur que nous, moines, puissions vous offrir : vous donner, à vous aussi, la possibilité d'accéder à une vision « réconciliée » et pacifiée de vous-mêmes et de votre histoire. Vous donner donc accès à cette vérité amoureuse de vous-mêmes qui vous rendra libres d'aimer de l'amour même dont Dieu vous aime. Car, finalement, comme le souligne Lytta Basset, il n'est de vérité pour nous que celle « qui nous construit, nous structure et nous fait grandir<sup>38</sup> ». Or, la première de ces « vérités » n'est-elle pas d'abord de nous recevoir nous-mêmes avec gratuité comme un don que Dieu nous fait en premier lieu, pour qu'ensuite nous puissions être offerts (et nous offrir) aux autres. C'est pourquoi, me semble-t-il, saint Bernard a pu écrire à Eugène III :

Non, il ne mérite pas le nom de savant, celui qui ne l'est pas de soi.  
Un vrai savant sera d'abord savant de lui-même, et il boira le premier de l'eau de son propre puits<sup>39</sup>.

Et si Bernard peut dire de ce « savant » qu'il sera le premier à boire à la source de son propre puits, n'est-ce pas parce qu'il sait aussi, d'expérience, qu'il doit y en avoir d'autres après lui qui viendront s'abreuver auprès de lui, tous ceux-là à qui je ferai bénéficiaire de ma propre expérience d'être réconcilié ?

*Abbaye Sainte-Marie du Désert* Pierre-André BURTON, ocsa  
F — 31530 BELLEGARDE-SAINTE-MARIE

<sup>38</sup> Cf. L. BASSET, *Aimer sans dévorer*, Paris 2010, p. 164.

<sup>39</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *De la considération* II, § 6, trad. P. Dalloz (Paris 1986, p. 71).