

Actualité de la pensée et dimension liturgique dans l'œuvre de Bernard de Clairvaux.

Je vous remercie de m'accueillir parmi vous aujourd'hui pour exposer mon chemin de recherche sur la notion d'humilité dans l'œuvre de Bernard de Clairvaux. Avant de vous parler de Bernard, je vais vous dire rapidement comment j'en suis venue à m'intéresser à son œuvre.

Il y a une quinzaine d'année, j'ai commencé des études de Théologie. Après l'obtention du bac canonique, j'ai choisi de continuer dans la spécialité "liturgie et sacrement" en faisant l'ISL (Institut Supérieure de Liturgie). C'est alors qu'un cours de philosophie sur "L'expérience chez saint Bernard"¹ m'a véritablement désarçonnée. Comment cet homme qui avait choisi le cloître pouvait-il parler avec autant de justesse et de finesse du monde et de sa douceur, de l'amour et de ses tourments ?

D'abord touchée par la puissance littéraire de Bernard, j'ai été ensuite étonnée de sa perspicacité devant l'âme humaine, et enfin j'ai été interrogée par le pragmatisme avec lequel il analyse les situations, et le réalisme avec lequel il les nomme. Ses approches et ses réflexions m'ont paru fortement actuelles. D'ailleurs, la lucidité de ses analyses, comme l'acuité de ses réflexions, résistent étonnamment bien au regard critique d'aujourd'hui, puisque tout en respectant leur contexte d'origine, elles gardent leur pertinence en continuant d'interpeller l'homme moderne dans sa propre réalité.

Au même moment, grâce à l'ISL, j'approche le monde monastique que je découvre si imprégné de liturgie qu'elle donne sens et forme aux gestes les plus simples et les plus quotidiens. Et lorsqu'un professeur qualifie la liturgie d'*habitus de désappropriation*, un lien s'établit avec Bernard, à travers la question suivante : sa pensée n'est-elle pas ordonnée à des formes liturgiques et n'y a-t-il pas au cœur du traité du *De Diligendo Deo*, un mouvement inspiré et nourri par la liturgie ? Ne faut-il pas se demander si, pour Bernard, la vie n'est pas de l'ordre de l'offrande du vécu, offrande rendue possible parce qu'elle est d'abord une reconnaissance et une *appropriation* d'un don qui vient de Dieu ? C'est donc ce mouvement d'appropriation et de désappropriation qui a donné lieu à mon premier master en philosophie. Puis, en novembre dernier, après un travail sur Aelred de Rievaulx, j'ai commencé ce doctorat de philosophie sur la notion d'humilité chez saint Bernard.

¹ Le professeur était Emmanuel Falque, qui est aujourd'hui le doyen de la faculté de philosophie de l'ICP, et qui est aussi mon Directeur de thèse.

Mon travail de recherche n'a que quelques mois, et il est encore très balbutiant. Aussi, ce que je voudrais partager avec vous n'est ni un savoir sur Bernard, — car je pense que vous connaissez tous l'œuvre de Bernard mieux que moi —, ni une approche érudite ou historique sur sa vie et ses écrits, car il me reste encore beaucoup à apprendre sur tout cela. Ce que je voudrais partager avec vous ce sont les raisons de mon intérêt et de mon goût pour Bernard.

J'apprécie notamment la façon dont la vie et la foi sont pour lui intimement liées. Il montre comment l'école de la Charité reste en premier lieu une école de la vie, en décrivant sans cesse la façon dont la foi s'incarne dans l'existence concrète ; mais aussi, réciproquement, comment la vie à travers l'expérience ne cesse d'informer la foi et de la nourrir. En lisant Bernard, le lecteur comprend que c'est bien *dans* le monde et *à travers* lui que l'homme est appelé à rencontrer Dieu. Cette approche rend sa pensée particulièrement actuelle.

D'autre part, Bernard, imprégné des écrits d'Augustin, va prolonger la vision de ce dernier. En effet, les écrits de celui-ci se comprennent à partir d'une vision théologique du monde, dans laquelle l'homme se trouve confronté au mal, au péché, au néant. Or, à partir des mêmes fondements théologiques, la particularité de Bernard va être de déployer la dimension liturgique de l'homme, en insistant sur l'expérience et la transformation, et en montrant comment la nature humaine est animée par le goût de la rencontre et le désir d'aimer. Cette ouverture de la lecture théologique à la dimension liturgique mettra l'accent sur la relation entre Dieu et l'homme, une relation toujours vivante, car elle n'a de cesse d'être vécue et actualisée.

L'actualité de cette pensée, ainsi que sa dimension liturgique, seront donc les fils rouges de mon exposé d'aujourd'hui. La pensée de Bernard ne développe aucun système ; en revanche, toutes ses réflexions sur la vie de l'homme sont *systématiquement* pensées dans leur relation à Dieu, qui est l'armature de son œuvre. C'est pourquoi je vous propose de développer l'anthropologie religieuse de Bernard — non pour vous la décrire, car vous la connaissez pour la vivre — mais pour mettre en avant quelques axes qui apparaissent encore pertinents pour l'homme d'aujourd'hui. Puis, à partir de là, je ferai le lien avec la notion d'humilité telle que je l'appréhende aujourd'hui, avec les ouvertures que j'envisage.

I – L'actualité de la pensée bernardine

Bernard se caractérise par son réalisme et sa pédagogie. Son seul objectif est de permettre à l'homme de rencontrer Dieu et pour cela, le seul moyen est de partir de l'homme lui-même. Faire du "connais-toi toi-même" un chemin vers Dieu n'est pas une approche originale à cette époque, comme l'a montré Etienne Gilson en la qualifiant de "socratisme chrétien". Cependant la manière dont Bernard présente cette démarche est novatrice et je voudrais vous montrer en quoi autour de trois axes qui illustrent l'actualité de sa pensée.

Le premier sera l'implication particulière qui est demandée au lecteur bernardin, et je l'aborderai en comparant rapidement l'approche de Bernard à celle d'Augustin. Le deuxième concerne l'*affectus*, pour montrer que si ce dernier est essentiel dans l'ordre de la connaissance, il est surtout la source d'une dynamique intérieure. Et enfin, le troisième axe mettra en lumière une approche nouvelle de la finitude, puisque Bernard incite son lecteur à aller au cœur de ses limites et de sa contingence pour y rencontrer Dieu.

Un lecteur impliqué.

Une rapide comparaison avec Augustin montre comment le lecteur de Bernard est appelé à s'impliquer et à se sentir interpellé par ce qu'il lit. Il ne s'agit pas seulement d'effets de style ou d'une façon d'écrire, mais essentiellement d'une façon de penser le rapport de l'homme à Dieu.

Cette comparaison avec Augustin, par sa rapidité et par son manque de nuance, risque fort de paraître à beaucoup d'entre vous simplificatrice, voire même caricaturale. Je vous prie de m'en excuser, mon but n'étant pas ici de mettre en évidence la façon dont Bernard se démarque d'Augustin, mais surtout de mettre en lumière les raisons pour lesquelles le lecteur de Bernard peut être qualifié "d'impliqué".

Ainsi, chez Augustin, — d'une façon beaucoup trop rapide —, on peut dire que le mouvement va plutôt de Dieu vers l'homme, puisque l'initiative vient de Dieu qui envoie sa grâce et la toute puissance de son amour vers l'homme. Chez Bernard, le mouvement va plutôt de l'homme vers Dieu, et montre comment l'homme est attiré par l'amour divin, plus encore que par la toute-puissance.

Chez Augustin, la volonté est le moteur qui mène à Dieu au moyen de la raison, tandis que chez Bernard, c'est l'amour qui donne la dynamique, au moyen de la relation. Pour Augustin le moyen d'aller vers Dieu est donc la "*mens*", la raison profonde et éclairée qui met en œuvre la volonté. Pour Bernard, le moyen d'aller vers Dieu est la connaissance de soi nourrie et éclairée par l'*affectus*. Mobilisant l'homme dans son entièreté, cette connaissance de soi n'est pas un savoir intellectuel, mais un "vivre" existentiel qui s'appuie sur l'expérience.

Enfin, lorsqu'Augustin écrit, il est un "je" qui se raconte et s'analyse d'une façon fine et intelligente qui passionne son lecteur, mais ne l'interpelle pas forcément, car l'auteur reste dans l'introspection et la confession. Tandis que Bernard, en tant qu'abbé, s'adresse directement à ses auditeurs dans ce qu'ils ont de plus intimes et personnels, avec une interpellation franche et directe : *"Lisons aujourd'hui le livre de l'expérience. Tournez vos regard vers vous-mêmes, et que chacun interroge sa conscience sur ce qu'il faudra dire"* propose-t-il à ses frères dans le Sermon sur le Cantique 3. Ce faisant, il appelle chacun à entrer en relation avec lui-même, mais aussi avec Dieu.

Aussi, en 2012, le lecteur de Bernard se retrouve un peu dans la situation des frères de l'abbé de Clairvaux. Emporté lui-aussi dans cette interpellation, il est convoqué au plus intime de lui-même et attendu dans la vérité, dans *sa* vérité : celle qui lui est propre, soit le vrai de sa relation à Dieu.

Voilà pourquoi, si l'on entre dans la pensée de Bernard, il nous est impossible de rester à coté des questions posées, elles rejoignent trop profondément ce que chacun est dans l'essentiel de lui-même, dans le "vif" de soi, ce "vif" qui est le lieu de sa rencontre avec Dieu. Il n'est donc pas possible de rester passif en lisant Bernard. Or cette posture du lecteur est tout à fait moderne, d'ailleurs il y a une collection pour enfants qui s'intitule "les livres dont vous êtes le héros" et c'est un peu ce que propose une lecture bernardine, qui pour être vraie doit être véritablement impliquante, puisqu'il ne peut y avoir pas de véritable connaissance sans affect.

L'affectus, source d'une dynamique intérieure

Pour être vrai et conduire à la vérité de soi, la connaissance ne peut se contenter d'être intellectuelle et rationnelle. Elle doit être en lien avec l'*affectus* de l'homme. Bernard est d'ailleurs connu pour son approche affective, qui reste en effet incontournable pour le comprendre. Cependant, ce qui suscite la réflexion, ce n'est pas l'*affectus* en tant que tel, car il n'en fait pas une analyse. Mais la façon dont celui-ci se révèle un véritable moteur de l'humain et du spirituel, à partir duquel peut s'engendrer une transformation de la personne.

Mais qu'est-ce que l'*affectus* ? Pour Bernard, c'est une notion qui recouvre l'affectivité dans son ensemble, avec les sentiments et les émotions. La définition est large, d'autant que le terme est ambivalent, comme l'a relevé Charles Dumont : *"le terme d'affectus que l'on traduit par émotion, est un mot clef de la spiritualité cistercienne, mais il est presque intraduisible. Il désigne en même temps un sentiment passif et une réaction active : on est affecté et*

*affectionné*². L'*affectus* rejoint donc les profondeurs de la nature humaine, car son ambivalence reflète ce que provoque en nous les émotions, les sentiments, les affects qui sont souvent incontrôlables et qui s'imposent à nous sans que nous l'ayons voulu, apparaissant plus puissants que la raison et que la maîtrise de soi.

L'*affectus* affecte l'être humain, au sens où il le touche à l'aune même de sa fragilité et il vient la lui révéler. Il est en cela un lieu de vérité et d'authenticité pour l'homme. Dans cette prise de conscience, plus subie que choisie, on peut parler de "genèse passive", car la personne ne peut y échapper, cela s'impose à elle. Mais l'*affectus* a aussi une dimension dynamique, car l'é-motion ouvre l'homme à cet inconnu qu'il peut être pour lui-même³. Le sentiment devient alors un lieu de "révélation", capable d'un véritable engendrement de la personne au cœur même de son humanité par une "genèse active", dont elle prend conscience dans l'*affectus* à travers la manifestation de ce qu'elle ressent. On peut parler ici d'un travail d'incarnation dans la mesure où le sentiment en prenant corps, donne sens à la chair, et ouvre un nouveau monde à la personne : le sien propre, insoupçonné !

L'illustration d'une connaissance de soi — impliquée parce qu'affectée — est **l'expérience**. Bernard ne cesse de s'y référer parce qu'il sait combien elle peut être profonde et laisser une marque. Cette empreinte de l'expérience est mobilisatrice et peut devenir le point de départ d'une quête essentielle. Mais, qu'elle soit de l'ordre de l'expérimentation ou de l'ordre d'un moment fondateur, l'expérience reste toujours un lieu de confrontation au réel qui informe l'homme sur le monde et, plus encore, *sur sa place* dans le monde. En elle et par elle, la connaissance de soi se noue avec un travail d'appropriation du monde : elle est le lieu à partir duquel l'homme habite le monde et est habité par lui. Voilà pourquoi toute connaissance, si approfondie soit-elle, resterait balbutiante sans le "vivre" et le "sentir" qui lui donne l'épaisseur humaine qui manque parfois au savoir.

Faire l'expérience de quelque chose signifie donc l'éprouver⁴ de façon intime et personnelle, ce qui lui confère une autorité fondée sur sa dimension véridique. L'impact de l'expérience est en effet d'autant plus puissant qu'il ne peut être mis en doute par celui qui l'a ressentie, puisque dans le fait même de l'avoir éprouvée s'expose, et se dépose, la preuve de son authenticité. Par cela, l'expérience entretient un lien étroit avec la réalité, mais aussi avec la vérité. Voilà pourquoi Dieu ne peut être enfermé dans un raisonnement, aussi subtil et

² Charles DUMONT, *Une éducation du cœur, La spiritualité de saint Bernard et de saint Aelred*, éditions Abbaye Notre Dame du Lac, coll. Pain de Cîteaux n° 10, Québec, 1996, p. 36.

³ Cela n'est pas sans écho avec les *Confessions*, livre III, 6, d'AUGUSTIN : "Tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même. (*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo me*)".

⁴ Expérience et éprouver : même racine latine *experiri*.

intelligent soit-il. Ce n'est ni par la raison, ni par l'intelligence que l'homme entre en relation avec Dieu, mais par son expérience, et Bernard ne se prive pas de le rappeler à son lecteur : *"Il n'est que Dieu, si introuvable soit-il, dont jamais la recherche ne soit vaine. J'en appelle là-dessus à ta propre expérience"* dit-il à son lecteur.

L'important n'est donc pas la vie de l'homme, mais la façon dont l'homme vit sa vie, c'est à dire la façon dont il la ressent concrètement et dont celle-ci le transforme. L'actualité de la pensée est là, puisque le regard ne se porte pas sur un homme capable de changer *la vie*, mais sur la façon dont *le "vivre"* d'un homme peut transformer ce dernier. Cette approche élargit considérablement le champ d'investigation et de réflexion sur la condition humaine, puisque la connaissance ne se contente plus des idées, mais s'ouvre au terreau de la nature humaine, à son humus. En outre, l'accent est mis sur l'interdépendance entre l'homme et le monde : car si l'homme agit sur le monde, la réciproque est vraie. Ne pas en tenir compte, serait d'une certaine manière laisser de côté *la dimension d'incarnation*, celle par laquelle l'homme est appelé à incarner ce qu'il est et ce qu'il croit, mais aussi celle par laquelle le Christ a fait l'expérience du temps et de la misère humaine⁵, signes de notre finitude.

Une réhabilitation de la finitude.

Bernard redonne une place à la contingence humaine comme lieu de vérité et de développement de l'homme. Cette approche éclaire singulièrement certaines impasses de l'homme d'aujourd'hui. En effet, le chemin de sanctification qu'il nous propose n'est pas un parcours de perfection, de performance ou d'excellence, mais un chemin d'humanisation dans lequel l'homme est invité à déployer ce qu'il est, au cœur même de cette fragilité qui est sa marque. C'est une posture difficile à tenir, puisqu'aujourd'hui l'homme est sans cesse appelé à se dépasser, à aller de l'avant, à penser en terme de pouvoir faire, de pouvoir être... La tension qui habite tout être humain est là : bien que sans cesse renvoyé à son impuissance originelle, l'homme cherche toujours à faire et à être par lui-même. L'enjeu et l'inflation de cette autosuffisance semblent conduire l'homme actuel à maîtriser sa finitude afin de sortir de la contingence.

Bernard prend le contre-pied de cette tendance humaine et propose une autre voie : celle d'habiter notre condition humaine comme un lieu qui nous donne sens et non comme ce qui nous entrave. C'est un appel à vivre pleinement cette condition humaine comme un lieu

⁵ De Gradibus § 6, 7 et 12.

d'accomplissement, afin de faire de la simplicité ordinaire un lieu de vie et de transformation de ce que l'on est.

Comment cela est-il possible ?

Pour Bernard, la nécessité qui caractérise la nature humaine, n'est ni un lieu d'échec, ni une impasse, mais un lieu pédagogique. C'est, en effet, dans la prise de conscience de sa nécessité que l'homme rencontre Dieu, puisqu'au cœur même de sa dépendance, il se comprend créature et s'ouvre au Créateur. La nécessité est donc un juste souci de soi⁶ qui conduit à Dieu : *"Il te faut donc savoir d'une part ce que tu es, et d'autre part que tu ne l'es pas par toi-même"*⁷.

Le monde et sa trivialité sont donc les lieux de la nécessité qui, en renvoyant l'homme à la réalité, s'imposent à lui pour le convoquer à être lui-même, c'est à dire une créature. C'est donc bien à partir de notre engagement dans le monde et à partir de nos expériences propres que nous nous rencontrerons tels que nous sommes. Le chemin d'humanisation qu'est la connaissance de soi passe par le fait d'être au cœur du monde devant sa propre réalité affective, mais aussi charnelle et corporelle, qui nous renvoient sous le regard de Dieu, à notre réalité de créature. L'ensemble de l'œuvre de Bernard est imprégné de cette conscience aiguë, pressante aussi, de ne jamais oublier que l'homme est avant tout créé par Dieu.

Dans et par le monde, l'homme prend conscience de sa dépendance, sans laquelle il ne pourrait se rencontrer et apprendre ses limites. Alors, de même que *l'affectus* avait révélé l'homme à lui-même, de même sa dépendance lui révèle Dieu. Or, cette découverte de Dieu créateur ouvre l'homme à la problématique du don dans laquelle si le don révèle Dieu, Dieu révèle l'homme à lui-même. Le don n'est plus seulement le don d'une vie et d'un monde pour vivre, il est surtout la rencontre qui ouvre à un engendrement identitaire par amour : à partir de ce que nous sommes, il fait surgir l'altérité de Dieu qui nous renvoie à ce que nous ne sommes pas et à ce que nous n'avons pas. Cette indigence de l'homme, en étant le lieu du don manifesté, annonce le manque qui, au cœur de l'amour, viendra sans cesse attiser le désir. A partir de cela, la finitude ne s'appréhende plus comme l'expression du fini face à l'infini, mais comme l'ouverture d'une relation entre Dieu et l'homme.

Mais, si l'homme apparaît en totale dépendance, paradoxalement, son salut dépend totalement de lui et de sa capacité à consentir à cette dépendance : c'est une véritable anthropologie de réception qui nous est proposée là, attitude fondamentalement originale, car

⁶ *"Puisque la nature est trop fragile et trop faible, la nécessité lui commande de se mettre d'abord au service d'elle-même. C'est l'amour charnel, par lequel, avant tout, l'homme s'aime lui-même pour lui-même",*

⁷ DDD, p. 69.

elle déplace la tension de la nature humaine de l'extériorité de l'homme à son intériorité. En effet, la réception est porteuse d'un véritable choix de vie, car seul l'homme peut choisir d'entrer dans cette réceptivité/réception pour s'ouvrir et progresser sous le regard de Dieu, ou choisir de rester dans le regard et les attentes de la société — qui ne sont finalement pas autres que les siennes sans Dieu.

L'altérité divine entraîne ici un bouleversement des idées reçues, puisqu'au regard de Dieu, la faiblesse de l'homme ne sera pas sa dépendance, mais le fait de ne pas l'assumer, en rejetant dans l'oubli sa nature de créature. A nouveau, on voit comment l'actualité de la réflexion bernardine prend sa source dans la vie même de l'homme avec un réalisme et une lucidité qui en sont les fondements, puisque c'est bien au cœur de sa finitude que l'homme s'engendre comme un être libre.

Pour conclure, remarquons que Bernard, en nous proposant une nouvelle vision de l'homme, nous dévoile un nouveau visage de Dieu. Dans la prise de conscience du don, l'homme découvre l'immensité et la gratuité de l'amour divin. Cette découverte n'est pas théorique : elle s'inscrit dans la vie concrète de l'homme, à travers le déploiement d'une relation avec Dieu qui n'est pas d'emblée une relation d'amour, puisqu'elle commence par être une relation de nécessité. Dieu entre en relation avec l'homme par la petite porte, par la porte de l'humus et cela fait tout le prix de ce que l'homme reçoit. Ce don, mise en présence de Dieu, est aussi de l'ordre de l'appel qui est expression de l'amour. Cet appel nous saisit tout entier et il est impossible de ne pas y répondre ou de "faire comme si" nous ne l'avions pas entendu. Il est donc convocation ; cependant être convoqué à répondre ne se réduit pas à donner une réponse, mais ressemble plutôt à une invitation à devenir présence à notre tour par le consentement et l'appropriation du don.

Plus l'homme est en relation avec Dieu, plus il est tourné vers Dieu et animé par le désir de l'aimer, plus il devient alors intimement et essentiellement lui-même. Ainsi s'ouvrir de plus en plus à son état de créature, se comprendre de plus en plus en dépendance de l'amour du créateur, c'est de plus en plus être soi. Nous entrons ici dans les paradoxes de Bernard : plus on comprend sa dépendance, plus on aime Dieu ; plus on y consent, plus on s'autonomise ; plus on s'approprie ce que l'on est, moins on est dans le registre de la volonté et plus on déploie l'espace de son désir. C'est ainsi que plus on se tourne vers Dieu, plus on est homme chez Bernard et plus on est homme, plus on aime Dieu. Habiter son humanité dans sa dépendance et ses limites devient le lieu même de la dilatation de l'affect et de la joie d'être soi, car c'est entrer dans l'amour divin.

II - La notion d'humilité chez Bernard.

La vision de l'humilité par Bernard illustre tout ce que nous avons déjà évoqué. Je commencerai par vous décrire les trois types d'humilités, puis nous verrons comment elles s'articulent à travers le parallèle que l'on peut faire avec les quatre degrés de l'amour. A partir de là, je vous proposerai quelques ouvertures possibles autour de cette recherche.

Les trois types d'humilités

Tout comme la connaissance de soi, dont elle est l'expression, l'humilité est un chemin vers Dieu. Voilà pourquoi Bernard décrit au sermon 42 § 6 sur le Cantique des Cantiques deux sortes d'humilités : *"Celle qu'inspire la vérité, et qui ne donne aucune chaleur ; et celle que la charité suscite et rend brulante. La première appartient à la connaissance, la seconde au sentiment"*. Il y en a une troisième : "l'humiliation de soi par soi" qui s'insère entre les deux et que je vous décrirai plus loin.

Mais revenons sur la première : **l'humilité de vérité**. Elle repose sur la connaissance, mais une connaissance fondée sur des constats et notamment sur celui de la nécessité. Pour l'homme, elle correspond donc à la prise de conscience de sa propre impuissance, comme de sa dépendance, lorsque celles-ci s'imposent à lui et le conduisent à se reconnaître créature. Dans un premier temps, pour l'homme, cette humilité de vérité se résume à une prise de conscience de sa nature humiliée. Pour lui, il s'agit donc plus d'une humiliation que d'une attitude d'humilité assumée par lui.

Dès lors deux remarques s'imposent : la première est que l'humilité de vérité peut rester peu impliquante pour celui qui la découvre, puisqu'étant de l'ordre du constat, elle mobilise peu l'affectif, ce qui explique pourquoi Bernard la qualifie "d'humilité froide". La seconde est que le réalisme de cette vérité apparaissant bien sévère, l'homme cherche à s'en détourner. Il veut oublier qu'il est un être nécessaire, tiré de la terre, de l'humus comme le suggère l'étymologie d'humilité. Or, c'est justement cet oubli de l'humus que Bernard combat dans ses écrits, puisque l'homme ne trouvera la vérité qu'au cœur même de l'humus.

En outre, dans *Les degrés de l'humilité et de l'orgueil*, Bernard remarque qu'il ne suffit pas de trouver la vérité, mais qu'il faut encore *se trouver* dans la vérité : *"Lorsqu'après avoir trouvé la vérité en lui-même, que dis-je lorsqu'après s'être trouvé dans la vérité..."*⁸. L'ajout

⁸ De gradibus § 15

du pronom réfléchi marque ici un déplacement essentiel : le passage de l'homme humilié à l'homme qui s'humilie soi-même. Cette humiliation de soi par soi est la deuxième forme d'humilité. Que signifie-t-elle pour Bernard ?

S'humilier soi-même signifie pour Bernard s'emparer de cette nature humiliée afin de se l'approprier pour, au cœur de ce mouvement, passer de l'état de nature à l'état de créature. Ici, plutôt que de subir cette humilité de connaissance, l'homme choisit de s'en saisir pour voir ce qu'elle contient de véridique. Ce passage de *l'humiliation de nature* à *l'humiliation de soi par soi*, le "s'humilier soi-même", va engendrer un véritable déplacement pour celui qui en fait l'expérience dans un mouvement intérieur décrit par Bernard : "*Si vous vous examinez intérieurement, sans dissimulation et à la lumière de la Vérité, avec un discernement que ne trouble aucune émotion, je ne doute pas que vous vous humiliez à vos propres yeux, car cette connaissance claire de vous-même vous révélera votre bassesse*"⁹.

On trouve ce même mouvement dans *Les degrés de l'humilité*, mais il est décrit comme une descente en soi, mouvement d'intériorisation qui donne à l'homme l'audace et la lucidité de se voir tel qu'il est. L'humiliation de soi par soi apparaît alors comme un chemin vers la vérité de soi, qui ne va pas de soi¹⁰.

Ainsi, l'originalité de Bernard le conduit à nous proposer une nouvelle approche de l'humiliation, plus décapante qu'accablante. L'humiliation convoque l'homme à un vrai travail sur soi qui apparaît alors beaucoup plus comme un chemin initiatique, que comme une impasse ou un échec pour celui qui la vit. Au cœur même de ce discrédit sur soi-même, il y aurait la fécondité d'une découverte d'un soi plus essentiel et plus vivant que la déconsidération, reposant sur la découverte d'être aimé et désiré par Dieu dont nous sommes les créatures. L'humiliation serait alors une façon d'entrer dans sa vérité propre, qui tout en étant de l'ordre de l'épreuve, serait aussi la source de la lumière¹¹.

Je ne vais pas vous décrire le mouvement dans le détail, car je suis moi-même en train de le travailler et il ouvre à de nombreuses questions et problématiques : celle de la différence entre la faute et le péché, celle de l'articulation de la vérité et du vrai, celle du passage de l'identité à l'ipséité, celle de l'image et de la ressemblance, etc...

Retenons néanmoins que ce mouvement d'humiliation qui se retourne vers soi est fondamentalement impliquant pour celui qui le vit, car il affecte le sujet et provoque chez lui des prises de conscience qui seront aussi douloureuses que libérantes. L'homme n'est plus

⁹ SCC 42 § 6 (p. 471)

¹⁰ Et pour cause, car il ne vient pas de soi, mais de Dieu. De la rencontre avec le créateur qui ouvre à la présence de l'image en soi...

¹¹ La thématique des ténèbres et de la lumière est très présente chez Bernard.

indifférent à ce qu'il est et à ce qu'il vit, comme dans l'humilité de vérité. Au contraire, il se sent concerné et interpellé. Il se remet en question et il souffre de ne pas se sentir tel qu'il voudrait être. Pourquoi ? Parce que l'homme est "touché", et Bernard nous rappelle qu'"être touché, c'est être déifié"¹². Voilà pourquoi l'homme qui consent à s'humilier lui-même a déjà rencontré l'amour de Dieu, le seul qui lui permette de se voir vraiment tel qu'il est. Ce faisant, il a pris conscience de tout ce qui le sépare de cet amour et il est entré dans le désir : désir de se laisser transformer par Dieu. Et comment le faire si ce n'est en s'appropriant de plus en plus étroitement sa nature de créature ?

C'est ainsi que petit à petit dans un parcours spirituel qui n'est jamais ni lisse et ni droit, mais qui reste toujours un chemin, l'homme passe d'une humilité de connaissance, à l'humiliation de lui-même pour entrer dans **l'humilité affective**. Celle-ci est une humilité de sentiment qui se déploie dans une connaissance par le cœur et dans le déploiement d'une vérité "chaude". Elle ouvre à la "charité brûlante". Contrairement à la première, elle ne s'impose pas à l'homme, car elle est choisie, et même plus : elle est désirée, car elle est animée et motivée par l'amour. L'exemple de cette humilité d'affection est l'épouse du Cantique. A travers elle, se manifeste non seulement le sentiment, mais la façon dont l'humilité, nourrie et motivée par l'amour, ouvre à une disponibilité du cœur qui s'approche de la *caritas*¹³.

Cette humilité affective n'est pas seulement ouverte par l'amour, elle se nourrit de l'amour même. Par cela, l'évolution des différentes étapes de l'humilité rappelle ici les degrés de l'amour du *De Diligendo Deo*. Ainsi, à l'humilité de connaissance pourrait correspondre le premier degré de l'amour, dans lequel l'homme s'aime pour lui-même (*homo diligit se propter se*). Puis, avec la démarche "d'humiliation de soi par soi", il entre dans la découverte et l'appropriation de soi qui le renvoie à l'altérité divine. Il s'ouvre alors au deuxième degré dans lequel l'homme aime Dieu, pour ce que Dieu lui apporte (*homo diligit Deum propter se*). Bien que motivé par son intérêt personnel, l'homme se rapproche ici de plus en plus de l'amour. Enfin, avec l'humilité affective, il entre dans le troisième degré où l'homme aime Dieu pour Dieu (*homo diligit Deum propter ipsum*), ce que Bernard décrit ainsi : "*Pour aimer Dieu de façon désintéressée, le goût de sa douceur constitue désormais un attrait plus fort que la nécessité de son aide*"¹⁴. Quant au quatrième degré, est-il vraiment atteignable par l'homme terrestre ? "*Je ne sais si un homme en cette vie arrive à atteindre parfaitement le quatrième*

¹² DDD, p. 133.

¹³ Dans les sermons sur le Cantique, il y a une sorte de déploiement phénoménologique de la charité qui pourrait illustrer les aspects plus théoriques de la pensée de Bernard sur l'humilité.

¹⁴ DDD, p. 125.

*degré, celui où l'homme s'aime uniquement pour Dieu (homo diligit tantum propter Deum)*¹⁵ écrit Bernard. Ce degré apparaît de l'ordre de l'aboutissement de soi en Dieu, un lieu dans lequel l'humilité n'aurait plus de raison d'être.

Ainsi donc, dans l'humilité de connaissance, l'homme a été renvoyé à son "rien", un rien qu'il cherchait le plus souvent à oublier ou à dépasser dans l'enflure de sa vanité. Dans l'humiliation de soi par soi, il s'est rencontré lui-même en rencontrant l'amour divin : il se voit alors comme un "rien" qui a du prix aux yeux de Dieu. Enfin par l'humilité d'affection, il comprend qu'il n'est "rien" sans Dieu. Le chemin d'humilité permet donc de déployer une réceptivité à l'amour divin qui donne corps à cette vérité qu'est l'homme, d'autant plus authentique et vrai qu'elle est humble et offerte.

Ouvertures à partir de ce travail

Tout d'abord des **ouvertures liturgiques**, dont l'une consistera à montrer qu'à travers l'humilité, Bernard propose "une anthropologie de réception", c'est-à-dire qu'il met en lumière la façon dont l'homme ne devient pleinement homme que dans la réception de sa nature de créature, donc en lien avec le créateur. Cette approche est profondément liturgique. Elle ne repose, en effet, ni sur la soumission, ni sur l'autorité à Dieu, mais elle se déploie dans le désir d'aimer. Par conséquent, la réception attendue n'est pas un "accusé de réception", mais *une relation* qui conduit à se recevoir de l'autre¹⁶. On va ici de la réception du don, à la transformation par le don reçu, fondement de la conversion. Or à chaque réception/conversion correspond un homme nouveau prêt pour une nouvelle réception, et ainsi de suite. Cet engendrement incessant n'est-il pas le mouvement même de la liturgie ?

Le lien avec la liturgie pourra s'enrichir aussi d'une lecture de Bernard faite sous le regard de Jean-Yves Lacoste dans *Expérience et Absolu*¹⁷. Ainsi, lorsque par amour, l'homme s'oriente de plus en plus vers Dieu, l'humus, terreau de son humanité, est appelé à se transformer en "terre", lieu liturgique qui préfigure la "*patria*", engendrant alors un véritable mouvement kénotique, qu'il conviendra d'approfondir en lien avec l'humilité.

Une autre ouverture est le lien avec le monde monastique, car l'œuvre de Bernard apparaît comme une invitation à **déployer le cloître en soi**. C'est la réponse à la question posée en début d'intervention : comment Bernard, qui a choisi le cloître, peut-il parler avec

¹⁵ DDD, p. 161.

¹⁶ Ce sur deux plans : tout d'abord parce que dans la relation le "je suis" devient un "Me voici", mais aussi parce que dans la rencontre, la présence mutuelle se nourrit de la différence — épaisseur de chacun — qui rend possible la relation

¹⁷ Jean-Yves LACOSTE, *Expérience et Absolu*, coll. Epiméthée, PUF, Paris, 1994.

autant de justesse de l'amour et de ses tourments ? Or, être touché par le vrai amour, n'est-ce pas la voie du déploiement du cloître en soi, dans la continuité du déploiement de l'homme liturgique ?

Bernard préconise un retour sur soi réflexif et affectif qui produit une intériorisation du monde, dans laquelle, l'homme en retrait du monde, se saisit lui-même de son essentiel : sorte d'épochè (mise entre parenthèse) pour arriver au noyau du soi (non pas aux choses mêmes, mais au fond de l'homme même). Le silence devient alors riche de ce qui doit émerger, de ce qui ose alors se laisser deviner, d'une donation qui, loin d'être saturée, oblige au contraire à tendre l'oreille, et à percevoir la brise ténue dans le silence. Le silence n'est plus absence de bruit, mais au contraire déploiement de l'écoute. Ouverture de l'oreille et dilatation du cœur ou dilatation de l'oreille et ouverture du cœur. Le chiasme n'est plus figé, mais il se met en dialogue pour tisser les liens dans un bruissement que seul le moi intime et profond peut entendre, s'il se recueille pour un réel accueil.

Il s'agit donc de développer son intériorité comme lieu de la rencontre avec soi et avec Dieu afin de se détacher de plus en plus du "je suis" pour habiter plus aisément le "Me voici". Dans ce travail d'abandon et d'épuration de soi, l'homme est invité à s'orienter différemment, en ne regardant plus devant lui l'horizon immobile, mais, comme l'y invite le cloître, à lever les yeux au-dessus de lui dans une ouverture qui est tout autre. C'est donc un appel à se voir autrement, à penser autrement et à aimer autrement.

Enfin, le dernier chantier envisageable pourrait être à la fois **littéraire et philosophique**, avec un travail d'analyse qui ferait le parallèle entre les différents types d'humilités et la littérature de l'époque. Ainsi, on pourrait rapprocher l'humilité de connaissance de l'approche spéculative d'Abélard dans son "Connais toi toi-même". Puis, dans le même esprit, on pourrait faire le lien entre les épreuves vécues dans l'humiliation de soi par soi avec les épreuves des chevaliers dans la quête du Graal, enfin l'humilité de cœur pourrait renvoyer à l'amour courtois. Bien entendu, cela reste des hypothèses de travail qui nécessitent d'être confirmées dans leur faisabilité, comme dans leur utilité pour comprendre les écrits de Bernard.

Conclusion :

A travers un maillage du spirituel et de la réalité, Bernard invite l'homme à habiter sa condition humaine comme le lieu qui lui donne sens et non comme le lieu d'une impasse. Le quotidien n'est pas à fuir ; il est, au contraire, à investir avec ce que nous sommes. Enfin, Bernard nous rappelle que l'on ne peut accéder au sens des choses en se dispensant de

l'expérience, car l'homme ne se dit et ne se révèle que dans ce qu'il vit. C'est donc un appel à vivre pleinement la condition humaine comme un lieu d'accomplissement. Cette perspective peut être libérante pour notre époque, car l'homme d'aujourd'hui est pris dans un mouvement de performance qu'il vit le plus souvent au détriment de son humanité, en conséquence beaucoup de lieux de fragilité sont stigmatisés comme des lieux de faiblesse, de vulnérabilité, voire d'échec. Or à la lecture de Bernard, on comprend que la fragilité, la faiblesse, l'échec ne sont pas des lieux négatifs, mais qu'étant l'expression de la nature humaine, ils sont les lieux du propre de l'homme et qu'ils tirent leur sens de leur dimension d'inachèvement.