

La *lectio* d'un moine médiéval

La vigne mystique, ou *Traité de la Passion du Seigneur* : tel est le titre de l'œuvre insérée dans la désormais désuète, mais encore fort utile, édition Vivès de 1867 des *Œuvres complètes de Saint Bernard*. Elle figure, il est vrai au tome 6, réservé aux œuvres apocryphes du saint Abbé¹. Le style, les méthodes d'interprétation et le type de dévotion à l'humanité de Jésus situent, il est vrai, le texte dans une période proche de celle de Bernard. Par ailleurs, ce « traité » semble avoir été pour une large part composé pour des moniales, « vierges du Christ », puisque de longues pages leur sont explicitement consacrées. En réalité, Vivès a suivi ici l'édition de Mabillon, dont il reproduit la préface et les attributions à tel auteur probable, quand elles ont pu être déterminées. Mais, pour *La Vigne mystique*, le célèbre mauriste n'indique rien, laissant anonyme ce traité d'une centaine de colonnes. Plus tardivement, sa paternité sera attribuée soit à Richard de Saint-Victor, soit plus vraisemblablement à saint Bonaventure, mais avec des interpolations². Quoi qu'il en soit, son authenticité bernardine a été écartée par les éditeurs des *Sancti Bernardi Opera*³, puisque le texte n'y figure plus au rang des traités. Enfin, l'édition récente des *Sources Chrétiennes* l'a également écarté. Néanmoins, le texte est là. Et puisqu'il a le mérite d'avoir été sauvé de l'oubli sous le nom de l'illustre Abbé de Clairvaux, recevons-le ; il est des plus intéressants par son contenu comme par sa méthode.

Analyse du texte

Le texte est composite. Il s'agit d'abord d'une méditation priante, disons une *lectio divina*, sur Jn 15, 1 : « Je suis la vigne véritable. »

1. *Œuvres complètes de Saint Bernard*, traduction nouvelle par M. l'abbé Dion, tome 6, Paris, Vivès, 1867, p. 140-251.

2. Migne, *Patrologie latine* 184, col. 635-740. Voir Ferdinand CAVALLERA, art. « Bernard (Apocryphes attribués à saint) », *Dict. Spir.* 1 (1937), col. 1499-1502, ici col. 1501 ; Valentin-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, Paris, 1943, p. 27, qui suit l'édition Quarracchi.

3. En 8 tomes, par J. Leclercq, H.-M. Rochais et C.-H. Talbot, Rome, 1957-1977, sous l'égide de l'Ordre cistercien.

Assez vite, cependant, le style change et devient plus doctoral, moins étoffé aussi de citations scripturaires, d'où, sans doute, son classement parmi les traités. On s'attachera donc ici aux premiers chapitres où se révèle le mieux la forme que peut prendre une *lectio* pour ce moine médiéval.

On parle et on écrit beaucoup sur la *lectio* depuis 50 ans, mais il ne s'agira pas ici d'exposer une énième méthode, fût-elle médiévale. Je vous propose plutôt de prendre l'auteur, vraisemblablement un moine, en « flagrant exercice » de *lectio* et de nous laisser surprendre par sa façon de faire, à mon sens, très suggestive.

Une lectio

Tout commence par une fort belle prière : « Bon Jésus, vigne véritable, arbre de vie [...] que par vous, ô clef de David, me soient ouvertes les choses obscures ; qu'en l'éclat que vous répandez, ô lumière véritable, ce qui est ténébreux s'illumine [...] et que prédicateur et auditeur, nous possédions tous ensemble la vie éternelle. Amen⁴. » Où l'on voit, d'entrée de jeu, que l'auteur a conscience de n'être pas seulement devant la page ouverte d'un livre, fût-ce la sainte Bible, mais bien face à face avec le Verbe divin lui-même. Le Christ est ici non seulement la vraie Vigne, mais encore la Sagesse du Père, la Clef de David, l'unique lumière, qui va parler lui-même dans cette rencontre à laquelle toute *lectio* devrait conduire. Attitude qui procède d'une conviction de foi profonde selon laquelle l'Écriture est présence du Verbe dans le monde ; présence active ou « voix mystique du Christ » à son Église, qui la façonne et la refaçonne à sa ressemblance⁵.

Quant à cette façon de s'adresser au Christ en termes affectueux : « Ô bon Jésus », elle n'est pas étrangère à Bernard, chez qui elle se trouve toujours sous la forme « *Jesu bone* » et non « *Jesu benigne* », comme ici. On en relève au moins une douzaine d'occurrences dans ses écrits, assez souvent à propos de la passion du Christ ou lorsqu'il s'agit d'appeler sa protection contre Satan⁶. Elle est évidemment typique de la dévotion de son temps à l'humanité de Jésus, en particulier dans la méditation des Jours saints.

4. « *Jesu benigne, vitis vera, lignum vitae [...] ut te, o clavis David, aperiente, mihi reserentur obscura ; et te, o vera lux radiante, tenebrosa pandantur [...] loquentes simul et audientes viam habeamus eternam, amen* », éd. Vivès, p. 140-141.

5. Cf. Hans Urs VON BALTHASAR, *Parole et mystique*, Paris, 1956, p. 48-55, à propos d'Origène.

6. Pour les œuvres de saint Bernard, nous utiliserons les sigles retenus par *Sources Chrétiennes*, à la suite du *Thesaurus Sancti Bernardi Claravallensis*. *Lettres* 1, 5 ; *Div* 11, 3 ; *SCt* 20, 2 ; 67, 7 ; *Quad* 3, 60 ; *Asc* 2, 3 ; *Mal* V 5,11 ; 8, 17 ; 31, 75.

Il s'agit donc, dans cette *lectio*, d'un événement, et pas seulement d'un exercice que recommandent la règle de saint Benoît et toute la tradition monastique avec empressement, et cela change tout. Quelque chose va se passer et l'on s'y prépare, par l'esprit et par le cœur ; d'où cette prière qui en est l'indispensable premier acte. Dirait-on que l'auteur semble ici avoir hérité, à travers les Pères, d'une antique conviction, ancrée dans la pratique d'Israël ? On sait, en effet, que le but de la *hariza* (hébreu rabbinique : « rangée (de perles), collier »), méditation qui relie les trois grandes sections de la Bible hébraïque, est de retrouver l'Écriture comme parole vivante de Dieu. On tend ainsi à revivre l'expérience de Moïse dans le don de la Torah sur le Mont Sinaï, comme le type même de toute expérience du Dieu unique. Il s'agit donc bien d'une *advenue*, celle du Verbe en personne, c'est pourquoi, d'emblée, la *lectio* s'ouvre comme un dialogue entre deux personnes vivantes, contemporaines, qui s'aiment et se recherchent.

La lettre

Mais *lectio* veut dire lecture. Lisons donc, en prêtant attention d'abord à la *lettre* du texte de Jean. Une longue tradition pose, en effet, le texte dans sa littéralité, on dirait sa « matérialité », son sens littéral et historique en tout cas, comme la base de toute méditation du texte sacré⁷. Si ce premier sens doit être dépassé, il n'en est pas moins une étape indispensable et conditionne la fécondité de toute la *lectio*. Ainsi donc, si Jésus, le Verbe de Dieu incarné, s'est comparé à la vigne, on ne peut faire l'économie de s'interroger sur ce qu'est la vigne, comment elle est plantée, quel soin, quel traitement on lui apporte, comment elle porte son fruit, bref, sa culture. Suivra donc toute une réflexion basée sur l'observation de la nature, du moins d'une nature cultivée, ce que notre auteur appelle « les propriétés de la vigne terrestre⁸ ».

Procédé d'ailleurs tout à fait suggestif ; qu'on en juge. Première remarque : la vigne, on ne la sème pas, mais c'est une tige que l'on coupe sur le cep et que l'on plante en terre, ailleurs. Ce qui, rapporté au Verbe de Dieu, signifie qu'engendré éternellement du Père, il fut mis en terre, c'est-à-dire conçu dans la Vierge Marie, et non « semé » à la manière humaine, afin de porter du fruit. Analogie donc, entre vigne naturelle et vigne mystique, et recours au dogme

7. Cf. Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale* (Théologie 41), Paris, Aubier, 1959, 1^e partie, t. 2, p. 425-451.

8. *La Vigne Mystique*, I, 1 ; éd. Vivès, p. 141.

pour son interprétation de la personne du Christ⁹. On voit ici comment Écriture et théologie se rejoignent. On sait d'ailleurs que tout un courant médiéval y voit une seule entité : « la sainte Écriture qu'on appelle théologie¹⁰ ». Et immédiatement, car nous n'en sommes qu'au premier mot du premier verset, jaillit déjà l'action de grâce que suscitent ces prémisses de la méditation : « Bénie soit cette terre [...] vraiment bénie¹¹. » Nous sommes bien dans une lecture priante et même priée, spontanément : *lectio, meditatio, oratio*.

Mais voici que l'image de la terre suscite à son tour un rapprochement, cette fois scripturaire : « il n'y avait personne pour cultiver le sol¹² », la terre des origines, encore vierge. Ici, c'est l'antique procédé, on devrait dire le « réflexe » et même le jeu de l'esprit¹³, du mot agrafe qui fonctionne. Le mot « terre », induit seulement, il est vrai, de l'image de la vigne, provoque le souvenir de cette autre terre, originelle, dont le corps de la Vierge est à son tour la figure nouvelle et accomplie. Cette terre n'est donc pas travaillée, aucun homme n'y intervient, mais pour qu'elle porte son fruit, elle doit être fécondée, « irriguée », dit la Bible, par un flot montant du sol. Quelle est donc cette eau capable d'engendrer, sinon le Saint-Esprit lui-même, dans le corps virginal ? Une fois de plus, il se fait dans l'esprit de l'auteur une double association : à partir des réalités terrestres que sont la terre et l'eau, l'Incarnation, qu'annonce l'Évangile (Lc 1, 35), explicite ce que cachaient les paroles encore obscures du livre de la Genèse. La seule analogie qu'évoquent les éléments naturels entre terre cosmique et terre mystique constitue donc la clef entre Ancien et Nouveau Testament, ce « verset d'ouverture » dont on sert lors de la liturgie synagogale pour relier les trois parties de la Bible hébraïque.

Mais une association d'idées en évoque rapidement une autre. Ainsi, un même processus de concordance vient aussitôt confirmer cette interprétation, car Isaïe parle lui aussi d'une terre qui s'ouvre. Celle-là, pour laisser germer le Sauveur (Is 45, 8), ce que la Vierge accomplit en son consentement de foi pour germer en vie salutaire.

9. Gueric d'Igny s'est livré à de semblables comparaisons entre la Vierge Marie et la vigne, rythmées par ce leitmotiv tiré de Qo 24, 3 : « Comme la vigne, j'ai donné une odeur suave », dans son premier sermon sur la Nativité de la Vierge Marie.

10. « *Sacra scriptura quae theologia dicitur* ». L'expression est de saint Bonaventure, *Breviloquium*, *Prol.*, cité dans Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale (Théologie 41)*, Paris, Aubier, 1959, 1^e partie, t. 1, p. 60, note 1.

11. « *Benedicta terra haec...* » (*La Vigne Mystique*, I, 1 ; éd. Vivès, p. 141).

12. « *Terram non operabatur quisquam* » (*La Vigne Mystique*, I, 1 ; éd. Vivès, p. 141) ; cf. Gn 2, 5 : « *Et homo non erat qui operaretur terram* » (Ant. Vulg.) : « Il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol » (BJ). Jean Damascène avait fait le même rapprochement (*Dormition*, 2, 14).

13. C'est exactement ce que dit Bernard : « le jeu de la lettre » (*SCt* 61, 2), pour écarter ici une explication par trop littérale et quelque peu « malhonnête » à propos du Cantique.

Le commentaire tropologique ou moral

Le deuxième chapitre débute comme le premier, à partir de l'analogie entre la culture de la vigne naturelle et ce que vécut la Vigne mystique qu'est le Christ. Et d'abord la taille que subit le cep. Sans sauter directement au sens allégorique, l'auteur ne craint pas de faire le lien entre l'opération physique que constitue la taille, et la circoncision pratiquée sur le corps de Jésus. Il s'agit ici d'introduire un commentaire tropologique ou moral : puisque Jésus, innocent de tout mal, a supporté ce traitement sans autre justification que le respect intégral de la Loi, ne nous apprend-il pas à endurer à notre tour les souffrances que nous méritent nos propres péchés ? Et pour renforcer son exhortation, le commentaire joue ensuite sur le chiffre huit : Jésus est circoncis au huitième jour, et verse ainsi son sang avec empressement. Qu'en est-il de notre conversion au bout de huit ans, de quatre-vingts ans (Ps. 89, 19) ? Notons l'enchaînement des mots-clefs : enfant (*puer*), petit (*parvus*), humbles (*humiles*), qui entraîne celui des idées : précocité, empressement, urgence de la conversion et patience de Dieu, qui tournent toutes autour de la notion d'âge et d'urgence du temps.

De là, procédant comme par un mouvement de spirale qui va s'approfondissant, on passe de la taille de la vigne à la kénose du Christ. Sans s'y référer, l'auteur suit le schéma de Ph 2 : renoncement à sa condition divine, abaissement pour prendre celle d'esclave et enfin souffrir sa Passion. Une fois de plus, les idées s'enchaînent autour de termes apparentés : anéantissement (*exinanitio*), humbles (*humiles*), diminuer (*minuere*), pauvre (*pauper*) : « pauvre en sa naissance, plus pauvre en sa vie, très pauvre sur la croix¹⁴ ».

Reste un développement inattendu. La taille de la Vigne signifie encore les séparations endurées par Jésus : « Par le tranchement de la crainte, furent écartés et séparés de lui, ses amis et ses proches », autrement dit les apôtres. Alors, s'appuyant sur Is 63, 3 – pris en son sens premier : « Nul homme du dehors n'était avec lui », voici que l'auteur se lance dans une exaltation des saintes femmes, et en particulier de la Vierge Mère qui, seule, reste au pied de la croix. Sur quel lien scripturaire s'appuie-t-on ici pour justifier un tel rapprochement ? Un verset de Job : « Il ne m'est resté que mes lèvres autour de mes dents » (Jb 19, 20), où les lèvres, dit-on à cette époque lointaine, désignent ce qui est plus mou¹⁵, plus faible que les autres membres, autrement dit, le sexe féminin... Nulle autre justification littéraire, à

14. *La Vigne Mystique*, II, 3 ; éd. Vivès, p. 142.

15. « *Ceteris sunt membris molliora* » (*La Vigne Mystique*, II, 4 ; éd. Vivès, p. 143).

cet étonnant rapprochement, que le verbe abandonner (*derelinquo*) : les femmes n'ont pas abandonné Jésus (*non derelinquerunt*), tout comme les dents sont « abandonnées » (*derelicta*) à la seule protection des lèvres. Exégèse évidemment contestable à nos yeux, mais spontanée chez les médiévaux, nous y reviendrons.

La Meditatio

Sautons au chapitre IV, où l'on revient à l'analyse méthodique des diverses opérations qu'exige la culture de la vigne : plantée, taillée, elle est aussi attachée au pieu. Puisque Jésus se désigne lui-même comme la vigne véritable, il est légitime d'en analyser l'analogie point par point. La *meditatio* consistera ici à rechercher d'abord tous les liens qui ont pu « attacher » Jésus en son humanité : l'autorité parentale, les nécessités humaines, et bien sûr les liens de sa Passion. Ce qui suscite l'indignation et l'admiration de l'auteur jaillissant en une prière spontanée : « Ô roi des rois, Seigneur des seigneurs, qu'y a-t-il de commun entre vous et ces chaînes ? » Nous sommes bien dans un dialogue, une rencontre vivante, non un discours. La *lectio*, avant même toute autre recherche, fait jaillir le cri du cœur, qu'on ne saurait retenir.

Mais il faut approfondir : pour quelles raisons spirituelles, Jésus s'est-il soumis à ces liens, puisque les raisons naturelles ne conviennent pas ? Curieusement, l'auteur tire ici sa référence de l'histoire profane. Rapportant une parole attribuée à Alexandre le Grand sur ce qui ne convient pas à un souverain, il ne peut contenir sa dévotion et son émotion et les exprime une fois de plus en une prière. Alors se révèle le substrat psychologique de cette méditation : le moine se transporte en imagination au lieu du Calvaire : « Je vous vois des yeux de l'âme, Seigneur Jésus, lié par des nœuds si rudes, traîné comme un voleur au jugement du prince des prêtres¹⁶. » Il termine par une action de grâce sur le fruit de libération que nous apportent ces liens endurés par le Christ : « Grâces soient rendues à vos liens, ô bon Jésus (*Gratia sit vinculis tuis, bone Jesu*)¹⁷. »

La suite du texte, et en particulier dans le long développement consacré aux « vierges du Christ », appliquera l'image de la vigne à l'âme du fidèle. L'orientation du texte devient dès lors nettement tropologique et étendra ses conseils ou reproches jusqu'à la personne des évêques. S'étendre sur la vigne, image de l'âme virginale, c'est reprendre l'enseignement de saint Ambroise¹⁸ ; c'est aussi rejoindre

16. *La Vigne Mystique*, IV, 12 ; éd. Vivès, p. 149.

17. *La Vigne Mystique*, IV, 12 ; éd. Vivès, p. 149.

18. AMBROISE, *De la virginité*, 29-30.

les célèbres chapitres de Bernard sur les petits renards qui risquent de saccager la vigne¹⁹.

L'attribution à saint Bernard

Tenons-nous en là pour l'analyse de *La Vigne mystique*, car la suite du texte présente peu d'intérêt pour notre propos. Mais il reste une question : pourquoi avoir attribué ce long « traité » à saint Bernard ?

On l'a fait, pour lui comme pour bien d'autres célèbres docteurs, et pour quantité de textes, il est vrai²⁰. Il faut l'avouer, aucun des écrits de l'Abbé de Clairvaux ne prête vraiment au rapprochement avec notre texte. Et cependant, par bien des traits, l'approche de l'Écriture semble s'inspirer, dans *La Vigne mystique*, d'une même tradition, disons d'une même attitude spirituelle, sinon cistercienne, du moins monastique.

Le respect de la lettre

Et d'abord, *l'attention aux détails*. Cela commence par le respect de la lettre où tout est signifiant, ce qui est peut-être, là encore, un héritage reçu de la tradition juive à travers les Pères. La structure de la phrase, et donc la place des mots, ne sont pas sans signification. Mais également le genre, le nombre des substantifs, leur cas en latin, le temps des verbes et même une préposition plutôt qu'une autre²¹. Ainsi, lit-on que l'ange dit à Moïse, non « Je suis l'ange du Seigneur », mais « Je suis le Seigneur »²². On relève les répétitions, qui sont parfois une gradation : il est dit « sur vous », puis « sur vos enfants »²³. Ou encore : « Ce n'est pas en vain qu'est répété trois fois : “M'aimes-tu Pierre ?” »²⁴. N'est-ce pas une façon d'interpréter la parole du Christ : « Je vous le dis, en vérité : avant que ne passent le ciel et la terre, pas un *i*, pas un point sur l'*i*, ne passera de la Loi, que tout ne soit réalisé » (Mt 5, 18) ? Puisque tout a un sens dans la Révélation, il nous revient de le percevoir.

19. *SCt* 30 ; 63 ; 64 ; 66.

20. Cf. F. CAVALLERA, art. « Bernard (Apocryphes attribués à saint) », col. 1501.

21. *SCt* 18, 5.

22. *SCt* 54, 2 : « L'ange qui parlait avec Moïse ne disait pas : “Je suis l'ange du Seigneur”, mais : “Je suis le Seigneur” (*ego angelus Domini, sed ego Dominus*), ce qu'il répéta » ; cf. *SCt* 58, 2 : « Elle entend son Époux lui dire de venir, non pas de s'en aller (*Nec parum confortat quod audit, veni, et non, vade*) ; parce que cela lui fait voir qu'elle n'est pas envoyée, mais conduite, et que son Époux doit aller aussi avec elle. »

23. *Pasc* 2, 4.

24. *SCt* 76, 8.

Rapprochement des textes bibliques

Le rapprochement de textes bibliques se fait soit à partir d'une parole, soit d'un événement, que le point d'accrochage soit similitude ou contraste. Ainsi, pour illustrer la dissemblance de l'âme due au péché « enténébré (*obscuratum*) » de Rm 1, 21, fait penser à cet autre « enténébré (*obscuratum*) » des Lamentations (4, 1). Ou encore, pour faire l'éloge de la bonne odeur qu'exhale le nard de l'humilité, l'humilité de Lc 1, 18, Bernard rappelle comment, au psaume 112, 6, Dieu lui-même s'abaisse avec humilité pour se pencher vers les hommes²⁵. On tente ainsi d'atteindre le mystère qui transcende les expressions et les rassemble en une unité de sens. C'est toujours la même quête d'unité qui constitue le but de toute *lectio*, car elle est expérience de Dieu dans la voie monastique (*monos*). On voit ici comment fonctionnent images et imagination par mode d'association. Rapprochements qui s'opèrent entre les deux Testaments et dans les deux sens (Ancien vers Nouveau Testament ou bien Nouveau Testament vers Ancien), comme on l'a vu plus haut à partir de Gn 2, 5²⁶. On aboutit finalement à un phénomène d'accumulations qui permettent aux textes de jouer, de se renforcer, de s'éclairer mutuellement. On saute ainsi d'une étape de l'Histoire du salut à une autre par tout un jeu de correspondances qui s'ouvrent sur un horizon transhistorique. Cela suppose évidemment la mémorisation de la Bible ou l'usage de concordances, quelles que soient leurs formes. Bien sûr, on ne respecte pas le contexte des versets ainsi rapprochés, mais les auteurs du Nouveau Testament et saint Benoît n'en font-ils pas autant ? Qu'on songe au *Magnificat* ou à certains passages des Épîtres de Paul.

La méditation personnelle

Notons les traits de la méditation personnelle qui tendent à *créer un climat d'intimité* avec les personnages bibliques. On cherche à pénétrer leurs sentiments, quitte à recourir à l'imagination, comme par une sorte d'analyse psychologique : on imagine ainsi le tourment d'Abraham avant le sacrifice, ou encore David, « frustré entièrement de ses désirs²⁷ ». On entre spontanément en dialogue avec ces personnages, on les interpelle, on les interroge avec une aimable familiarité. Ainsi, Bernard fait-il cause commune avec Moïse devant le buisson ardent : « Tu as raison de t'étonner²⁸ » ; il dialogue avec Ève

25. SCr 42, 9.

26. Voir *supra* p. 193 et n. 12.

27. SCr 32, 19 ; Div 41, 2.

28. AssO 5.

sur la consolation qu'elle eût trouvée dans les larmes²⁹, et n'hésite pas à haranguer le démon lui-même : « Que murmures-tu, en entendant ces paroles, ô ennemi de la vérité³⁰ ? », mais en respectant la vérité de la foi et en écartant toute imagination ou rêverie déplacée. On pose parfois tout haut les questions qu'un chacun se pose souvent tout bas : « Dis-moi, Ange, ne savais-tu point qui était celui que tu venais consoler ? », dit encore l'Abbé de Clairvaux à l'Envoyé du Père au Mont-des-Oliviers³¹. On se sent de plain-pied avec les personnages de la Bible, parce qu'on les aime³².

Sens originel et signification ultime

Liberté déconcertante, donc, mais qui est d'abord perçue par le moine médiéval comme une forme de réalisme. Car enfin, l'Écriture existe *pour nous*, les hommes, et par conséquent tout doit y faire sens, servir la Révélation sans cesse actualisée. Bernard ira jusqu'à justifier des interversions que pratique l'Église dans l'usage de l'Écriture, pour mieux en dégager la signification ultime :

Aussi, quand il lui [l'Église] arrive de changer de place ou de sens, les paroles de la sainte Écriture, l'emploi qu'elle en fait est préférable au sens et à l'ordre primitif du texte sacré ; peut-être même est-il permis de dire que son sens l'emporte sur le sens littéral, autant que la vérité l'emporte sur les figures, la lumière sur l'ombre, la maîtresse sur la servante³³.

Cela peut aller parfois jusqu'à détourner les mots ou formules de leur sens originel, comme une conséquence du « pour nous » que l'on vient de voir. Ainsi, dans *Les Sermons sur le Cantique*, saint Bernard remplace-t-il « âme (*anima*) » par « vigne (*vinea*) », à laquelle il applique l'idée de stérilité dont il voulait parler. Un peu plus loin, cependant, il revient à « vigne » et s'excuse auprès du lecteur : « Pardon, je voulais dire “vigne” ; mais l'habitude de réciter le psaume m'a entraîné. D'ailleurs, âme ou vigne, c'est même chose ; et je ne rougis pas de ce lapsus qui confirme après tout la comparaison³⁴. » Ce qui fait voir à quel point la lecture personnelle de la Bible est influencée par la liturgie à laquelle le moine consacre la plus belle part de son temps. Il en va ici comme de sainte Gertrude unissant dans un même mouvement oraison privée et office divin, ou

29. *OS* 1, 10.

30. *Div* 90, 3.

31. *AndN* 1, 7

32. Cf. Pierre DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible*, Paris, 1953, p. 121.

33. *Nat* V 3, 1

34. *SCt* 30, 7.

plutôt : prière personnelle comme prolongement de la prière commune, comme le conçoit d'ailleurs la règle de saint Benoît³⁵.

Cela peut choquer un lecteur moderne, mais l'herméneutique ne nous a-t-elle pas enseigné qu'un même mot, choisi et placé par l'auteur, pouvait susciter en ses lecteurs divers sens et même des sens divers, selon le contexte où chacun se trouve ? Ainsi, un même Évangile inspire-t-il quantité d'interprétations chez ceux qui l'entendent, selon leur grâce propre ; c'était déjà la théorie d'Origène. Les Synoptiques eux-mêmes donnent différentes versions d'un même événement relu à la lumière de la conscience personnelle, mais aussi de la situation réelle que traverse la communauté croyante à laquelle l'Évangile est destiné.

Le sens « mystique » de l'Écriture

Un mot, avant de conclure, de l'interprétation « mystique » de Jean 15, 1. Le titre donné au traité est celui de l'éditeur, Louis Vivès. Il faut d'ailleurs noter que l'élégante traduction de l'abbé Dion, qui a réalisé là un énorme travail, fait un usage souvent injustifié, sinon tout à fait inutile, de l'adjectif « mystique³⁶ ». Traduction d'autant plus abusive que le vocable est relativement peu utilisé par Bernard, pourtant considéré comme un écrivain mystique³⁷ et souvent tributaire, en ce sens, de l'approche d'Origène.

Deux exceptions très significatives, cependant, car elles touchent directement l'interprétation de l'Écriture. Alors que la théorie des trois sens se déclinait habituellement en « historique, allégorique et moral », Bernard n'hésite pas à qualifier plusieurs fois le troisième sens de *mystique*³⁸ ; il n'est d'ailleurs pas le seul. Par ailleurs, il inverse l'ordre établi pour le décliner en « historique, moral et mystique³⁹ ». Il est vrai que l'adjectif « mystique » peut avoir plusieurs sens : celui de « mystique », proche de spirituel, ou encore ceux de « symbolique » et même de « sacramentel⁴⁰ ». C'est un thème que le

35. *RB* 52, 1-3.

36. *SCt* 14, 3 ; 39, 5 ; 54, 5 ; 61, 3. Cela va de la « barbe mystique d'Aaron » au « Pharaon mystique », pour aboutir au « saut mystique » de l'Époux du Cantique ou encore à « la pierre mystique » qu'est Jésus. En *SCt* 23, 3 « mystique » traduit « *spiritualiter* », et, en *SCt* 25, 6, « *in mysterio* ». Cf. Albert BLAISE, *Le vocabulaire latin dans les principaux thèmes liturgiques*, Tournai, Brepols, 1966, § 183 et 344.

37. Jean LECLERCQ, *Saint Bernard mystique*, Bruges, 1948. Le terme « *mysticum* » est d'ailleurs absent du *Vocabulaire monastique du Moyen Âge*, édité par le même Jean Leclercq, Rome, 1961, sauf pour une période très tardive.

38. Cf. Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, 1^e partie, t. 1, p. 139-169 et, pour Bernard, t. 2, p. 591-603.

39. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, 1^e partie, t. 1, p. 165. Même inversion chez Richard de Saint-Victor et Bonaventure, auxquels a aussi été attribuée *La Vigne Mystique*.

40. Cf. A. BLAISE, *Le vocabulaire latin*, § 183 et 344.

docteur *mellifluus* développe heureusement au début de son Sermon divers 92 à propos du *Cantique des cantiques*. Selon lui, « Je suis venu dans mon jardin » (Ct 5, 1) relève du sens historique (*historicum*) ; « Le roi m'a fait entrer dans son cellier » (Ct 1, 3) doit s'entendre au sens moral (*moralem*) ; enfin « Dans sa chambre à coucher » (Ct 3, 4) atteint le sens mystique (*mysticum*). Le commentaire⁴¹ montrera que Bernard voit dans ce dernier sens, le fruit de la contemplation, que méritent de recevoir ceux qui craignent le Seigneur, à qui il donne d'entrer dans son intimité, tels Marie-Madeleine, saint Jean ou encore saint Thomas, chacun à sa façon.

Bernard nous a d'ailleurs habitués, dans ses sermons, à commencer par l'examen du sens littéral : « Voilà le sens de la lettre » ou bien « Voilà pour la lettre », suivi bientôt d'un « Mais si nous l'entendons dans un sens spirituel⁴² », ou encore « Il faut l'expliquer absolument selon l'intelligence spirituelle⁴³. » Ailleurs, il va jusqu'à opposer le sens « selon la lettre », qui ne peut être nié, mais ne présente parfois aucun intérêt, qui peut même être « ridicule⁴⁴ », voire « nuisible⁴⁵ », à « l'intelligence véritable et spirituelle qui n'admettra jamais rien qui ne soit bienséant⁴⁶ ». C'est ce qu'il nomme en un autre endroit le sens « en esprit et en vérité, non point littéral⁴⁷ ».

Conclusion

Nous sommes partis d'un extrait de *La Vigne mystique*, faussement attribué à l'Abbé de Clairvaux. Ce qui a retenu notre attention, au début de ce texte, c'est l'approche, sinon originale à l'époque, du moins très personnalisée de l'Écriture. La conviction vécue que, d'une part, une authentique *lectio* est d'abord une rencontre vivante avec le Verbe de Dieu et que, d'autre part, elle doit conduire à un « événement » spirituel. Si Dieu se révèle, en effet, en son Verbe incarné, c'est bien en vue de conformer ses enfants dispersés à la seule image de son Fils unique ou, pour user de termes bernardins, pour nous faire passer de la région de la dissemblance à celle de la ressemblance perdue par le péché. Or, cela se réalise aussi à chaque fois qu'est accueillie la Parole dans toute sa richesse, dans son unité fondatrice retrouvée, chaque fois que la « visite du Verbe » s'opère intégralement en son fidèle.

41. Reporté, pour ce 3^e sens, au SCt 23, 9.

42. Entre autres SCt 30, 2 ; 32, 10 ; 47, 1 ; 53, 5 ; 58, 2-3 ; 60, 1.

43. SCt 52, 1.

44. SCt 53, 1.

45. Tpl 3, 6.

46. SCt 56, 1.

47. Circ 1, 40.

Il ne s'agit plus ici de « science », mais de sagesse (*sapientia*), une sagesse (*sapientia*) qui goûte, comme son nom l'indique, la « suavité de la doctrine du Christ⁴⁸ ». Guillaume de Saint-Thierry, si fidèle témoin de cette attitude spirituelle, traduira à sa façon si pénétrante : « Bienheureuse science qui embrasse la vie éternelle ! Cette vie consiste en ce goût, car goûter c'est, ici, avoir l'intelligence⁴⁹. »

Notons enfin que si ce traité est en partie de la main de Bonaventure, on constate que l'approche de l'Écriture y est encore, à presque un siècle de distance, de type monastique et sans doute influencée par celle de saint Bernard. Devant le texte sacré, l'attitude n'a pas encore subi la déformation de type scolastique que l'on sait. Il est d'ailleurs caractéristique que le grand théologien franciscain invite à goûter au « charme des mystères de la Sainte Écriture », et cite encore Origène, à la différence de ses contemporains⁵⁰. Le même, comme le rappelait Jean-Paul II en le citant, convie son lecteur « à ne pas croire qu'on peut se satisfaire de la lecture sans componction, de la spéculation sans dévotion, de la recherche sans admiration, de la prudence sans exultation, de l'activité sans piété, de la science sans charité, de l'intelligence sans humilité, de l'étude séparée de la grâce divine, de la réflexion séparée de la sagesse inspirée par Dieu⁵¹ ».

Pères Bénédictins

Christophe VUILLAUME, osb

B.P. 3079

101 ANTANANARIVO

Madagascar

48. ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, t. II (*Sources Chrétiennes* 376), Paris, 1992, Livre III, 5, 8, p. 529.

49. « *Beata scientia in qua continetur vitae aeterna. Vita ista ex illo gustu est, quia gustare, hoc est intellegere* », *De la nature et de la dignité de l'amour*, 10, 31. Voir notre article : « La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry », *Collectanea Cisterciensia* 57 (1995), p. 249-270.

50. « *Amoenitas mysteriorum sacrae Scripturae* » : saint BONAVENTURE, *In Hexaemeron*, coll. 14, n. 6 (Q., 5, 394), cité dans LUBAC, *Exégèse médiévale*, 1^e partie, t. 2, p. 609, note 6 ; pour Bonaventure citant Origène, voir t. 1, p. 286. Cf. P. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible*.

51. Saint BONAVENTURE, *Itinéraire de l'âme à Dieu*, Prologue, 4, cité dans JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio*, 1998, § 105.

