

Approche synthétique de l'humilité

SELON SAINT BENOÎT ET SAINT BERNARD*

Il n'est pas aisé de parler d'humilité et d'y parvenir sans orgueil. Soit je parle bien de l'humilité, montrant du même coup que je ne suis pas humble, soit je garde le silence, et ce peut n'être que feinte. Entrer ainsi en matière ne constitue pas un plaisant propos mais indique le paradoxe de toute manifestation de l'humilité : comment se fait-il qu'elle est sans cesse exposée, dès qu'elle se montre, à devenir une forme d'orgueil ? D'ailleurs, peut-on parler de l'humilité sans rencontrer aussitôt l'orgueil auquel elle est censée s'opposer ? Benoît l'a fait sans souci apparent. Bernard, son disciple, a préféré aborder les manifestations de l'orgueil en premier. Tenter une synthèse de l'enseignement des deux docteurs se révélera fructueux moyennant l'adoption d'un point de vue suffisamment englobant. La perspective commune à l'un et à l'autre est celle d'un retour à Dieu qui présuppose un don primordial, puis l'épreuve et la désobéissance, enfin le retour qui comporte des degrés, des étapes qui ne se succèdent pas de façon arbitraire mais sont des points à partir desquels il doit être toujours possible de repartir puisque le chemin par lequel on monte et celui par lequel on descend ne font qu'un (cf. 27, p. 52).

Benoît et Bernard inscrivent dans leur propos un recours à deux visions bibliques qui engagent l'ensemble de la création, visible et invisible. Benoît reprend la vision de l'échelle de Jacob, dressée entre terre et ciel, Bernard, le rapt de saint Paul au troisième ciel.

* Cet article est issu d'une conférence donnée aux Amis de Solesmes en septembre 2003. Revoquant ce texte quatre ans plus tard, dans mon ermitage, il ne m'a pas été possible de retrouver les références complètes de chacun des textes cités ou évoqués. Il a semblé inutile de reproduire ici le texte du chapitre 7 de la Règle, auquel le lecteur doit se reporter. Le traité de saint Bernard, *Des degrés de l'humilité et de l'orgueil* est cité d'après la traduction française d'Élisabeth de SOLMS publiée en 1957 par les éditions du Soleil Levant à Namur. (Le numéro des paragraphes correspond à celui des *SBO*). Plusieurs réflexions utilisent la *Dogmatique* de Karl Barth (traduction française publiée par les éditions Labor et Fides).

Faut-il donc prendre tant de hauteur pour parler de l'humilité ? Faut-il s'élever au ciel avant de toucher terre ? Oui sans doute pour que l'humilité prenne toutes ses dimensions rédemptrices et ne se ramène pas à une disposition intime, pour qu'elle apparaisse conjointe à la nouvelle création et pour que la mise en valeur de degrés ne soit pas un artifice littéraire mais corresponde à une certaine logique de la Révélation. Mais aussi pour ne pas enliser l'interprétation dans une compréhension anthropologique ou existentielle et a-cosmique, malgré les pistes ouvertes à cet égard chez saint Bernard et qu'un philosophe comme Rémi Brague a pertinemment repérées¹.

C'est de ce point de vue, très englobant et très concret en même temps, qu'il faut se placer pour comprendre l'enjeu de l'humilité, qui n'est si délicate à aborder, telle une lumière exposée aux ténèbres, telle une flamme exposée aux vents de l'orgueil, que parce qu'elle correspond exactement au moment précis où peut se décider le retour à Dieu.

APPROCHE SYSTÉMATIQUE

Humilité, Humanité, Vérité.

Si l'on s'enquiert de la cause du retour à Dieu, c'est l'amour plus que l'humilité, qui se présentera à l'esprit. Mais curieusement Bernard énonce dans ce traité-là une gradation où la charité tient non pas la place ultime, mais celle du milieu entre l'humilité et la sagesse contemplative². Rabaisserait-il ainsi la charité ? En fait pour lui l'humilité a pour enjeu de révéler la forme concrète que prend, en ce monde, l'amour en lui associant la manifestation de la vérité. Elle est le moyen de savoir si oui ou non l'amour est vrai. En tout cas, dans la lignée bénédictine, c'est bien par l'humilité que s'opère le retour à Dieu. Avec elle, tout espoir est permis, quel que soit le point où l'on est tombé. Sans elle, rien ne durera, quel que soit le point où l'on est arrivé.

Saint Benoît a exalté l'humilité sans craindre un instant le paradoxe. Venant longtemps après lui, saint Bernard a, le premier, dégagé les sens philosophique et théologique que l'humilité recèle. Il semble ne rien ajouter à Benoît mais, sans en avoir l'air, écrit un traité systématique de l'humilité d'un genre tout nouveau, qui met en

¹ Rémi BRAGUE, « L'anthropologie de l'humilité », dans *Saint Bernard et la philosophie* (collectif), Paris, PUF, 1992, p. 129-152.

² « La charité est au milieu », 4, p. 21 ; cf. 19, p. 41.

valeur un triple lien entre humanité, vérité et humilité. L'homme en effet n'accèdera à la vérité de son humanité que par l'humilité. Il s'agit d'une réflexion sapientielle qui s'origine dans une christologie puisque, pour Bernard, le Christ lui-même a appris l'humilité. Cette connaissance que le Christ a apprise dans le temps, nous apprend qu'il existe un certain mode de connaissance et d'expérience du monde qui peuvent devenir les nôtres.

Le procédé que Bernard utilise et justifie théologiquement consiste à inverser le sens de l'exposé bénédictin : au lieu de monter les degrés d'humilité, descendre les degrés d'orgueil. Il ne s'agit pas d'un stratagème littéraire. La raison en est que l'orgueil, ostentatoire par nature, se manifeste plus ouvertement et plus clairement que l'humilité. De fait, il peut parfois être efficace de considérer le vice, le point de départ réel et de le mettre en lumière pour retrouver l'élan de la vertu qu'il a perverti. Loin d'accabler la conscience, ce procédé fait découvrir que le chemin de la vertu est tout proche de nous et que son point de départ se trouve déjà en nous :

Si tu veux retrouver la vérité, il n'est pas nécessaire de chercher un chemin nouveau et inconnu. Prends seulement le chemin bien connu par lequel tu es descendu. Suis tes propres traces à rebours, monte humilié ces mêmes degrés que tu avais descendu en orgueilleux (27, p. 52³).

Tout le plan du traité est justifié dans cette phrase.

Le point de départ du retour à Dieu se trouve bien déjà en nous. Il nous est même fort bien connu, sans médiation étrangère, et c'est ici qu'apparaît l'accord profond entre humanité et humilité. Il ne consiste pas en ce que l'humilité découlerait d'une connaissance préalable de l'humain ou d'une longue expérience. C'est plutôt l'humilité qui fait connaître l'homme et c'est par elle seule qu'il peut se connaître lui-même. La conviction bénédictine est que l'homme ne peut accéder à la vérité, la sienne propre d'abord, celle d'autrui ensuite et à la vérité en elle-même enfin, que grâce à l'humilité.

Humilité, Vérité, Charité.

Saint Bernard a développé rigoureusement le triple enchaînement qui lie humilité, vérité et charité. Pour lui, les douze degrés d'humilité conduisent à la vérité et celle-ci à la charité. Vérité en nous, en nous jugeant nous-mêmes, vérité dans nos frères en compatissant à

³ Pour toutes les citations du *Traité sur les degrés de l'humilité et de l'orgueil*, le premier chiffre donne l'indication du paragraphe et la page est celle de l'édition du Soleil Levant.

leurs misères ensuite, Vérité contemplée en elle-même enfin. Successivement : amertume de la connaissance de soi, douceur de la miséricorde, émerveillement de la sagesse contemplée.

Le commencement est la connaissance de la vérité sur soi-même. Ensuite la connaître dans le prochain par la miséricorde qui purifie le cœur et permet dès lors de la connaître en elle-même. Cette progression a d'ailleurs une implication proprement philosophique : il ne saurait y avoir de connaissance de la vérité sans connaissance de soi et d'autrui. C'est une application originale du principe selon lequel le semblable connaît le semblable : de même que la pure vérité n'est saisie que par un cœur pur, ainsi le malheur d'un frère est senti en vérité par un cœur malheureux.

Mais pour avoir un cœur pitoyable à la misère d'autrui, il faut d'abord que tu connaisses la tienne propre afin que tu découvres dans ta propre âme l'âme de ton frère et apprennes de toi-même comment lui subvenir, à l'exemple de notre Sauveur qui a voulu souffrir pour savoir compatir (6, p. 24).

Bernard rapporte ces trois étapes à une théologie trinitaire qu'il n'est pas nécessaire de développer ici, mais surtout à une christologie où le Christ est médiateur à chacune de ces étapes.

D'abord il a pris notre humanité. L'humilité du Christ conduit donc l'homme à une sanctification résolue de ce qui est en lui purement humain. L'humilité de la condition humaine apparaît comme quelque chose de positif et Bernard déclare que nous sommes bien faits de terre, mais de « la terre du paradis⁴ ». L'humilité consiste donc à se souvenir de son origine terrestre, humble, mais aussi à s'appuyer sur elle. C'est une vision positive et dynamique de l'humain : aussi bas que l'on soit tombé, il existe toujours en nous un point d'appui pour le retour vers Dieu.

Ensuite, le Christ est devenu humble, non pour revenir à la vérité, mais par compassion envers nous. De même, celui qui est humble comme le Christ est poussé à comprendre autrui et à compatir à ses besoins. Il a appris la misère par expérience et cette humble connaissance a rapproché de nous celui loin duquel nous avions erré.

Enfin, l'humilité est plus qu'un trait parmi d'autres de l'humanité du Christ. Son humilité concerne son être même. Il n'a pas dit : « Apprenez de moi l'humilité » mais : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur » (cf. Mt 11, 28). Le « Je suis » est à

⁴ *Vigiles de la Nativité*, 4, 7.

prendre avec toute la force qu'il a dans d'autres déclarations. L'humilité est aussi l'accès à la connaissance de la Vérité telle qu'elle est en elle-même.

L'homme humble.

Il existe donc bien un chemin pour l'homme en l'homme même. Comment sera-t-il parcouru ? Pour saint Benoît ce chemin apparaît contenu dans la vision de l'échelle de Jacob. Elle présente une ascension de la terre au ciel et la dualité constitutive de l'homme, celle du corps et de l'âme, apparaît comme deux montants d'une échelle. Les échelons qui rejoignent les deux montants sont alors les degrés, les manifestations progressives de l'homme humble, les étapes, instituées et inévitables, parcourues dans les deux sens par les anges. Le sens de cet itinéraire est celui d'un passage de la crainte à l'amour parfait qui chasse la crainte.

Ce passage miraculeux entre terre et ciel que représente l'échelle indiquerait-il que l'humilité serait pour en-bas et l'exaltation pour en-haut ? Il semble que non puisque le degré suprême de l'humilité montre un homme non pas élevé mais courbé. L'exaltation promise à l'homme humble a laissé la place à une exaltation de l'humilité. La dualité entre terre et ciel, d'ordre cosmique, peut donc s'accorder à la dualité entre intérieur et extérieur. C'est l'opportunité que saint Bernard va saisir en montrant comment à chaque degré l'intérieur aussi bien que l'extérieur de l'homme concourent pour manifester, soit l'orgueil dont le commencement est la curiosité diabolique et la fin l'habitude de pécher, soit l'humilité dont le commencement est la crainte et la fin l'amour parfait. Bernard est sans doute le premier à inviter à découvrir une logique dans l'échelle bénédictine, même s'il le fait en inversant l'ordre de la Règle. Ses descriptions de l'orgueil monastique sont donc à prendre au sérieux et tout autrement qu'un exercice littéraire à la façon des *Caractères*, même si certaines descriptions sont savoureuses.

Il est nécessaire de rappeler que l'on se situe dans un cadre monastique, c'est-à-dire un milieu où l'humilité est estimée, où l'on doit même paraître humble, où l'humilité ne peut échapper à une extériorisation. La dualité, la contradiction à laquelle on se trouve confronté quotidiennement, apparaîtra comme cette différence qui renaît à chaque instant entre la réalité du comportement et des dispositions du cœur, d'une part, et ce qu'on affirme, de bouche, être son propos de vie, d'autre part. Il n'est que trop facile de remarquer l'écart entre les deux. Il est moins évident de s'en servir comme d'un moyen de progrès spirituel. Certes, le moine peut se confier dans une ascèse, un

service ou une ritualité, tout en étant mené par ses propres désirs. Mais il ne faut ni fuir, épouvanté, ces contradictions, ni les prendre à la légère, car elles révèlent un manque de vérité et d'humilité qu'il est possible d'exploiter, un mouvement négatif dont il est toujours possible d'inverser le sens.

Ces contradictions entre l'humilité recherchée et l'orgueil qui crève les yeux sont si frappantes, si fréquentes qu'on peut s'interroger : « Où y a-t-il un homme humble ? Est-ce que même il en existe un ? » Si on considère telle vertu on peut dire : « voici un homme bon, généreux, chaste, courageux, etc. », mais un homme humble, à quoi se reconnaîtra-t-il ? L'humilité en effet n'est pas une vertu comme les autres. On a du mal à l'apercevoir car elle concerne non pas nos facultés, mais notre moi tel qu'il est. On ne peut dire de l'homme humble : « voilà un homme humble. » Il est simplement lui-même et le même devant qui que ce soit. Le moi humble est en fait effacement du moi et pour parvenir à cet effacement il y a des seuils à passer. La notion de degré n'est pas ici artificielle : il existe vraiment des seuils à passer, des passages qu'il faut frayer une première fois avant de pouvoir les parcourir à nouveau comme en pays connu, des acquis qui resteront des points d'appui pour inverser le sens des tendances négatives et changer les contraintes ou les épreuves en élans de liberté.

Certains de ces seuils peuvent présenter un aspect dramatique. Comme le dit un apophtegme : « Si je n'avais pas tout détruit, je n'aurais pas pu me reconstruire », ou saint Bernard : « Qu'on le veuille ou non, le cri de l'Adam total, le cri de tout le genre humain est celui-ci : Dans ta vérité tu m'as abaissé. » En effet c'est seulement en passant par un abaissement réel, dans un événement chaque fois différent, qu'on parvient à connaître l'homme humble et qu'on peut être sûr que cet homme humble n'est pas une invention, qu'il existe bel et bien. Il faut finalement la foi pour affirmer qu'il existe réellement un homme humble, un homme qui, du sein de la destruction du vieil homme qu'opère l'aiguillon de la vérité divine, est capable d'être lui-même et de fournir la preuve concrète qu'il existe un homme humble, que cet homme peut être moi et que cet homme est de toute façon mon moi le plus vrai.

Il ne faut donc pas se dissimuler qu'il est impossible d'être humble sans humiliation, y compris pour le Christ. La vie, monastique ou autre, fournit une ample matière à de multiples humiliations. Saint Bernard définit : « L'humble est celui qui transforme l'humiliation en humilité⁵. » Cependant ce ne sont pas les épreuves qui d'elles mêmes

⁵ *SCt* 34, 3.

rendent l'homme humble⁶. Les épreuves font valoir notre condition réelle en contraste avec l'appel céleste. L'homme humble est celui qui sait se servir des épreuves pour se connaître lui-même, compatir à autrui et enfin contempler Dieu.

Cette humilité par laquelle nous savons qui nous sommes est

connaissance et vérité [...]. L'humilité est une vertu par laquelle l'homme, dans une très vraie connaissance de soi-même, devient vil à ses propres yeux (2, p. 18).

Il y a bien une connaissance dans l'humilité et elle est vraie elle-même. Elle ne peut tromper. De quelle vérité est-elle vraie ? Ultime-ment, de la vérité qu'est le Christ. À cette connaissance doit se joindre une affection, un amour que l'on tire du Christ, lui qui s'est humilié sans que la vérité ne l'y contraigne, apprenant l'obéissance par la souffrance et l'humilité par la miséricorde.

Nous avons trouvé comment l'homme doit s'humilier. Il doit adhérer à la vérité qui l'humilie. Il ne doit pas user de faux semblants mais coopérer avec elle en y consacrant la chaleur de sa piété et en allant jusqu'à désirer que ce que la vérité lui montre à son sujet soit connu de tous également, de sorte qu'à son honneur propre on préfère la vérité qu'on aime pour elle-même⁷.

Pour pouvoir risquer une telle adhésion, où l'extérieur coïncidera avec l'intérieur, où les deux montants, corps et âme, soutiendront solidement des échelons, il faut la foi en l'Incarnation et en l'œuvre du Christ. Alors ce n'est plus seulement l'effet de la vérité qui humilie, mais la vérité qu'est le Christ qui s'est humilié par pure charité sans que la vérité l'y oblige. En se vidant lui-même par charité sans aucune nécessité, il nous a communiqué la forme pure de l'humilité. Saint Bernard emploie l'expression de « deuxième miséricorde » (12, p. 31) pour caractériser ce don qui habille la vérité de miséricorde afin que le dévoilement opéré par la vérité ne nous laisse pas nus.

Le rayon de l'humilité.

Dans un *sermon pour la Circoncision*, Bernard compare cette humilité venant du Christ à un rayon de lumière.

Il faut que le rayon de l'humilité illumine ton cœur et qu'il tire au clair ce que tu tiens de toi et ce que tu tiens de Dieu⁸.

⁶ « Que de gens sont humiliés sans être humbles ! » (*Ibidem*).

⁷ *Div* 20, 5.

⁸ *Circoncision* 3, 9.

Ce terme de rayon est important car il désigne un mode précis d'action de la lumière. Un rayon fouille et on ne peut lui échapper. La lumière de l'humilité n'est pas un milieu dans lequel baignent les objets qu'elle rendrait disponibles. Elle est un rayon braqué qui singularise ce qu'il touche et le recrée. Cette lumière là peut singulariser jusqu'au monde entier, comme dans la célèbre vision de saint Benoît qui vit l'univers comme ramassé dans un unique rayon⁹. C'est bien ce rayon-là, capable de concentrer l'univers, qui est braqué sur l'homme humble et qui fait de lui quelqu'un qui est dans le monde comme le Christ est lui-même dans le monde. Comme le dit en effet saint Jean (1 Jn 4, 17) : « Tel est celui-là, tel nous sommes nous aussi en ce monde », ajoutant : « et il n'y a plus alors de crainte car nous avons pleine assurance pour le jour du jugement » (1 Jn 4, 18). Ce qui est exactement la caractéristique de l'homme humble au douzième degré de la *RB*.

Pour exprimer cette situation de l'homme humble dans le monde, Bernard utilise diverses images qui évoquent la fragilité : celle d'une flamme qu'il faut protéger des vents de ses deux mains¹⁰, ou plus étonnante : un vase de verre fragile et transparent contenant le sang du Christ mais que l'on est requis de porter dans ses mains¹¹. Ce « Graal » représente ici l'humain racheté qu'il faut porter dans ses mains pour entrer dans le sanctuaire. Il est toujours menacé de se briser.

DESCRIPTION DES DEGRÉS

Premier degré de Benoît – Douzième degré de Bernard

Le premier degré d'humilité accorde une grande place à la crainte de Dieu et à la fuite de l'oubli. Au douzième degré d'orgueil, le moine, qui est en fait sorti du monastère, a rejeté toute crainte et « se hâte sans angoisse vers la mort » (51, p. 78) car il est la proie de l'oubli. En effet l'iniquité consommée a le même effet que la charité parfaite : elle chasse la crainte.

Un rôle moteur revenant à la crainte, il est nécessaire d'exposer le rapport qu'elle entretient avec la charité. C'est la crainte qui met en route le dynamisme de l'humilité. Pour caractériser le rapport que les deux entretiennent, saint Augustin avait trouvé une image juste :

⁹ Cf. *Div 9*, 1 où Bernard rappelle cette scène des *Dialogues* de Grégoire le Grand.

¹⁰ *Vigiles de la Nativité* 3, 5.

¹¹ *Avent* 3, 6.

La crainte prépare une place à la charité. Plus celle-ci croît, plus celle-là décroît. Plus celle-ci devient intérieure, plus celle-là est jetée dehors. Mais s'il n'y a aucune crainte, la charité n'a pas par où entrer. C'est comme une aiguille qui tire un fil à travers un tissu. L'aiguille entre d'abord mais à moins qu'elle ne sorte, le fil ne lui succède pas. De même, la crainte occupe d'abord l'esprit, mais la crainte n'y reste pas car elle n'est entrée que pour introduire la charité.

Dénier un rôle positif à la crainte est une tentation récurrente de la spiritualité. Lui refuser toute place a même pu être déclaré proprement hérétique. C'est en effet un tel qualificatif que mérite l'opinion selon laquelle tout acte ne procédant pas de la pure charité ne peut être vraiment bon. Elle est en effet de Jansénius, ce qui indique que le rigorisme peut très bien aller de pair avec l'invocation au seul amour. Mais de nos jours, si on tend à évacuer la crainte pour tout fonder sur le seul amour, c'est de plus en raison de la pression de l'athéisme ambiant. En effet dès que l'on quitte le terrain solide de la Révélation de Dieu par lui-même, on ne se trouve plus aux prises qu'avec des représentations de Dieu. C'est pour éviter des représentations d'un dieu suscitant la crainte que l'on pose en concurrence la représentation d'un dieu pur amour. Mais il ne s'agit pas de savoir quelle image de Dieu acceptable se faire et présenter à l'opinion, il s'agit de recevoir la révélation que Dieu a donnée de lui-même. Et recevoir suppose déjà une certaine humilité. Ce n'est donc pas par hasard si l'humilité, loin d'être exaltée par l'esprit moderne est au contraire dévaluée et dénoncée d'une façon très systématique comme un déguisement de la volonté de puissance, ressentiment contre la vie. De toutes les vertus chrétiennes, aucune n'est plus exposée aujourd'hui et c'est sans doute parce qu'elle a à voir de très près avec la révélation du Dieu vivant tant il est vrai que la crainte a aussi partie liée avec la vérité sur Dieu. Le fondement théologique de l'humilité aussi bien que celui de la vérité, c'est que dans le Christ Dieu s'est révélé à nous tel qu'il est, nous donnant de le connaître comme il se connaît lui-même. Il ne s'est pas révélé de façon obscure ou incertaine (cf. Is 45, 19) et le croyant se trouve aux prises avec un mystère de vérité, de clarté, non pas d'obscurité. Cette attitude de réceptivité mêle la crainte et l'amour : on respecte le mystère de Dieu, non pas parce qu'il serait obscur, terrifiant ou bien parce qu'on craindrait qu'il ne nous ait pas tout dit, mais bien parce qu'il s'est révélé clairement, tel qu'il est.

L'humilité correspond à cette connaissance de Dieu à la fois claire et mystérieuse. En disant cela, on retrouve l'essentiel de son premier degré : le sentiment de la présence de Dieu en tout, présence à la fois évidente et cachée. L'humilité qui est réception de la révélation de

Dieu n'a donc rien à voir avec une résignation, une timidité ou un sentiment négatif. Elle est dès son premier degré mise en présence de Dieu, ce qui comporte retenue et audace. L'humilité peut donc être requise de l'homme ; elle n'est pas quelque chose d'arbitraire ou de suspect, comme il en irait si notre Dieu était un Dieu caché ayant donné une loi qui ne serait pas celle de son être même. Une expression contemporaine parle de « l'humilité de Dieu ». Elle est un peu polémique et ne respecte peut-être ni la clarté, ni le mystère de Dieu. Mais il est juste de dire qu'en étant humbles, nous sommes des imitateurs de Dieu puisque l'humilité provient de la connaissance vraie de Dieu et reproduit ce qu'il est, plus encore elle accomplit la parole de l'Écriture « tel est celui-là, tels aussi nous sommes en ce monde » (1 Jn 4, 17).

Pourquoi alors la crainte est-elle première ? Comme la première vitesse d'un moteur, elle n'est pas la plus rapide, mais la plus puissante. Elle est puissante car elle transforme les multiples craintes que nous pouvons avoir en une seule crainte, en la crainte unique d'un être unique. De ce fait, par la suppression des craintes multiples qu'elle opère, elle n'est pas vraiment une crainte. Elle a même un effet inverse de celui des autres craintes. Si une crainte a normalement la propriété d'éloigner de son objet, la crainte de Dieu, elle, rapproche de Dieu. Ce qu'elle emprunte à la crainte, c'est son caractère contraignant et c'est par ce caractère qu'elle a à voir avec l'amour puisque l'amour fait l'objet d'un commandement.

Nous devons craindre Dieu précisément parce qu'il nous est commandé de l'aimer. Nous recevons l'injonction de le craindre dans le même mouvement qui nous apporte la liberté de l'aimer plus que tout, de le préférer à tout. On a à le craindre comme celui qui, en nous accordant de l'aimer, acquiert un droit sur nous et aussi comme celui qu'on pourrait négliger ou refuser d'aimer alors même que tout a été préparé pour nous y appeler. On sait alors qu'on ne pourrait aimer si Dieu ne nous précédait et on constate avec crainte, effroi même si l'on veut, que la privation de cet amour entraînerait notre perte. C'est une crainte sérieuse parce qu'elle s'adresse à « l'objet » qui est à aimer le plus. Par l'unification que produit la crainte, tout ce que nous voulons et désirons, nous le voulons et le désirons en ayant affaire à Dieu. Quand Dieu est en jeu, on ne peut pas vouloir et désirer telles ou telles choses d'abord, puis vouloir et désirer ensuite, entre autres, Dieu. Dieu est tel qu'il peut seul être l'objet de notre vouloir et en être non seulement la fin mais aussi l'origine. « C'est Dieu qui fait en vous et le vouloir et le faire » (Ph 2, 13). C'est aussi pourquoi la crainte de Dieu est puissante. La force de toutes nos

décisions n'a pas d'autre source ni d'autre cause que cette crainte à laquelle ne peut échapper aucune de nos facultés.

L'image augustinienne de l'aiguille, appliquée à la crainte, correspond assez bien à celle du rayon lumineux qui lui aussi perce, fraye une voie. Par ce rayon en effet on est vu plutôt qu'on ne voit. Tout ce premier degré se parcourt « sous le regard de Dieu » qui est comme un rayon. Les symboles du regard et de la lumière y sont importants car la lumière est au cœur de l'affrontement entre orgueil et humilité. Non pas que l'orgueil serait du côté des ténèbres et l'humilité du côté de la lumière. L'orgueil est lui aussi attiré pour la lumière et pour ce qui brille. Le premier degré d'orgueil sera la curiosité des yeux alors que le douzième degré d'humilité présente un homme non pas transfiguré mais courbé, les yeux baissés vers le sol. La différence tient peut être à ce que l'orgueil aime la lumière parce qu'elle lui permet de voir les choses et de s'en emparer, alors que l'humilité est placée sous un regard, se laissant éclairer et transformer. Prolongeant l'image de la lumière, se présente celle du feu puisqu'au premier degré de l'humilité est mentionnée la considération du feu de la géhenne qui est le lieu du mépris de Dieu, le douzième degré d'orgueil. Chez saint Bernard l'homme humble est celui qui brûle intérieurement et qui éclaire discrètement sans briller. Il décrit souvent ainsi Jean Baptiste comme une lampe qui donne une lumière décroissante au fur et à mesure que croît la charité, dégageant plus de chaleur, plus d'amour, que d'éclat. Exact opposé de Lucifer qui aime la lumière pour s'en saisir et dont Bernard démasquera plus loin le dessein.

Deuxième degré de Benoît– Onzième degré de Bernard

Le deuxième degré d'humilité consiste à ne pas faire sa volonté propre, et cela en référence explicite à l'obéissance du Christ. Il ne se situe pas encore au cœur de la vie monastique puisqu'au onzième degré d'orgueil, le moine est sur le chemin qui mène à la sortie du monastère, ayant pris la liberté de pécher, empruntant des voies qui semblent bonnes aux yeux des hommes mais qui conduisent au mépris de Dieu. Le renoncement à ses volontés doit se traduire par des actes et il faut renoncer à un véritable plaisir. Saint Benoît met *voluntas* là où le texte cité portait *voluptas* comme s'il voyait une équivalence entre la volonté et le plaisir de se sentir autonome, la volupté de l'autonomie qui est l'aliénation du dynamisme spirituel où l'âme peut retrouver sa loi propre comme étant celle de Dieu. Le détachement de la volonté propre ne peut s'opérer que par la volonté elle-même, à cause de l'exemple du Christ qui a usé de sa liberté

pour précisément ceci : renoncer à faire sa volonté. La parole du Christ « Je ne suis pas venu faire ma volonté mais celle de celui qui m'a envoyé » (Jn 6, 38) n'est pas une exhortation mais une parole du Christ sur lui-même, qui doit pénétrer au cœur. C'est une révélation qui redouble celle du premier degré qui correspond à la révélation de Dieu, de sa présence, de son regard. C'est la révélation de l'abaissement de Dieu dans le Christ, en qui est arrivé ce que le monde n'avait jamais connu. Ce que le Christ a fait en s'abaissant correspond à ce que Dieu fait en régnant. De même que le Christ en s'humiliant n'est pas entré en contradiction avec son être propre, de même en nous humiliant librement, nous ne nous livrons pas à l'arbitraire et c'est ainsi que la loi de Dieu devient la nôtre en passant du premier au second degré.

Troisième degré de Benoît – Dixième degré de Bernard

Avec le troisième degré d'humilité on entre dans un cadre explicitement monastique puisque maintenant on obéit à Dieu par ce moyen précis de l'obéissance à un homme. Les deux premiers degrés ont situé l'homme par rapport à Dieu, puis par rapport au Christ. Mais la vérité appelle ensuite son témoin véridique et c'est ce troisième degré qui va mettre en présence d'un tel témoin : l'homme de Gethsémani et du Golgotha qui a obéi jusqu'à la mort. La caractéristique de l'obéissance monastique c'est en effet qu'on obéit non pas jusqu'à un terme fixé ou bien pour une mission précise en vue d'un résultat, mais simplement « jusqu'à la mort ». C'est cette perspective de la mort qui marque bien qu'on imite l'obéissance du Christ et qui fait que la mort sera un gain. L'heure de la mort est ce qui par excellence ne dépend pas de nous. Survenant à l'heure dite, elle est comme présente à chaque instant de notre vie et c'est pourquoi en reliant notre obéissance à cette fin, l'existence entière du moine, et pas seulement quelque moment privilégié de renoncement, se trouve placée sous le signe de la passion du Christ. Cette qualification du temps expose cependant celui qui la perçoit à une possibilité négative et c'est pourquoi le dixième degré d'orgueil correspond à la rébellion due, dit saint Bernard, au désespoir. Que vient ici faire le désespoir avant le dixième degré qui le mettra explicitement en scène ? Il intervient au moment où le moine descend du stade de l'obéissance extérieure dissimulant un mépris intérieur jusqu'à celui de la désobéissance ouverte. La rébellion étant aujourd'hui une attitude plutôt valorisée, il est parfois difficile de réaliser qu'elle a pour racine un nihilisme, un désespoir poussant le moine à la fuite de ce « jusqu'à la mort » qui qualifie le temps qu'il éprouve et lui fait percevoir l'obéissance comme une impasse.

Quatrième degré de Benoît– Neuvième degré de Bernard

Le quatrième degré d'humilité se présente comme un premier seuil. L'accumulation par saint Benoît de citations scripturaires dramatiques indique l'émergence d'une situation limite. En soi, le troisième degré ne demande rien de plus que l'obéissance, même s'il la qualifiait en identifiant son terme avec celui de l'existence terrestre. Ce troisième degré assurait que nous sommes des fils. Mais le quatrième nous fait entrer dans l'héritage, dans notre être-en-Christ où nous n'entrerons qu'en passant par des épreuves.

À ce degré, on obéit « jusqu'à la fin ». La fin de quoi si la fin de l'existence a déjà été envisagée au degré précédent ? Il s'agit de la fin du temps de l'épreuve, du moment où s'inversera le sens de ce qu'on subit et où l'épreuve qu'on repoussait sera accueillie, où on en viendra à aller au-devant de la contrariété en prenant appui sur les trois premiers degrés. La contrariété, la souffrance, ont ceci de caractéristique de ne permettre aucun recul, aucun refuge ou échappatoire. Elles nous touchent tout entiers et ne sont qu'à nous. De ce fait, elles nous sont étrangères par la violence qu'elles nous font, mais aussi étrangement proches.

Un apophtegme peut exprimer cette proximité parfois insupportable.

Il y avait un moine qui à cause du grand nombre de tentations dit : « Je pars d'ici. » Et comme il chaussait ses sandales il vit un homme comme lui qui mettait lui aussi ses chaussures et disait : « C'est à cause de moi que tu pars ? J'espère que non car je te suivrai où que tu ailles. »

Cet homme qui nous ressemble, dont on ne soupçonnait pas la présence, qu'on veut fuir en vain sans que ce soit possible, c'est un peu notre part de souffrance et d'épreuve qui nous accompagnera jusqu'à la fin. Et c'est finalement notre héritage. Tout ce que nous redoutons et fuyons le plus correspond à quelque chose de caché, qui fait notre tourment et fera notre joie. La seule façon d'en sortir, c'est d'accepter les préceptes radicaux de l'Évangile. Ne pas fuir la contrariété mais aller au-devant d'elle devient le seul moyen de passer l'épreuve.

Pour mieux comprendre la portée de ce quatrième degré, il est utile de considérer quel est le degré d'orgueil correspondant, qui n'est plus la rébellion, mais l'humilité feinte, l'aveu simulé, qui est une façon extérieurement humble d'échapper à l'épreuve de la vérité, de cacher la faute tout en la découvrant, de donner réalité à une apparence d'homme humble qui n'est pas le vrai. Au troisième degré il

est encore possible d'obéir de façon formelle, mais au quatrième on ne peut plus rien se réserver. C'est la question de la vérité qui est posée à ce seuil et de fait c'est bien elle que nous allons voir apparaître dans les degrés suivants.

Mais comme le remarque Bernard au passage : « Quelle gloire que l'humilité puisque l'orgueil lui-même désire s'en revêtir pour ne pas tomber dans le mépris ! » (47, p. 74).

Cinquième degré de Benoît – Huitième degré de Bernard

Le cinquième degré d'humilité fait référence à une pratique monastique précise, la confession des pensées. Il consiste à faire de soi-même la vérité, à la préférer à sa propre réputation et à porter la contradiction contre soi-même. Et au degré d'orgueil correspondant, le huitième, il s'agit de la défense de son péché. Dans la mise en lumière de la vérité cachée dans le cœur, il y a déjà un mouvement vers l'extérieur : l'humilité va se manifester et donc courir des risques. Mais il faut pourtant que la disposition du cœur apparaisse à l'extérieur. C'est alors un parti pris que l'on adopte de tenir son âme comme un livre ouvert, n'y inscrivant rien que ce que Dieu et autrui peuvent y lire, de ne rien penser ni faire dont on ne puisse rendre compte. À ce degré, on anticipe de bon gré l'accord entre l'extérieur et l'intérieur, manifestant qu'on veut se débarrasser de la loi du péché en portant délibérément la contradiction contre soi-même, après l'avoir subie des supérieurs au quatrième degré.

Il faut avoir franchi ce passage pour que l'homme humble commence à devenir visible sans feinte.

Sixième et septième degrés de Benoît – Septième et sixième degrés de l'orgueil

Les sixième et septième degrés d'humilité, qui peuvent être présentés ensemble, offrent une accumulation impressionnante de citations psalmiques décrivant des situations extrêmes. Ici l'homme humble est invité à s'identifier au « je » des psaumes en question, alors qu'auparavant il s'agissait plutôt en de telles circonstances du « nous » des psaumes. En somme, au quatrième degré le moi est placé au-dessous d'un autre, au cinquième le moi se prononce contre lui-même, au sixième il est livré au néant et au désespoir, mais conclut en disant : « Je suis toujours avec toi » (Ps 72, 23), ce qui indique que la situation décrite au préambule du chapitre septième de la Règle, à partir du psaume 130 où l'homme se trouvait « retranché de sa mère », est dépassée. Le retranchement de l'origine consécutif à l'orgueil est vaincu, le moi a retrouvé sa source. L'humanité de

l'homme humble pourra se manifester extérieurement, en opposition claire à celle de l'homme orgueilleux caractérisé ici par la présomption, qui attend plus de lui-même que des autres.

Au septième degré d'humilité, c'est le comble de l'abjection. Il n'est plus question d'un homme, mais d'un ver. L'homme humble se trouve dépouillé de son humanité et affronté au néant. Il semble qu'il faille en passer par là. Au sixième degré il s'était prononcé contre lui-même et cette parole doit s'accomplir car elle n'est pas humilité feinte. Ce que dit la bouche doit pénétrer au fond du cœur jusqu'à ce que soit dépassé le paradoxe qui fait que l'humilité ne peut s'affirmer sans dévoiler un orgueil caché.

On se trouve en présence ici d'un affrontement au rien, au néant que montrent les expressions employées : « ne rien être », « ne rien faire de bon ». C'est d'ailleurs à propos du faire que le moine est touché par ce désespoir. Le degré d'orgueil correspondant, le septième, montre le moine s'agitant en vain :

Celui qui pense dépasser les autres, comment n'attendrait-il pas plus de lui-même que des autres ? [...] Il réorganise ce qui est déjà organisé, refait ce qui était conclu. Tout ce qu'il n'a pas fait ou ordonné lui-même n'est pas bien fait ni convenablement ordonné (44, p. 71).

Le désespoir a ceci de particulier qu'il met en cause le « moi », le consume, le fait paraître comme un fardeau insupportable sans jamais pouvoir le supprimer. Par le désespoir, l'homme se voit inaccompli dans son humanité, mais il ne peut pas non plus être anéanti, débarassé de son « moi », sauf à se supprimer. C'est un état de crise qui peut se révéler plus aigu dans la vie monastique où le moine, seul de toute façon, n'a pas de vis-à-vis par rapport à quoi s'opposer ou se déterminer, ni d'œuvre sur laquelle s'appuyer. Mais ce que le désespoir n'arrive pas à faire, supprimer le « moi », l'humilité, elle, sait y parvenir : « non seulement se dire le dernier de bouche mais le croire du fond du cœur » (*RB* 7, 51). Là l'humilité peut s'exprimer sans manifester d'orgueil. Elle parvient à supprimer le moi parce qu'alors l'homme humble expérimente le « Je suis toujours avec toi ».

Il ne faut pas se dissimuler qu'une telle étape a la portée d'une résistance à ce néant qui asservit toute la création. Aux degrés d'orgueil correspondants, l'arrogance et la présomption, le moine s'agite, en proie au néant et défendant sa conduite. L'homme humble, lui, accepte de reconnaître son propre néant et il ignore qui il est. En effet, au septième degré, il y a une ignorance de soi dont nous avons une contre-épreuve au sixième degré d'orgueil qui montre l'arrogant ne sachant pas non plus qui il est :

Il croit tout ce qu'il entend, il loue tout ce qu'il fait [...] Sur tout autre objet, il se fierait davantage à son propre jugement qu'à celui des autres ; mais quand il s'agit de sa valeur personnelle, il en croit plus les autres que lui-même [...] Les louanges qui lui reviennent aux oreilles, il ne les attribue pas à l'ignorance ou à la bienveillance d'un public indulgent, mais à ses véritables mérites (43, p. 70-71).

Ici l'homme humble et l'homme d'orgueil se croisent, l'un montant, l'autre descendant. Tous deux s'ignorent eux-mêmes, mais pour des motifs opposés. L'homme humble n'a plus de « moi », c'est un « je suis toujours avec toi » qui a pris la place.

Les cinq degrés restants, les plus élevés, concernent des comportements extérieurs. Ils manifestent en effet l'homme humble ouvertement et il ne faut pas s'étonner qu'ils ne présentent aucun aspect extraordinaire. Dans le cas contraire ils seraient signes d'orgueil plus que d'humilité. L'homme humble ne fait rien d'extraordinaire, mais peut tout faire extraordinairement.

Huitième degré de Benoît – Cinquième degré de Bernard

Le huitième degré est propre au cadre monastique où l'exemplarité joue un rôle déterminant. Le degré d'orgueil correspondant, le cinquième, vise d'ailleurs celui qui veut être un exemple pour autrui et se signale par sa singularité :

Il ne s'applique pas à être plus méritant mais à le paraître ; il se donne de la peine non pour mieux vivre, mais pour en avoir l'air [...] S'il en voit un plus maigre ou plus pâle que lui, il estime n'avoir rien fait, il n'a jamais de repos. Ne pouvant voir lui-même quelle mine il offre aux regards il contemple ses mains et ses bras, se palpe les côtes [...]. Il est vaillant pour toutes ses entreprises personnelles, paresseux pour les exercices communs [...]. Il veille dans son lit, dort au cœur. Or ces choses qu'il fait seul mais qui ne mènent à rien font grandir sa réputation parmi les simples. Ils canonisent le malheureux et par là le jettent dans l'illusion (42, p. 69-70).

Juste phénoménologie de l'homme d'orgueil, qui se mire complaisamment en lui-même mais est inquiet de ce qu'il offre aux regards, et qui lui échappe. Le geste de palper son corps à la recherche d'un manque qu'on veut montrer aux autres est significatif et impitoyable.

Neuvième et dixième degrés de Benoît – Quatrième et troisième degrés de l'orgueil

Les neuvième et dixième degrés concernent les organes de la parole : la langue et la bouche. Pour en percevoir l'importance, il

faut reconnaître que la parole que nous émettons nous dépasse, que nous n'en sommes pas seuls l'origine. C'est un fait d'expérience que lorsque nous « prenons la parole », il peut se produire quelque chose que nous n'avons pas prévu ou voulu. Il ne s'agit pas toujours d'une erreur ou d'un malentendu sur la signification des mots. La parole vient de plus loin que nous, mais cela n'empêche nullement que nous n'en soyons responsables et c'est pourquoi la langue peut ouvrir la porte à la vie comme à la mort.

Le dixième degré d'humilité en particulier concerne le rire associé à la folie. La folie n'est pas absente des monastères, même si les pathologies sont assez rares. Mais l'esprit du moine s'y trouve exposé pour des raisons particulières qui tiennent à sa forme de vie où l'écart entre sagesse et folie peut être minime. Le degré d'orgueil correspondant est le troisième, celui de la « sottise joyeuse ». Là, si le moine recherche la joie c'est qu'il ne peut supporter les choses tristes et ce qui l'attriste c'est de voir en quoi autrui est meilleur que lui. Se comparant sans cesse à autrui il se réjouit de se trouver supérieur et s'attriste de se voir inférieur. Il concentre donc son attention sur les points où il lui semble exceller et rejette de son esprit ce qui le rabaisse. Ainsi il rejette tout ce qui l'afflige et trouve le moyen de ne rien perdre ainsi de sa joie. Cet enfermement volontaire se manifeste ainsi :

Le moine qui y est tombé, jamais tu ne l'entendras gémir, jamais tu ne le verras pleurer, ou rarement. On croirait à le voir qu'il a perdu la tête, ou qu'il est lavé de ses fautes (40, p. 66).

Il ne gémit pas... Il fallait la perspicacité de saint Bernard pour repérer là la présence de l'orgueil. Mais souvent le moine pris dans cet enfermement est comme traversé par une sottise joyeuse qu'il ne maîtrise pas et le fait rire de façon incoercible, trahissant l'homme d'orgueil.

En ce dixième degré, où on approche la perfection de l'humilité, c'est l'humain qui vient humilier l'homme. On doit assumer ce qui est déraisonnable, fou parfois, jusqu'à considérer son néant sans frémir. On peut alors toucher un point où arrivent les « fols en Christ », indifférents à l'opinion qu'on a d'eux et qui trouvent un avantage à passer pour insensés ou condamnables. Ils connaissent au-delà de la folie une joie qui provient de l'élargissement du cœur.

Cette sainte folie, inverse du rire insensé, montre que l'homme humble est arrivé à l'extrême de l'humain et l'a dépassé, comme s'il avait vaincu la mort. C'est ce qu'illustre bien l'apophtegme suivant :

Un ancien était mourant à Scété et les frères qui l'entouraient pleuraient. Lui ouvrit les yeux et rit, puis il rit une deuxième et une troisième fois. Les frères lui demandèrent pourquoi. Il répondit : « J'ai ri d'abord parce que vous tous craignez la mort. J'ai ri une deuxième fois parce que vous n'êtes pas prêts. J'ai ri une troisième fois parce que je quitte la peine pour le repos. » Et il s'endormit aussitôt.

La proscription du rire insensé ne signifie pas l'absence de rire, mais le réserve à l'expression de la clairvoyance de l'homme humble qui pénètre au-delà des apparences.

Onzième degré de Benoît – Deuxième degré de Bernard

Le onzième degré d'humilité semble faire entendre un air déjà connu. Pourquoi attacher une telle importance à des attitudes qui pourraient sembler dépendre du tempérament ou même constituer de simples préceptes de savoir-vivre ? De fait la sentence finale de saint Benoît : « Le sage se reconnaît à la rareté de ses paroles » (*RB* 7, 61) est une sentence pythagoricienne introduite dans un ouvrage chrétien. Là pourrait d'ailleurs résider la difficulté de ces derniers degrés qui décrivent des attitudes n'ayant à première vue rien de spécifiquement chrétien. Il est vrai que l'homme humble est comme un sage ; sa sagesse ne se traduit pas par des actions ou des paroles extraordinaires, mais il montre un sens pratique du divin. Quand il parle, il n'est pas précisé s'il s'agit de choses spirituelles car, quel que soit le sujet de l'échange, doit s'extérioriser spontanément l'homme intérieur qui est l'image du Christ.

Ce qui fait l'importance de ce degré, c'est la stabilité dans la pratique qu'il décrit : la permanence, l'habitude de parler, et éventuellement de rire, avec calme et sérieux. Mais pour Benoît, comme pour toute la tradition monastique, la raison ne se réduit pas à la rationalité technique ou pratique. Cette raison est une activité spirituelle, un effet de l'image de Dieu en nous. La raison est au fond un regard et, de la fermeté de ce regard, dépend la rectitude de notre comportement. Ainsi au onzième degré, si l'on est à un stade « raisonnable ou rationnel », c'est qu'on a acquis une stabilité dans ce regard. Cette stabilité est ce qui est désigné sous le nom de gravité. Il n'est pas très difficile d'être rationnel de temps en temps, mais l'être constamment, et surtout dans ses paroles, c'est infiniment plus difficile, la langue étant ce qu'il y a de moins stable.

Saint Bernard aide à comprendre quel lien il y a entre cette stabilité de ce qu'il y a de plus instable et l'humilité. Quand il parle du deuxième degré de l'orgueil, inverse de ce onzième degré d'humilité, il pointe la « légèreté », cette instabilité, cette mobilité de l'esprit qui

vient de ce qu'au lieu de se considérer soi-même on considère tantôt ce qui est au-dessus de soi tantôt ce qui est en dessous de soi.

Le moine qui se néglige lui-même et inspecte curieusement les autres, regarde les uns d'en dessous, comme supérieurs, regarde les autres de haut, comme inférieurs. Dans les premiers, il voit quelque chose à envier ; dans les autres, quelque chose à mépriser. De là vient que l'esprit, rendu léger dans la mesure même où le regard est mobile et délesté du souci de lui-même, tantôt s'élève, soulevé par l'orgueil, tantôt s'affaisse, accablé par l'envie ; tantôt se consume d'envie méchante, tantôt éclate en une gaieté puérile. Dans le premier cas, l'âme est perverse, dans le second, elle est vaine ; dans les deux, elle est orgueilleuse : l'amour de sa propre excellence fait qu'elle se lamente d'être dépassée, et qu'elle se réjouit de dépasser les autres. Cette humeur changeante se traduit tantôt par quelques mots amers, tantôt par un flot de paroles inutiles, le rire, les larmes, l'excès en tout (39, p. 65).

Ces variations indiquent un manque de constance dans l'exercice de la raison. Or il s'agit d'être, jusque dans ses moindres paroles, raisonnable. Mais comment apprécier cette raison à partir du seul critère qui vaille pour un chrétien, c'est-à-dire le Christ lui-même ? Pour saint Bernard, le Verbe s'intéresse particulièrement à cette raison dans son rapport avec l'humilité.

Le Fils de Dieu a trouvé cette puissance de notre âme qu'on appelle la raison accablée par la chair, captive sous le péché, aveuglée par l'ignorance, tournée vers les choses extérieures. Miséricordieusement, il l'a prise, l'a redressée avec puissance, instruite avec prudence, l'a attirée à l'intérieur. D'une manière admirable, il s'en servit, faisant d'elle son vicaire pour ainsi dire, il l'a établie juge, de telle sorte que, par respect pour le Verbe à qui elle est unie, elle remplit contre elle-même l'office de la vérité, accusatrice, témoin et juge. De cette première union du Verbe et de la raison, l'humilité naît (21, p. 43).

On pourrait dire que la relation au Christ a un caractère raisonnable en ce que par cette relation nous connaissons comme nous sommes connus. La situation où nous sommes est exactement celle que Dieu connaît et qu'il a fixée. Au moment où le Christ a été crucifié, est mort, Dieu a regardé en lui chacun de nous dans sa bassesse et dans l'élévation à laquelle il est destiné. Et c'est encore à chacun de nous qu'il a parlé dans la résurrection du Christ.

La raison pourrait alors consister en ceci : passer du regard que nous avons dans l'échelle artificielle que nous construisons en pensant être plus que ceci ou moins que cela, au regard éternel de Dieu sur Jésus Christ et sur nous en lui. C'est un passage qui nous

concerne très personnellement mais qui a aussi quelque chose de logique, qui correspond à la manière qu'a Dieu d'être logique, d'avoir un logos unique qui est son propre Fils. Nous connaissons alors où nous sommes non à partir de nous-même, mais à partir de Dieu.

Pour opérer un tel passage, il faut une force. Il s'agit de passer de la raison à la vertu. Car il y a bien une convoitise qui s'oppose et à laquelle il faut résister : notre fragilité, notre instabilité risquant sans cesse d'être entraînées au mal par l'habitude et son empire. Vaincre l'habitude est un combat qui semble parfois au-dessus de nos forces tant nos ressources semblent anéanties, tournées en sens contraire. Mais la difficulté de ce combat, dont l'enjeu est la stabilité dans le regard sur ce qui est vrai, est en fait souvent exagérée. Une figure tirée de Geoffroy d'Auxerre, secrétaire et biographe de saint Bernard, nous le dit bien. Il considère le personnage d'Isaac qui évoque le rire, la joie, selon l'étymologie de son nom. Il s'agit de montrer comment le labeur demandé, qui nous paraît au-dessus de nos forces, ne l'est pas vraiment :

Si tu entends la voix du Seigneur au fond de toi-même qui te dit d'offrir ton Isaac, d'immoler à Dieu ce qui fait ta joie spirituelle, obéis avec constance. Ne crains pas, malgré ce qu'éprouve ta sensibilité, ce n'est pas Isaac qui mourra mais un bélier. Ce n'est pas ta joie qui périra mais ton entêtement dont on peut dire que les cornes s'emmêlent dans les buissons. Ainsi Isaac ne sera pas égorgé comme tu l'imagines et le crains. Il vivra mais montera sur le bois pour que tu trouves ta joie en tout et que tu te glorifies non dans ta chair mais dans la croix du Seigneur en qui tu es toi aussi crucifié si tu vis pour Dieu¹².

La constance, qui fait qu'on ne recule pas pour mettre en œuvre ce que montre la raison, a quelque chose à voir avec la passion du Christ dont le sacrifice d'Isaac est la figure. S'il y a alors stabilité c'est qu'on a dépassé un point où le retour en arrière n'est plus possible, de même qu'Abraham n'est plus le même en redescendant de la montagne. De même que le moine qui riait à trois reprises avant de mourir, de même le moine qui ne parle plus que raisonnablement a dépassé un stade. Ce n'est plus la vie et la mort qui sont au pouvoir de sa langue, mais seulement la vie. Il est passé de la mort à la vie.

Dans cette remarque sur l'absence d'éclats de voix, on peut voir encore une allusion au Serviteur dont il est dit plusieurs fois qu'il n'élèvera pas la voix ni ne fera acception des personnes (cf. Is 53). Il n'est pas étonnant que la façon de parler de l'homme humble

¹² Ce texte est tiré de *Entretien de Simon-Pierre avec Jésus* (Sources Chrétiennes 364).

extériorise le mystère de l'humanité du Christ. Comme le dit saint Bernard à propos de l'humilité du Christ :

Ce qu'ils souffraient à bon droit pour avoir agi contre lui, il a voulu l'expérimenter en lui-même, non certes par le mouvement de la curiosité, mais par une charité admirable. Et non pour rester ensuite malheureux avec des malheureux, mais pour devenir miséricordieux et délivrer les malheureux. Il devint miséricordieux, non de cette miséricorde qu'il avait déjà, bienheureux de toute éternité, mais de celle qu'il a trouvée dans notre vêtement de chair, en traversant lui-même la misère. [...] Non que la miséricorde d'un Dieu ne pût suffire sans la seconde miséricorde, celle de l'Homme-Dieu. [...], mais c'est la seconde qui est la plus adaptée. Comment pourrions-nous imaginer l'admirable miséricorde que la misère n'a pas formée ? (12, p. 31).

La réflexion sur l'humilité emmène au cœur du mystère du Christ. L'homme qui a atteint la maîtrise de la parole ne l'a pas atteinte en s'imposant le mutisme, mais parce qu'il a connu sa vraie place, qu'il connaît comme il est connu et que sa parole qui est raisonnable exprime la vérité. Son humanité est alors identifiée à celle du Christ qui en prenant notre place par pure miséricorde nous a révélé notre vraie place.

Douzième degré de Benoît – Premier degré de Bernard

Arrivé au douzième et dernier degré de l'échelle, nous pourrions nous attendre à quelque chose de sublime. Mais c'est un personnage peu attirant qui nous est présenté, dont la caractéristique est d'être *incurvatus*. L'homme humble, manifesté en son extérieur, semble donc être un homme brisé, portant un lourd fardeau qui le courbe vers la terre. Mais pourquoi cette inclinaison vers le sol correspond-elle à l'amour parfait qui chasse la crainte ?

Cet homme est qualifié d'*operarium*, d'ouvrier de Dieu. Il s'agit d'un homme en lequel Dieu est à l'œuvre. Or c'est « partout et en tout lieu » que l'homme humble est tel et une telle permanence ne serait pas possible aux forces humaines qui se relâchent. Cette constance est l'écho de la permanence du regard de Dieu évoqué au premier degré. Ce travail de Dieu s'opère en l'homme quand celui-ci croit. Croire est ici son travail, qui consiste à considérer, comme le publicain de l'Évangile, explicitement évoqué, son péché qui l'empêche de lever les yeux vers le ciel. L'homme humble, ici, ne peut plus rien faire de son orgueil ou de l'homme orgueilleux qui est en lui. Il n'a plus d'emploi pour son orgueil et surtout pour l'orgueil de la foi dont le pharisien est l'emblème. Avec cette parabole évangélique amenée par saint Benoît, les deux hommes, l'homme humble et

l'homme d'orgueil sont côte à côte, arrivés au point où la séparation entre eux se fera.

Mais encore une fois : pourquoi ce travail de Dieu en l'homme humble conduit-il à avoir « la tête inclinée » en tout temps ? *Inclinato capite* est peut-être une citation de l'Écriture. Cette expression est en effet unique dans sa forme latine et se trouve dans le récit johannique de la Passion : « Jésus, inclinant la tête, rendit l'esprit » (Jn 19, 30). Il est difficile de dire si saint Benoît a voulu faire une citation explicite, si grande est sa discrétion envers les manifestations de l'humanité du Christ. En tout cas, cette évocation peut donner la clé de l'énigme que représente cette tête inclinée, icône de l'humilité où il est vérifié que l'ultime ascension de l'homme humble est rendue identique à l'élévation du Christ. Le Christ a imprimé en cet homme la forme de son élévation et de son abaissement au moment où il meurt, inclinant la tête et rendant l'esprit. C'est l'œuvre suprême de Dieu en son ouvrier. La forme corporelle que prend l'homme humble est l'effet du travail de Dieu en son âme et le reproduit. Le sommet de l'événement de la Passion consiste finalement en ceci que Jésus baisse la tête devant la mort, se livre à son pouvoir et que, à la perfection de l'accomplissement de la volonté de Dieu, il est permis au néant et à la mort de triompher sur Jésus. C'est alors que Dieu en a radicalement fini avec le péché et avec le monde.

À ce moment, Dieu aurait pu se détourner de nous et en toute justice laisser le dernier mot à la mort et au néant, reprendre aux êtres l'existence qu'il leur avait donnée par sa Parole créatrice. Cette possibilité existait et il ne saurait être question de l'oublier. Ce procès, gagné par Dieu à notre profit, qui aboutit à la mise à mort de la mort et du péché en toute justice est à mettre en correspondance avec le long développement de saint Bernard au premier degré d'orgueil qui, partant du mouvement des yeux, en arrive à la curiosité puis au péché par excellence, celui de l'ange prévaricateur. Mû par une curiosité pour les secrets divins celui-ci sait parfaitement qu'il est coupable mais « prend une assurance perverse sur la bonté de Dieu » (31, p. 58) en se disant que Dieu est bon et qu'il ne saurait châtier sans se renier comme créateur ni perdre sa bonté propre. Raisonnement diabolique ? Il est pourtant courant de l'entendre tenir, ou de se le tenir à soi-même. Sa perversité consiste à défier Dieu, à prétendre le mettre en contradiction avec lui-même. Tel est le raisonnement de l'orgueilleux :

Si le mal ne lui plaît pas en moi, bien moins encore en lui. Mon mal, c'est que je veuille quelque chose contre sa volonté ; son mal, ce serait de se venger. Donc, si grand que soit mon crime, Dieu ne peut

pas vouloir se venger [...] Quelle plus grande injustice que de mépriser ton créateur à cause de cela même qui devrait le faire plus aimer ? (32, p. 58-59).

La réponse divine sera bien de juger et de châtier mais de faire retomber tout le châtement sur son Fils unique. Il n'épargne qu'en n'épargnant pas son propre Fils de sorte que sa bonté et sa justice éclateront ensemble.

Peut-être n'est-il pas inutile de dévoiler ce raisonnement diabolique car il est exposé sans complexe aujourd'hui où l'on a tendance à refouler toute perspective du jugement au nom de la bonté de Dieu. Mais l'homme humble décrit par saint Benoît ne cesse, même parvenu au douzième degré, de se « considérer comme assigné au terrible jugement » et cette considération de la parfaite justice de Dieu, bien loin de relever de la crainte, relève chez lui de l'amour parfait. Cet amour est capable de contempler le juste jugement de Dieu qui condamne l'orgueil ainsi que tous les péchés qui s'ensuivent, et qui élève l'humble.

Ermitage Saint-Eugène
F – 07140 LES VANS

Jean-François HOLTHOF, ocsso