

Le message spirituel de saint Bernard

Dans l'un de ses derniers sermons sur le Cantique des Cantiques, aux approches de la fin de sa vie, Bernard de Clairvaux écrivait :

L'amour se suffit à lui-même, il plaît par lui-même et pour lui-même. Il est à lui-même son mérite, à lui-même sa récompense. L'amour ne cherche hors de lui-même ni sa raison d'être ni son fruit. Son fruit, c'est l'amour même. J'aime parce que j'aime, j'aime pour aimer ! Quelle grande chose que l'amour, si du moins il remonte à Dieu, son principe, s'il retourne à son origine, s'il reflue vers sa source, pour y puiser toujours son jaillissement. De tous les mouvements de l'âme, de ses sentiments, de ses affections, seul l'amour permet à la créature de répondre à son Créateur, non pas certes d'égal à égal, mais tout de même dans une réciprocité de ressemblance. [...] Car dans son amour, Dieu ne veut rien d'autre que d'être aimé. Il n'aime que pour qu'on l'aime. Car il le sait : ceux qui l'aiment trouvent précisément dans cet amour la plénitude de la joie. Oui, quelle grande chose que l'amour¹ !

Nous avons ici comme le testament doctrinal de Bernard, comme le condensé vibrant et palpitant de son message spirituel. Ce message est d'abord l'expression du sens premier et ultime de son existence. Ce message, il le livre à l'Église, le lègue à l'humanité entière, et, en cela même, il constitue l'accomplissement de son itinéraire le plus personnel, de sa grâce monastique propre.

Le ministère ecclésial bernardin

Bernard, dernier des Pères de l'Église dans l'ordre des temps, mais ne le cédant point aux premiers ! Cette épithète de « dernier des

¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon sur le Cantique des Cantiques* [SCr] 83, 4-5, traduction de P.-Y. ÉMERY, *Invités aux noces. Extraits des Sermons sur le Cantique des Cantiques*, Desclée, 1979, p. 159-160. Les renvois aux œuvres de saint Bernard seront faits à l'aide des sigles employés par l'édition des *Sources Chrétiennes*.

Pères » ne signifie certes pas qu'il ne ferait que transmettre les doctrines patristiques ou prolonger et continuer avec bonheur leur enseignement, mais bien plutôt que son interprétation de l'Écriture, sa compréhension de la Parole de Dieu, est égale en autorité à celle des Pères les plus estimés. Du point de vue chronologique, Bernard est le dernier qu'on puisse et qu'on doit mettre sur le même pied que les Pères de l'Église. Au sein de la tradition chrétienne, Bernard est donc un auteur au sens fort du terme, selon la triple connotation d'authenticité, d'origine et d'argumentation. Ce label de qualité, qui lui a été conféré dès le XII^e siècle, rejoint une autre appellation de saint Bernard, ratifiée par la postérité et confirmée par le magistère de l'Église : le titre de « Docteur melliflue » (*Doctor mellifluus*). Le mot a été souvent pris, spécialement à partir du XV^e siècle, comme désignant le docteur « aux paroles qui ont la suavité du miel ». Une telle édulcoration n'est pas tout à fait un contresens, mais certainement un sens piégé. Dans son acception première et véritable, le titre de Docteur melliflue reconnaît en Bernard un maître dans l'art d'extraire ce miel, qui est le sens spirituel, à partir de la cire de la lettre des textes scripturaires et patristiques. Pour ses contemporains, saint Bernard est donc melliflue tout d'abord et essentiellement parce qu'il excelle à faire couler le miel des Écritures².

Avec une exquise ambiguïté d'expression, Arnaud de Bonneval, l'un des premiers biographes de l'abbé de Clairvaux, se plaît à narrer que, lorsque celui-ci, au lieu d'aller dicter à son secrétaire les pensées que Dieu lui inspirait, les notait lui-même sans tarder sur des tablettes de cire de peur qu'elles ne s'évanouissent de son esprit, il restituait à la cire le miel que les abeilles y avaient auparavant déposé, et un miel plus délicieux que le leur³. Comme on le voit, pour Arnaud le miel est ici, à la fois ce qui est contenu dans l'Écriture et ce que dit concrètement Bernard. Car justement, dans le cas de Bernard, il ne s'agit pas de simple exégèse allégorique, il ne s'agit pas de l'élaboration de n'importe quel sens spirituel ou figuratif de l'Écriture ; avec Bernard, il est proprement question du jaillissement du sens qui concerne l'expérience de Dieu, le goût de Dieu. C'est là ce qu'il appelle son « ministère à lui⁴ », son service ecclésial, son charisme, sa mission. Effectivement, avec lui quelque chose de nouveau apparaît dans le domaine de la théologie. Un discours théologique original s'ouvre, caractérisé – pour le dire en gros et sans nuances – par le passage d'une théologie objective des mystères de la

² Cf. Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. 2, Paris 1964, p. 599.

³ ARNAUD DE BONNEVAL, *Vita prima*, I, II, ch.viii, 51 ; PL 185, col. 298.

⁴ *Ministerium meum*, SCt 22, 2 (SBO I, p. 130, l. 14-15).

foi à une théologie subjective de la vie mystique. En d'autres termes, avec Bernard et les autres auteurs cisterciens qui prolongent son sillon, pour la première fois, en Occident du moins, nous assistons à la fondation, à l'éclosion et à la constitution de plus en plus consciente d'elle-même d'une spiritualité, c'est-à-dire d'une théologie de la vie spirituelle et mystique qui deviendra le bien commun de toute l'Église. Cette nouveauté de la démarche doctrinale bernardine a été déjà clairement perçue par ses contemporains qui l'ont saluée avec admiration, car, selon la remarque d'Étienne Gilson, pour tirer des

données éparses dans l'Écriture et les œuvres des Pères la théologie mystique de saint Bernard, il fallait la vie spirituelle et le génie spéculatif de saint Bernard lui-même. Qu'on la supprime par l'imagination, que nous reste-t-il à la place ? Le XII^e siècle ne s'y est pas trompé ; si nous ne sentons pas quel vide créerait son absence, les contemporains de saint Bernard se sont nourris de l'abondance de sa plénitude⁵.

Mais si le message spirituel de saint Bernard crée les conditions de possibilité d'un développement théologique nouveau, c'est parce que, à un niveau plus radical et primordial, ce message rend possible et amorce un réajustement des structures mentales du christianisme occidental, déclenche une mutation culturelle et spirituelle décisive, qui va marquer le cours de notre civilisation jusqu'à aujourd'hui où elle tend à devenir planétaire. En un mot, le message spirituel de saint Bernard a opéré la transmutation de « l'eschatologisme » en mysticisme ; ou, en termes plus imagés : la transfiguration de l'Apocalypse en Cantique des Cantiques.

Pour bien saisir l'enjeu de la question et éclairer cet énoncé un peu énigmatique, il faudrait d'abord analyser le surgissement de l'idéologie eschatologiste dans les premières communautés chrétiennes et en dessiner la courbe évolutive dans le christianisme latin jusqu'au Moyen Âge. Contentons-nous ici d'une simple esquisse, rapide et générale.

L'idéologie eschatologiste

Jusque vers le milieu du XII^e siècle, la vie de l'Église latine (je me limite à considérer celle-ci) a été dominée par une vision du monde, fruit d'une lecture du Nouveau Testament faite à partir et en fonction de sa pointe eschatologiste la plus tranchante. La perspective du retour imminent du Christ, dans laquelle baignait la première génération

⁵ Étienne GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934, p. 46-47.

chrétienne, s'est peu à peu durcie en une tension eschatologiste, en un pan-eschatologisme, qui a fini par conditionner toute la vision de l'existence et de l'histoire. Très tôt, déjà au III^e siècle avec un saint Cyprien, a été secrétée une sorte d'idéologie nourrie de philosophie païenne. C'est ainsi qu'entre le III^e et le VI^e siècle se structure et se met progressivement en place toute une vision négative de l'avenir humain. À une époque où l'Empire romain se décompose et qu'agonise une grande civilisation, l'histoire humaine est perçue comme étant au bout de son rouleau : il n'y a plus ou presque plus rien à attendre. Ne voit-on pas d'ailleurs se multiplier ces signes de la fin du monde que sont les guerres, les épidémies, les famines, les cataclysmes naturels et les hérésies ? Il en résulte (et cela est très net chez un Grégoire le Grand) une doctrine qui – selon le mot du père Congar – « frise le divinisme : cette vie n'est que mort et exil, n'a de valeur que la référence au ciel⁶ ». D'autre part, et cela est paradoxal seulement en apparence, si, dans l'optique eschatologiste, la notion de temps comme accomplissement, comme développement, comme histoire, devient à peu près impensable, la notion même de parousie, c'est-à-dire d'avènement glorieux du Christ à la fin des temps, s'émousse de plus en plus et tend à s'éclipser au profit de la considération dramatique de la mort individuelle, en tant qu'échéance décisive pour chacun. Pareil contexte idéologique rend très précaire l'élaboration d'une doctrine de la vie spirituelle et quasi impossible l'éclosion d'une mystique. Le radicalisme d'un temps essentiellement sans histoire, et qui, pour ainsi dire, piétine et marque le pas, ne laisse d'espace que pour une « éthique du provisoire », pour une « morale intérimaire ».

Du VI^e au XI^e siècle, le vaste mouvement monastique qui quadrille toute l'Europe devient l'agent majeur de transmission de cette mentalité. Représenté par toute une littérature du « désir du ciel », l'eschatologisme du monachisme traditionnel pré-cistercien s'incarne dans une sorte d'humanisme à forte coloration ascétique, dont les deux pôles sont une hypervalorisation de la virginité et un déploiement de plus en plus exubérant de la liturgie. Grandiose tentative de symboliser et presque de mimer au sein de l'existence temporelle le dégagement de la condition terrestre et l'anticipation de la vie céleste⁷.

Or, au début du XII^e siècle, dans le contexte général de transformations économiques, sociales, culturelles et ecclésiales, dans un

⁶ Yves-Marie CONGAR, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 62 (1978), p. 72.

⁷ Cf. G.M. COLOMBAS, *Paradis et vie angélique*, Paris 1961.

contexte de renouveau, d'essor, de renaissance et de réforme dans les domaines les plus divers, un je ne sais quoi, qui commençait à scintiller, à clignoter par-ci par-là, parvient avec Bernard et en Bernard à son émergence définitive et irréversible. Il s'opère en sa personne et en sa doctrine une sorte de cristallisation, à la fois logique et inouïe, graduelle et brusque, donnant naissance à une acquisition stable, à un point de non-retour pour l'ensemble de la civilisation. Aussi est-il juste de préciser que, si Bernard accomplit un véritable retournement des structures mentales et spirituelles telles qu'elles s'étaient constituées en Occident entre le III^e et le VI^e siècle, il ne s'agit pas pour autant d'une sorte d'exploit solitaire et prométhéen, mais plutôt de la résultante de toute une maturation latente, que l'abbé de Clairvaux porte à son autoconscience, à son accomplissement plénier et permanent. Après saint Bernard, en effet, l'idéologie eschatologiste n'est plus fondamentalement qu'un discours clôturé, fini. Vidée de son contenu spéculatif, elle fera désormais figure de résurgence purement répétitive dans les périodes de crise ou de décadence.

Le songe d'une nuit de Noël

Le message spirituel de saint Bernard s'enracine profondément dans son être, dans sa vie, dans son expérience personnelle, déjà en son jeune âge. Lui-même en était conscient et a renseigné ses intimes sur un événement inoubliable qui l'avait marqué pour toujours au seuil de son adolescence : le fameux songe qu'il eut une nuit de Noël. Voici comment Geoffroy d'Auxerre, son secrétaire, nous en rapporte le souvenir dans une note rapide et sans apprêt⁸.

Une veille de la Nativité du Seigneur, écrit Geoffroy, alors qu'il était encore tout jeune garçon, comme il dormait dans la maison de son père, il lui semble voir la Vierge enfanter et le Verbe Enfant naître d'elle. À cet instant sonnèrent les cloches pour les vigiles et sa mère, l'ayant réveillé [...] l'amena avec elle à l'église selon son habitude. Au sujet de cette vision, il avait coutume de dire qu'il croyait que c'était l'heure de la naissance du Seigneur et que ce qui lui fut montré alors était le signe des nombreux mystères qui lui ont été révélés plus tard au sujet de cette même nativité du Seigneur⁹.

Selon toute vraisemblance, le fidèle secrétaire se borne ici à transcrire, en la transposant en langage indirect, une confidence recueillie

⁸ Elle fait partie de ce qu'on appelle les *Fragmenta*, transmis par un manuscrit d'Orval de la fin du XII^e siècle, conservé actuellement à l'abbaye de Tamié.

⁹ Fragment 5, *Analecta Bollandiana*, t. 5, 1932, p. 91.

sur les lèvres de Bernard. D'après ce témoignage digne de foi, le songe d'enfance, que Bernard dans son âge mûr évoquait avec émotion, constituait une représentation dense et symbolique (un *signum*), renfermant le germe des grandes intuitions spirituelles, toutes reliées d'une manière ou d'une autre au mystère de Noël, au mystère de l'Incarnation. Il nous faut également prendre très au sérieux cette identité que Bernard affirmait entre l'heure de la naissance de Jésus et le moment de la nuit où le songe s'était produit. La rencontre et la surimposition des ces deux événements dans un temps symbolique, dans une contemporanéité d'ordre mystique, montre bien que le jeune garçon (il pouvait avoir entre dix et treize ans) a vécu alors une véritable expérience initiatique, quelque chose comme une nouvelle naissance intérieure : sa propre mise au monde à la vie spirituelle dans une orientation mystique d'assimilation au Verbe incarné.

Expérience à la fois transformante et fondatrice, source intérieure permanente de sa doctrine spirituelle la plus originale. En effet, la grande découverte révolutionnaire, alors à peine entrevue par le tout jeune adolescent et élaborée théologiquement plus tard, est la suivante : Jésus Christ vient maintenant, Jésus Christ s'incarne et naît aujourd'hui, dans notre « aujourd'hui » ; à certains égards, la parousie, l'avènement glorieux du Christ, est une réalité d'ordre spirituel qui advient au sein du temps, tout au long du temps, tout au long de l'histoire humaine, de l'histoire de tout humain ; l'expérience de Dieu n'est pas réservée pour « demain », pour après l'existence temporelle, pour l'au-delà de la condition terrestre : non, le mystère de l'Incarnation implique que la rencontre du Christ est déjà possible dans l'aujourd'hui humain, et le quotidien de l'histoire est le lieu possible et adéquat de l'expérience ineffable de Dieu, à laquelle tous nous sommes conviés dès ici-bas¹⁰.

Ce songe d'une nuit de Noël tel que Bernard l'a toujours mieux compris, peut être considéré à bon droit comme la source intérieure de sa doctrine des trois avènements du Christ, et, plus spécialement, de « l'avènement intermédiaire ». Cet enseignement fondamental, qui est au cœur de son message spirituel, constitue l'idée-mère de la théologie mystique.

L'avènement intermédiaire

Les Pères de l'Église d'Orient et d'Occident ont parlé d'un double avènement du Christ : le premier, historique dans l'incar-

¹⁰ Cf. *SCt* 83, 1.

nation, et donc objet de souvenir, de mémoire; le dernier, eschatologique à la fin des temps, et donc encore objet d'attente. Pour saint Bernard il existe un troisième avènement, actuel, intérieur et spirituel, fondement et justification de toute recherche et expérience de Dieu.

La considération du triple avènement du Christ est le thème principal de ses sept sermons sur l'Avent, qui forment un ensemble où chaque pièce complète le point de vue exposé par les autres. Tour à tour, l'un des ces trois avènements se trouve accentué dans tel ou tel de ces sermons, mais « c'est la venue intermédiaire et présente du Seigneur qui intéresse au premier chef¹¹ ». Il en traite le plus explicitement dans le cinquième, autour duquel pivotent tous les autres sermons du groupe. D'apparence modeste, le cinquième sermon pour l'Avent a la portée d'une charte fondatrice de la spiritualité authentiquement chrétienne. Ce texte est assez archaïque dans la production littéraire de l'abbé de Clairvaux. Sa substance et, au moins partiellement, sa forme, semblent remonter à une prédication antérieure à 1126. Le passage essentiel et créateur est le suivant :

Il est un troisième avènement, intermédiaire entre les deux autres [...]. Ceux-ci sont visibles, celui-là non. Lors du premier, le Christ a paru sur la terre, il a vécu parmi les hommes (Ba 3, 38) ; c'est le temps où, selon son propre témoignage, ils l'ont vu et l'ont pris en haine (Jn 15, 24). Lors du dernier avènement, toute chair verra le salut de Dieu (Is 52, 10 ; Lc 3, 6 ; Ps 97, 3), et ils verront celui qu'ils ont transpercé (Jn 19, 37). L'avènement intermédiaire, lui, est caché : en cette venue, seuls les élus le voient, au-dedans d'eux-mêmes, et leur âme en est sauvée (Gn 32, 30). Dans le premier donc, il vient dans la chair et la faiblesse ; dans l'intermédiaire, il vient dans l'Esprit et la puissance ; dans le dernier, il vient dans la gloire et la majesté. [...] Cet avènement intermédiaire est ainsi comme un chemin par lequel on marche du premier au dernier. Dans le premier, le Christ a été rédemption (1 Co 1, 30) ; dans le dernier, il apparaîtra comme notre vie (Col 3, 4) ; dans celui-ci, il est notre repos et notre consolation (He 4, 11 ; 2 Cor 1, 5)¹².

La diffusion de la doctrine de l'avènement intermédiaire a été très rapide, dès la première moitié du XII^e siècle. Elle se répand dans tous les milieux, avec parfois des variantes et des additions, si bien qu'au début du XIII^e siècle elle est considérée comme un patrimoine

¹¹ P.-Y. ÉMERY, *Saint Bernard. Sermons pour l'année*, Brepols-Taizé 1990, p. 37.

¹² BERNARD DE CLAIRVAUX, *Adv* 5, 1.

commun de l'Église, un enseignement faisant partie du dépôt de la foi catholique depuis des temps immémoriaux¹³. Pourtant, cette conception des trois avènements du Christ et de l'avènement intermédiaire est, comme telle, ignorée des Pères. A posteriori, on peut seulement dire qu'il en existe des pierres d'attente chez Origène et saint Augustin. Quoi qu'il en soit, cette doctrine de Bernard pré-suppose et commande une nouvelle manière de lire le Nouveau Testament (et par là, une relecture de toute l'Écriture), non plus sous l'angle de vue de l'Apocalypse ou en fonction des autres éléments eschatologiques vétéro et néotestamentaires, mais à partir d'une synthèse entre la perspective paulinienne de l'assimilation au Christ, de la christification des fidèles, et la méditation johannique du mystère de l'incarnation du Verbe et de son parachèvement par la mission du Saint-Esprit. D'ailleurs, avec un instinct théologique très sûr, Bernard interprète le quatrième évangile à la lumière de la première épître de Jean.

Saint Bernard se rendait compte de l'originalité de son intuition concernant le troisième avènement et de l'inédit théologique qu'elle comportait au regard de la tradition patristique ; mais en même temps, il ne doutait pas de sa légitimité et de sa validité, fondée qu'elle était sur l'Écriture. À preuve, la remarque significative qu'il se sent en devoir de faire immédiatement après le passage du sermon que nous venons de citer :

¹³ À la fin du XII^e siècle, la doctrine bernardine des trois avènements était devenue classique, un enseignement reçu et transmis comme un bien commun de l'Église, faisant partie de son héritage traditionnel. Parmi les cisterciens, Guericc lui consacre le second sermon pour l'Avent ; Aelred traite du sujet dans les sermons 80, 85 et 86 pour l'Avent, mais il y fait allusion également dans le sermon 19, 3-6 pour l'Assomption, où il esquisse pour ainsi dire le dépassement par et dans la vie mystique de l'opposition vie active/vie contemplative. Dans les textes d'Isaac de l'Étoile parvenus jusqu'à nous, il n'est pas explicitement question de cette doctrine, mais nous n'avons pas ses sermons pour la période liturgique de l'Avent à l'Épiphanie. En revanche, dans un de ses textes les plus élaborés doctrinalement, le sermon 42 pour l'Ascension, le grand penseur cistercien établit clairement les fondements théologiques de cette doctrine avec sa dimension ecclésiologique et anthropologique (voir aussi le sermon 41, 3,6-8 sur les trois naissances humaines). La grandiose synthèse élaborée par Isaac a été reproduite à peu près littéralement par Hélinand de Froidmont dans son second sermon pour l'Épiphanie (PL 212, 522 B-C ; voir également le second sermon pour l'Ascension, PL 212, 597 D). Hélinand est en outre témoin de l'aboutissement liturgique de cette doctrine bernardine et de sa généralisation (cf. le début de son premier sermon sur les quatre avènements mis en relation avec les quatre semaines de l'Avent, PL 212, 481 D). À la même époque, Innocent III dans son troisième sermon pour Noël (PL 217, 459 C-461 B) met en relation la doctrine de Bernard-Isaac avec les trois messes de Noël. À son tour, Thomas d'Aquin consacre un sermon de Noël à la triple naissance du Christ. Au XIV^e siècle, avec Ludolphe le Chartreux et Tauler, il y a un nouvel approfondissement dans une perspective mystique qui va pénétrer tout le courant rhéno-flamand.

Mais pour éviter de donner peut-être l'impression à tel ou tel d'avoir inventé ce que nous disons de cet avènement intermédiaire, écoutez le Christ dire lui-même : *Si quelqu'un m'aime, il gardera mes paroles, mon Père l'aimera et nous viendrons chez lui* (Jn 14, 23)¹⁴.

Oui, le langage biblique de Bernard, ses innombrables citations et allusions scripturaires, loin d'être une coquetterie littéraire d'ecclésiastique, sont l'expression du fait que sa pensée est structurée par la Parole de Dieu et fécondée par elle, que son expérience personnelle est éclairée et comprise à sa lumière, jugée constamment par sa norme. Cette attitude foncière lui permet en contrepartie de traiter « avec une liberté extrême les paroles de l'Écriture¹⁵ ». Liberté mystique dont, au début de son troisième sermon pour la vigile de Noël, il se plaît à signaler le fondement dans la tradition liturgique séculaire de l'Église. Saint Bernard commence par citer une antienne :

« Aujourd'hui, est-il dit, vous saurez que le Seigneur va venir¹⁶. » Ces mots, il est vrai, ont trouvé place dans l'Écriture en leur temps (cf. Ex 16, 6). Mais ce n'est pas sans à-propos que notre Mère l'Église les a choisis pour caractériser la vigile de la naissance du Sauveur. Oui, l'Église, dis-je, elle qui possède en elle le conseil et l'Esprit de son Époux et son Dieu. C'est elle, assurément, qui a blessé le cœur du bien-aimé (Ct 4, 9), et le regard de sa contemplation plonge jusque dans l'abîme même des secrets de Dieu, si bien que leurs cœurs, à elle et à lui, sont devenus, l'un pour l'autre, une demeure définitive (cf. Jn 14, 23). Aussi, lorsqu'elle transforme ou déplace des mots de la sainte Écriture, ce nouvel arrangement verbal a plus de force que le premier, et peut-être même d'autant plus de force qu'il y a plus de distance entre la figure et la vérité, entre la lumière et l'ombre¹⁷.

Quant à cette citation de Jn 14, 23, elle revient sous sa plume toujours comme un lieu théologique relatif à l'avènement actuel du Christ. Voici comment, par exemple, la présence de cette référence johannique dans un sermon pour la Dédicace infléchit tout de suite le sujet vers une orientation mystique :

Quel temple édifierons-nous pour celui qui dit, et qui dit en vérité : *Je remplis, moi, le ciel et la terre* (Jr 23, 24) ? Je me trouverais dans une situation tout à fait impossible, et mon esprit s'angoisserait au dedans de moi (Ps 142, 4), si je n'entendais le Seigneur dire à propos de quelqu'un : *Moi et le Père, nous viendrons à lui et nous ferons*

¹⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Adv* 5, 2.

¹⁵ J. MOURoux, « Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les Sermons sur le Cantique des Cantiques » dans *Saint Bernard théologien, Analecta Sacri Ordinis cisterciensis IX/3-4* (1953), p. 253-267, ici p. 261.

¹⁶ Antienne et répons de la vigile de Noël, reprenant Ex 16, 6-7.

¹⁷ BERNARD DE CLAIRVAUX, *NatV* 3, 1.

chez lui notre demeure (Jn 14, 23). Voilà pourquoi, à présent, je sais où il faut lui préparer une maison, car rien ne lui convient, sinon son image. Oui, l'âme est capable de l'accueillir, puisque, on le sait, elle a été créée à son image (Gn 1, 27). Aussi, dès lors, hâte-toi, *orne ta demeure, Sion*, car le Seigneur a mis en toi sa complaisance, et ta terre sera habitée (Is 62, 4). *Exulte de toutes tes forces, fille de Sion* (Za 9, 9) : ton Dieu habitera en toi (Ap 21, 3). Dis avec Marie : *Voici, je suis la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta parole* (Lc 1, 38). Reprends aussi les termes d'Elisabeth : *Et d'où m'est-il donné que la Majesté de mon Seigneur vienne à moi ?* (Lc 1, 43). Quelle bienveillance de Dieu, en effet, quelle faveur de sa part, et quelle dignité, quelle gloire pour les âmes : en elles le Seigneur de l'univers, et qui n'a besoin de rien, ordonne qu'on lui bâtisse une demeure ! Voilà donc la grâce digne de lui, il nous faut mettre notre zèle à bâtir en nous un temple pour le Seigneur, avec le souci d'abord qu'il habite en chacun de nous, puis en nous tous ensemble, car il ne dédaigne ni les personnes en particulier ni l'ensemble des personnes¹⁸.

La vie comme « aventure » spirituelle

Si le Christ vient aujourd'hui, dans l'aujourd'hui, dans le réel quotidien de la vie présente, alors l'histoire humaine, collective et personnelle, a une raison d'être positive et constructive : elle apparaît comme le lieu d'une véritable aventure (ad-venture) spirituelle. Du coup, se trouvent remises en question bien des manières de voir, de juger et d'agir qui avaient cours jusqu'alors à l'intérieur d'une perspective où la temporalité était comme évidée, comme télescopée. À partir de son intuition originelle, Bernard déploie une perspective d'ensemble positive, unifiante et englobante de l'existence humaine et de l'histoire. Tout est grâce ou occasion de grâce. Toute vie humaine est le lieu d'une possible expérience de Dieu. Dans le réel de la vie, il n'y a rien qui puisse radicalement l'empêcher, car dans toute occurrence, situation ou condition, il y a au moins une ébauche de grâce, puisque tout concourt à notre bien (cf. Rm 8, 26).

Oui, tout concourt au bien. Même et jusqu'au péché (*etiam et peccatum, peccata ipsa*). Pour ce qui est des péchés, ne concourent-ils pas eux aussi au bien de celui qui, à cause d'eux, se montre plus humble, plus fervent, davantage sur ses gardes, plus circonspect, plus prudent¹⁹ ?

C'est ainsi qu'à partir de Bernard, autour de lui et à sa suite, un certain nombre d'accents se déplacent progressivement, des notions

¹⁸ *Ded 2, 2.*

¹⁹ *Div 1, 6* (trad. P.-Y. EMERY, Desclée De Brouwer, Paris 1982, p. 49).

se transforment et changent de signe, des conceptions nouvelles se font jour sur le plan théorique et pratique. Il en ressortira un remodelage foncier, non seulement de la conscience chrétienne, mais encore de celle de l'homme occidental comme tel.

L'impact de la révolution bernardine déborde donc le pur domaine de la vie spirituelle. Mais pour nous en tenir à son message spirituel, notons que, dans la mesure même où la venue du Christ n'est plus reléguée exclusivement au-delà du temps, l'enseignement évangélique sur la vigilance (thème caractéristique des péripécies néotestamentaires relatives à la parousie, au dernier avènement) reçoit avec Bernard une signification renouvelée en sa résonance d'intériorité. L'attente, l'état d'éveil, pour être prêt lors de l'avènement eschatologique, se transmue en attention aux visites du Christ, avec leur alternance de présence et d'absence, les « vicissitudes ». Attente comme attention, avènement comme visite, temporalité comme vicissitude : voilà la structure de l'existence et de l'expérience chrétienne, de la plus humble à la plus élevée.

1. *L'attention*

Il ne s'agit pas pour Bernard d'une tension psychologique ou d'un repli intimiste sur soi-même, mais d'un état intérieur de préparation et d'accueil, un éveil du cœur qui présuppose le retour à son cœur par la conversion, une transparence de l'âme aiguisée par l'amour, habitée par une certaine qualité de silence intérieur et extérieur, qui se traduit par une présence simple et droite au réel, à soi-même, à Dieu. L'un des textes les plus représentatifs de saint Bernard sur le sujet est le sermon 57 sur le Cantique des Cantiques. Quelques extraits nous en donneront un avant-goût. Soulignons au préalable la richesse et la variété du vocabulaire de l'attention-vigilance mis en œuvre en ces lignes, ainsi que la manière dont Bernard, se servant des images poétiques du Cantique des Cantiques comme catalyseur, interprète sans violence des versets bibliques relatifs au premier et au dernier avènements, les mettant au service de l'avènement intermédiaire :

Qui aime veille et observe. Et heureuse l'âme que le Seigneur trouvera vigilante (Lc 12, 37) ! Il ne la laissera pas de côté, il ne la négligera pas, il s'arrêtera pour lui parler, et lui dire des paroles d'amour, des paroles de bien-aimé [...]. Elle n'est pas en effet de ceux à qui le Seigneur a sujet de reprocher qu'habiles à apprécier les bienfaits du ciel, ils n'ont point su connaître le temps de son avènement (Mt 16, 4). L'Épouse est si adroite, si prudente, si prévoyante qu'elle l'a distingué de loin, lorsqu'il venait, qu'elle l'a vu bondir en son empressement. Et lorsqu'il était debout, caché derrière la muraille, elle a

discerné sa présence, et senti qu'il regardait à travers les fenêtres et le treillis [...]. Qui de nous est assez vigilant, observe si bien le temps où Dieu le visite, surveille avec assez de diligence chacune des démarches de l'Époux dans son avènement, qu'à son arrivée et lorsqu'il frappe, il lui ouvre sans délai (Lc 12, 36 ; Ap 3, 20) ? Car ce passage ne s'applique pas si exclusivement à l'Église, que chacun de nous, qui tous ensemble sommes l'Église, ne puisse participer à ses bénédictions [...]. Si quelqu'un de nous, fidèle au conseil du sage, livre son cœur dès le matin à veiller pour Dieu qui l'a créé ; s'il prie en présence du Très-Haut (Si 39, 6) ; s'il s'applique en même temps de tous ses vœux à préparer les voies du Seigneur, selon l'expression d'Isaïe, et à rendre droits ses sentiers (Is 40, 3), de façon à pouvoir dire, avec David, un autre prophète : *Mes yeux sont constamment tournés vers Dieu* (Ps 24, 15) ; et : *Je gardais le Seigneur devant moi sans relâche* (Ps 15, 8) : celui-là ne sera-t-il pas béni de Dieu et l'objet des miséricordes de son Sauveur (Ps 23, 5) ? Il en recevra des visites fréquentes ; il n'ignorera jamais le temps de ces visites, fussent-elles clandestines et furtives. L'âme vigilante et sobre (1 P 5, 8) le verra donc venir de loin [...]. Et lorsqu'il sera près d'elle ou devant elle, elle l'apercevra sur le champ ; s'il la regarde, elle verra avec joie son regard comme un rayon de soleil qui entre par les fenêtres de la muraille, et enfin, elle entendra ces joyeuses paroles d'amour : *ma bien-aimée, ma colombe, ma toute belle*²⁰.

Pour Bernard, l'attention spirituelle est tout ensemble une grâce et une fidélité qui annoncent la venue de Dieu. Mais une fidélité parce qu'elle est d'abord une grâce. Saint Bernard y insiste souvent et avec force. « C'est l'attention de Dieu qui prend l'initiative et rend l'âme attentive » dit-il par exemple dans le sermon 69, 7 sur le Cantique et dans le sermon 84 il a cette admirable formule : « Point tu ne chercherais si tu n'avais été déjà cherchée, comme tu n'aimerais si tu n'avais été déjà aimée²¹. » Une telle considération fait ressortir, aux yeux de Bernard, la grandeur et la dignité inimaginables de la créature humaine :

Admirable faveur d'un Dieu qui daigne ainsi se mettre en quête de l'homme, et grande dignité de l'homme cherché de cette manière ! Si ce dernier voulait s'en glorifier, il ne se montrerait pas insensé (2 Co 12, 6) : s'en glorifier non pas certes dans l'illusion que quelque chose de semblable puisse émaner de lui, mais à cause de la valeur que lui confère celui qui l'a créé [...] Seigneur, qu'est-ce que l'homme, que tu le magnifies, qui est-il pour que tu approches de lui ton cœur (cf. Ps 143, 3 ; Jb 7, 17)²² ?

²⁰ SCt 57, 1-4.

²¹ SCt 84, 5.

²² Adv 1, 7 ; dans la traduction de P.-Y. ÉMERY, *Saint Bernard. Sermons pour l'année*, p. 43-44.

2. *La visite*

L'attente donc comme attention. En second lieu, l'avènement comme visite. Nous allons entendre à ce sujet le témoignage personnel que Bernard nous a livré dans le sermon 74 sur le Cantique. Ce texte est d'autant plus important que Bernard y esquisse en filigrane un enseignement sur les critères d'authenticité de l'expérience spirituelle. Une question en particulier sous-tend son exposé : dans la mesure où il s'agit d'une expérience, quel rapport peut-on établir entre le plan sensible et le plan spirituel ?

J'avoue que jusqu'à moi aussi, le Verbe est venu – je parle en fou – et qu'il est même venu plus d'une fois. Mais, aussi souvent qu'il est entré en moi, je n'ai jamais perçu le moment de son entrée. J'ai senti qu'il était là, je me souviens de sa présence. J'ai même pu pressentir son entrée, mais la sentir, jamais. Pas plus que son départ. En effet : d'où venait-il dans mon âme, où est-il allé en la quittant, par où entraient-il ? J'avoue que maintenant encore je l'ignore, selon cette parole de l'Écriture : *Tu ne sais ni d'où il vient ni où il va* (Jn 3, 8). Rien d'étonnant à cela, du reste, puisque c'est lui dont il est dit : *Et ses traces, nul ne les connut* (Ps 76, 20)²³.

Notons déjà une sorte de paradoxe que Bernard maintient en équilibre : il s'agit d'une expérience dans la foi, où la foi n'évacue pas pour autant la dimension d'expérience et sa réalité. Le texte continue :

Ce n'est sûrement pas par les yeux qu'il est entré, car il n'avait pas de couleur ; ni par les oreilles car il n'a pas émis de son ; ni par le nez, car il ne se mêle pas à l'air, mais à l'esprit. Il n'est pas non plus entré par la gorge, car on ne peut ni le manger ni le boire, pas plus qu'on ne peut le prendre avec la main, car il ne fait pas partie de ce qu'on peut toucher.

Par ces lignes, qui pourraient paraître redondantes et banales, saint Bernard entend mettre en évidence l'un des grands risques inhérents à l'expérience religieuse, le risque qui consisterait à faire descendre la foi dans l'ordre du sensible, alors qu'il importe d'épurer la sensibilité par la foi, c'est-à-dire qu'il faut éviter soigneusement de prendre la sensibilité comme élément central, mais lui laisser un rôle tangentiel. La sensibilité n'est que le lieu symbolique de l'action de Dieu dans le cœur du croyant. Aussi Bernard est très attentif à démystifier la tentation de réduire le symbolique à l'imaginaire, ce qui arriverait si l'on était dupe, par exemple du schéma spatial du dehors et du dedans, du haut et du bas.

²³ *SCt* 74, 5-6, dans la traduction de P.-Y. ÉMERY, *Invités aux noces*, p. 138.

Par où est-il donc entré ? Ou peut-être n'est-il pas entré, parce qu'il ne viendrait pas du dehors ? C'est vrai, il ne fait pas partie des réalités extérieures. Mais il n'est pas non plus venu du dedans, car il est bon, et en moi je le sais, rien n'est bon. Je suis alors monté au-dessus de moi-même : et le Verbe se tenait bien au-delà. Et je suis aussi descendu, explorateur curieux, au-dessous de moi-même, et je l'ai pourtant trouvé plus bas encore. Si j'ai scruté vers l'extérieur, ce fut pour m'apercevoir qu'il est au-delà de tout ce qui m'est extérieur ; et si j'ai regardé vers l'intérieur, ce fut pour voir qu'il m'est plus intérieur que moi-même. J'ai alors reconnu la vérité de cette parole que j'avais lue : *En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être* (Ac 17, 28). Heureux celui en qui le Verbe demeure, qui vit pour lui et se meut par lui. Tu te demandes donc, puisque les chemins de Seigneur sont impossibles à scruter, comment j'ai reconnu sa venue ? C'est qu'il est vivant et efficace. Sitôt entré, il a réveillé mon âme endormie : il a remué, assoupli et blessé mon cœur qui était dur comme la pierre et se portait mal. Il s'est mis aussi à arracher et détruire, à construire et planter, à arroser les terres desséchées, à illuminer les ténèbres, à faire sauter les verrous, à enflammer les glaçons. Il a redressé les voies tortueuses, aplani les chemins raboteux, de telle sorte que mon âme bénisse le Seigneur, et que tout ce qui est en moi loue son saint nom.

Ce qu'on éprouve, ce sont donc des signes indicatifs de la visite divine. Signes variés, imprévisibles, mais comportant toujours « une sorte de constante spirituelle : *leur efficacité signifiante*. » Les visites du Verbe « sont efficaces, elles entraînent une transformation consciente de l'âme ; et la prise de conscience de ces effets signifiants », de ces fruits de l'esprit, « est une des dimensions de l'expérience²⁴ », et ils la révèlent. En somme, l'authenticité de l'expérience spirituelle ne dépend pas de ce que l'on sent. Elle ne se mesure pas à l'intensité des résonances au niveau de la sensibilité, mais dans sa visée. Cependant, il ne s'agit pas de se méfier de la sensibilité et de l'affectivité, mais de ne pas les ériger en critères.

3. *La vicissitude*

Dans l'ici-bas du temps, de l'espace et de l'histoire, l'être humain ne connaît pas « la permanence et la plénitude qui définissent l'éternité ». « Il y éprouve les vicissitudes propres aux limites d'un amour qui cherche, tâtonne », mûrit, évolue « et ne possède jamais que pour perdre à nouveau²⁵ ». L'alternance de présence et d'absence, de

²⁴ J. MOUROUX, *art. cit.*, p. 262.

²⁵ J. MOUROUX, *art. cit.*, p. 261.

consolation et d'épreuve, est donc le rythme essentiel, la loi structurale de la vie spirituelle ici sur terre²⁶.

Ainsi, affirme par exemple Bernard, tant qu'on vit dans ce corps, la présence de l'Époux peut nous être une joie qui se renouvelle fréquemment, mais c'est une joie mesurée : joie de la visite, mais tristesse de la vicissitude²⁷.

Aux yeux de Bernard, la vicissitude, qui rend de courte durée la visite intérieure, se révèle comme une économie divine (une « dispensation »), c'est-à-dire une forme de pédagogie qui éduque le désir, le fait grandir et le dispose à cet abandon confiant, à cette humilité profonde qui seuls permettent les premiers bourgeolements de la vie mystique²⁸. De plus, la vicissitude introduit dans l'expérience spirituelle « un élément absolument imprévisible et très particularisé », « à la fois suivant l'initiative souveraine de l'Esprit (cf. *SCt* 21, 4), et suivant l'état actuel de l'âme²⁹ ».

Ne le vois-tu pas, frère, celui qui marche selon l'Esprit ne peut nullement demeurer en permanence dans le même état intérieur, ni avancer toujours avec la même aisance. Cet homme n'est pas maître de son cheminement, il dépend de la volonté de l'Esprit qui le guide et lui permet, tantôt avec plus de lenteur, tantôt avec plus d'élan, d'oublier ce qui est en arrière et d'aller de l'avant. Je pense que, si vous y êtes attentifs, votre expérience intérieure correspond à ce que je viens d'exprimer. Si donc tu te sens atteint de torpeur, de découragement, de dégoût, ne perds pas confiance pour autant et ne renonce pas à l'ardeur de ta vie spirituelle. Au contraire, cherche la main de Celui qui te porte secours, et à l'exemple de son Épouse, l'Église, implore-le pour qu'il t'entraîne à sa suite, jusqu'à ce que tu retrouves, avec le secours de la grâce, une course plus rapide et plus allègre³⁰.

À propos de la vicissitude, saint Bernard vient de nous donner ici la norme du bon « fonctionnement » de l'expérience spirituelle, à savoir : plus une personne se livre à l'amour divin dans une attitude d'abandon, dans une remise totale de soi à l'action et à la conduite de l'Esprit, plus son existence va se dérouler sous le signe de la discontinuité, car, toujours davantage, cette personne renoncera à maîtriser, à planifier soi-même sa propre vie. Mais discontinuité ne veut pas dire pour autant instabilité. Au contraire, par là, l'Esprit va nous mener vers une stabilité bien plus solide, parce que fondée en Dieu.

²⁶ Cf. *SCt* 74, 1-4.

²⁷ *SCt* 32, 3.

²⁸ Cf. *SCt* 17, 1-2 ; 74, 3.

²⁹ J. MOUROUX, *art. cit.*, p. 261.

³⁰ *SCt* 21, 4-5.

Tant que la grâce t'assiste, réjouis-toi en elle ; mais ne va pas estimer que tu possèdes le don de Dieu par droit héréditaire, comme si tu étais assuré de ne jamais pouvoir le perdre. Sinon, pour peu que Dieu retire sa main et éloigne son don, aussitôt tu te briserais intérieurement et tu tomberais dans une tristesse exagérée [...]. Ainsi, au jour où tu es plein de courage, ne t'installe pas dans la sécurité, mais crie à Dieu, avec le Prophète : *Quand décline ma vigueur, ne m'abandonne pas* (Ps 70, 9). Et au temps de l'épreuve, console-toi en disant avec l'Épouse : *Entraîne-moi, Seigneur, derrière toi, nous courrons à l'odeur de tes parfums* (Ct 1, 3). [...] Dans l'instable succession des réussites et de l'adversité, tu garderas une certaine image de l'éternité, je veux dire cette inviolable et inébranlable égalité d'une âme ferme. Tu béniras Dieu en toutes circonstances, et tu feras prévaloir en toi, au sein des ambiguïtés et des échecs de ce monde instable, une stabilité intérieure pour ainsi dire perpétuelle, tout en commençant de te rénover et de te réformer à l'antique image et à la ressemblance du Dieu éternel – ce Dieu *en qui n'existe aucun changement ni l'ombre d'une variation* (Jc 1, 17)³¹.

Dans la mesure où l'être humain s'abandonne paisiblement à la discontinuité de l'action de l'Esprit, tout prend sens. C'est lorsqu'on se cramponne à sa volonté et à son jugement propres que l'existence semble devenir vide de sens, « insensée ».

Le dernier avènement

La notion de vicissitude, trait caractéristique de l'expérience spirituelle dans l'aujourd'hui de l'histoire, permet de comprendre comment le réajustement doctrinal bernardin, si, d'un côté, il neutralise l'eschatologisme idéologique, de l'autre, restaure la véritable eschatologie chrétienne, auparavant obscurcie et même évacuée par la considération dramatique de la mort individuelle comme seule échéance décisive pour la destinée éternelle. Dans le message spirituel de saint Bernard, la parousie, le dernier avènement du Christ, joue le rôle de pôle dynamique, attirant et parachevant le sens de l'histoire. En effet, l'avènement intermédiaire, avec sa dialectique du déjà-là et du pas-encore est un chemin qui conduit du premier avènement historique de l'incarnation au dernier avènement eschatologique de la parousie³². Ce chemin est un processus de christification de toute la personne humaine, sous l'action de l'Esprit Saint. C'est une transfiguration progressive qui investit tous les plans de l'être et qui procède, pour ainsi dire, du centre à la périphérie, de l'intérieur à

³¹ *SCt* 21, 5-6.

³² Cf. *Adv* 5, 1-2.

l'extérieur, bref, du cœur au corps. Ainsi nous devenons peu à peu pré-configurés ou prêts à être configurés au corps glorieux du Christ ressuscité. Et la parousie est le développement, la manifestation, l'accomplissement dernier d'une transformation en train de se produire au sein de la temporalité et, en partie, déjà réalisée, déjà là. Voici un raccourci saisissant de cette vision théologique :

Le Christ, qui est vie éternelle, lui qui dès maintenant *habite en nos cœurs par la foi* (Ep 3, 17), sera notre vie lorsqu'il paraîtra et *que nous paraîtrons avec lui dans la gloire* (Col 3, 4). Et lui, qui pour le moment est caché dans notre cœur, jaillira alors, pour ainsi dire, de notre cœur jusqu'à notre corps, quand il *transformera notre humble corps en le conformant à son corps glorieux* (Ph 3, 21). Dans ce même sens, un autre Apôtre dit : *Dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté* (1 Jn 3, 2)³³.

Le dernier avènement, saint Bernard y insiste, ne se situe donc pas dans un au-delà spatio-temporel, dans un lieu imaginaire³⁴ ; il n'est pas un événement extrinsèque, survenant de l'extérieur, mais l'éclatement plénier et dernier, lui-même sans fin, d'un dynamisme de conformation au Christ glorieux, déclenché dans l'existence terrestre par l'avènement intermédiaire et spirituel. Dès lors, la conception de la vie éternelle se trouve elle-même renouvelée et vivifiée :

Les souffrances du temps présent sont sans commune mesure avec la gloire qui doit se révéler en nous (Rm 8, 18). Quelle merveilleuse promesse : de tous nos désirs, embrassons-la ! De fait, nous ne serons pas là comme de simples spectateurs amorphes, et cette gloire ne se révélera pas à nous comme de l'extérieur, mais en nous. Nous verrons Dieu face à face (1 Co 13, 12), mais non hors de nous, car il sera en nous, lui qui sera tout en tous (1 Co 15, 28) [...]. Mais quoi ? Suffit-il simplement de dire que la gloire, loin de nous demeurer extérieure, nous sera intérieure ? Mais c'est maintenant déjà qu'elle est en nous, et alors elle ne fera que se révéler. *Dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté* (1 Jn 3, 2)³⁵.

Précisons que, pour Bernard, cette révélation de la gloire n'est pas un état ponctuel et statique, mais un élan ouvert à l'infini, à la mesure de l'immensité de Dieu, à la mesure de la réciprocité de l'amour, à la mesure de la nature du désir humain. Car précisément la vision béatifique n'est pas un spectacle à contempler, mais un

³³ *Div* 82, 1.

³⁴ Cf. *Pre* XX, 61.

³⁵ *Div* 1, 4.

mouvement qui, dans une communion d'amour illimitée³⁶, nous entraîne à devenir de plus en plus semblables à Dieu.

Qu'elle est admirable et tout à fait surprenante, cette ressemblance entre Dieu et l'homme, cette ressemblance dont s'accompagne notre vision de Dieu, ou plus exactement : cette ressemblance en quoi consiste notre vision de Dieu – je veux parler de ce qui se réalise dans l'amour. Car c'est l'amour qui est cette vision et qui est cette ressemblance³⁷.

Et, au début du sermon 84, il ajoute :

Cherchez sa face toujours, dit le Psalmiste (Ps 104, 4). À mon sens, même une fois qu'on l'aura trouvé, on ne cessera pas de le chercher. Cette quête n'est pas celle de nos pieds qui courent, mais celle de nos désirs. Et le bonheur de trouver n'épuise pas un saint désir, au contraire il l'amplifie. En atteignant sa plénitude, la joie consumerait-elle le désir ? Non, elle est bien plutôt de l'huile, pour lui qui est une flamme. Oui, c'est ainsi : l'allégresse atteindra sa plénitude, mais le désir, lui, n'aura pas de fin, et par conséquent la quête non plus. Essaie donc, si tu le peux, de te représenter une quête sans relâche alors qu'on ne manquerait de rien, et un désir que n'accompagnerait aucune inquiétude ! Car la présence de ce qu'on cherche supprime l'inquiétude, et l'abondance exclut le manque³⁸.

Le *Fiat* de Marie

Au regard contemplatif de l'abbé de Clairvaux, la Vierge de l'Annonciation représente, peut-on dire, l'archétype ou l'icône de l'expérience mystique. Par et dans le *fiat* de Marie, le premier avènement coïncide avec l'avènement intermédiaire, il l'est à son plus haut degré de réalité. Écoutons donc la Vierge expliciter, en des variations lyriques, le contenu de son *fiat* ; mieux encore, participons nous aussi à l'avènement sacré. Comme dans un triptyque ancien, plaçons-nous discrètement dans les panneaux de droite et de gauche. À genoux, tout petits, soyons là, rendons-nous contemporains de ce mystère primordial, communions à ce sacrement originel :

Qu'il me soit fait selon ta parole. Qu'au sujet de ta Parole, il me soit fait selon ta parole. Que la Parole qui dès l'origine était auprès de Dieu se fasse chair de ma chair selon ta parole. Quelle se fasse en moi, je t'en supplie, non pas parole proférée et transitoire, mais Parole conçue qui demeure : Parole revêtue de chair, et non de vain

³⁶ Cf. *SCt* 84, 1.

³⁷ *SCt* 82, 8.

³⁸ *SCt* 84, 1.

souffle. Qu'elle se fasse pour moi non pas seulement perceptible à mes oreilles, mais visible à mes yeux, palpable à mes mains, et que je puisse la porter dans mes bras. Qu'elle se fasse pour moi non pas parole écrite et muette, mais parole incarnée et vivante ; non pas signes inertes tracés sur le parchemin, mais Parole à forme humaine imprimée vivante dans mes entrailles ; non pas modelée par une plume sans vie, mais gravée par l'opération du Saint-Esprit. Que me soit fait ainsi ce qui jamais n'advint ni n'advindra à personne. Dieu, jadis, a parlé souvent et de bien des manières aux Patriarches et aux Prophètes ; la Parole leur a été donnée à entendre ou à proclamer ou à pratiquer, par l'oreille, par la bouche, par la main. Quant à moi, je demande qu'elle soit faite en mon sein selon ta parole. Je ne souhaite pas qu'elle soit faite en moi comme la parole proférée de la prédication, ou celle qu'expriment symboles et figures, ou celle qui se communique à l'imagination dans les songes ; mais qu'elle soit faite en moi Parole insufflée dans le silence, incarnée dans une personne, corporellement mêlée à ma chair. Cette Parole n'avait ni la possibilité ni le besoin d'être faite en elle-même : qu'elle daigne donc se faire en moi, qu'elle daigne se faire pour moi selon ta parole. Qu'elle se fasse pour le monde tout entier, mais qu'en particulier elle soit faite en moi selon ta parole. Amen³⁹.

Abbaye N.-D. d'Orval
B – 6823 Villers-devant-Orval

Gaetano RACITI, ocso

³⁹ *Miss* 4, 11.