

Saint Bernard. Une vie monastique pour toute l'Église et pour le monde*

1. Une vie monastique solidaire

Ce qui marque les débuts cisterciens, depuis Molesme, c'est l'expérience d'un « nous » qui revient souvent dans les textes – « les frères et l'abbé décidèrent » –, ce « nous » qui s'accompagne d'un souci d'unanimité dans la *Charte de charité*. On retrouve ce « nous » dans la tradition de Clairvaux, dans l'*Exorde de Cîteaux* par exemple, avec le « *propositum* (projet) » commun. Bernard va élargir ce « nous » à l'Église dans toute sa diversité, mais aussi à la société et au monde, car, du temps de Bernard, encore plus qu'aujourd'hui, il est impossible de dissocier l'Église de la société et du monde.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'inflexion donnée par Bernard pour un monachisme pauvre et caché au désert ait été accompagnée chez lui d'une volonté de réforme dans l'Église. Cela prend le contre-pied d'une présentation de la vie monastique dite « contemplative », qui serait d'autant plus authentique qu'elle serait « séparée », « retirée » du monde, pas concernée par ce qui l'entoure. Le message de Bernard est autre : la vie monastique est solidaire de l'Église et du monde dans la mesure où elle est fidèle à ce qu'elle doit être, une vie évangélique au désert. On peut penser que cette interprétation est celle d'un lecteur moderne qui voit la réalité du XII^e siècle avec ses propres lunettes, d'autant qu'en lisant les textes de Bernard, du moins au premier degré, on a l'impression que son langage, qui insiste sur le fait qu'il faudrait se dégager des choses terrestres et de leurs soucis pour se consacrer aux choses célestes, est « contemplatif ». Pourtant cette insertion de la vie monastique dans l'Église et la société, du temps de Bernard, même quand elle se veut au désert, ne devrait pas nous étonner dans un environnement médiéval de chrétienté, que nous ne connaissons plus aujourd'hui.

* Cet article reprend une conférence donnée lors d'une session pour des moines et moniales à l'abbaye de Cîteaux du 14 au 24 juillet 2015 (voir le compte rendu p. 411-414).

Du temps de Bernard en effet, un abbé, tout comme un évêque, n'était pas en marge de la société : il était un homme public. Bernard n'est pas le seul à être intervenu dans les affaires publiques. La laïcité n'existe pas dans la chrétienté du XII^e siècle ; l'Église n'est pas alors en position minoritaire comme aujourd'hui, mais sa situation de pouvoir peut générer des déviations, une mondanité, des richesses, toutes choses que Bernard a combattues. Le réformateur monastique qu'a été Bernard a aussi promu une réforme dans l'Église. Un moyen d'influence pour lui a été de peser sur les nominations d'évêques, parfois de manière discutable.

Les fondements d'un renouveau monastique selon la règle de saint Benoît avaient déjà été mis en place par la première génération cistercienne, fondatrice du Nouveau Monastère, et les bases de l'Ordre inscrites dans la *Charte de charité*. Bernard, même s'il a apporté une note particulière plus radicale, n'avait pas tout à recommencer : il était déjà à l'étape suivante. Sa préoccupation pouvait alors s'élargir avec le développement de l'Ordre et l'influence utile qu'il pouvait avoir dans l'Église.

Nous savons qu'à travers sa vie et ce qu'il écrit, Bernard manifeste une préoccupation pour l'Église, la paix, les pauvres, et que cette préoccupation s'enracine dans la foi et l'Évangile. Plusieurs interprétations sont possibles par rapport à l'influence qu'il a eue sur son temps : la première consiste à considérer que Bernard est une exception, en contradiction avec sa vocation – la chimère de son temps comme il se qualifiera lui-même. Finalement, la vie cachée au désert n'aurait guère été son fort. C'est à mon sens interpréter l'histoire à partir de nos grilles de lecture et de notre expérience moderne. Certes, Bernard a eu un parcours unique, atypique, exceptionnel, lié à son charisme, mais c'est une erreur de séparer son œuvre et sa vie, de son appel à la vie monastique cistercienne.

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas une foi spécifique pour les moines et les moniales, et une foi spécifique pour les autres : c'est la même foi et le même Évangile pour tous. Pour le monachisme ancien comme dans la règle de saint Benoît, le moine est un converti, ou plutôt il est dans un processus de conversion jamais terminé ; sa profession monastique est fondée sur son baptême. La vie monastique est d'abord une vie chrétienne ; même avec un cadre très particulier, sa vie ne se distingue pas fondamentalement de toute autre forme de vie chrétienne.

Cette dimension commune de la foi chez tous les baptisés marque la théologie de la vie religieuse depuis le concile Vatican II. Elle s'accompagne d'une plus grande conscience de notre insertion dans

l'Église et sa mission, et dans la société. Elle nous rapproche de ce point de vue du temps de saint Bernard, où la vie monastique faisait partie de la vie de l'Église. Aujourd'hui cependant, contrairement au temps de Bernard, l'Église est minoritaire, et la vie monastique, marginale, pour ne pas dire « extraterrestre ». Il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'ajouter à cette « étrangeté », par exemple avec des signes identitaires, mais plutôt de se « distinguer » par un comportement évangélique. L'environnement qui est le nôtre est globalement sécularisé, indifférent à la foi. Les papes récents ont parlé de nouvelle évangélisation. La question n'est pas de savoir si nous y avons notre place, mais comment trouver notre place dans ce mouvement à partir de notre charisme monastique et cistercien propre. Je n'ai pas la prétention de donner des réponses, mais d'ouvrir des chemins à partir de l'expérience de Bernard, de son enseignement et de son œuvre. À chacun de poursuivre ensuite la réflexion.

Le troisième parfum de la compassion

En fait, comme souvent, l'attitude de Bernard, qui est concerné par les affaires ecclésiales au point d'y intervenir, est en consonance avec sa doctrine spirituelle. À ce sujet je voudrais me référer aux trois parfums dont parle Bernard dans les sermons sur le Cantique. Les deux premiers sont ceux de la contrition et de la dévotion (sermon 10, 4-8). Le troisième, celui de la compassion, est le sujet de tout le sermon 12 :

Je me souviens de vous avoir présenté deux parfums. Mais il y a un parfum qui l'emporte de loin sur ces deux-là. J'aimerais l'appeler le parfum de la compassion, parce qu'il se compose de l'indigence des pauvres, des angoisses des opprimés, du trouble des affligés, des fautes des pécheurs et enfin de toutes les peines des malheureux, quels qu'ils soient, fussent-ils nos ennemis (*SCt* 12, 1).

Ce parfum, qui met en relation avec les autres, l'emporte sur les deux autres qui relèvent de l'évolution spirituelle personnelle. Mais ce qui est intéressant dans la suite du texte, c'est qu'il est comparé au parfum que les saintes femmes avaient préparé pour embaumer le corps du Christ dans le tombeau :

Le Seigneur Jésus, dans sa providence, n'a pas permis qu'on les employât pour son corps mort. Il a voulu qu'on les réservât pour son corps vivant [l'Église] : elle est le corps préféré du Christ (*SCt* 12, 7).

On retrouve exactement la même interprétation des trois parfums dans les *Sermons divers* :

Il apparaît clairement que, par rapport aux deux premiers, le troisième parfum l'emporte dans la mesure même où le Christ laisse bien voir la préférence pour son corps, l'Église, à qui il réserve ce parfum, au

détriment de son corps personnel pour lequel il a refusé l'onction (les aromates qu'ont apportés les femmes) et qu'il a voulu livrer pour la rédemption de cet autre corps, qui est l'Église (*Sermons divers*, 90, 5).

Le troisième parfum de la compassion est supérieur aux deux premiers car il ouvre aux autres, au Corps vivant du Christ, qui est l'Église. Ce troisième parfum, qui semble si important dans toute évolution spirituelle, nous empêche de réduire les interventions de Bernard dans la vie de l'Église à un élément conjoncturel lié à sa personnalité exceptionnelle. La compassion est d'ailleurs centrale dans sa doctrine dès ses premières œuvres, par exemple dans le traité des *Degrés de l'humilité et de l'orgueil* ; elle fait partie de l'expérience humaine du Christ. La question n'est donc pas de savoir comment la compassion doit s'exercer au cœur de la communauté monastique entre frères et sœurs, ou encore dans notre relation avec nos frères et sœurs dans la foi, qui font partie de l'Église, mais aussi dans notre relation avec les hommes et les femmes de ce temps. Dans l'environnement de Bernard, cette distinction n'existait pratiquement pas à cause de l'imbrication entre l'Église et la société. N'oublions pas que Bernard n'a pas seulement cherché à favoriser une réforme de l'Église, mais qu'il est intervenu comme médiateur dans bien des conflits pour rétablir la paix, et a défendu les plus pauvres contre l'injustice et la violence.

Spe salvi

Bernard a une vision solidaire du salut. Cela s'explique par son sens de l'être-ensemble – on ne peut pas être sans les autres –, son sens de la vie commune, de la compassion. Son regard n'était pas borné à la clôture du monastère. Benoît XVI, dans son encyclique *Spe salvi*, s'interroge sur une conception individualiste du salut qui lui semble une anomalie, du moins un appauvrissement. Il fait justement référence à saint Bernard pour montrer que, chez lui, le salut n'est pas une affaire individuelle. Cela correspond à une autre façon de concevoir ce qu'est le contemplatif, car il est une conception individualiste de la contemplation qui s'accorde avec une fuite du monde et un mépris du monde.

Jetons plutôt au hasard un regard sur un moment du Moyen Âge selon certains aspects emblématiques. Dans la conscience commune, les monastères apparaissaient comme des lieux de fuite hors du monde (*contemptus mundi*) et de dérobade aux propres responsabilités dans le monde, pour la recherche du salut personnel. Bernard de Clairvaux, qui, avec son Ordre réformé, fit entrer une multitude de jeunes dans les monastères, avait sur cette question une vision bien différente. Selon lui, les moines ont une tâche pour toute l'Église et par conséquent aussi pour le monde. Par de nombreuses images, il

illustre la responsabilité des moines pour tout l'organisme de l'Église, plus encore, pour l'humanité (*Spe salvi*, 15).

Autrement dit, le monachisme retiré du monde et au désert ne peut se désolidariser de l'Église et du monde, ce qui confirme que la mission exceptionnelle de Bernard dans l'Église et le monde de son temps n'était pas en dehors du propos monastique. Le pape, à la suite de Bernard, insiste sur « la responsabilité des moines (et des moniales) pour tout l'organisme de l'Église ».

2. La dimension prophétique

Si nous essayons de caractériser cette tâche des moines et des moniales pour l'Église et pour le monde, nous pouvons affirmer qu'elle a une forte dimension prophétique. Sur ce sujet je voudrais commencer par me référer à un passage de la lettre du pape François aux consacrés, à l'occasion de l'année de la vie religieuse.

J'attends que « vous réveilliez le monde », parce que la note qui caractérise la vie consacrée est la prophétie. Comme je l'ai dit aux Supérieurs Généraux, « la radicalité évangélique ne revient pas seulement aux religieux : elle est demandée à tous. Mais les religieux suivent le Seigneur d'une manière spéciale, de manière prophétique ». Voilà la priorité qui est à présent réclamée : « être des prophètes qui témoignent comment Jésus a vécu sur cette terre... Jamais un religieux ne doit renoncer à la prophétie » (29 novembre 2013).

Le prophète reçoit de Dieu la capacité de scruter l'histoire dans laquelle il vit, et d'interpréter les événements : il est comme une sentinelle qui veille durant la nuit et sait quand arrive l'aurore (cf. Is 21, 11-12). Il connaît Dieu et il connaît les hommes et les femmes, ses frères et sœurs. Il est capable de discernement et aussi de dénoncer le mal du péché et les injustices, parce qu'il est libre ; il ne doit répondre à d'autre maître que Dieu, il n'a pas d'autres intérêts que ceux de Dieu. Le prophète se tient habituellement du côté des pauvres et des sans-défense, parce que Dieu lui-même est de leur côté.

J'attends donc, non pas que vous mainteniez des « utopies », mais que vous sachiez créer d'« autres lieux », où se vive la logique évangélique du don, de la fraternité, de l'accueil de la diversité, de l'amour réciproque. Monastères, communautés, centres de spiritualité, villages d'accueil, écoles, hôpitaux, maisons familiales, et tous ces lieux que la charité et la créativité charismatique ont fait naître – et qu'ils feront naître encore par une créativité nouvelle – doivent devenir toujours plus le levain d'une société inspirée de l'Évangile, la « ville sur la montagne » qui dit la vérité et la puissance des paroles de Jésus.

Parfois, comme il est arrivé à Élie et à Jonas, peut venir la tentation de fuir, de se soustraire à la tâche de prophète, parce qu'elle est trop exigeante, parce qu'on est fatigué, déçu des résultats. Mais le prophète sait qu'il n'est jamais seul. À nous aussi, comme à Jérémie,

Dieu dit avec assurance : « N'aie pas peur... parce que je suis avec toi pour te défendre » (Jr 1, 8) (*Lettre apostolique du pape François à tous les consacrés*, 21 novembre 2014, II.2).

Pour retrouver la vie prophétique dans notre vie cistercienne à laquelle nous appelle, comme tous les consacrés, le pape François, nous pouvons nous demander ce qu'il en était au temps de saint Bernard.

La chrétienté médiévale et féodale du temps de Bernard maintenait un *ordo*, pour reprendre la terminologie d'Augustin. Cet *ordo* était considéré comme voulu par Dieu ; il favorisait l'ordre institutionnel, et une attitude que l'on qualifierait aujourd'hui de conservatrice, ce qui s'accorde mal avec la dimension prophétique. Les membres des classes sociales ne peuvent passer facilement de l'une à l'autre ; elles deviennent alors des castes. La répartition des rôles est très précise entre ceux qui prient – les clercs et les moines –, ceux qui se battent – les chevaliers –, et ceux qui travaillent – essentiellement les paysans. On en trouve un bon exemple dans les statuts cisterciens, qui interdisaient aux convers d'apprendre à lire s'ils étaient illettrés au moment de leur entrée au monastère.

Mais cette dimension hiérarchique ou institutionnelle n'était pas la seule. La vie cistercienne était prophétique déjà par le fait qu'elle appartenait par son origine au mouvement des *Pauvres du Christ*, qui prônaient un retour à l'Évangile et mettaient en question le pôle institutionnel du monachisme traditionnel. Une application plus précise de la règle bénédictine par les cisterciens, avec la place retrouvée du travail des mains dans l'équilibre monastique, remettait en question l'*ordo* par le fait que des chevaliers devaient utiliser la houe et non plus l'épée, et les écolâtres devaient utiliser la houe en même temps que le calame. Nous avons du mal à nous rendre compte combien cet état de choses pouvait apparaître scandaleux et déraisonnable, voire subversif.

Le pape Benoît, dans *Spe salvi*, montre aussi la dimension prophétique du travail agricole. Tout en maintenant le contact avec le monde environnant par les échanges économiques, le travail s'exerce dans ces lieux à l'écart que l'on défriche. La distance physique est aussi mentale, dans la mesure où elle exprime une autre mentalité que la mentalité sociale et mondaine courante. Ce travail est humble et ne cherche pas la réussite pour elle-même. La transformation physique de l'environnement qu'il réalise est comme une parabole de la transformation spirituelle ; la vie contemplative n'est plus alors séparée du travail.

Les contemplatifs – *contemplantes* – doivent devenir des travailleurs agricoles – *laborantes* –, nous dit-il. La noblesse du travail, que le christianisme a héritée du judaïsme, était apparue déjà dans les règles

monastiques d'Augustin et de Benoît. Bernard reprend à nouveau ce concept. Les jeunes nobles qui affluaient dans ses monastères devaient se plier au travail manuel. En vérité, Bernard dit explicitement que pas même le monastère ne peut rétablir le Paradis ; il soutient cependant qu'il doit, étant comme lieu de défrichage pratique et spirituel, préparer le nouveau Paradis. Un terrain sauvage est rendu fertile – précisément tandis que sont en même temps abattus les arbres de l'orgueil, qu'est enlevé ce qui pousse de sauvage dans les âmes et qu'est préparé ainsi le terrain sur lequel peut prospérer le pain pour le corps et pour l'âme. Ne nous est-il pas donné de constater de nouveau, justement face à l'histoire actuelle, qu'aucune structuration positive du monde ne peut réussir là où les âmes restent à l'état sauvage ? (*Spe salvi* 15).

C'est en ce sens qu'il convient d'interpréter la fameuse phrase de saint Bernard dans la lettre à Henri Murdac : « Crois-en ma propre expérience : dans les bois, on apprend quelque chose de plus que dans les livres : les arbres et les rochers t'enseigneront ce que tu ne saurais entendre chez les professeurs » (Lettre 106, 2). Il ne s'agit pas ici d'abord d'une expérience esthétique de la nature, ni d'un refus des études, mais du travail comme élément de la *disciplina* cistercienne, comme moyen pour suivre le Christ dans son abaissement par un défrichage extérieur, parabole du défrichage intérieur lié à la conversion.

Comme nous l'avons déjà dit, le travail est le lieu paradoxal d'une folie à la suite du Christ pour les chevaliers et les écolâtres entrant au monastère, autrement dit en rupture avec la mentalité de la société de l'époque. Ce décalage était assez fort pour provoquer des difficultés internes dans les communautés. Dans les années 1140 en effet, un certain nombre de cisterciens – anciens écolâtres, chanoines réguliers, ou d'anciens bénédictins passés chez les cisterciens –, étaient « en crise ». Avec le temps, confrontés à un régime de vie austère, ayant connu une autre expérience et une autre formation, ils pouvaient être tentés de revenir en arrière. Dans ce contexte, Bernard incitera Aelred de Rievaulx à écrire son *Miroir de la charité*. Il révèle ainsi un positionnement qui, en soutenant l'observance cistercienne dans son intégralité, se montre fidèle à la *Charte de charité* et au propos de la première génération cistercienne. L'ouvrage d'Aelred éclaire nettement ce contexte difficile en répondant directement, surtout dans son livre II, à la contestation.

Le travail, élément essentiel de l'observance cistercienne, se situe à la charnière entre la dimension matérielle et sociale, et la dimension spirituelle. De nos jours, il a ceci de particulier qu'il est commun à tous, moines, moniales ou laïcs. Souvent il devient un lieu de communication et de collaboration avec ceux qui vivent dans l'envi-

ronnement du monastère. Il est comme un pont avec ceux qui nous entourent. Mais le travail, à la fois pratique et professionnel, est aussi spirituel ; il prépare le nouveau paradis, l'avenir eschatologique ; il prend un autre sens dans la vie monastique, c'est un autre aspect de sa dimension prophétique. En se démarquant de la mentalité mondaine, il annonce et prépare le monde nouveau.

La subversion de l'*ordo* social, qui apparaît dans le travail pour tous, ne se manifeste pas seulement dans le travail mais aussi dans un traitement égal des frères. Ainsi dans la règle bénédictine, il est demandé à l'abbé de ne pas faire acception des personnes (cf. *RB* 2, 20 ; 34, 2). L'homme libre et l'homme de condition servile doivent être traités de la même façon au monastère, en particulier en ce qui concerne le rang dans la communauté (*RB* 63). Le principe de cette égalité fondamentale de tous les enfants de Dieu s'appuie sur les épîtres de Paul et les évangiles. Dans la primitive Église, ce principe, mis en valeur dans la communauté de Jérusalem, deviendra utopique, et déjà dans les épîtres dites pastorales, les rangs sociaux sont maintenus, en particulier entre les maîtres et les esclaves – qu'on se rappelle l'épître à Philémon, avec la question de l'esclave Onésime. Dans sa relecture de l'histoire monastique, le *Grand Exorde* montre que la vie monastique cénobitique est l'héritière de la première communauté chrétienne de Jérusalem avec le fameux passage des Actes des Apôtres : « La multitude des croyants n'avait qu'un seul cœur et une seule âme, et aucun d'eux n'appelait sien quoi que ce fût, mais tout leur était commun » (Ac 4, 32-35). L'auteur affirme que ce qui n'avait pu être maintenu dans les communautés chrétiennes dans le monde avait été repris par les communautés monastiques ; pour perpétuer cette logique, elles sont obligées de se mettre à part, d'où un retrait par rapport au monde (*Grand Exorde*, I, 2-3). Nous retrouvons ici, la place du désert comme nouveau modèle par rapport au modèle mondain. Le désert correspond à ces « utopies », ces « autres lieux », où se vit la logique évangélique du don, de la fraternité, de l'accueil de la diversité, de l'amour réciproque, dont parle le pape François.

Si nous voulons synthétiser les réflexions précédentes, le désert ne doit plus s'exprimer en termes de fuite, encore moins de mépris du monde ; il faut plutôt penser le désert dans un rapport dialectique avec le monde, comme une altérité du désert par rapport au monde. Le désert interroge le monde par sa manière différente de vivre, et le monde interpelle le désert, car ses joies et ses souffrances doivent susciter la compassion et la prière de ceux qui vivent au désert. Et surtout les passions qui se manifestent à découvert dans le monde peuvent aussi habiter le cœur des moines et des moniales ; le désert n'est-il pas le lieu par excellence où les démons se manifestent au

grand jour ? Le désert devient une sorte de laboratoire pour la conversion à laquelle sont appelés tous les baptisés.

Autrefois, la vie religieuse pouvait être conçue, même dans les instituts de vie apostolique, comme un moyen de faire son salut, individuellement s'entend. La culture féodale du temps de Bernard n'était pas individualiste ; le propos monastique a été vécu et transmis par des gens qui vivaient une solidarité au plan d'abord humain ; Bernard lui-même n'est pas venu seul au Nouveau Monastère. Mais le désert, en tant que pôle ascétique et prophétique de notre vocation, pour nous comme pour Bernard, conteste un monde matérialiste et sécularisé en intégrant cette spiritualité de la relation fraternelle à l'autre, de la responsabilité envers l'autre, de la solidarité envers l'autre, en lien avec la relation à Dieu, avec l'amour de Dieu, la vie contemplative, si l'on veut.

Ces larges perspectives sont présentes dans les œuvres de Bernard avec sa doctrine que l'on pourrait appeler de l'élargissement de l'amour, qui va de ceux qui nous sont proches naturellement, à ceux qui sont éloignés, étrangers, jusqu'à nos ennemis. Dans *Sermons divers* 10, 2-4, Bernard présente cinq formes de l'amour qui vont de l'amour le plus naturel ou charnel envers ceux qui nous sont proches par le sang, au plus spirituel, l'amour de Dieu, en passant par l'amour des frères et amis qui nous sont proches, l'amour universel de tout être humain et l'amour des ennemis qui vient du commandement de la foi. Le cercle de l'amour s'élargit en nous faisant passer de notre égo-centrisme à une ouverture toujours plus grande aux autres. L'intérêt de notre souci pour l'autre, cet effacement devant le frère et la sœur, mais aussi devant tout homme et toute femme, cette ouverture à la différence, est le meilleur moyen de libérer l'*ego* de sa tendance à se mettre au centre de tout. C'est l'école de l'humilité du Christ, qui s'est fait tout à tous. Nous allons bientôt revenir sur ce sujet.

Au sermon 27 sur le Cantique, cet élargissement de l'âme par l'amour, permet à Dieu de s'y promener à l'aise, comme il le faisait à la brise du soir au paradis : l'amour large devient ainsi amour mystique. Il nous invite, nous aussi, à élargir notre âme et notre cœur, pas seulement pour le cercle de nos frères et sœurs dans la vie monastique, et pas uniquement en fonction de nos intérêts communautaires de survie immédiate. Il doit s'élargir à tous nos frères et sœurs en humanité, jusqu'à ceux qui sont loin et même à nos ennemis.

Pour vivre de cet esprit de solidarité, de cet amour qui s'élargit en cercles concentriques de plus en plus larges, Bernard a tracé un chemin, mis en place une pédagogie, où chacun est appelé à travailler sur soi, à travers un processus décapant, mais aussi en s'ap-

puyant sur ses ressources, sur les dons que Dieu a mis en lui. C'est à partir de ces différents aspects du développement de la personne que nous allons poursuivre notre réflexion.

3. L'humilité

Bernard a donné une grande place à l'humilité. Elle fait partie de la vie cachée au désert, d'une vie non mondaine qui ne cherche pas les apparences, mais où l'on se connaît soi-même en vérité. La connaissance de la vérité est le fruit de l'humilité. C'est une nouvelle façon de parler de l'humilité qui apparaît chez Bernard dès le traité des *Degrés de l'humilité et de l'orgueil*. Sans une connaissance de soi dans l'humilité, on ne peut accéder à la compréhension des autres avec miséricorde et compassion.

Il y a, en effet, trois degrés de la vérité : par rapport à soi-même, par rapport aux autres et par rapport à Dieu. Ces trois degrés sont le fruit de l'humilité, qui remet en place toutes nos relations, à commencer par la relation avec nous-mêmes (cf. *Degrés de l'humilité et de l'orgueil*, IV-V). L'homme charnel commence toujours par le jugement des autres, qu'il accuse sans compassion, tout en oubliant de se juger lui-même.

Il est à craindre, si vous ne voyez que la misère du prochain sans faire attention à la vôtre, que vous n'éprouviez de l'indignation plutôt que de la commisération, que vous ne vous sentiez moins porté à secourir qu'à juger et plus disposé à détruire avec fureur qu'à instruire en esprit de douceur, selon ces paroles de l'Apôtre : « Vous autres qui êtes spirituels, ayez soin de les relever dans un esprit de douceur (Gal 6, 1) » (*Degrés de l'humilité et de l'orgueil*, IV, 13).

C'est donc par cette première connaissance lucide de soi qu'il faut commencer. Alors ensuite seulement peut venir la vérité sur les autres ; leurs faiblesses ne sont pas traitées avec dureté mais compassion, car celui qui se connaît lui-même sait que les faiblesses des autres sont aussi les siennes.

Mais Bernard va étoffer sa pensée sur l'humilité au sermon 42 sur le Cantique, il y distingue deux types d'humilité. La première relève de la vérité sur soi, sur son état : elle est froide ; même s'il n'est pas agréable de reconnaître ses faiblesses, ses défaillances, son péché, cela est nécessaire pour entrer dans cette première humilité. La deuxième humilité est celle du Christ qui s'est abaissé librement, non par nécessité ; cette humilité vient de l'amour, elle est chaude, dit Bernard. Il n'y a pas de contrainte dans l'amour :

La première attitude est faite de la nécessité, la seconde de la volonté... Lui-même s'est anéanti, humilié, non pas poussé par la nécessité de son jugement, mais par charité pour nous.

Si cette « humilité volontaire » est normale pour le Christ, alors que pour nous l'humilité relève d'abord de la contrainte d'un jugement lucide sur nous-mêmes, il n'en reste pas moins que Dieu nous appelle à la liberté, à sortir de la contrainte. Pouvons-nous, comme Jésus, expérimenter cette humilité volontaire ? Comment y parvenir ? Bernard nous offre une réponse dans un sermon pour l'Avent, où l'on retrouve les deux formes d'humilité du sermon 42 sur le Cantique.

L'humilité est double ; l'une relève de la connaissance, l'autre de l'affection, et c'est cette dernière qui, en ce passage (Mt 11, 29, où Jésus se dit doux et humble de cœur), est appelée humilité du cœur. Par la première, nous savons que nous ne sommes rien. Nous l'apprenons de nous-mêmes par notre faiblesse. Par la seconde, nous foulons aux pieds la gloire de ce monde. Nous l'apprenons de celui qui s'est vidé lui-même, prenant la forme d'un esclave (Ph 2, 7) (*Sermons pour l'Avent*, 4, 4).

Ce passage répond à notre question : bien que différents de Jésus, nous sommes appelés à le suivre dans son abaissement libre. L'humilité n'est pas seulement la reconnaissance contrainte de notre état, mais un mouvement libre du cœur ; elle ouvre à la dimension mystique. Elle est une ardeur qui foule aux pieds la gloire de ce monde, avec facilité pourrait-on dire, par amour du Christ, qui, de riche qu'il était, s'est fait pauvre. L'humilité, en négligeant la gloire de ce monde, est une libération de ce paraître qui oblige à se construire une image de soi selon les critères de la mondanité.

La vie au désert facilite cette libération, mais cela ne veut pas dire qu'elle échappe systématiquement aux pièges du narcissisme spirituel, que Bernard a si bien décrit dans les *Degrés de l'humilité et de l'orgueil*, en particulier avec le moine qui se singularise et se croit meilleur que les autres.

Mais pour approfondir cette « humilité volontaire » nous pouvons nous tourner vers Marie, l'humble servante. Bernard s'émerveille de la virginité et de l'humilité en Marie. La virginité, comme toute expression d'une pureté extérieure, peut conduire à l'orgueil du pharisien, à ce narcissisme spirituel dont nous venons de parler. Le fait que Marie séduise le Très-Haut par son humilité amène Bernard à remarquer que, si la virginité est plus louable, l'humilité est plus nécessaire : « Sans l'humilité même la virginité de Marie n'aurait pas plu. » Ce qui est frappant quand nous lisons les homélies *À la louange de la Vierge Mère*, c'est cette importance donnée à l'humilité.

Il est étonnant de voir qu'ici, contrairement aux thèmes développés chez les Pères, c'est l'humilité qui attire l'époux, plus que la virginité. L'humilité de Marie qui plaît à Dieu est un chemin pour tous, qui devient accessible. Et Bernard de préciser : « Si tu ne peux imiter la virginité qui fut humble, imite l'humilité qui fut vierge. » Je voudrais citer maintenant un peu longuement un passage très éclairant du sermon 42, 9 sur le Cantique, à propos de l'humilité de l'épouse et de Marie :

L'humilité de l'épouse, comme le nard, répand son parfum, car elle est embrasée d'amour, pleine de ferveur ; elle embaume d'une bonne réputation. L'humilité de l'épouse est volontaire, elle est constante, elle porte des fruits [...] Au milieu de louanges, elle n'oublie pas l'humilité, qu'elle confesse humblement sous le nom de nard, comme si elle disait avec la voix de la Vierge Marie : « Je n'ai conscience d'aucun mérite qui puisse me valoir un tel honneur, sinon que Dieu a jeté les yeux sur l'humilité de sa servante. » Car ces paroles : « Mon nard a exhalé son parfum », que signifient-elles, sinon : « Mon humilité a trouvé grâce » ? Non pour ma sagesse, ma noblesse, ma beauté, qui ne se trouvaient pas en moi : mais la seule chose que j'avais, l'humilité, a exhalé son parfum, c'est-à-dire, le parfum qui lui est ordinaire ; d'ordinaire l'humilité plaît à Dieu. « Le Seigneur Très-haut a coutume de jeter les yeux sur ce qui est humble ». Ainsi, « tandis que le Roi se reposait sur sa couche », c'est-à-dire « dans sa très haute demeure », le parfum de l'humilité est monté jusque-là. « Il habite des hauteurs, est-il écrit, et il jette les yeux sur ce qui est humble au ciel et sur la terre. »

« Je n'ai conscience d'aucun mérite qui puisse me valoir un tel honneur, sinon que Dieu a jeté les yeux sur l'humilité de sa servante. » Le propre de l'humilité¹ est qu'elle ignore ses propres mérites à cause de la vie cachée où l'on échappe aux louanges mondaines.

Ce regard du Très-haut sur tout ce qui est humble est comme une loi universelle. On trouve, dans les sermons sur le Cantique (45, 2), un autre passage qui trace un véritable chemin spirituel. Ceci ne concerne plus le rapport entre humilité et virginité, mais le rapport entre humilité et innocence.

Bernard explique qu'il est une double beauté de l'âme : celle de l'humilité et celle de l'innocence. Le roi-prophète David, après sa grave défaillance, espère être purifié par l'hysope de l'humilité et recouvrer ainsi la blancheur de neige de l'innocence (Ps 50, 9). La beauté de l'âme de Marie, comme celle de l'épouse du Cantique, consiste en ce que, tout en ayant gardé son innocence, elle reste humble. C'est pour cela qu'elle est appelée deux fois belle : « Te

1. Voir le sermon 4 sur le Psaume 90.

voici ! Tu es belle, mon amie, tu es belle. » Par contre, David s'humilie parce qu'il a perdu l'innocence. Bernard se range du côté de David pour qu'au moins il puisse garder la robe de l'humilité, car sa première robe, celle de l'innocence, il l'a mal gardée. Ainsi n'ose-t-il plus se déclarer ami mais serviteur :

« Je sais ce que je vais faire » (Lc 16, 4). Serviteur, je vénérerai ton amie ; petit homme difforme, j'admirerai en elle la beauté accomplie. Je me réjouirai à la voix de l'Époux (cf. Jn 3, 29), admirant une beauté si éblouissante. Qui sait si, par ce moyen, je ne trouverai pas grâce au moins aux yeux de l'amie, et si cette grâce de sa part ne me fera pas compter, moi aussi, au nombre des amis ? Car « l'ami de l'Époux se tient là, et il est ravi de joie à la voix de l'Époux » (SCt 45, 2).

Bernard indique ici la voie royale, pour ceux qui se savent pécheurs et qui désirent devenir amis de l'Époux : « Je vais vénérer ton amie (la Vierge), l'admirer et me réjouir de son bonheur. » Ce décentrement de soi fut celui de Jean-Baptiste, l'ami de l'Époux ; en admirant la beauté de l'autre, que je n'ai plus moi-même, l'innocence perdue m'est restituée en quelque sorte.

Ainsi donc, aussi éloigné de Dieu que l'on puisse être, dans un état où l'on a perdu l'innocence, un chemin de retour est toujours possible, mais ce retour passe par l'humilité. Pas seulement comme une vérité sur soi-même, sur son état – ce qui pourrait nous écraser –, mais comme une possibilité d'ouvrir la porte au désir, à l'amour, avec audace. Il y a là des accents qui font penser à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Ce chemin de l'humilité est aussi un chemin qui fait retrouver de manière inespérée ce qui était irrémédiablement perdu.

L'humilité n'est pas une vertu pour les médiocres, les faibles, les pusillanimes. Paradoxalement, elle suppose la grandeur. C'est ce que Bernard nous apprend. Il faut, en effet, du courage pour être dans la vérité sur soi-même, pour fuir, dans une quête d'authenticité, l'artificial de la mondanité. Le renoncement au faux moi n'est pas une chose facile.

L'humilité est au principe du salut avec l'attitude humble de Marie, mais elle est aussi au terme : suivre le Christ dans son abaissement volontaire, permet d'être exalté avec lui et de connaître dès aujourd'hui la liberté dans l'amour, même si l'on doit remonter de très bas, et c'est un grand signe d'espérance.

4. « Connais-toi toi-même »

Donner toute sa place à l'humilité ne va pas à l'encontre d'une reconnaissance de la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu.

Cette doctrine traditionnelle chez les Pères, fondée sur les Écritures, a été reprise par Bernard. Elle permet à tout être humain de se regarder soi-même dans sa vérité et dans la confiance. Cette réalité de la connaissance de soi n'échappe pas à la conscience moderne. Par exemple, Thomas Merton a beaucoup réfléchi à la question du vrai moi, y compris dans une perspective spirituelle. La réflexion de Merton diffère de celle de Bernard, car il n'est plus un homme du XII^e siècle, mais du XX^e siècle. D'une certaine façon, elle prolonge pourtant celle de Bernard. Pour lui, le faux moi est dépendant de ce qu'attendent les autres. Il s'agit de laisser émerger le vrai moi, son vrai désir, qui alors ne peut être opposé à celui de Dieu. En ce sens, Merton a pu écrire que devenir saint, c'est devenir soi-même :

Être saint, c'est être moi-même. C'est pourquoi le problème de la sainteté et du salut consiste à trouver qui je suis et à découvrir mon vrai moi [*my true self*]².

En lisant cette phrase hors de son contexte, on pourrait avoir des doutes. N'y a-t-il pas un danger à penser qu'être saint, c'est être soi-même ? Ne risque-t-on pas d'être dans l'illusion ? Nous pouvons redouter une affirmation de nous-mêmes qui peut être ambiguë et, en fin de compte, se révéler comme étant une recherche de nous-mêmes. Beaucoup cherchent à être eux-mêmes, mais de manière égocentrique, y compris dans la vie spirituelle en se persuadant qu'ils font mieux que les autres. Mais ici, s'il s'agit de notre moi purifié, de notre vrai moi, de notre moi humble dirait Bernard, alors il n'y a plus de problèmes.

En fait, il y a, chez Merton, un grand sens de la singularité. Chaque personne est unique, et la sainteté d'une personne n'est pas la sainteté d'une autre. En forçant un peu, on pourrait dire qu'il ne faut pas chercher à imiter les saints. Toute imitation devrait être une réappropriation, une intégration personnelle du modèle, ce qui veut dire qu'on ne le reproduit pas. L'importance donnée à la singularité, à l'unicité de chacun, s'accorde bien avec une conception de la liberté personnelle : personne ne peut trouver mon chemin à ma place. C'est moi que cela concerne. Saint Bernard, avec son sens aigu de la diversité³ et son sens de la liberté des personnes, n'était sans doute pas loin de cette perception.

2. Cité dans Xavier MORALES, « "Soyez l'impensable". Sur quelques poèmes de Merton », *Collectanea Cisterciensia* 77 (2015), p. 21.

3. Voir le sermon 3 sur la Septuagésime.

Dans un article récent⁴, Xavier Morales montre que cette originalité de Merton, à propos de la singularité, s'inspire du théologien franciscain anglais du XIII^e siècle, Duns Scot, dont on peut tirer le « principe d'individuation », qui considère tel homme et non l'homme en général.

Une telle conception a des conséquences considérables, qui peuvent aller à l'encontre de nos pratiques. La formation religieuse qui cherche à faire entrer les personnes dans un moule se trompe lourdement. Les frères et les sœurs ne sont pas des pions que l'on change de place sous prétexte d'obéissance. Le but de la vie monastique n'est pas d'abord de sauvegarder une institution ou de faire tourner les maisons sous prétexte de service et de don de soi, avec le risque d'épuiser les personnes. Elle est au service des personnes qui découvrent leur véritable moi de fils et de filles de Dieu, et leurs dons spirituels. Il n'y a pas alors de danger d'individualisme. C'est même le seul moyen de construire une vraie communauté, car la diversité des dons est une richesse qui doit être partagée, comme le disait si bien Aelred de Rievaulx.

5. La liberté nécessaire pour aimer

Cette affirmation de la liberté nécessaire pour aimer correspond à une réalité humaine et spirituelle. Saint Bernard a donné une importance primordiale à la liberté, à la conscience, à la connaissance de soi. Il en a fait l'élément principal de ce qui caractérise l'image de Dieu en l'homme. On peut se demander pourquoi.

Du temps de Bernard, dans une société en pleine évolution, même si l'*ordo* social demeure bien déterminé, les mentalités changent. On s'appuie plus difficilement sur les modèles extérieurs, qui sont relativisés ; les références se diversifient, d'où la nécessité de trouver en soi, et non plus à l'extérieur, les motivations de ses choix et de ses engagements.

C'est dans ce contexte de fermentation qu'est apparu le mouvement des *Pauvres du Christ*, dont faisaient partie les fondateurs du Nouveau Monastère. Ce type de renouveau a une dimension prophétique, déjà évoquée, qui révèle toujours l'inattendu de la liberté de l'Esprit, qui souffle où il veut en faisant surgir de nouveaux charismes dans l'Église. Les fondateurs authentiques sont mus par cette liberté qui vient de l'Esprit. Il était normal que Bernard, appartenant à ce mouvement, soit sensible à cette liberté spirituelle au plan personnel.

4. Xavier MORALES, « "Soyez l'impensable". Sur quelques poèmes de Merton », *Collectanea Cisterciensia* 77 (2015), p. 21-27.

Devant la diversité des voies possibles dans le monde monastique par exemple, chaque personne qui souhaite s'y engager est amenée à discerner en conscience ce qui la motive et ce à quoi elle s'engage. La démarche est moins sociale mais plus personnelle. Certes, Bernard vient au Nouveau Monastère avec sa fratrie, et l'environnement de Clairvaux est celui de sa famille, ce qui sous-entend une dimension sociale forte. Cependant il va développer une voie spirituelle, une mystique, où la dimension personnelle a une grande place.

Là où les choses se compliquent encore davantage, c'est quand la personne se sent appelée à vivre autre chose que ce qu'elle expérimente dans l'environnement religieux où elle s'est engagée. C'était déjà le cas pour les fondateurs du Nouveau Monastère. Le passage d'un ordre à un autre, avec des observances différentes, était une question fréquente au temps de Bernard. Le discernement qui doit s'opérer alors donne une place primordiale à la conscience. Bernard dans le traité du *Précepte et de la Dispense* a donné des repères très précis pour favoriser ce discernement.

La relecture claravaliennne de l'expérience des origines cisterciennes remontant jusqu'à Molesme, telle qu'elle s'exprime dans l'*Exorde de Cîteaux*, donne une place importante à la conscience, comme on le voit dans ce passage :

Ils échangeaient entre eux de ce qui leur remuait le cœur à chacun et ensemble se demandaient comment accomplir le verset « J'acquitterai envers toi la promesse de mes lèvres » (Ps 65, 13-14). Que dire de plus ? (*Exorde de Cîteaux*, 1, 5)

Cette relecture des origines a pu être influencée ensuite par les questions auxquelles Bernard a dû répondre dans l'environnement mouvant où il se trouvait, et que nous venons d'évoquer. Mais on peut aussi légitimement se demander si cette insistance sur la liberté et la conscience, sur le « volontaire », qui marque son action et ses œuvres, ne trouve pas son fondement dans cette première expérience des origines cisterciennes, qui semble bien avoir été une affaire de conscience.

Quoi qu'il en soit, la raison la plus profonde pour expliquer la place de la liberté, du « volontaire », chez Bernard vient sans doute de sa propre expérience spirituelle. Il a compris que Dieu veut susciter un partenariat libre avec les hommes car l'amour ne peut jamais être contraint. C'est dans le langage sponsal du Cantique qu'il en a trouvé la meilleure expression, mais dans ses œuvres on trouve diverses formulations de cette réalité, de manière parfois amusante comme celle-ci :

Voulant donc reconquérir l'homme, sa noble créature, Dieu s'est dit : si je le contrains malgré lui, j'aurai un âne, non pas un homme, puisque ce n'est pas de son plein gré (*libens*) qu'il viendra, ni spontanément (*spontanus*) qu'il pourra dire : de grand cœur (*voluntarie*), je t'offrirai le sacrifice (Ps 53, 8) (*Sermons divers*, 29, 2).

La noblesse de la créature humaine évoquée dans ce passage tient essentiellement en sa liberté naturelle (libre arbitre), qui fait d'elle l'image de Dieu⁵.

Les passages sont nombreux, dans l'œuvre de Bernard, qui associent liberté et amour.

Il ne convient pas de dire : « Les justes n'ont pas de loi » (Rm 6, 14 ; 1 Co 9, 20-21), ni : « Les justes sont sans loi », mais : « Ce n'est pas pour les justes que la loi a été instituée » (1 Tm 1, 9), c'est-à-dire qu'elle ne leur a pas été imposée contre leur gré, mais proposée à leur liberté avec autant de civilité qu'elle était inspirée par la douceur. C'est pourquoi le Seigneur dit si bien : « Prenez sur vous mon joug », comme s'il disait : « Je ne vous l'impose pas contre votre volonté, mais vous, prenez-le, si vous voulez ; sinon, ce n'est pas le repos mais le labeur "que vous trouverez pour vos âmes" » (*Amour de Dieu*, 37).

Ce passage, à propos des justes qui ne sont pas sans loi, est parallèle au traité du *Précepte et de la dispense*, dans la mesure où l'on s'engage à suivre la loi librement. Même si ensuite on est tenu à cette loi, on n'est pas sous la loi, car on n'est pas limité par ce qu'exige la loi. Dans le traité du *Précepte et de la dispense* (12), il s'agit de protéger le volontaire, qui ne peut faire l'objet de contrainte induite de la part du supérieur. On retrouve, dans ce passage du traité de l'*Amour de Dieu*, les mêmes références aux épîtres de Paul mentionnées plus haut à propos du « pas sans loi mais pas sous la loi ».

L'engagement à se mettre sous le joug du Christ est une invitation qui ne contraint pas. Cette liberté va s'exprimer à travers la figure du fils, qui, contrairement à l'esclave et au mercenaire qui agissent par crainte ou par intérêt, agit par amour et ne se limite pas à la loi (cf. *Amour de Dieu*, 34 ; 36-37).

Dans *Sermons divers* (8, 6-9), Bernard a développé toute une pédagogie de la relation avec Dieu vue sous différents aspects. Ce processus commence par le noviciat, où Dieu est vu comme un chef de famille auquel on se soumet pour obtenir la récompense des mercenaires. Ensuite, Dieu est considéré comme un maître auquel on se soumet par crainte du châtement, comme des esclaves ; ensuite Dieu devint un père qui nous tourne vers l'héritage céleste ; le moine

5. Cf. *Degrés de l'humilité et de l'orgueil*, 7 ; *Amour de Dieu*, 2 ; *Sermons divers*, 12, 2 ; etc.

n'est plus comme l'enfant qui a besoin de lait : il avance vers l'homme parfait qui se nourrit de nourritures solides. Mais, dans ce sermon, il existe encore une autre étape : Dieu devient l'époux qui introduit dans la chambre nuptiale, il est aimé pour lui-même.

Notons que Bernard ne rejette pas les premières étapes, ambiguës, de ce processus, dont le principe est lié à l'Incarnation : c'est le charnel qui vient d'abord et ensuite, le spirituel. On peut avoir une relation de type charnel avec Dieu quand on se situe par rapport à lui comme des mercenaires qui recherchent une récompense. L'essentiel est de ne pas en rester à ce stade.

On pourrait d'ailleurs établir un parallèle entre cette progression de la relation avec Dieu et la relation que nous entretenons avec les autres ou par rapport à l'autorité. C'est un processus qui commence par l'entrée dans la vie monastique et conduit vers la maturité à la fois humaine et spirituelle. Il est marqué par des mécanismes infantiles : la recherche de reconnaissance pour se faire bien voir, pour être accepté, le fait d'obéir par crainte, de bien se tenir seulement quand le ou la supérieure est là.

C'est dans le traité du *Précepte et de la dispense* que Bernard, de manière systématique, a montré le chemin d'une obéissance non infantile mais libre, volontaire. Ce chemin de l'obéissance adulte, souvent très long, n'est pas facile : c'est la participation à l'obéissance du Christ, qui donne sa vie. J'obéis parce que j'ai choisi librement de prendre ce chemin qui me configure au Christ dans son obéissance ; c'est la raison ultime, et toute autre raison humaine pour obéir doit être purifiée.

Du coup le rapport à l'autorité n'est plus le même, il n'est plus dans la dépendance : dans le traité du *Précepte et de la dispense*, pour la première fois peut-être dans l'histoire de la littérature monastique, l'autorité est désacralisée, dans la mesure où des limites lui sont posées explicitement pour qu'elle respecte la liberté du volontaire. Déjà dans la *Charte de charité*, elle est présentée non pas comme dominatrice, mais comme au service, donc évangélique. Avec Bernard, elle tend à favoriser le développement spirituel de chacun.

Bernard qui a donné une grande place au libre arbitre montre que c'est nous qui décidons toujours face aux pressions et aux influences extérieures. Dans une perspective moderne qui intègre les acquis de la psychologie, il faut reconnaître que depuis notre plus petite enfance, nous nous sommes construits à partir des attentes des autres, d'abord de nos parents, en refoulant parfois nos besoins et nos désirs. Le processus de maturité est long pour pouvoir parler à partir de soi-même, d'accepter nos désirs tels qu'ils sont. Tant que nous ne

sommes pas dans cette vérité sur nous-mêmes, les fondations de notre maison ne sont pas stables et solides, alors arrivent des crises ou des dépressions inattendues ou incompréhensibles.

Quand le moi n'est pas encore libéré, quand il dépend encore des autres, il cherche toujours à nier sa responsabilité et à rejeter les causes de ses défaillances ou de sa souffrance sur son environnement extérieur, ou sur les autres. La liberté spirituelle est en fait très exigeante : c'est seulement nous qui sommes responsables de la manière dont nous réagissons à ce qui vient de l'extérieur ; c'est d'abord moi que cela concerne. Les anciens moines le savaient déjà très bien. Voici un passage de Dorothee de Gaza très suggestif :

Il arrive aussi qu'un frère, se croyant installé dans la paix et la tranquillité, lorsqu'on lui dit une parole pénible, soit plongé dans le trouble. Et il juge qu'il a raison de s'affliger, se disant en lui-même : « S'il n'était pas venu me parler et me troubler, je n'aurais pas péché. » C'est une illusion, c'est un faux raisonnement. Celui qui lui a dit cette parole, y a-t-il introduit la passion ? Il lui a révélé la passion qui était en lui, afin qu'il s'en repente, s'il le veut. Ainsi, ce frère était pareil à un pain de pur froment, d'apparence brillante, mais qui, une fois rompu, ferait voir sa corruption (DOROTHÉE DE GAZA, *Instructions* VII, § 82, dans *Œuvres spirituelles* (Sources Chrétiennes 92), Paris, Cerf, 1963, p. 293).

6. L'émergence du vrai désir

Si Dieu veut que l'homme soit libre, il veut qu'il lui réponde par son désir. Un vieux fond de jansénisme demeure en nous, qui nous fait croire que la volonté de Dieu doit toujours aller contre ce que nous voulons ou désirons, même quand cela est légitime. Si nous peinons, si nous souffrons, si les choses sont difficiles, alors nous serions sûrs que c'est la volonté de Dieu. Par contre, si nous trouvons du plaisir et de la joie dans ce que nous faisons, une petite voix nous dirait que cela ne doit pas être la volonté de Dieu.

C'est sans doute le coup de génie d'Augustin d'avoir fondé tout le processus spirituel sur le désir. Il y a en nous un désir « naturel » de Dieu, car il nous a faits pour lui. Bien sûr ce désir est dévoyé par le péché et il faut un long travail de conversion avec ses renoncements pour le purifier, le libérer. Mais le désir, y compris celui qui nous tourne vers Dieu, est une énergie qui nous pousse vers la vie, la joie. Tout le combat de notre vie, jamais terminé, est d'harmoniser notre désir avec le désir de Dieu, jusqu'au jour où tout ce que Dieu nous demande devient facile. C'est la troisième liberté dont parle Bernard dans le traité de la *Grâce et du libre arbitre*, la « *libertas a frui* »,

liberté de jouissance. Alors il n'y a plus de peine ; mais cette liberté, précise Bernard, ne sera totale qu'au ciel.

Pourtant dès maintenant, Dieu nous inspire de désirer ce qu'il veut nous donner en le rendant attirant. L'exemple type que donne Bernard dans les homélies à la *Louange de la Vierge Mère* est celui de Marie qui accepte d'être mère tout en désirant rester vierge, désir apparemment impossible. Mais c'est Dieu qui l'a mis dans le cœur de Marie pour le réaliser.

Si Marie est épouse par son humilité, elle est aussi partenaire à part entière dans la mission exceptionnelle qu'elle reçoit dans le plan du salut. Elle l'est d'abord par son consentement libre, ce consentement, l'univers entier l'attend, d'après la présentation pathétique des homélies à la *Louange de la Vierge Mère* (4, 8). Marie s'exprime d'une manière active, responsable, consentante, désirante. En ce sens, Marie est une personne vivante, avec une histoire particulière comme la nôtre, à travers laquelle elle est amenée à donner une réponse de foi. Pour Bernard, de manière peut-être étonnante pour nous, c'est le Verbe qui lui a inspiré préalablement de faire vœu de virginité, ce qui paraît en contradiction avec l'annonce de sa maternité par l'ange : comment en effet être vierge et mère ? D'où sa question : « Comment cela va-t-il se faire puisque je ne connais pas d'homme ? » (Lc 1, 34). Bernard fait parler Marie :

Puisque mon Seigneur, le témoin de ma conscience, sait que le vœu de sa servante est de ne pas connaître d'homme, par quelle loi, par quelle conduite lui plaira-t-il que cela se fasse ? S'il me faut rompre un tel vœu pour enfanter un tel fils, je me réjouis de ce fils tout en souffrant à cause de mon projet ; pourtant, *que sa volonté soit faite* (Mt 6, 42). Mais si je dois concevoir vierge, ce qui ne lui est certes pas impossible si cela lui plaît, alors je *sais vraiment* (Ac 12, 11) qu'il a regardé l'*humilité de sa servante* (Lc 1, 48).

Marie était confrontée à deux désirs contradictoires, l'un de rester vierge, l'autre d'être mère pour obéir à la parole de l'Ange. Ces deux désirs sont inspirés par Dieu. Or, Dieu les a inspirés tous les deux pour les exaucer. Cela va donner à Bernard l'occasion de livrer un enseignement spirituel qui nous concerne. On en trouve l'origine chez saint Augustin : « Dieu veut que notre désir s'excite par la prière, afin que nous soyons capables d'accueillir ce qu'il s'apprête à nous donner » (*Lettres*, 103, 17, à Proba). Dans le même sens, Bernard, à la fin de ses homélies, commente la réponse de Marie « Qu'il me soit fait (*fiat*) selon ta parole ». Rien n'empêche, dit Bernard, de comprendre cette réponse comme une prière :

Nul ne prie que pour ce qu'il croit et espère. Et Dieu veut qu'on lui demande même ce qu'il a promis. Peut-être même que s'il commence

par promettre bien des choses qu'il a décidé de donner, est-ce pour faire naître la ferveur par la promesse ; et ainsi ce qu'il va nous donner sans nous [car la promesse est toujours quelque chose de gratuit], la prière fervente le méritera [...] il nous devance en nous accordant ce qu'il récompensera [...] C'est certainement ce qu'a compris la Vierge prudente : devancée par le don d'une promesse gratuite, elle y ajoute le mérite de sa foi en disant : « Qu'il me soit fait selon ta parole » (*À la louange de la Vierge Mère*, IV, 11).

Ce point est particulièrement original ; souvent, comme nous l'avons déjà remarqué, quand on parle de la volonté de Dieu, on se représente quelque chose de difficile, de contraignant. Mais si Dieu éveille en nous le désir de ce qu'il veut nous donner pour que nous le demandions dans la prière, alors sa volonté et la nôtre s'accordent ; c'est ce qu'il a fait pour Marie. Il ne veut pas nous contraindre ou faire les choses sans nous. Bernard va jusqu'à dire qu'il nous accorde le mérite de ce qu'il nous donne gratuitement seulement parce qu'il en a éveillé en nous le désir et que nous le lui avons demandé dans la prière. Sans doute que, pour nous ajuster à sa promesse, il nous faut le connaître, apprendre à « sentir » comme lui, ce qui suppose tout un travail d'ascèse et de renoncement par rapport à notre *ego*. Mais en suivant les pas de Marie, nous savons que nous sommes exaucés si nous sommes dans l'humilité. Nous nous ajustons alors à son plan qui s'est manifesté dans l'humilité de l'Incarnation et l'humiliation de la Croix, et nous pouvons voir clairement ce que nous devons faire. Quel bonheur en fin de compte de voir Dieu nous donner ce qui correspond à notre désir, à ce que nous cherchons vraiment.

Conclusion

Bernard nous montre comment la personne peut se reconstruire, en prenant en compte le réalisme de la connaissance de soi dans l'humilité, la liberté et le désir. De ce cheminement, qui ne va pas sans exigences, se dégage une confiance, une espérance, une dilatation. Cette perception n'a pas toujours caractérisé la tradition chrétienne.

Il y a quelque temps, je lisais un article d'un théologien norvégien luthérien⁶, qui n'est pas sans rapport avec notre sujet. Il constatait que, si beaucoup de gens ne pratiquent plus en Scandinavie, c'est que le Dieu de leur Église luthérienne est déclassé, car il maintiendrait les gens dans la mauvaise conscience, la culpabilité due à une insistance

6. Helge HOGNESTAD, « En annen sannhet », *Klassekampen*, jeudi 18 juin 2015. *Klassekampen* (« La lutte des classes ») se situe résolument à gauche. On y trouve d'excellents articles de fond comme celui que nous évoquons.

sur le péché. Mais, selon l'auteur, les premiers chrétiens connaissaient un autre Dieu.

Cet héritage du christianisme primitif était lié à une connaissance de l'être humain dans sa totalité. En ce sens on peut comprendre que l'oracle de Delphes, inscrit sur le temple d'Apollon : « *gnothi seauton* (connais-toi toi-même) », n'ait pas eu de difficulté à être intégré dans l'héritage chrétien, la tradition patristique et en particulier chez saint Bernard.

L'auteur montre que, dans cette connaissance de soi, il s'agit de se libérer du faux moi, qui est une idole (*eidolon*). Ce faux moi est mortel ; notre véritable moi nous révèle notre identité divine ou, pour le dire autrement, le fait que nous soyons à l'image de Dieu. C'est bien ce faux moi mondain dont parlait Bernard, qui se cache derrière les apparences trompeuses, ce faux moi qui n'assume pas son propre désir, mais se construit artificiellement sur celui des autres, aurait dit Merton.

L'héritage chrétien selon notre auteur, ne se trouve pas d'abord, comme on l'entend souvent, dans une foi centrée sur l'homme pécheur, sur le fait que Jésus est venu pour racheter les péchés afin que les pécheurs soient sauvés – prédication que l'on remarque particulièrement dans le protestantisme classique –, mais en considérant la foi comme sagesse, lumière, amour, guérison. Une foi en soi-même, ajoute même l'auteur. Tout cela, beaucoup de gens vont le chercher ailleurs que dans l'Église : dans la méditation, les guérisons, l'interprétation des rêves... Pour l'auteur, les réponses à cette recherche se trouvaient déjà dans le christianisme primitif.

J'aimerais ajouter que les réponses se trouvent dans la voie spirituelle que nous avons évoquée précédemment et dont hérite Bernard. L'image de Dieu en l'homme, particulièrement dans le libre arbitre, n'est jamais complètement perdue en l'homme. Bernard est réaliste sur la *miseria* de l'homme due au péché ; mais ce thème est contrebalancé par celui de la dignité de l'homme à l'image de Dieu. Retrouver ce vrai moi à l'image de Dieu dans sa singularité, c'est devenir saint, aurait dit encore Merton.

L'auteur critique la rationalité à courte vue du monde moderne qui ne peut gérer, par exemple, à long terme la crise liée au changement climatique. Le christianisme proposait une sagesse plus profonde. Il ajoute : Paul avait découvert que la voie qui menait à Dieu, à une vie en plénitude, à une transformation intérieure, à la charité, passait par la faiblesse. En crucifiant son *ego* – non en l'écrasant, mais en le livrant, comme Jésus sur la croix – il reçut une force insoupçonnée, une vraie puissance : la croix était la voie. Cet *ego* crucifié me fait

penser à cette connaissance de soi dans l'humilité chez Bernard, qui nous rend vulnérables et pourtant ne nous écrase pas, mais nous ouvre à la compassion et au don de nous-mêmes, et qui finalement nous rend forts.

Munkeby Mariakloster
Munkebyvegen 310
N – 7608 LAVANGER

Joël REGNARD, osco