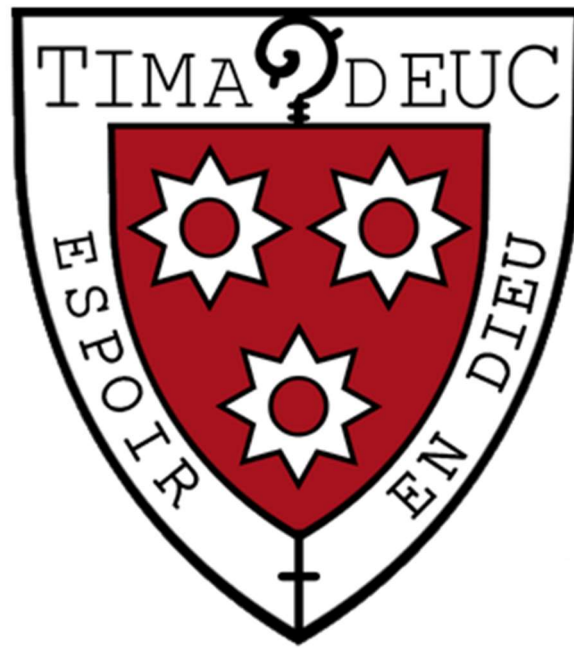


LE PATRIMOINE CISTERCIEN

"Ils s'appliqueront à leurs lectures ou à l'étude des psaumes."

La Règle de Saint Benoît, chapitre 48.



Bernard de Clairvaux

Le « Traité des degrés de l'humilité et de l'orgueil »

et

le « Traité sur la conversion ad Clericos ».

II. Les Traités Spéciaux des Cisterciens sur la charité (*De Caritate*)

A. S. Bernard: Le Traité des degrés d'humilité et de l'orgueil

Introduction

Le "Traité des degrés de l'humilité et de l'orgueil" (*De gradibus humilitatis et superbiae*) est le premier écrit en forme de "Traité" (*Tractatus*) que Bernard ait conçu et édité. Geoffroy d'Auxerre, Prieur de Clairvaux, secrétaire de Bernard, puis évêque de Langres, en témoigne.

Ce Traité est à dater de 1124/1125: les Lettres 18 à Pierre, cardinal, §5, et 88, à Ogier, §3 permettent cette datation. Dans son humilité, Bernard a tenu à rectifier sous forme de *Retractatio* (du moins au témoignage de plusieurs manuscrits, mais non de tous) ce qu'il avait écrit au ch. 3, § 11 à propos de Mc 13, 32 sur "le Jour du Fils de l'Homme", qu'il reconnaît avoir mal lu: "Quant à la date de ce Jour, ou à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges du ciel, **ni le Fils**, personne que le Père". Bernard a lu: "**ni le Fils de l'Homme**". Et il entendait cette expression de l'humanité du Christ pouvant ainsi justifier cette confession d'ignorance. Or, il s'agit bien du "Fils", sans autre précision.

Le Traité n'a d'autre prétention que de se faire l'écho des instructions de l'Abbé de Clairvaux faites au Chapitre à ses moines, en commentant RB 7, avec une amplification et une rédaction littéraire soignée, à la demande du Prieur, Geoffroy:

"Tu m'as demandé, Frère Geoffroy, de traiter d'une manière plus complète (*pleniori tractatu dissererem*) ce que j'ai dit devant les Frères sur les degrés d'humilité" (Préface).

Bernard use d'un procédé d'enseignement pédagogique et monastique: sans s'éloigner de la lettre de RB 7, il élève le résumé de l'ascèse bénédictine en un exposé bien structuré sur toute la vie spirituelle: le bien fondé de l'échelle de l'humilité, dont l'image est empruntée à Gn 28, (le "Songe de Jacob"), doit servir à **montrer comment l'humilité mène à la Charité**. Il ajoute que le terme de cette échelle est d'atteindre le ciel de la contemplation.

Mais l'originalité de Bernard réside dans le fait qu'il adjoint à l'échelle de l'humilité celle de l'orgueil où la connexion des vices confirme, dans un parallèle antithétique, la structure bien ordonnée de l'échelle de l'humilité.

Une relecture de RB 7 est nécessaire pour comprendre ce Traité de Bernard.

L'Echelle de S. Benoît et celle de S. Bernard

A- RB 7

Benoît développe et clarifie l'enseignement des Pères du Désert sur le sujet (cf. J. Cassien, Inst. 4, 39). Se trouve ainsi tracé l'itinéraire de l'ascension de l'âme vers Dieu et l'accès à la perfection ou retour de l'homme à la claire ressemblance de Dieu qui est Charité. Pour gravir l'échelle, il convient d'abord, comme principe de base de reconnaître la souveraineté de Dieu et la totale dépendance de l'homme.

Trois stades de croissance sont à distinguer dans l'ascension:

- 1- La conversion par le rejet du péché et des vices (1er et 2ème échelon);
- 2- La "*practikè*" ou pratique des vertus monastiques en 2 séries de 5 échelons (échelons 3 à 7: dispositions intérieures de l'âme; échelons 8 à 12: expression extérieure/corporelle);
- 3- La Charité parfaite ou active, qui n'est que l'aisance acquise et reçue par grâce dans la pratique des vertus (les "*doctrinae uirtutumque culmina*" de RB 73, 9).

Benoît s'en tient là, sans aller au-delà, c'est à dire jusqu'à la **contemplation ou theoria**,

dans l'ascension sur l'échelle de l'humilité. Mais, il entend bien (cf. RB 73) que le terme de la "*praktikè*" est normalement la grâce de la contemplation (*theoria*), dans la ligne de J. Cassien pour qui contemplation, prière pure et continuelle, Charité sont synonymes, étant dons de grâce.

B- L'Echelle de S. Bernard

Bernard ne s'en tiendra pas à reproduire les degrés exposés par "notre Législateur" (*Legislator noster*; cf. Sermon pour la fête de S. Benoît). Il va en justifier la portée par la mise en // de leur contraire. Il élucide, par deux représentations conjointes, une seule réponse à la question posée à propos de l'humilité: ascension par degrés vers l'humilité, descente par degrés dans l'orgueil, antithèse et contrefaçon de l'humilité. Cette question est la suivante: comment se réalise l'unité de l'ordination de l'homme dans ses relations avec Dieu, à savoir quelle est la Fin de l'homme?

Le sens (la direction) de cette ordination ou ordonnancement se répartit nécessairement ainsi:

- 1- Ordination en soi-même; faire la vérité en soi, **se connaître soi-même par humilité**;
- 2- Ordination de soi-même vers le prochain par componction; **connaissance de l'autre par compassion**;
- 3- Ordination de soi à Dieu; connaissance de soi à Dieu; **connaissance de Dieu par contemplation**.

Ainsi, la première connaissance s'effectue par humilité, la seconde par compassion, la troisième par contemplation de la Vérité divine. Le désordre constaté ne réside pas uniquement dans l'absence d'ordination (de mise en ordre), car l'homme, oublieux de lui-même par dispersion et curiosité extériorisante, n'est plus contrit dans sa misère; il méprise son prochain qu'il estime pourtant aussi misérable que lui; il oublie Dieu et méprise toute dépendance envers l'autorité quelle qu'elle soit.

I. Première échelle: l'ascension par l'humilité vers la contemplation de la Divine Vérité.

Il s'agit en fait d'une "recherche de la Vérité". Plusieurs titres sont distingués:

- dans les ascensions de la vérité, trois objets = soi-même, le prochain, Dieu-Vérité;
- dans les œuvres, trois comportements de l'âme sont décrits = la componction devant sa propre misère; la compassion devant la misère du prochain; la contemplation de Dieu.
- Dans ces trois états est reconnue une gradation = humilité, charité, contemplation; l'humilité comprend les 12 degrés de l'échelle de S. Benoît (RB 7); la charité, les œuvres de miséricorde; la contemplation donne accès à la sagesse.

Trois sections se succèdent:

- a) Les fruits de l'humilité (ch. 1 et 2): Jésus Christ est "le Chemin, la Vérité, et la Vie" (Jn 14, 6).
- b) L'ordination des stades ou états de connaissance (ch. 3 à 6): soi, le prochain, les choses de Dieu.
- c) L'opération divine (ch. 7 à 9: comment la Sainte Trinité opère en nous; l'exemple de S. Paul; les soupirs de Bernard après la Vérité.

II. Seconde échelle: la descente par l'orgueil

Si ce second Traité offre un moindre contenu doctrinal, les portraits esquissés sont d'un intérêt psychologique exceptionnel. On peut les rapprocher des "Caractères de La Bruyère". Mais il y a cependant une nouveauté doctrinale. Le Traité des vices doit beaucoup à Jean Cassien, certes; mais la présentation est originale (cf. J. Cassien, Inst. ch.5 à 12). Tout est centré sur la *curiositas* antithèse de la *caritas*. Nous avons-là une présentation des péchés capitaux des moines.

La présentation du Traité se fait en trois étapes:

- Les six premiers degrés sont significatifs du **mépris des frères**: curiosité, légèreté d'esprit, sottise, jactance, singularité, arrogance.
- Les quatre degrés suivants sont relatifs au **mépris porté contre l'autorité**: présomption, défense de son propre péché, faux aveu, révolte.
- Les deux derniers degrés se situent dans la phase extrême de l'abandon du cloître et consiste dans le **mépris de Dieu**: liberté de péché, habitude contractée et entretenue de pécher.

Remarque:

Le chapitre 10 sur la curiosité (ou sortie de soi) constitue "le maître chapitre" (Dom A. Le Bail) qui élève tout le Traité pour en faire l'explication doctrinale de la connexion des vices.

Le Plan de ce second Traité est le suivant:

- De la curiosité ou "de l'ignorance de soi" (ch. 10).
- Des vices extérieurs (ch. 11 à 15).
- De la perversion intérieure contre l'autorité (ch. 16 à 19).
- De l'abandon à toute espèce de mal, sans remords (ch. 20 et 21).
- Conclusion: prière de supplication pour la conversion des orgueilleux (ch. 22).

*

N.B. Pour illustrer par des textes ces deux Traités des "Degrés de l'humilité et de l'orgueil, on pourra se reporter à notre étude "Présentation de S. Bernard - Brève synthèse", pp. 3 à 6, et trouver une présentation synthétique du Ch. 10 du Second Traité, dans la page suivante, sur la curiosité.

Présentation synthétique du Ch. 10 du *De gradibus* **"La curiosité"**

Ch. 10: "Du premier degré de l'orgueil qui est la curiosité"

Lui correspond le 12ème degré d'humilité: "la modestie des yeux et de tout le comportement".

- § 28 - Un signe de reconnaissance: le moine tourne les yeux de tous côtés; il a l'oreille aux aguets, agite sa tête, etc... L'agitation du corps est le critère d'une maladie de l'âme; cf. Pr 6, 12: "l'homme qui se pervertit fait des signes des yeux, frappe du pied et parle avec les mains". L'âme est alors poussée hors d'elle-même à "paître les chevreaux" (Ct 1, 8) que sont les yeux et les oreilles, attentifs au péché pour le capter par ces deux ouvertures des sens.

D'où l'utile recommandation de Pr 4, 23: "Plus que sur toute chose, veille sur ton cœur; c'est de lui que jaillit la vie". Et cette exhortation de Bernard: "Curieux, regarde la terre pour apprendre à te connaître". Elle te remettra en face de toi; car "tu es terre et tu retourneras à la terre" (Gn 3, 19).

- § 29 - Deux circonstances cependant où l'on peut lever les yeux sans pécher : l'orque l'on fait appel au secours et lorsque l'on se porte au secours de quelqu'un; ces deux attitudes étant mues par la détresse et par la pitié.

- §§ 29/30 - La curiosité de Dina lui fut fatale (Gn 34, 1ss). Celle d'Eve (cf. Gn 2, 17; 3, 4) le fut de même. "Tout m'est permis, (certes), mais tout ne m'est pas profitable" (1 Co 6, 12). Dans son dialogue avec Eve, Satan excite la curiosité de la femme pour faire naître et grandir son désir: "Il lui offre un fruit, et lui enlève le paradis" (*porrigit pomum et surripit paradisum*).

- § 31/32 - Autre exemple: le roi de Tyr (Ez 28): il a voulu jeter un regard de curiosité sur quelque chose de plus haut que lui. Et, par-dessus tout, Satan a détourné des millions d'anges à son propre service parce qu'il voulait placer son trône dans le ciel, "à l'égal de Dieu". Bernard l'interpelle: "La bonté de Dieu t'inspire une confiance criminelle et te donne l'impudence de dédaigner sa science et l'audace de braver sa puissance". "Est-il iniquité plus grande que de te servir, pour mépriser ton Créateur, des dons qui devaient te le faire aimer davantage?" Et Satan s'est rendu digne d'une "haine éternelle" (qu'il se porte à lui-même et qu'il voue à toutes les créatures fidèles à Dieu). "Il s'est montré ingrat envers la bonté toute gratuite de Dieu". Chassé du ciel, indésirable sur la terre où l'Eglise est fondée, il ne lui reste que l'air pour se poser.

- § 36 - "Lucifer", ou plutôt "Noctifer" et même "Mortifer" (jeux de mots faciles; un procédé dont Bernard se défera bientôt en croissant vers sa maturité d'Abbé et d'écrivain). Si le diable a placé son trône à l'Aquilon (cf. Is 14, 13), c'est que l'Aquilon est du vent, du vide. Et Satan n'a pourtant pas prévu sa ruine...

- § 37 - Joseph, le Patriarche: Il a prévu son exaltation sans prévoir son abaissement (cf. Gn 39-47). Aussi, Dieu tempère-t-il la vaine gloire des révélations par les tentations. Les saints eux-mêmes n'en sont pas exempts, exposés qu'ils sont "à la vanité".

C'est donc par la curiosité que le mauvais Ange, Satan, est déchu de la vérité, pour avoir commis la faute de désirer et d'espérer posséder ce qu'il avait regardé avec curiosité...

- § 38 - Le premier péché d'orgueil est donc bien la curiosité (ce qui fait inclusion, et appelle le second) : "si la curiosité n'est pas promptement réprimée, elle conduit aussitôt à la légèreté d'esprit qui est le second degré de l'orgueil".

B. S. Bernard: Le Traité de la Conversion *ad Clericos* **(les degrés de la conversion)**

Le Sermon prononcé par S. Bernard devant les Etudiants en théologie de Paris, rentre dans la classe littéraire des Traités de la Charité, par sa note spécifique de Traité des degrés de la perfection, préalable indispensable de l'action de l'homme qui "cherche Dieu" sous la motion de l'action divine (sanctification).

Nous considérons que c'est seulement sous cet angle de vue que le Sermon de S. Bernard prend toute sa valeur et en offre la compréhension profonde. On y trouve la théorie des degrés de l'ascension de l'homme vers Dieu, exprimée par l'ordonnement des huit Béatitudes. Le tout est une Conversion.

Dans l'édition récente des SC (volume 457), Jürgen Miethke apporte des précisions importantes avec le repérage de deux éditions:

- Le Texte court, le plus ancien, provenant de Morimond, ayant pour titre: "Pour la fête de tous les saints, au sujet de la volonté, de la raison et de la mémoire, et sur les neuf Béatitudes". Ces 9 Béatitudes annoncées, se réduisent à 6: les pauvres de cœur et les doux (§ 12+ § 28), ceux qui pleurent (§ 23), ceux qui ont faim et soif de justice (§ 26), les miséricordieux (§ 29), les pacifiques (§ 31). Le passage des miséricordieux aux pacifiques, enjambe "les cœurs purs"... La version courte s'arrête là dans l'ordonnement des Béatitudes.
- Le Texte long, en trente sections, provenant de Clairvaux et retouché par Bernard à l'approche de Noël ou durant le temps de Noël. Ce dernier texte daterait de la Toussaint 1139, précédant le Synode de Sens de 1140, où Abélard sera vigoureusement repris. Après la 5ème Béatitude des miséricordieux, s'intercale la 6ème, celle des cœurs purs (§§ 30 et 32), puis viennent les pacifiques (§§ 31 et 32), les persécutés pour la justice (§ 39), et la "neuvième" Béatitude annoncée dans le titre du Texte court: celle de ceux qui sont "haïs à cause du Fils de l'Homme" (§ 40).

Historique du Sermon aux Clercs de Paris

Le récit d'un témoin oculaire, Geoffroy d'Auxerre, est révélateur; auditeur attentif et docile, converti "d'un mot, en un instant, d'un seul coup d'œil" (*uerbo uno, in momento, in ictu oculi*), suivra S. Bernard à Clairvaux et, devenu secrétaire de Bernard, racontera plus tard les circonstances de cette prédication hors du commun.

S. Bernard se trouvait en voyage, proche de Paris, allant vers le Nord. L'évêque de Paris, Etienne de Senlis, le sollicite pour prendre la parole devant les Etudiants en théologie (de futurs prêtres). Après hésitation, l'abbé de Clairvaux accepte. L'auditoire rassemblé est constitué des Etudiants de l'Ecole S. Victor, de la Montagne Ste Geneviève où enseignait Abélard et dont Geoffroy était l'auditeur, de l'Ecole Cathédrale où Pierre Lombard expliquait ses fameuses Sentences. Donc, des Maîtres, des clercs en fonction, et des étudiants se trouvaient mêlés.

Le Sermon lui-même ne donne aucune indication supplémentaire sur les querelles entre Ecoles, par exemple. Il prône uniquement la Conversion spirituelle, voire l'abandon de l'Ecole pour fuir vers "les villes refuges" que représentait pour Bernard, le cloître. En fait, ce jour-là (Y eut-il plusieurs exposés répartis sur plusieurs jours, ce n'est pas certain), une vingtaine d'Etudiants suivirent Bernard à Saint Denis, le monastère de Suger, puis, au retour du périple de Bernard, avec lui vers Clairvaux. Vingt et un de ces Etudiants y feront profession l'année suivante, rapporte Geoffroy (Cf. *Vita Bernardi*, Livre IV, Ch. 11, n°10).

Le Thème du Sermon: la Conversion

L'orateur, dans son exorde (§ 1), met bien en évidence son intention, en sélectionnant à travers des paroles de l'Ecriture et des expressions formelles de la volonté divine, l'appel à la Conversion:

"Oui, 'Il (le Seigneur) a les paroles de la vie éternelle' (Jn 6, 69), et 'l'heure vient - que n'est-elle déjà là - où les morts entendront sa voix, et où ceux qui l'auront entendue vivront' (Jn 5, 25), car 'la vie est dans sa volonté' (Ps 29, 6). Et '**Sa volonté, sachez-le, c'est notre conversion**' (1 Th 4, 3)".

Mais quelle ampleur va être donnée à ce thème! Il est remarquable et même curieux de constater qu'en une allocution prétendue impromptue - mais les circonstances rapportées inclinent à le penser -, Bernard ait pu édifier un Traité bien charpenté et complet de la Conversion, en y comprenant toute la vie de l'homme orientée vers sa fin.

Le point de départ est Ez 18, 23: "Ma volonté - dit le Seigneur - peut-elle être la mort de l'impie, et non pas plutôt qu'il se convertisse et qu'il vive?" Ce que Bernard commente: "Ces paroles nous montrent à l'évidence qu'il **n'y a pour nous de vraie vie que dans la conversion**. On y accède que par cette voie" (cf. Mt 18, 3).

Toute la vie spirituelle est une conversion tant que l'homme est dans cette phase de cheminement vers Dieu, en cette vie. Bernard ne parle de l'ordination des vertus que dans cette perspective: contemplation, retour à la perfection de la ressemblance ne s'effectueront que par ce chemin de purification amorcé par la Conversion.

Ainsi, le Traité de la Conversion *Ad clericos* est-il "un Traité total du perfectionnement de la Charité par le travail de la Conversion" (Dom Anselme Le Bail).

La division du Traité de la Conversion

Le Sermon comporte **deux adresses**: l'une aux Clercs Etudiants qui ne sont pas encore ordonnés prêtres mais sont en formation théologique: §§ 2 à 31; l'autre, §§ 32 à 40, aux Clercs en fonction comme prêtres ordonnés et Maîtres dans l'Eglise enseignante.

Dans l'adresse aux Etudiants (§§ 2 à 31), Bernard, selon son enseignement habituel, pose et développe les conditions préalables à toute conversion: le retour à soi (*redire ad cor*), la connaissance de soi, l'ouverture du Livre de la conscience (§§ 2 à 7). Fait suite l'œuvre propre de la conversion qui se réalisera selon le programme imposé par le désordre qui existe dans la structure de l'homme déchu: les §§ 8 à 11 nous présentent un tableau vivant et contrasté, où se joue la "conjuraison des sens avec la volonté contre la raison"; c'est le centre du Traité qui met en relief la nécessité de la conversion pour opérer le réordonnement de la volonté, déprise de la fêrule sensorielle, qui consentira à se remettre sous la tutelle de la raison. La progression dans la conversion peut être schématiquement présentée ainsi, sous trois angles de vue:

- L'ordination des puissances de l'homme: la raison (instance de l'homme aux aspirations spirituelles) commence la mise en ordre d'elle-même; c'est la conversion progressive de la raison (§§ 4 à 22). La volonté malade écoutera peut-être les suggestions de la raison: "Heureuse sera-t-elle alors". La mémoire suivra la remise en ordre et la sujétion retrouvée de la volonté à la raison par sa propre purification. Les sens soumis dans leur ordre permettront un perfectionnement de tout l'homme et une croissance selon les Béatitudes. A la phase de "conversion de la raison" sont associées les deux premières Béatitudes. A la "conversion de la volonté" et à la purification de la mémoire, sont associées les Béatitudes 3 à 7. La Béatitudes des "cœurs purs",

introduira à la contemplation et à la filiation retrouvée. Les deux dernières Béatitudes (persécution pour la justice et haine de tous à cause du Nom du Christ) seront le privilège des Clercs en fonction et des Prélats, qui ont à cultiver la patience dans les persécutions de toute sorte.

- Les degrés de la Béatitude: ils se trouvent intégrés dans le développement du processus de conversion qui est l'estimation et la conformation de tout l'humain selon le programme donné par le Christ dans l'échelle des Béatitudes. La conversion totale progresse en chaque degré de Béatitude.

A l'échelle des degrés de conversion correspond l'échelle de l'ascension dans la vie bienheureuse, selon le schéma suivant:

- "Bienheureux les pauvres de cœur" : l'humilité en est le fondement (§ 12).
- "Bienheureux les doux": c'est la pacification des passions (§ 13-17).
- "Bienheureux ceux qui pleurent": ce sont là les trois componctions relatives aux trois concupiscences (cf. 1 Jn 2, 16); (§§ 23-25).
- "Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice": c'est l'aspiration à toute vertu (§§ 26-28).
- "Bienheureux les miséricordieux": la Charité envers le prochain est le signe de l'amour pour Dieu (§ 29).
- "Bienheureux les cœurs purs": c'est l'ultime préparation au don de la contemplation (§ 30).
- "Bienheureux les artisans de paix": c'est la perfection de la ressemblance à Dieu (§ 31).

- Les stades de la vie spirituelle

Le concept de conversion comprend, selon S. Bernard, tous les stades de la vie spirituelle: libération des vices (§§ 12 à 19); croissance des vertus (§§ 22 à 29); accès à la contemplation (§§ 30-31).

L'adresse aux Clercs en fonction (§§ 32-40), reprend les degrés de Béatitudes (8 ème et 9ème) comme signe de vocation et comme programme de perfection sacerdotale.

Texte et articulation

Le texte de l'édition des SC 457 de Jürgen Miethke sera suivi. La fragmentation en chapitres de l'édition des Mauristes ne sera pas reprise; avec l'édition des SC de 2000, nous conservons la structure en 40 §§. Voici l'articulation d'ensemble en quatre parties:

I- La Parole de Dieu et la Conversion: primauté de la "voix de Dieu"

L'appel à la conversion sous l'impact de la Parole de Dieu, et l'ouverture du Livre de la conscience (§§ 1-3).

II- La conversion de la raison et les deux première Béatitudes ; de "l'horreur de soi" au "constat d'échec de la raison, et au tremblement de peur devant la perspective d'un châtement éternel (§§ 4-22).

III- La conversion de la volonté et la suite de l'ordonnement par degré des autres béatitudes (§§ 23-30)

L'issue par les larmes (3ème Béatitude): § 23

La raison et le réveil du désir: un bonheur retrouvé: §§ 24-25

La faim et soif de justice; conversion de la vérité (4ème Béatitude): §§ 26-27

La purification de la mémoire comme d'une "santine": § 28

La réconciliation avec soi-même (5 ème Béatitude); l'ouverture à la miséricorde: § 29

Vers la contemplation et la vision de Dieu (6ème Béatitude): § 30

IV- La conversion des Clercs en fonction et les deux dernières Béatitudes (les pacifiques, les persécutés pour la justice, et - jointe à la 8ème - la Béatitude 9 de tous ceux qui sont haïs à cause du Nom de Jésus; d'où le scandale des Clercs non convertis; la Béatitude de la persécution précède la récompense finale: §§ 31-40.

Quelques textes qui témoignent de la nécessité du passage par la Conversion pour accéder à la Charité

Le Livre de la conscience et le retour au cœur (§ 3)

"Il ne faut certes pas beaucoup d'effort pour parvenir à entendre cette voix (de Dieu): il faut bien plus d'efforts pour 'se boucher les oreilles de peur d'entendre' (Ps 57, 5). Car cette voix s'offre, elle s'impose et 'frappe sans relâche à la porte' (Ap 3, 20) de chacun. Le Seigneur le dit: 'Pendant quarante ans, j'ai été tout proche de cette génération et j'ai dit: Ils ont toujours le cœur égaré' (Ps 94, 10: *Hi errant corde*). Aujourd'hui encore il est tout proche de nous, aujourd'hui encore il parle et il n'est personne peut-être pour entendre. Aujourd'hui encore 'la Sagesse va criant sur les places' (Pr 1, 20-21): 'Pécheurs, revenez à votre cœur!' (Is 46, 8). C'est par là que commence l'appel du Seigneur et cette parole adressée à tous 'ceux qui accomplissent le retour à leur cœur' (Ps 84, 9) l'a visiblement devancé. Et non seulement elle les rappelle mais encore elle les ramène 'et les met face à eux-mêmes' (Ps 49, 21). Car elle n'est pas uniquement 'voix de puissance' (Ps 67, 34), elle est aussi rayon de lumière. Elle 'dénonce aux hommes leurs péchés' (Is 58, 1) tout comme elle manifeste les secrets des ténèbres' (1 Co 4, 5). D'ailleurs il n'y a pas de différence entre la voix et la lumière intérieures puisque l'unique et même Fils de Dieu est à la fois Verbe du Père et 'splendeur de sa gloire' (Héb 1, 3); l'âme aussi est, en son genre, une substance spirituelle et simple, tout entière - si toutefois on peut l'exprimer tout entière - capable de regard et d'écoute, sans aucune distinction entre les sens (de la vue et de l'écoute). A quoi sert ce rayon, ou cette parole - sinon à la faire se connaître elle-même? **Alors s'ouvre le livre de la conscience**, le misérable enchaînement d'une vie se déroule à nouveau, une lamentable histoire est une fois de plus racontée, la raison est éclairée et la mémoire, déployée, se manifeste comme devant ses yeux. Mémoire et raison en effet sont moins des facultés de l'âme que l'âme elle-même, de sorte que celle-ci est en même temps l'examineur et l'examiné (*inspiciens et inspecta*): elle est contrainte 'à se regarder en face' (Ps 49, 21) et, pressée de tous côtés par ses pensées ennemies comme par des appariteurs furieux, elle est alors condamnée à être jugée par son propre tribunal. Et qui donc, en vérité, pourrait supporter sans inquiétude un tel jugement?"...

La raison et les premières Béatitudes (§ 12)

"Que l'âme donc qui se trouve en cet état écoute la voix divine, qu'elle entende, stupéfaite et émerveillée: 'Bienheureux les pauvres en esprit car le Royaume des Cieux est à eux' (Mt 5, 3). Qui est plus pauvre en esprit que celui qui, en tout son esprit, ne trouve nul repos, 'ne trouve nulle part où reposer sa tête' (Mt 8, 20)? C'est là aussi le dessein de Dieu: qui se déplaît à lui-même plaît à Dieu, qui hait sa propre demeure, sordide et misérable, en vérité

sera invité à la demeure de gloire, 'demeure qui n'est pas faite de main d'homme, éternelle dans les cieux' (2 Co 5, 1). Rien d'étonnant si la grandeur d'une telle grâce remplit l'âme de crainte, si elle en croit difficilement ses oreilles, si, complètement stupéfaite, émerveillée, elle s'écrie: 'Est-ce donc la misère qui rend l'homme heureux?' (Gn 27, 33). De toute façon, si tu en es là, ne désespère pas. Ce n'est pas la misère, c'est la miséricorde qui rend heureux, mais le lieu où elle habite c'est la misère. Du moins, **la misère peut rendre heureux si l'humiliation mène à l'humilité et la nécessité à la vertu...** Et c'est santé pour l'homme de perdre ses forces quand Dieu le réconforte... On ne peut espérer le royaume du ciel si l'on a pus déjà régner sur son corps, et la voix poursuit: 'Bienheureux les doux, car ils auront la terre en héritage' (Mt 5, 4); ce qui veut dire en clair: 'Adoucis les mouvements indomptés de la volonté, applique-toi à apprivoiser la bête sauvage' "...

La conversion de la volonté, l'issue: la Béatitude des larmes (§§ 23-24)

"Ah! Que celui qui en est là (et qui décide de se convertir après que la volonté eut cédée à la raison) se détourne de l'impiété et se garde du gouffre terrifiant dont il est écrit: 'L'impie une fois tombé dans le gouffre du mal se moque' (Pr 18, 3). Traité par un remède brutal, il sera facilement mis en danger s'il ne veille avec grand soin à obéir aux conseils du médecin et à suivre ses prescriptions. Violente est la tentation, toute proche du désespoir, à moins qu'il ne concentre toute les ressources de son cœur pour les consacrer à plaindre son âme tant il la voit pauvre et pitoyable et 'n'entende cette parole' (Ap 10, 4): 'Bienheureux ceux qui pleurent car ils seront consolés' (Mt 5, 5). Qu'il pleure abondamment car le moment de pleurer est arrivé (cf. Qo 3, 4), et il y a là motifs suffisants pour s'abreuver de larmes intarissables. Qu'il pleure, mais non pas sans amour, non sans espoir de consolation (*Lugeat, sed non sine pietatis affectu et obtentu consolationis*). Qu'il considère qu'il ne peut trouver en lui nul repos (*requies*), mais que tout n'est que misère et désolation (*desolatio*: i.e. isolement, privé de relation salvatrice). Qu'il considère que 'le bien n'est pas dans sa chair' (Rm 7, 18), mais aussi que 'ce monde pervers' (Ga 1, 4) ne peut que renfermer que 'vanité et affliction d'esprit' (Eccl. 1, 14). Qu'il considère, dis-je, que ni en lui, ni au-dessous de lui, ni autour de lui, ne peut se présenter à lui de consolation (*Consideret...non intus, nec subtus, nec circa se sibi occurrere consolationem*), pour qu'enfin il arrive à apprendre qu'il faut à coup sûr la chercher en haut (*sursum*), qu'il faut l'espérer d'en haut. Oui, qu'il pleure maintenant tout en déplorant sa douleur, 'que ses yeux deviennent des sources d'eau' (Ps 118, 136) et qu'il n'y ait nul repos pour ses paupières. Car les larmes purifient l'œil troublé et donnent à la vue l'acuité qui lui permet de se tourner vers l'infinie sérénité de la lumineuse clarté (*ut intendere possit in serenissimi luminis claritatem*)"...

..."Ah! Si cette pauvre volonté pouvait entendre ma voix et ainsi s'approcher pour voir et visiter ce lieu de bonheur! C'est là sans doute qu'elle trouvera un meilleur repos et m'inquiètera d'autant moins qu'elle sera elle-même moins inquiète. Car il ne ment pas celui qui a dit: 'Prenez sur vous mon joug et vous trouverez le repos pour vos âmes' (Mt 11, 29).

Sur la foi de cette promesse, que la raison, plus aimablement encore, s'adresse à la volonté exaspérée, et, l'air enjoué, lui dise en l'abondant 'dans un esprit de douceur' (1 Co 4, 21): 'Laisse là toute indignation!' (Gn 27, 45) Ce n'est pas moi qui pourrais te faire souffrir. Le corps est à toi, moi-même je suis à toi; tu n'as rien à craindre, rien à redouter' "...

"Alors s'éveillera le désir de la volonté: qu'elle brûle de voir ce lieu (le lieu le plus agréable), mais aussi de s'y introduire peu à peu et d'y faire sa demeure' (Jn 14, 23)".

Vers la vision de Dieu: sixième Béatitude (§ 30)

"... Ce n'est pas au moment même où l'on retire le fer que la blessure est guérie, mais il faut d'abord lui prodiguer soins et médicaments. Donc que personne, au sortir de la sentine, ne pense être purifié aussitôt; qu'il sache au contraire qu'il a besoin pendant un temps de

nombreuses purifications. Il doit être non seulement lavé par l'eau, mais purifié et éprouvé par le feu (cf. Ps 11, 7) de façon à pouvoir dire: 'Nous sommes passés par le feu et par l'eau et tu nous as conduits au lieu du rafraîchissement' (Ps 65, 12). 'Bienheureux, donc, ceux qui ont le cœur pur car ils verront Dieu' (Mt 5, 8): maintenant, certes, 'dans un miroir, en énigme, mais plus tard face à face' (1 Co 13, 12); ce sera quand aura été achevée la purification de notre face: 'alors il la fera paraître devant lui, dans sa gloire, sans tache ni ride' (Eph 5, 27)".

II- Les Traités Spéciaux (sur un aspect particulier de l'amour) - Suite

C- Guillaume de S. Thierry:

La Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)

Présentation analytique

(D'après Jean Déchanet osb, SC 223, pp. 36-38)

A	B
Lettre aux Solitaires du Mont-Dieu <u>Liminaires:</u> • Encouragements aux nouveaux solitaires (§§ 1-14) • Exhortation à l'humilité (§§ 15-20) • Exhortation à la persévérance (§§ 21-26) <u>Première partie:</u> Directoire de vie anachorétique A) Principes fondamentaux: • Etre solitaire (mystique de la cellule) §§ 27-37; transition §§ 38-40 • Fuir l'oisiveté (mystique du travail) §§ 81-89 • Garder la stabilité, §§ 95-104 B) Vie de l'anachorète: • Exercices spirituels, §§ 105-124 • Exercices corporels, §§ 125-139;	Traité de la perfection dans la vie monastique <u>Première partie:</u> L'homme animal <i>Prologue:</i> Les trois états de la vie religieuse, §§41-45 A) Formation de l'homme animal: • Premier degré: l'obéissance, §§46-69 • Second degré: la soumission du corps, §§ 70-77; transition: §§ 78-80 • Troisième degré: l'habitude du bien, §§ 90-93; transition: § 94

A	B
transition, § 140 <u>Deuxième partie:</u> Problèmes relatifs à la vie solitaire: • Qui admettre en cellule? §§141-146 • Comment construire les cellules, §§147-155 • Comment assurer sa subsistance, §§ 156-168	B) Vie de l'homme animal: • L'amour de Dieu, §§ 169-170 • Entretenu par la lecture, la méditation, l'oraison, § 171-186 <u>Deuxième partie:</u> L'homme rationnel <i>Prologue:</i> synthèse des trois états, §§ 187-194 1- Premier degré: formation de l'esprit pensant, §§ 195-212 2- Deuxième degré: la vie vertueuse, §§ 213-233 3- Troisième degré: la pensée se mue en amour, §§ 234-248 <u>Troisième partie:</u> L'homme spirituel • Premier degré: l'unité d'esprit, §§ 249-267 • Deuxième degré: la contemplation, §§ 268-275 • Troisième degré: l'union avec Dieu, §§ 276-300

On se trouve bien en présence de deux blocs fort différents de contenu et d'inspiration. D'une part, sous forme de Lettre, un ensemble de directives à l'adresse de solitaires bien connus: les Chartreux du Mont-Dieu. D'autre part, un exposé, surtout théorique et, du reste assez impersonnel, de la perfection dans la vie monastique en ses divers états. Deux climats, deux atmosphères.

Néanmoins, l'unité d'auteur n'est pas à mettre en doute; c'est bien la même main qui a rédigé les deux parties, mais de façon échelonnée dans le temps. Le "billet d'envoi" en porte lui-même la trace (§§1-6/7-14).

Les deux éléments sont solidaires et se compénètrent, à tel point qu'il est impossible, sans les défigurer tous deux, de les séparer l'un de l'autre. Aussi la tradition manuscrite est-elle unanime à nous présenter "La Lettre d'or", telle que nous la connaissons. Il n'y eut jamais

d'édition séparée: Traité d'un côté, Lettre de l'autre. Nous sommes donc invités à effectuer ce que les exégètes appellent "une lecture canonique", en considérant l'ensemble comme un tout Wilhelmien.

Autre fait important, récemment découvert par une moniale cistercienne autrichienne, M. Pfeifer. Une étude attentive du texte a révélé que Guillaume n'a pas écrit cette Lettre uniquement pour les "Solitaires du Mont-Dieu", mais aussi pour les cisterciens de la seconde génération (après 1134, mort d'Etienne Harding, dernier "Fondateur" existant, sur les trois). Voir par exemple les §§ 147-155 sur la construction des cellules, et les §§ 120-124 sur la *lectio diuina*. Guillaume découvrait, chez les chartreux, des éléments qui lui semblaient constitutifs de la vie monastique (solitude avec Dieu, recueillement et retrait effectif du monde) et qu'il ne voyait pas suffisamment pris en considération à Signy et dans l'Ordre en général.

A- Situation dans l'Histoire

Vers 1144, Guillaume, Abbé émérite de S. Thierry et moine de Signy depuis dix ans (1135), rend visite aux chartreux du Mont-Dieu - dont la Maison est proche de Signy - et y séjourne. Il y enseigne aussi, à plusieurs reprises probablement. Il est épris de cette vie anachorétique, "cette lumière orientale transposée dans la rigide région des Gaules". Des liens de fraternité s'établissent entre la communauté des chartreux et son hôte cistercien. Guillaume en donne un gage certain: sa personne (*totus uester sum*) et tous ses écrits antérieurs dont il fait la liste dans son "Billet d'envoi" en précisant le contenu. Il adresse le tout à Dom Haymon, Prieur, à Dom H. (le sous-Prieur?) et à leurs frères.

Il consacre son présent travail - le contenu de sa Lettre - à Frère Etienne (le Père-Maître, sans doute) et aux jeunes religieux et novices "dont Dieu, certes, est le Docteur", en leur procurant un nouvel écrit, "un compagnon de solitude (*socius solitudinis*) et un zéléateur de sainteté dans le propos monastique (*sancti propositi incitamentum*).

B- Objet de la Lettre

Cette Lettre, adressée à des cartusiens, traite préférentiellement de **la vie solitaire**. L'auteur en esquisse, dès le début, une apologie (cf. §§ 1 à 11, et 36 à 41). De plus, les termes "solitaire" et "cellule", donnent à Guillaume l'occasion de développer une doctrine de la nécessité pour tout homme qui cherche Dieu d'une vie en solitude - ce qui s'oppose à l'isolement carcéral - et de l'amour de la cellule - qui n'est pas une claustrophobie misanthropique.

La première condition pour cet homme qui "cherche Dieu", c'est de "rentrer en soi-même" (*redire ad cor*; cf. Is 46, 8), et de vivre devant Dieu avec Dieu, car "qui a Dieu pour compagnon n'est jamais moins seul que lorsqu'il est seul. Alors, il jouit librement de sa joie; alors, il est à lui-même pour jouir de Dieu en soi et de soi en Dieu" (§ 30).

Ce concept de solitude avec Dieu, constitue un cadre où s'insère la doctrine générale des trois **degrés** de l'ascension et des trois **états**, ces derniers ayant chacun trois degrés ou **étapes** à parcourir: un commencement, une progression, une perfection (voir ci-dessus, p. 94, B. §§ 41-45).

Au terme de son exposé, l'auteur rappellera que la condition du cadre est parfaitement

réalisée:

"Celui qui jusque là ne fut que solitaire ou seul, devient un; la solitude du corps se transforme pour lui en 'unité d'esprit'; en sa personne se réalise ce que, dans sa prière, le Seigneur demandait pour ses disciples, comme terme de toute perfection: 'Ô Père, c'est mon désir: tout comme Toi et moi nous sommes un, qu'ils soient eux, de même, un en nous" (§ 288).

Il s'agit d'un bout à l'autre, non pas tant d'une apologie de la vie solitaire en tant que telle, que de **l'homme** en progression vers Dieu ou mieux **en conversion vers Dieu**:

- le commençant est *homo animalis*: il est mû dans ses actes par le jugement et le commandement d'un autre homme. Il est encore "dans la crainte peureuse".
- Le progressant se dirige par le discernement de sa propre raison, apte à discerner par elle-même l'action divine; il est *homo rationalis*.
- Le parfait est mû par l'Esprit de Dieu, son propre esprit étant devenu un même esprit avec celui de Dieu (cf. 1 Co 6, 17). Il s'appelle l'*homo spiritualis*.

Ce sont bien trois états plus que trois étapes. Mais comment rattacher cet écrit de Guillaume aux Traités de l'amour de Dieu? Par ce que souligne fortement la Lettre: par la conformation au vouloir divin se restaure en l'homme la ressemblance; l'unité d'esprit de produit alors:

"Lorsque d'une manière ineffable, inimaginable, l'homme de Dieu mérite de devenir, non pas Dieu certes, mais cependant ce que Dieu est: l'homme étant par grâce ce que Dieu est par nature" (*non Deus, sed tamen quod est Deus: homo ex gratia quod Deus ex natura*; § 263).

La Division de l'Exposé

Se reporter au tableau et au commentaire qui suit pp. 94-95.

Deux sommets comparables et consonants:

1- Lettre aux Frères du Mont-Dieu ("Lettre d'or"), §§ 259-263: La triple ressemblance et l'unité avec Dieu:

§ 259- "Toute la perfection des saints (*i.e.* des sanctifiés) est dans la ressemblance divine. Refuser d'être parfait, c'est faillir...

§ 260- ... Il existe une ressemblance avec Dieu que nul être vivant ne dépouille qu'avec la vie. Le Créateur de tous les hommes l'a maintenue dans tout homme en témoignage de la ressemblance plus précieuse et plus excellente que nous avons perdue. Elle est la part de chacun... La voici: de même que Dieu est partout, et partout tout entier dans sa création, de même dans le corps qu'elle anime, toute **âme animale** vivante... Elle est dans l'homme un don naturel, non le fruit de la volonté ou du labeur de l'homme.

§ 261- Il est une autre ressemblance, plus proche de Dieu, parce que volontaire, et qui réside dans la vertu. C'est lorsque l'**âme raisonnable** brûle d'imiter, en quelque sorte, par la grandeur de sa vertu, la grandeur du souverain Bien, et l'immutabilité de l'éternité divine par sa constance à persévérer dans le bien.

§ 262- Au-dessus d'elle, cependant, il est encore une autre ressemblance avec Dieu,

tellement particulière...qu'on ne lui donne plus le nom de ressemblance, mais celui d'unité d'esprit. C'est quand l'homme devient avec Dieu une seule chose, un seul esprit, non seulement par l'unité d'un même vouloir, mais encore par je ne sais quelle expression vraie d'une vertu qui n'est plus capable - ainsi qu'on l'a déjà dit (cf. §§ 257-258), de vouloir autre chose.

§ 263- On l'appel 'unité d'esprit', non seulement parce que l'Esprit-Saint la réalise ou y dispose l'**esprit** de l'homme, mais parce qu'elle est effectivement l'Esprit lui-même, l'Amour-Dieu. Elle se produit, en effet, lorsque Celui qui est l'Amour du Père et du Fils, leur Unité, leur Suavité, leur Bien, leur Baiser, leur Etreinte et tout ce qui peut être commun à l'un et à l'autre dans cette Unité souveraine de la Vérité et dans la Vérité de l'Unité, devient - à sa manière - pour l'homme à l'égard de Dieu, ce qu'en vertu de l'union consubstantielle il se trouve être pour le Fils à l'égard du Père, et pour le Père à l'égard du Fils; lorsque la conscience bienheureuse se trouve prise dans l'étreinte et le baiser du Père et du Fils; lorsque, d'une manière ineffable, inimaginable, l'homme de Dieu mérite de devenir, non pas Dieu certes, mais cependant ce que Dieu est: l'homme étant par grâce ce que Dieu est par nature (*non Deus, sed tamen quod est Deus: homo ex gratia quod Deus ex natura*)".

"Devenir par grâce ce que Dieu est par nature", cela **"par le sens de l'amour illuminé"**, c'est à dire **par l'intelligence du cœur croyant, illuminée par l'Esprit-Saint, qui devient Charité** et en produit les œuvres.

2- Exposé sur le Cantique, Chant I, str. VIII, §§ 95-96 (commentaire de Ct 1, 16: "Que Tu es beau, mon Bien-aimé, combien délicieux! Notre petit lit fleuri"- *Lectulus noster floridus*):

95- **"Le petit lit fleuri, c'est la conscience** au charme prenant, c'est la joie en elle de l'Esprit-Saint; c'est, à sa source même, l'inépuisable savourement de la Vérité. C'est lui que désigne ces mots de l'Epoux: 'Sur qui se reposera mon Esprit, si ce n'est sur l'humble et le pacifique, sur celui qui tremble de respect à ma parole? (Is 66, 2). Volontiers, on s'arrête à la décoration du lit fleuri; volontiers l'on en recherche les aimables délices: parure printanière de la chasteté et de la charité; séduisant arôme des sentiments et pensers spirituels; souffles embaumés de divinité, avivés d'éternité. C'est qu'il est le théâtre de cette conjonction merveilleuse, de cette mutuelle fruition de suavité, de joie incompréhensible, inimaginable pour ceux-là même en qui elle s'accomplit, entre Dieu et l'homme en marche vers Dieu, entre l'esprit créé tendu vers l'Incréé et l'Incréé Lui-même. On les nomme Epoux et Epouse, et la langue humaine, entre temps cherche des mots pour exprimer tant bien que mal la douceur et la suavité de cette union, qui n'est autre que l'Unité du Père et du Fils, que leur Baiser, leur Etreinte, leur Bonté et tout ce qui, dans leur infiniment simple Unité, leur est commun à tous deux.

Tout cela c'est l'Esprit-Saint, Dieu, Charité, à la fois Donateur et Don. C'est là, dans ce lit, que s'échange en son intimité cet embrassement, ce baiser, par lesquels l'Epouse commence à connaître comme elle-même est connue. Et comme les amants, dans leurs baisers, par un suave et mutuel échange, transfusent l'un dans l'autre leurs âmes, ainsi l'esprit créé tout entier s'épanche dans l'Esprit qui le crée pour cette effusion même; en lui l'Esprit Créateur s'infuse en la mesure qu'il veut, et l'homme devient avec Dieu un seul esprit (1 Co 6, 17)

96- **Ce lit**, pour les fils de l'Epouse, au milieu des chagrins de cette vie, **c'est l'unique refuge contre persécutions et tourments**; l'unique délassement des travaux et la consolation des souffrances, **le miroir de la vie, la force de la foi, le gage de l'espérance, le doux aliment de l'amour, de la charité en progrès vers Dieu"**...

"La Lettre d'or, conclut le P. Paul Verdeyen, rejette catégoriquement toute différence entre la charité qui donne et la charité qui est Don de l'Esprit" (cf. "La Théol. Myst." p. 206). 'On l'appelle unité d'esprit - cette troisième ressemblance - non seulement parce que l'Esprit-

Saint la réalise et y prédispose l'esprit de l'homme, mais parce qu'elle est effectivement l'Esprit-Saint lui-même, l'Amour-Dieu' (§ 263)".

Guillaume avait donc corrigé sa doctrine spirituelle avant 1145. Ne disait-il pas auparavant, dans le Traité "sur la nature et la dignité de l'amour", en conformité avec ce que Bernard disait dans la Lettre 11 aux Chartreux insérée dans son Traité de l'amour de Dieu (§ 35: 'Dieu est charité; on appelle donc correctement charité à la fois Dieu et le Don de Dieu. Ainsi, la charité donne la charité; elle qui est substantielle donne l'accidentelle. Quand elle désigne celui qui donne, elle signifie une qualité. Voici la loi éternelle qui crée et gouverne l'univers'):

"Tout ce qui peut être dit de Dieu, peut l'être aussi de la charité. Mais avec cette réserve toutefois: quand on la considère dans la nature du Donateur son nom désigne une substance, mais quand on la considère comme le don accordé, son non désigne un accident. Néanmoins, par emphase, la charité, même considérée comme un don reçu, peut être appelée Dieu du fait que, plus que toutes les autres vertus, celle de la charité s'attache à Dieu et lui est semblable" (P. de C. 24, § 12: "L'Age adulte, la Charité).

Déjà dans l'Exposé sur le Ct, il affirme en effet: **"Le baiser de l'Epoux et de l'épouse, c'est l'Esprit-Saint, Dieu-Amour, qui est à la fois le Donateur et le Don"** (voir ci-dessus, § 95). Si Guillaume a procédé ainsi, c'est qu'il s'est rendu compte que cette explication était réductrice de l'unité spirituelle; il faisait sienne la pensée d'Origène: "La Charité est à la fois la réalité divine et son don aux hommes" (Com. /Ct Prol. 35 et II, I, 34).

II- Les Traités Spéciaux sur la Charité (suite)

D- Aelred de Rielvaux: "De l'amitié spirituelle"

Dans la série des traités sur la Charité au XII^{ème} s. les trois Livres du Traité d'Aelred "De l'amitié spirituelle" constitue un fait unique: il présente un traité complet sur la nature de la Charité par la considération de l'amitié.

Traité "spécial de la Charité", donc, qui formule une sorte de directoire de la charité entre hommes, dans son expression parfaite de l'amitié. Mais il s'agit aussi d'un traité de la charité chrétienne en général parce qu'il met en lumière la nature spécifique de l'amour pur de l'homme envers Dieu.

En effet, l'amitié spirituelle, selon Aelred, tout en étant bien une union d'amour pur et chaste entre deux humains, doit comporter en son centre, l'amour du Christ et dans le Christ, dès son origine. L'amitié spirituelle entre deux personnes nécessite la présence d'une troisième "personne" entre elles: le Christ. Autrement dit, toute amitié spirituelle est trinitaire; et l'amitié première pour le Christ, est le chemin d'accès vers l'amitié de Dieu. C'est donc que l'amitié spirituelle se présente comme une "échelle" pour gravir les degrés de la Charité pure.

C'est pourquoi, Aelred a rendu sensible cette vue des choses dans son traité en l'encadrant par deux sentences.

Dès le début, la notion d'amitié est présentée comme **"une société d'amour à trois"** (Dom A. Le Bail): **"Me voici, toi et moi, et, je l'espère qu'un troisième sera là entre nous"** (PL 195, c. 661 A). Et au terme du traité, il résume l'ascension des amitiés de cette manière:

" Ainsi, par ce saint amour dont on étreint son ami, s'élevant à cet autre amour où on étreint le Christ, on cueillera rempli de joie le fruit de l'amitié, dans l'attente de la plénitude à connaître dans l'autre vie, où toute crainte que nous avons l'un pour l'autre s'évanouit, toute adversité étant repoussée alors que nous la supportons pour

notre ami... Et cette amitié à laquelle nous en appelons qu'un petit nombre, se répandra en tous et de tous refluera vers Dieu" (c. 702 A).

Il s'agit donc bien d'un **traité de la charité, dont la nature spécifique est d'être une amitié.**

Présentation

Aelred présente lui-même les circonstances de la composition, les sources, et la structure de son traité.

1. Le cadre historique

Toute sa vie, Aelred fut un dévot de l'amitié: dans sa jeunesse, à la cour du roi d'Ecosse, David; il le demeura dans le cloître et dans ses rapports avec les moines de Rievaulx.

Ceci révèle un aspect délicieux de la vie monastique où l'amitié peut fleurir, sans dommage pour la charité fraternelle commune: "A l'école je me délectais dans la compagnie de plusieurs amis...tout mon esprit se donnait à ce commerce affectueux, rien ne m'était plus doux, plus agréable que d'aimer et être aimé" (659 A).

Comme chez S. Augustin qu'il cite souvent, ses amitiés passent dans ses écrits, littérairement. Dans le *Speculum Caritatis*, il est amené dans sa description de la Charité parfaite à pleurer la mort de son ami et moine Simon (Livre I, ch. 34). Le sacristain de Clairvaux sera dit son *amicissime* (Livre III, 688 C). Il se rappelle aussi d'un ami irascible mais vigilant (*ib.* 681 C) ...

Aelred a aussi fait l'expérience de l'amitié spirituelle dans sa charge d'Abbé; le Sous-Prieur nommé à Rievaulx, sera un "ami". Il parle donc d'expérience.

Il a aussi étudié les lois de l'amitié (cf. Le Prologue). Dans le monde, il les a étudiées à travers Cicéron. Au cloître, à travers l'Ecriture où "rien de ce qui n'était empreint de la suave douceur du très doux Jésus, qui ne fut assaisonné de l'esprit de l'Ecriture ne pouvait me ravir" (Prologue, 660 A).

Selon Gauthier Daniel, le biographe d'Aelred, le Traité "De l'amitié spirituelle" fut composé vers la fin de la vie de son auteur, soit entre 1160 et 1166.

2. Les Sources

Trois sources sont nettement indiquées par Aelred: Cicéron, l'Ecriture Sainte, et les Pères.

1. Au XIIème s., seul entre les classiques de l'Antiquité, le Livre de Tullius Cicéron intitulé **Laelius, De amicitia** et traitant de l'amitié, était connu. Aelred le prend comme première autorité dans sa quête d'investigation sur l'amitié. Le bref dialogue de Cicéron, partant de l'exemple de la paire d'amis que furent Laelius et Scipion l'Africain, définit l'amitié selon la sagesse humaine: elle ne peut être vraie et stable, conclut-il, que dans la recherche commune du bien, et, par conséquent, qu'entre hommes de bien. C'est l'objet de la première et de la dernière sentence de Cicéron: "Je pense, tout d'abord, qu'il ne peut y avoir d'amitié que dans la recherche du bien (*in bonis*)" (*Laelius*, 4, 18 et 27, 104).

Trois parties dans ce traité: a) *Quid sentias?* Quel est ton sentiment à propos de l'amitié (Quel concept la définit? b) *Qualem existimes?* Quelle est sa

qualité, selon toi? (origine, étendue, limites). c) *Quae praecepta?* Quelles lois la régissent? (dans sa formation et dans ses ruptures).

Tout en suivant ce plan, Aelred va recomposer chrétiennement ce traité de sagesse païenne. A la belle amitié de Pylade et d'Oreste, répondra celle de David et de Jonathan.

1. La grande différence entre les deux traités réside dans le fait que la source principale d'Aelred est **l'Ecriture Sainte**. Aelred dit avoir scruté l'Ecriture sur le thème de l'amitié: "Et méditant encore et toujours sur l'amitié... je me demandais si mes lectures trouvaient leur solidité dans l'autorité apportée par l'Ecriture" (c. 660 A). Cependant il ne semble pas s'être livré à une étude systématique d'ensemble: quelques sentences appropriées furent relevées dans le Siracide, mais l'Evangile, dont il est familier, est son meilleur guide (Jn 15, 13; 1 Jn 4, 8..).

2. **Les témoignages des Pères** sur l'amitié. Aelred ne trouvait dans sa recherche patristique, nous dit-il, aucun traité consacré explicitement à l'amitié; et il en fut déçu. En cherchant mieux - en particulier dans la correspondance de Basile avec Grégoire de Nazianze, et dans celle de Jérôme ou d'Augustin - de très remarquables témoignages. Il cite cependant quatre représentants qualifiés: Ambroise de Milan (*De Officio*, Livre 3, ch. 2 et 22 où l'évêque esquisse les devoirs de l'amitié spirituelle à partir des préceptes de Cicéron mais en les élevant); Augustin d'Hippone (*Conf.* IV, ch. 4 à 9) qu'Aelred suit abondamment; Jérôme (quelques mentions de Lettres); Jean Cassien dont la Conférence 16 est toute centrée sur l'amitié, mais que Aelred ne cite pas nommément; Cassien a pu influencer Aelred lorsque celui-ci classe les amitiés en trois genres (charnelles, pures, spirituelles).

Mais rappelons-nous qu'en 1142, Aelred a produit son gros ouvrage "Le miroir de la Charité" (*Speculum caritatis*), où il traite de l'amitié en fonction de l'amour. Vers 1200, Pierre de Blois écrira une compilation sur "L'amitié chrétienne et la Charité de Dieu et du prochain" où sont repris et résumés les trois Livres d'Aelred sur "L'amitié spirituelle".

3. La composition du Traité

La matière en est "l'amitié spirituelle", c'est à dire l'amitié qui est mue par l'Esprit de Dieu: "Je décidais donc" - n'ayant pas trouvé de traités sur la question chez les Anciens Pères - "d'écrire sur l'amitié spirituelle, et de prescrire les règles d'une chaste amitié" (c. 660 A). L'ordonnancement du Traité se fait en trois Livres:

1. Le Premier Livre met en lumière ce qu'est l'amitié (*Quid sit amicitia*), qui l'aura fait naître (*Quis eius fuerit ortus*), à qui elle peut être confiée (*causa commendantes*). Ce premier Livre constitue déjà un traité complet sur l'amitié. L'interlocuteur est Yves; il ne réapparaîtra pas au second, mais cédera la place à Gauthier Daniel, le biographe d'Aelred.

2. Le Second Livre traite des fruits de l'amitié ou "du bien de l'amitié". "Y sera proposée l'excellence de ses fruits" (*Eius fructum excellentiamque proponentes*). Le sommet du Livre se situe dans cette sentence:

"Il y a un certain degré d'amitié voisin de la perfection et qui consiste dans la connaissance et l'amour de Dieu, et qui fait que l'homme ami de l'homme, devient ami de Dieu (*ut homo, ex amico hominis, Dei efficiatur amicus*), comme le dit la Parole du Sauveur dans l'Evangile: 'Je ne vous appelle plus serviteurs mais amis' (Jn 15, 15) - 672 A.

3. Le Troisième Livre de l'Amitié Spirituelle, parallèle au troisième Livre du "Miroir de la Charité", donne l'occasion à Aelred d'exercer ses talents de pédagogue. Il expose, en un tableau systématique, les règles de la constitution d'une bonne amitié: élection, probation, admission, fruition. Et tout cela, pour répondre au questionnement posé dès le Prologue: "Comment, et entre quels hommes elle peut être utile?"

Il est remarquable qu'en chaque Livre, la marche et l'allure du développement des idées s'effectuent au rythme du dialogue. Aelred se montre ici un "Maître dans l'art du dialogue" (Dom A. Le Bail). Le plus long passage didactique (et contemplatif!) se trouve inséré au Livre II; c'est aussi le plus beau (c. 670-672 A). Nous le reproduisons au terme de cette présentation. Les interlocuteurs n'en cessent pas moins de jouer un rôle actif tout au long des Trois Livres. Habilement, Aelred leur fait d'ailleurs endosser la responsabilité de leur innovations, par exemple lorsque la formule de la *Ia Iohan.* 4, 8: "Dieu est Charité", devient, pour Gauthier, l'équivalent de "Dieu est Amitié"; ce qui correspond tout à fait aux vues de notre auteur...

*

Sommaire

Prologue: Le dessein et la structure du Traité (c. 659-660)

Livre Premier: La Nature de l'Amitié

Première Section: les principes constitutifs

- | | | |
|--|--|--------------|
| <ul style="list-style-type: none"> - 1. Accord - 3. Charité - 2. Amour - 4. Similitude | | (c. 662-666) |
|--|--|--------------|

Deuxième Section: Origine divine de l'amitié

- L'ordre de la création et l'amitié (c. 666-668)
- L'amitié spirituelle, conformation à Dieu (c. 668-670)

Livre Deuxième: Biens et limites de l'amitié

Première Section: les biens de l'amitié

- | | |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> - 1. Le bien rationnel - 2. Le bien surnaturel - 3. Les degrés de bien: les trois baisers | <ul style="list-style-type: none"> (c. 670-671) (c. 671-672) (c. 672-673) |
|---|--|

Deuxième Section: les limites de l'amitié

- | | |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> - La stabilité dans l'amitié bonne - Les trois amitiés à fuir - Instance sur les devoirs de l'amitié | <ul style="list-style-type: none"> (c. 674-676) (c. 676-678) (c. 678-680) |
|--|--|

Livre Troisième: La Constitution de l'Amitié

Premier Degré: l'Election

- 1. Les vices incompatibles (c. 681-683)
- 2. Les oppositions compatibles (c. 683-684)
- 3. La dissolution convenable (c. 684-686)

Deuxième Degré: la Probation

- 1. La fidélité (c. 687-688)
- 2. L'intention (c. 688-689)
- 3. La discrétion (c. 689)
- 4. La patience (c. 689)

Troisième Degré: l'Admission

(c. 691)

Quatrième Degré: la Communion

- 1. La communauté de jouissance (c. 692)
- 2. L'égalité dans la dignité (c. 692-694)
- 3. La communauté de biens (c. 694-700)

Résumé et Conclusion: La consommation de l'Amitié (c. 700-702).**L'utilité de l'Amitié**

"Je crains (cher Gauthier) de ne pouvoir t'expliquer quelle est l'utilité de l'amitié, à cause même de la perfection d'une si noble chose, car dans les choses humaines, on a rien désiré de plus saint, ni recherché de plus utile, rien possédé de plus fructueux. Elle possède le fruit de la vie présente et future. Elle redresse toutes les vertus de sa suavité, et les vices même elle les rend agréables; elle adoucit les adversités, compose le bonheur au point que sans ami rien ne puisse paraître agréable ici-bas, et l'homme serait semblable à la bête, s'il n'avait quelqu'un pour jouir de ses succès, pour partager ses peines, pour le consoler dans la souffrance, personne à qui communiquer ce que dans la solitude il a pu trouver de lumineux et de merveilleux. Malheur à l'homme seul qui, s'il tombe, n'a personne pour le relever. Il est tout à fait seul celui qui demeure sans ami. Et quelle félicité, quelle certitude, quelle joie que d'être auprès d'un homme, auquel tu oses parler, auquel tu ne crains pas de te confier si tu as commis quelque mal, vis à vis de qui tu ne rougis pas de témoigner de ce que tu as découvert dans ta quête spirituelle, à qui tu puisses confier les secrets de ton cœur et les desseins que tu poursuis! Quoi de plus doux que d'unir l'esprit à l'esprit et que de deux ils deviennent un seul, de ne craindre nulle vanité, de ne redouter aucune suspicion ni tromperie de l'un par l'autre, et qu'aucune flatterie de ton ami ne t'induisse en erreur?

"L'ami", adit le sage, "est un breuvage (et un baume) de vie" (Sir 6, 16). Et c'est vrai. Rien de plus vivifiant, de plus efficace, de plus fort pour guérir nos blessures, que de trouver quelqu'un qui accoure compatir à toutes nos souffrances, se réjouir de toutes nos joies, et qui suivant l'Apôtre unisse ses épaules aux nôtres pour porter à deux le fardeau (cf. Ga 6, 2) lorsqu'un seul n'y parvient pas aisément lui-même. L'amitié fait resplendir les joies; elle allège les peines. L'ami est le meilleur des médecins. Comme l'on dit les moralistes, nous ne trouvons guère partout de l'eau à boire ou du feu; mais l'ami, on le trouve toujours. Dans tout acte, dans tout projet, dans la certitude et dans le doute, en tout événement, en secret comme en public, dans tout conseil à prendre chez soi ou au dehors, l'amitié est secourable,

l'ami nécessaire, sa grâce nous est utile. Pour des amis, a dit Cicéron, les absents sont présents, les pauvres dans l'abondance, les faibles reprennent courage, et, chose plus rare, les morts revivent. Ainsi, l'amitié tient lieu de gloire aux riches, de fortune aux indigents, de patrie aux exilés, de médecine aux malades, et de vie aux morts; celui qui se porte bien y trouve la grâce, le faible, courage, le fort, une récompense. L'honneur, la réputation, la louange produisent d'autant plus d'amis que la conduite de sa vie fut droite et la mort exemplaire. Et ce qui vaut encore mieux: il y a un degré d'amitié qui approche de la perfection; il consiste dans la connaissance et l'amour de Dieu qui fait que l'homme ami de l'homme, devient un ami de Dieu. La Parole du Sauveur, dans l'Evangile le confirme: 'Je ne vous appelle plus serviteurs, mais amis' (Jn 15, 15).

"...Retiens bien ceci Gauthier: l'amitié est un des degrés de la connaissance et de l'amour de Dieu...

...Dans l'amitié s'unissent l'honnêteté et la suavité, la vérité et le bonheur, la volonté et la douceur, l'affection (*affectus*) et l'efficacité (*effectum*). Toutes ces choses prennent naissance dans le Christ, progressent par lui, trouvent en lui leur perfection ... C'est pourquoi l'ami qui adhère à son ami dans l'esprit du Christ, devient avec lui un même cœur, une même âme, et s'élevant tous les deux par les degrés de l'amour à l'amitié du Christ, ils deviennent un seul esprit".

*

Lecture synchronique d'ensemble

Prologue:

Aelred a découvert le "Traité de l'amitié" de Tullius Cicéron, intitulé *Laelius, de amicitia*. Il trouve éclairante la première et l'ultime sentence de l'auteur:

"Je pense d'abord ceci: **ce n'est qu'en pratiquant le bien (*in bonis*), qu'une amitié peut exister"**

(*Laelius*, 4/18 et 27/104)

Les Trois Parties du Traité de Cicéron (que reprendra globalement Aelred):

- 1- *Quid senties?* Qu'est pour toi l'amitié? Qu'en penses-tu? (Quelle est sa nature?).
- 2- *Qualem existimes?* Et sa qualité, qu'estimes-tu qu'elle soit? (son origine, son étendue, ses limites).
- 3- *Quae praecepta?* De quelles lois est-elle dépendantes? (les lois de l'amitié, dans sa formation et dans ses ruptures).

Sur une question posée par Yves, son jeune interlocuteur, Aelred informe le lecteur du plan qu'il va suivre en adaptant celui de Cicéron:

- 1- La **nature de l'amitié**
- 2- En quoi est-elle utile? (*l'usus* est une préoccupation permanente des anciens; dans son *De officiis* - Des Devoirs -, Cicéron distinguera l'"utile" et l'"agréable", qui souvent s'opposent). L'**excellence des fruits de l'amitié** sera démontrée.
- 3- Quelles ont **ses lois propres**, son principe et sa fin? Comment procéder pour la conserver sans troubles?

A la sentence cicéronienne reproduite au début et au terme de *Laelius* (voir ci-dessus), Aelred préférera reprendre à la fin de son traité ce qu'il plantera comme en exergue dès le

Prologue:

"L'amour du Christ doit se situer au centre de toute amitié".

Livre Premier: "La nature de l'amitié"

Au cours du dialogue, Yves précise ses questions:

- Ce que pense Aelred de l'amitié;
- Ce qu'elle est;
- En quoi elle est utile?
- Quels en sont le principe et la fin?
- Est-elle possible entre tous les hommes? Sinon, envers lesquels?
- Comment peut-elle être gardée intacte et demeurer sans troubles?

L'amour d'Yves pour le Christ lui fait encore demander avec instance: "Naît-elle dans le Christ? Se garde-t-elle selon Lui et s'y rapporte-t-elle comme à sa fin?"

Aelred va aussitôt rassurer le jeune moine en centrant toute l'amitié spirituelle sur le Christ:

"Que peut-on dire de plus sublime de l'amitié, de plus pratique, sinon qu'elle doive prendre sa racine dans le Christ, se développer suivant le Christ et trouver dans le Christ sa perfection?"

Yves pense qu'il faille, en premier lieu, établir la nature de l'amitié. La réponse d'Aelred s'appuiera sur la définition du *Laelius* de Cicéron:

"L'amitié est l'accord (*concordia*), dans la bienveillance et la charité, en ce qui concerne les choses divines et humaines"...

"Ceux qui ont atteint l'unité de vue et de volonté au sujet des choses divines et humaines, cela dans la bienveillance et la charité, ont atteint la perfection de l'amitié", commente Aelred.

Mais que faut-il entendre par "bienveillance" et par "charité", termes utilisés par le "païen" Cicéron, se demande Yves ? Aelred risque une réponse: peut-être que le grand moraliste stoïcien entendait par "charité" l'élan amoureux de l'esprit (*affectus spiritus*) et par "bienveillance, l'effet de l'action volontaire (*effectum operis*).

Yves rétorque par une affirmation de foi: "Je suis convaincu que la véritable amitié ne peut exister entre ceux qui vivent sans le Christ".

Aelred tente d'expliquer...tout en avouant son ignorance:

"Il me semble que l'ami est défini par l'amour, et l'amitié par l'ami. Or l'amour est un *affectus* de l'âme raisonnable qui la fait désirer quelque chose avec ardeur, s'en nourrir avidement, et par lequel elle en jouit par quelque suavité intimement goûtée et se la tient attachée".

Mais Aelred, en bon pédagogue, renvoie Yves à son "Miroir de la Charité" où il se souvient avoir parlé de cet *affectus* et de ce "mouvement du désir" (cf. *Spec. Car.* I, 8...). Et il en vient à définir l'amitié comme "vertu", qu'Isaac de l'Etoile définira comme "l'habitude acquise de bien discipliner son âme" (*De anima*, 1879 A).

Définition de l'amitié comme "vertu"

"L'amitié est dès lors une vertu dont le lien d'amour et de douceur unit les esprits et fait de

plusieurs un seul"...

"Elle a un caractère d'éternité quand elle est vraie, ['L'ami aime en tout temps' (Pr 17, 17)], car si elle cessait, ce serait le signe qu'elle n'était pas vraie" (cf. Lettre 1 de Jérôme à Rufin). Les vrais amis sont peu nombreux parce que peu sont capables d'aller jusqu'au don de leur vie".

"Pas de plus grand amour que celui-ci: donner sa vie pour ses amis" (Jn 15, 13)

Cette citation de Jn 15, 13 sera reprise jusqu'à quatre fois dans le Traité, ce qui en montre la prégnance et le caractère normatif qu'y attachait Aelred pour rendre compte de la mesure de l'amitié. Comme beaucoup de lettrés anciens, Aelred puise d'instinct des exemples d'amitié dans la mythologie grecque: l'amitié de Pylade et d'Oreste est qualifiée d'amitié vraie. Mais il se corrige lui-même en buvant aussitôt à la source de l'Ecriture, pour s'émerveiller, comme le faisait Tertullien, de l'amitié des premiers chrétiens; "ils ont obtenu ce qu'ils demandaient: s'entraimer les uns les autres, puisque, chaque jour la Parole divine proclame: 'Demandez et vous recevrez' (Mt 7, 7). Et de reprendre avec le Psalmiste: "Le Maître des Vertus, c'est le Roi de gloire" (Ps 23, 8-9). Il cite aussi le Sommaire des Actes des Apôtres: "La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme, aucun ne disait sien ce qui lui appartenait, mais tout était commun à tous". Il évoque aussi le témoignage des martyrs qui, à la vérité, ont accompli le *logion* évangélique cité ci-dessus (Jn 15, 13).

Mais Yves veut en savoir plus. Il questionne: "Y a-t-il une différence entre charité et amitié?"

Aelred va procéder didactiquement pour répondre. Il y a trois sortes d'amitié, dit-il: les amitiés charnelles, les amitiés pures, et les amitiés spirituelles. Et en finale du Livre I, il insistera sur l'équivalence entre charité et amitié, au point d'affirmer: "Dieu est amitié", comme Jean le dit de la charité: "Dieu est Charité". Aelred poursuit: " Et quiconque demeure dans l'amitié demeure en Dieu et Dieu demeure en lui" (1 Jn 4, 8ss).

Livre Second : "Du fruit de l'amitié et de son excellence"

Gauthier demande à Aelred qui venait d'achever son colloque avec Yves sur la nature de l'amitié, de l'entretenir maintenant sur l'utilité de l'amitié, en précisant ce qu'en peuvent tirer ceux qui la cultivent. Sans doute sera-t-elle d'autant précieuse qu'on en reconnaîtra la fin et les fruits.

Aelred:

"Rien de plus **utile**, rien de plus **fructueux** que l'amitié. Elle possède le fruit de la vie présente et de la vie future. Elle enrichit toutes les vertus de sa suavité... 'L'ami est un breuvage (un baume) de vie' (Si 6, 16). Elle est un des degrés de la connaissance et de l'amour de Dieu. En ceux qui sont unis par son lien, toutes les choses deviennent suaves. Par la perfection de charité nous en aimons plusieurs qui, pour nous, sont des fardeaux et des causes de douleur; nous les traitons de façon honnête, sincèrement, sans aucune simulation, mais en vertu d'un acte de notre volonté".

Gratien vient alors se joindre aux deux interlocuteurs, "en intrus", dit-il. Et Aelred développe sa théorie des **Trois Baisers**:

- le baiser naturel, c'est celui des époux, celui qui se donne aussi en signe d'unité catholique ou entre amis après une longue absence;
- le baiser spirituel ; il n'est pas l'union des lèvres mais des esprits; il est le propre des amis qui se tiennent sous la loi de l'amitié vraie;
- le baiser de l'intelligence ou "baiser du Christ": celui de l'Epoux du Cantique des Cts à l'épouse, et de l'épouse à l'Epoux (cf. Ct 1, 2; 2, 6). C'est aussi celui qui fait

"goûter combien il est bon, il est doux de vivre ensemble et d'être unis" (Ps 132, 1).

Ce qu'il avait déjà suggéré quant à "la mesure de l'amitié", Aelred le dira encore plus clairement en se référant à Jn 15, 13 (déjà cité): "Nul n'a de plus grande amitié que celui qui donne sa vie pour ses amis".

Gratien donne son opinion. Pour lui, il n'y a pas d'amitié plus excellente que celle qui nous donne d'avoir une identique volonté en sorte que "rien de ce que veut l'un, l'autre ne puisse ne pas le vouloir; un tel accord existe entre eux dans le bien et même dans le mal, de telle sorte que l'esprit, l'argent, les honneurs, rien de ce qui différencie des amis, ne puisse pas ne pas être partagé entre eux".

Dans la discussion qui suit sur "la mesure à donner à l'amitié", il est partagé par tous que "le Christ a fixé la mesure dans l'amitié" par ce verset de Jean, en 15, 13: "voilà jusqu'où doit s'étendre l'amour entre amis". Aelred précise alors que "la véritable amitié ne peut exister entre pécheurs" (ce qui rejoint la sentence de Cicéron selon qui l'amitié implique une commune détermination à la pratique du bien. "Elle ne peut se garder qu'entre bons; elle ne peut naître qu'entre personnes bonnes, se développer parmi ceux qui deviennent meilleurs, et se consommer parmi les parfaits".

"Tant que quelqu'un se délecte dans le désir du mal, tant que la volupté lui paraît préférable à la pureté, l'impudicité à la pudeur, la flatterie à la sagesse, il ne peut aspirer à l'amitié puisque c'est d'elle que procède la racine de la connaissance de la vertu".

"...L'amitié n'est possible qu'entre bons. Un homme n'est bon que s'il vit avec sobriété justice et piété" (cf. Tt 2, 12).

Aelred cite encore Cicéron pour rapporter cette remarquable sentence:

"Ils semblent enlever le soleil au monde ceux qui en arrachent l'amitié" .

En effet, rien de meilleur ni de plus agréable ne nous a été donné par Dieu, commente Aelred. Quittant le *Laelius* de Cicéron, Aelred ouvre à nouveau la Bible. Il loue l'exemplaire amitié d'Hushai l'ArkHITE pour David (cf. 2 Sam 16, 15ss.), et suit une série de conseils: fuir les amitiés "vagues et lascives", "l'affection non jugulée par la raison". **Au début de l'amitié spirituelle, "il convient de garder la pureté d'intention, la maîtrise de l'esprit, le frein de la tempérance: ainsi, une affection très suave se développe et devient toujours plus douce, sans cessée d'être ordonnée"**.

"Nul ne saura ce qu'est la véritable amitié s'il recherche une autre récompense que l'amitié elle-même; elle est la récompense de ceux qui la cultivent, et, portée vers Dieu, elle établit dans le repos de la contemplation ceux qu'elle a unis".

D'autres exemples stimulants sont apportés: l'amitié de Berzellaï et de David (2 Sam 17, 28ss.). Surtout, celle de David et de Jonathan, fils de Saül. A ce propos, Aelred remarque:

"L'amitié précède toujours chez les bons l'utilité qu'on en retire... L'ami se réjouira moins du bénéfice qu'il acquiert de l'amitié que de l'amour de son ami. Certes, la mesure de la véritable amitié spirituelle est que rien ne doit être refusé à un ami, même la vie très précieuse du corps" (cf. Jn 15, 13).

Livre Troisième: "Comment garder l'amitié? Entre qui peut-elle être gardée?"

Après avoir retrouvé Gratien et Gauthier, Aelred énonce, à titre de rappel, quelques

principes:

- L'amour est la source de l'amitié. Pas d'amitié sans amour. L'amour procède soit de la nature, soit des services rendus, soit de la seule raison, soit de la seule affection.
- Il pose ainsi le "principe fondamental de l'amour spirituel": pour que quelqu'un soit le compagnon de ton esprit qui s'unira au sien, il faut **choisir** celui que tu en crois capable, **l'éprouver**, et alors seulement **l'admettre** pour parvenir ensemble à **l'union spirituelle** dans l'amitié.
- D'où quatre degrés qui convergent vers la perfection de l'amitié: (1) l'Election; (2) la Probation; (3) l'Admission; (4) l'Union "dans la charité et la bienveillance dans toutes les choses divines et humaines".
- Pour ce qui est du choix, "ne sois pas l'ami d'un homme irritable" (cf. Pr 22, 24). Ne te lie pas avec un homme irascible. Il faut garder la concorde avec un ami sauf s'il t'injurie, s'il est infidèle, orgueilleux, s'il porte atteinte à un mystère révélé ou te blesse gravement, car alors l'amitié s'évanouit" (cf. Sir 22, 25; 27, 17).
- Shiméï, calomniant David qui s'enfuyait devant Absalon, sera finalement éliminé par le successeur de David: il avait maudit le roi ((cf. 1 R 2, 7-9). Car la détraction est la lèpre du péché (cf. Nb 12, 10). La curiosité soupçonneuse accompagne toujours celui qui suspecte son ami. Jamais la patience ne réfrènera une colère que ne contraind pas l'affection. Ne donnons donc pas notre affection à de trop indignes. **"Sont dignes de l'amitié, ceux qui ont en eux une raison d'être aimés"**.
- **"L'amitié est éternelle; l'ami aime donc en tout temps. Si celui que tu aimes te fait du mal, aime-le néanmoins. S'il arrive que l'amitié lui soit retirée, qu'on ne lui retire pas l'amour. Tiens compte de son salut, veille à sa réputation et ne livre pas ses secrets même s'il a livré les tiens!"**

Les quatre qualités de l'amitié: (1) la dilection, (2) l'affection, (3) la confiance, et (4) la joie.

De l'élection dans l'amitié, il faut exclure les irritables, les instables, les soupçonneux, et les bavards.

Les quatre qualités qui doivent être éprouvées dans l'ami: (1) la fidélité, (2) l'intention, (3) la discrétion, (4) la patience.

C'est quand on est dans le besoin que l'ami se révèle: "Il se trompe celui qui espère en un ami infidèle aux jours difficiles" (cf. Pr, *passim*). Et de citer S. Ambroise: "L'amitié n'est pas un devoir, mais elle est pleine de grâce et d'honneur". Sans ami, aucune vie n'est agréable. Aelred poursuit:

"Je dirai très heureux celui qui se repose entièrement sur ceux avec lesquels il vit, les aimants tous, étant aimé d'eux, qu'aucun soupçon ne sépare de cette tranquillité suave, qu'aucune crainte ne frappe".

Il donne ce bouleversant témoignage de lui-même:

"Tandis que je parcourais les cloîtres en compagnie de mes Frères, participant presque aux joies du Paradis, admirant les fleurs, les fruites des arbres, n'en trouvant aucun que je n'aime et dont je ne veuille être aimé, je fus comblé d'une telle joie qu'elle dépassa tous les délices de la terre. Je sentais mon esprit transfusé en toutes choses et l'affection de toutes choses passait en moi, au point de dire, comme le Prophète: 'Oh! Qu'il est bon et doux pour des Frères de vivre ensemble et d'être unis' ".

Quelques moyens pour cultiver l'amitié

- La **bonne foi**; rien de stable sans la **confiance**; d'où la nécessité de lutter contre l'esprit tortueux, porté à la division. Une très belle page vient illustrer cette pédagogie: l'amitié de Jonathan pour David. Ce dernier s'entend dire: "Tu seras roi, et je serai ton second" (1 Sam 23, 17).

- "Ce n'est pas une véritable amitié que celle qui ne garde pas l'**égalité**. L'amitié ignore l'orgueil. "L'ami fidèle est un remède pour la vie".

- Le meilleur compagnon de l'amitié est la **véracité**. "On doit la vérité à son ami; sans elle, il n'y a pas d'amitié". **Jamais de simulation!**

- "**L'amitié consiste, quand elle est ordonnée, dans la régulation de l'affection par la raison**".

Et Aelred clôt le colloque/débat par un ultime témoignage personnel. Son attitude vis à vis de ses deux amis (dont il tait les noms), est exemplaire de la véritable amitié. Ce furent deux moins; l'un resta dans la vie régulière, humblement, sans promotion ni titre; l'autre partagea les charges de l'abbé de Rievaulx. Mais le premier fut plus aimé que le second, par l'affection (*affectus*); le second fut aimé, lui aussi, mais davantage par la raison. Une manière de nous redire que l'affection seule n'est pas garante de l'amitié véritable; la raison (*ratio*, *ingenium* dirait Isaac de l'Etoile) est toujours nécessaire pour "ordonner" (mettre en ordre, juguler, canaliser) l'*affectus*. Tels sont les deux éléments constitutifs et inséparables de l'amitié vraie.

*

Le Patrimoine littéraire et spirituel de Cîteaux

DEUXIEME PARTIE

Les Traités *De Caritate* (suite)

II. Les Traités Spéciaux (suite)

Rappel:

Quatre Directoires pratiques ont été écrits par nos Pères "pour que l'âme puisse monter vers Dieu-Charité" (Dom Anselme Le Bail):

- Le Traité de S. Bernard sur "les Degrés de l'Humilité et de l'Orgueil", que trois termes ou attitudes résument admirablement: **componction**, **compassion**, **contemplation**. C'est un Traité de la connaissance de soi et des degrés pratiques de la Charité: la connaissance de soi orientant tout l'être à sa fin.
- Le Traité du même Bernard, "Sur la Conversion à l'adresse des Clercs" (*Ad Clericos*): c'est un Directoire spirituel de la conversion parfaite.
- La "Lettre de Guillaume de S. Thierry aux Frères du Mont-Dieu", ou "Lettre d'or". Nous avons là un programme d'exercices spirituels pour les novices de la Chartreuse du Mont-Dieu, exercices adaptés aux "commençants", aux "progressants", et aux "parfaits".
- Le Traité "De l'amitié spirituelle" d'Aelred de Rievaulx, qui n'est autre qu'un Directoire pratique de la Charité.

Ces écrits nous transmettent une particularité de la direction spirituelle de leurs auteurs, expression pratique de leur conception de la Charité. Ce sont donc, à juste titre, des "**Echelles de la Charité**", présentant par degrés, l'ascension spirituelle de l'âme vers Dieu.

A- S. Bernard: "Les Degrés d'Humilité et d'Orgueil"

1- Le contenu et son originalité

1. C'est un "exposé raisonné et plénier de toute la vie spirituelle" (A. Le Bail), à partir de RB 7, qui est le résumé de la doctrine ascétique de Benoît.
2. Bernard justifie le bien fondé de l'échelle de l'humilité présentée par S. Benoît, en montrant que l'humilité conduit à la Charité. C'est aussi la doctrine de Jean Cassien (cf. *Inst. Cénob.* IV).
3. Il complète l'échelle de Benoît en adjoignant que son terme correspondant à la contemplation.
4. Il met en lumière l'échelle de l'orgueil où la connexion des vices confirme la bonne ordonnance de son échelle de l'humilité.

*

Tableau comparatif des deux "échelles de l'humilité"

S. Benoît

S. Bernard

L'humilité consiste dans la reconnaissance de la souveraineté de Dieu et de la libre dépendance de l'homme à son égard.	L'humilité, telle que la conçoit Benoît pour en construire l'échelle, est nécessaire. La Charité en actes l'est tout autant: elle procède de l'humilité. Bernard le montre paradoxalement, en dressant l'échelle de son contraire: l'orgueil.
Trois stades successifs sont discernés: 1- La conversion par le renoncement au péché et aux vices (1er et 2ème degré).	Le monde pratique où l'homme évolue est un univers ordonné. Il y a donc un <i>ordo</i> de la conversion à respecter. Si l'homme, par le retour en lui-même, parvient à "la connaissance de soi", il estimera le prochain en vérité, et Dieu-Vérité lui donnera la juste estimation de Lui-même (connaissance contemplative de Dieu).
2- Puis, deux séries de 5 degrés mis en parallèles: a) Les degrés 3 à 7: la pratique des vertus monastiques (disposition intérieure de l'âme). b) Les degrés 8 à 12: leur expression extérieure ou corporelle.	L'ordonnement du comportement moral se réalisera a) par la componction (juste appréciation de sa misère), sous le regard miséricordieux de Dieu. b) par la compassion envers le prochain découvert lui aussi misérable et objet de la miséricordieuse bonté de Dieu. c) par la contemplation de la Vérité Divine, parfaite Charité..
3- Au terme de l'ascension: la Charité parfaite. Celle-ci n'est pas l'aisance dans la pratique des vertus (ce qui sera le cas en RB 73), mais la Charité actualisée dans une renonciation <i>hic et nunc</i> (ici et maintenant). Le terme ultime de l'ascension, c'est la contemplation ou <i>Théoria</i> - selon J. Cassien - (ou Charité parfaite en actes, ou prière continuelle).	<u>Les deux échelles de Bernard</u> 1- L'ascension de l'humilité à la contemplation par la recherche de la Vérité. <u>Trois objets</u>: soi-même, le prochain, Dieu-Vérité. <u>Trois comportements</u>: componction, compassion, contemplation. <u>Trois états</u>: Humilité (Cf. RB 7), Charité (œuvres de miséricorde), Sagesse (prière continuelle).
	<u>Plan</u>: a) Les fruits de l'humilité (Ch. 1 et 2). b) L'ordonnement des degrés de la vérité (Ch. 3 à 6). c) L'agir opératoire de Dieu-Trinité pour réaliser les trois degrés de vérité (Ch. 7 à 9).
	2- La descente de l'orgueil (Ch. 9 à 22): un "Traité des vices" - repris de Cassien -, à partir de la curiosité (Ch.10).

La Premier Traité des degrés de l'humilité

Première Section: Les fruits de l'humilité (ch. 1 et 2).

Le thème de cette Section est aussitôt annoncé:

"D'abord, je dois montrer où l'on doit parvenir en gravissant les degrés d'humilité, afin qu'ayant entendu quel serait le fruit qu'ils nous permettraient d'atteindre, le labeur de l'ascension soit moins pénible".

1). Humilité et vérité: le terme de l'ascension par les degrés est explicité en RB 7: c'est la charité parfaite. Mais Bernard entend justifier que **l'humilité est le fondement de tout l'édifice spirituel**. Il s'appuie pour cela sur deux textes scripturaux: Mt 11, 29 et Jn 14, 6. Avant de se dire "doux et humble de cœur" (Mt 11, 29), le Christ a dit: "Je suis le chemin, la vérité et la vie" (Jn 14, 6). Il y a entre ces titres du Christ une interdépendance; et Bernard le fait remarquer par quelques sentences bien frappées:

a) Le Christ chemin: "C'est comme si le Christ disait: 'Je suis le chemin qui conduit à la vérité; la vérité qui promet la vie; je suis la vie même que je donne'.

b) Le Christ est le chemin de l'homme: c'est la conséquence de ce qui vient d'être dit.

"Ou bien encore, c'est comme si on disait: 'Je considère le chemin, à savoir l'humilité; je désire en cueillir le fruit: la vérité. Mais à quoi sert le labeur du parcours sur le chemin si on ne peut parvenir au but?' Et le Christ répond: 'Je suis le chemin, c'est à dire le viatique' (la provision de route du marcheur).

c) Le Christ est donc le Médiateur; il répond à tous les états de l'homme:

- à ceux qui errent, il dit: 'Je suis le chemin';
- à ceux qui doutent, 'Je suis la vérité';
- à ceux qui font la route, mais qui se fatiguent, 'Je suis la vie'.

Il est donc clair que pour S. Bernard, **l'humilité est la vérité**: "D'après ces références évangéliques, je crois avoir suffisamment montré que c'est par la connaissance de la vérité que s'obtient le fruit de l'humilité" (ch. 1).

2). Vers une définition de l'humilité:

De ce qui précède, Bernard peut proposer une définition de l'humilité:

"L'humilité est une vertu par laquelle l'homme devient méprisable à ses propres yeux, du fait qu'il se connaît beaucoup mieux" (*uerissima cognitione sui sibi ipsi uilescit*: cf. S. Augustin, *In Iohan.*, Tr. 25, § 16).

Par l'humilité, l'homme se connaît et tient sa juste place devant Dieu. Et cette définition "convient à ceux qui progressent de vertu en vertu (de degré en degré)...jusqu'à ce qu'ils parviennent au sommet de l'humilité, par un regard contemplatif posé sur la vérité".

Dans cette ascension, la pratique des vertus et l'acquiescement aux volontés divines, agissent conjointement pour accéder à la vérité plénière. "Le Seigneur donne sa loi, chemin d'humilité par lequel il donne l'occasion de revenir à ceux qui se réorientent vers la connaissance de la vérité.

Ainsi, le chemin de la connaissance de Dieu s'ouvre par la purification de l'âme.

3). La Vérité divine donne la charité (Ch. 2 à 4).

S. Benoît affirme que les 12 degrés d'humilité gravis, le moine parviendra à la charité (RB 7, 67). Quant à lui, S. Bernard redit, au début du ch. 2, qu'il y a conjonction entre la conformation aux volontés divines, et l'acquisition de la vérité:

"Dans cette loi par laquelle on revient à la vérité, S. Benoît dispose 12 degrés".

Le symbolisme du chiffre 12 est également relevé par Bernard: il y voit les 10 commandements du Décalogue auxquels il adjoint les "deux circoncisions", à savoir le double précepte de l'amour de Dieu et du prochain. En ces 12 préceptes, se trouvent la plénitude de l'observance: "En venant au Christ, c'est la Vérité qui est saisie" (*ad Christum uenitur...ueritas apprehenditur*). A l'observance fidèle, Dieu fait le don de la charité; ce qui rejoint Benoît (cf. RB 7, 70).

a). a). La charité en général; elle est comme "le plat de Salomon" (*ferculum Salomonis*; ch. 2, 4); "elle restaure les affamés à l'odeur des différentes vertus comme par l'odeur d'un parfum aux essences variées". Elle est la pratique de toutes les vertus: "C'est une excellente nourriture que la charité, placée au centre du plat de Salomon"..., car la charité

- contient les béatitudes: "ici se trouve placée la paix, la patience, la bénignité, la longanimité, la joie du Saint-Esprit et toutes les autres filles de la charité"...

- contient aussi la sagesse et la contemplation.

Par là, Bernard énonce la théorie, bien connue des moralistes, de la connexion des vertus dans la charité.

b). La charité en particulier; elle se manifeste aux trois stades ou états de l'ascension de l'âme vers Dieu:

(1)- Au premier stade ou état de l'humilité et de la vérité, elle se manifeste dans la **componction**: "Ce qu'offre en premier lieu la vérité aux commençants, c'est le pain de la douleur et le vin de la componction".

(2)- Le stade intermédiaire est celui de la charité active envers le prochain ou **compassion**; c'est l'expérience des progressants encore imparfaits.

(3)- Le troisième stade est celui des parfaits: celui de la **contemplation**, "solide nourriture de la sagesse à laquelle la vérité invite les parfaits".

Ici, la charité considérée comme un degré d'ascension vers Dieu, prendra bientôt le nom de "compassion".

4)- La connexion des trois stades de la vie spirituelle (Ch. 2, 5).

De façon didactique, Bernard fait ressortir le lien de tout l'édifice des vertus autour de l'humilité: il y a trois nourritures, trois stades ou états, mais il n'y a qu'un chemin, passant par les trois, parce que c'est l'unique condition de réception de la grâce.

a) Les trois stades ou nourritures

- le stade de l'humilité (voie purgative et amère).
- le stade de la charité compatissante (elle apporte douceur et consolation).
- le stade de la contemplation: stade solide et fort.

b) L'unique chemin des trois stades ou états ou nourritures

Cet unique chemin, c'est l'humilité, parce que par elle vient tout bien: "Bonne en effet est cette voie de l'humilité, par laquelle la vérité est cherchée, la charité acquise, et par laquelle les générations participent à la sagesse".

c) Seule l'humilité ouvre le chemin de la grâce:

- En unissant l'homme au Médiateur: "De même que le Christ est la fin de la Loi, la perfection de l'humilité fait entrer dans la connaissance de la vérité. Or, la Vérité, c'est le Christ. Aux hommes qui règlent droitement leur vie, le Christ se fait connaître; il donne sa grâce et communique la charité. La Vérité donne aux humbles la grâce dont l'humilité est comme le fondement. "L'humilité rend l'homme docile et ouvert à l'influx de la grâce divine, en vidant l'enflure de la superbe", dira S. Thomas (2a 2ae Q. 161, *ad secundum*).

Deuxième Section: L'ordonnancement des trois stades ou états (Ch. 3 à 6).

"Dans quel ordre" - se demande Bernard - les degrés d'humilité conduisent-ils à recevoir le trophée de la vérité" (*brabeum ueritatis*)?

Le but où conduisent ces degrés, c'est la vérité (cf. Ch. 1 et 2). Maintenant, Bernard veut exprimer dans quel ordre (*ordo*) ils conduisent à ce but.

La vérité - c'est à dire la juste appréciation de l'ordre divin - est la condition d'accès à tous les stades de la vie spirituelle précédemment énoncés: l'humilité, la charité, la contemplation. Humilité et vérité sont la condition même de l'ascension. Mais "dans quel ordre?"

Il y a des conditions coordonnées pour atteindre à la charité: il y a des vertus à acquérir, pour monter, comme l'ordonnement des vices fait descendre jusqu'au mépris de Dieu (voir Deuxième Echelle de Bernard). Il y a donc coordination d'un stade à l'autre. Et Bernard en fait la synthèse, à l'aide de sentences, au ch. 6, § 19.

A. Nous montons (<i>ascendimus</i>)		
- au premier degré de vérité <i>ad primum</i>	- au second degré de vérité <i>ad secundum</i>	- au troisième degré de vérité <i>ad tertium</i>
- par les labeurs de l'humilité <i>per labores humilitatis</i>	- par une compassion pleine d'affection <i>per affectum compassionis</i>	- par un transport de contemplation <i>per excessum contemplationis</i>
B. La vérité est découverte (<i>ueritas repertitur</i>)		
- au premier degré/ <i>ad primum</i>	- au second degré/ <i>ad secundum</i>	- au troisième deg./ <i>ad tertium</i>
- comme étant âpre/ <i>seuera</i>	- comme étant clémente/ <i>pia</i>	- comme étant pure/ <i>pura</i>
C. La raison nous conduit	L'élân affectueux nous dirige	La pureté du coeur nous ravit
- vers le premier degré	- vers le second degré	- en accédant au 3ème degré
- en discernant ce que nous sommes (<i>ratio ducit qua nos discutimus</i>)	- en nous rendant miséricordieux pour les autres (<i>affectus perducit quo aliis miseremur</i>)	- où nous contemplons les réalités invisibles (<i>puritas rapit qua ad inuisibilia subleuamur</i>)

Cet ordonnancement est commandé par Notre Seigneur Jésus Christ - qui est la Vérité -, par son enseignement des Béatitudes, et par son propre exemple.

D'où l'organisation des ch. 3 à 6 comme suit:

1- L'ordre des Béatitudes (ch. 3, §6)

A- La connaissance de la vérité dans le prochain avant la vérité en elle-même (*prius in proximis quam in sui natura*).

B- La connaissance de sa propre misère avant de pénétrer celle du prochain (*sed ut ab*

alienam miseriam miserum cor habens, oportet ut prius tuam agnoscas).

La preuve en est donnée par l'exemple du Verbe Incarné qui a voulu souffrir afin de pouvoir compatir, participer à la misère pour être miséricordieux. Mais aussitôt se pose la question de la concordance possible entre le **savoir éternel du Verbe** et sa **connaissance temporelle**: "ce que sa nature (divine) savait depuis l'éternité, il l'apprit en en faisant l'expérience dans le temps".

2- Le Christ a appris d'expérience la misère humaine (ch. 3, §§7 à 12).

"Il a voulu souffrir pour savoir compatir... Il se fit miséreux pour apprendre à être miséricordieux".

L'ordonnement des états de la vie spirituelle trouve là son fondement: le Christ est passé par là! Il a subi cette "ordination" des états: "Il apprit de ce qu'il souffrit, l'obéissance" (Hé 5, 8).

- Et il l'apprit à son Eglise qui est son corps (§ 7).

- Il apprit, d'une connaissance d'expérience, la misère humaine pour être miséricordieux (§§ 8 à 11). En effet, la miséricorde s'apprend en participant à la misère (§§ 8-9). "Il dû en tout devenir semblable à ses frères pour devenir un grand 'miséricordieux' " (Hé 2, 17).

- L'homme ne peut donc suivre que la même voie: compatir au prochain pour parvenir à contempler Dieu (§ 12): c'est là "l'œuvre de la piété" (*opus pietatis*).

3- Le premier degré: l'ordonnement (la mise en ordre) de la connaissance de soi (ch. 4).

Bernard se répète, tellement cette réalité, si peu connue et pour lui évidente, lui tient à coeur: la nécessité de posséder l'humilité pour accéder à la charité:

"Si donc Celui qui ne connaissait pas la misère s'est fait misérable afin d'apprendre d'expérience ce qu'il connaissait auparavant (de par sa nature divine), à combien plus forte raison - je ne dis pas que tu te fasses ce que tu n'es pas - dois-tu considérer attentivement ce que tu es, puisque tu es véritablement misérable, et qu'ainsi tu apprennes à être miséricordieux, toi qui ne peux l'apprendre par un autre" (§ 13).

a) L'exemple du Christ met l'humilité au premier rang

"Si tu ne reconnais pas ta propre misère, la charité envers le prochain est impossible. Il est à craindre, si tu ne vois que la misère du prochain sans être attentif à la tienne, que tu n'éprouves envers lui non pas de la commisération, mais de l'indignation,

. que tu te sentes moins enclin à lui porter secours qu'à le juger en le condamnant,

. que tu ne sois plutôt disposé à détruire avec fureur, qu'à instruire avec douceur (cf. Ga 6, 1)".

Que conclure? Trois choses certaines: **pas d'affection, pas de compréhension, pas d'entraide envers le prochain sans humilité.**

b) L'enseignement du Christ nous dit explicitement que tel est l' "ordo" véritable, parce que celui suivi par le Maître. Dans les Béatitudes qu'il enseigne (cf. Mt 5, 1 ss.), les cœurs miséricordieux sont placés avant les cœurs purs, et les doux avant les miséricordieux. Ainsi le fait aussi l'Apôtre qui recommande d'instruire "en esprit de douceur (*in spiritu lenitatis*) ceux qui sont encore charnels" (Ga 6, 1). S'il faut être miséricordieux pour instruire ses frères, il faut être doux pour le faire "en esprit de douceur".

Il faut donc rechercher la vérité en soi-même avant de la chercher dans les autres, "en faisant réflexion sur soi (*considerans te ipsum*), sachant que tu peux être tenté toi-même aussi bien que ton prochain".

c) La raison - en outre -, démontre que l'orgueil empêche un juste discernement.

L'orgueil est la poutre dans l'esprit qui empêche toute bonne appréciation: "La poutre grosse, énorme, qui se trouve dans ton œil, c'est l'orgueil qui est dans ton esprit" (cf. Mt 7, 5).

"L'orgueil est l'amour de sa propre excellence", dit S. Augustin (cf. *De Gen. ad lit.* XI, 24).

Donc, *a contrario*, "l'humilité est le mépris de sa propre excellence", en conclut Bernard. Et il poursuit: "L'amour de soi, comme la haine des autres, ignorent le juste discernement (*amor uero, sicut nec odium, ueritatis iudicium nescit* - § 14). C'est un fait, on se croit être ce que l'on aimerait être.

Ainsi donc, pour parvenir à la charité, il faut atteindre le premier degré de vérité, la juste connaissance de soi; et **pour accéder à ce premier degré de vérité, il faut monter jusqu'au douzième degré de l'échelle de l'humilité dressée par S. Benoît.**

"Il s'en suit que tout homme qui prend soin de connaître pleinement la vérité en lui-même, doit nécessairement écarter la poutre de l'orgueil de son œil (de son esprit)...et disposer des degrés dans son cœur... pour parvenir à ce premier degré de vérité en gravissant les douze degrés de l'humilité" (§ 15).

(1). Pour S. Benoît, les 6ème, 7ème et 12ème degré de son échelle, correspondent à la juste appréciation de soi.

(2). Pour S. Bernard, les 12 degrés de l'échelle de Benoît, ne constituent qu'un seul degré, le premier, dans l'échelle de Bernard: le premier degré de vérité.

d) Encore l'ordonnancement de la connaissance de soi

Les actes d'humilité mènent à la connaissance de soi. "J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé" (Ps 115, 1). Bernard in terprète ce verset comme un *confirmatur* de la nécessaire mise en ordre de soi:

- J'ai cru en suivant le Christ (*credidi sequendo*);
- J'ai connu (je me suis connu) en croyant (*cognoui credendo*);
- J'ai parlé (j'ai reconnu ma misère) en confessant la vérité (*locutus sum confitendo*).

4- Deuxième degré: l'ordonnancement de la connaissance miséricordieuse (Ch. 5).

Il ne s'agit pas - précise Bernard - d'acquérir la connaissance de la misère du prochain - l'homme y est naturellement porté -, mais de l'estimer comme un fait commun de l'humanité, et de peser exactement la misère du reste des hommes à partir de la sienne propre (*ex propria miseria generalem perpendat*). Il en résultera une humilité personnelle sous forme de **componction**. Alors, la pratique de la **compassion** disposera à l'obtention de la miséricorde pour soi; elle rendra plus semblable à Dieu et plus apte à la **contemplation**.

A- Le sentiment de la misère humaine (§§ 16-17).

Bernard s'appuie sur le verset 11 du Ps 115: "J'ai dit dans mon trouble (*excessus*: le dépouillement de soi), l'homme est menteur". Il sera question d'un autre dépouillement de soi dans la forme du *raptus* de la contemplation, au troisième degré.

"Dans ce dépouillement de soi (*excessus*), l'homme qui se juge lui-même en s'attachant à la vérité, s'écrie - non pas dans l'indignation avec d'insultants reproches, mais dans un mouvement de pitié et de compassion : 'Tout homme est menteur', c'est à dire tout homme

est faible (*infirmus*), misérable (*miser*), impuissant (*impotens*), aussi incapable de se sauver que de sauver les autres".

Bernard relève la radicale différence entre l'*excessus* de l'homme dépouillé de lui-même, et l'*excessus* du pharisien de l'Evangile (cf. Lc 18, 11) qui accable les autres de son orgueilleux dédain (§ 17).

B- La componction qui mène à la compassion (§ 18).

Ici est décrit le plein effet de l'humilité, et cela avec une densité d'expressions remarquables:

- La vérité change le mouvement de l'élan affectif: "ceux à qui la vérité a appris à se connaître et, en conséquence, à se trouver méprisables, ne peuvent manquer de trouver amer tout ce qu'ils ont aimé jusque là".

- Le jugement de la raison s'opère alors avec justesse, jusqu'à "la honte de soi": "Se plaçant eux-mêmes devant eux, ils se forcent à se voir tels qu'ils sont et tels qu'ils rougissent de se voir".

- La **conversion** est exprimée en usant de trois termes choisis: "Ils cessent d'aimer ce qu'ils sont et soupirent après ce qu'ils ne sont pas, sans pouvoir espérer jamais l'être par leurs propres forces".

- La **componction** est exprimée comme une "accusation de soi" impliquant amendement (satisfaction) pour le passé, et correction pour l'avenir:

"Ils versent des larmes abondantes sur eux et n'ont pas d'autres consolation que de se juger avec sévérité, comme des juges à qui l'amour de la vérité donne faim et soif de justice; dans leur mépris d'eux-mêmes, ils s'infligent de rudes pénitences tout en cherchant à se corriger".

Cette componction est déjà parfaite humilité et parfaite contrition: il y a là déjà le mobile de la charité, et la charité même par l'amour de faire la vérité en toute justice: **"l'amour du vrai leur donne faim et soif de justice"**.

- La **compassion** s'y ajoutant comme une autre forme de la charité, les trois conditions de la contemplation sont acquises: conversion, componction, compassion.

5- Le troisième degré de vérité: le don de la contemplation (Ch. 6).

Les trois conditions précédemment énoncées n'excluent pas la condition essentielle qui est le don spécial de Dieu: elles le postulent. Néanmoins, elles restent requises puisqu'elles se ramènent finalement à **la pureté du coeur**.

Pour y atteindre, S. Bernard mentionne trois obstacles à vaincre:

- . l'ignorance de la vérité (*ignorantia*);
- . l'infirmité de la chair (*infirmetas*);
- . la recherche volontaire du péché (*studium peccandi*).

Pour venir à bout de ces trois obstacles, trois dispositions d'âme sont efficacement utiles:

- La contrition (*in luctu poenitentiae*);
- Le désir de la sainteté (*in desiderio iustitiae*);
- Les œuvres de miséricorde (*in operibus misericordiae*).

En effet,

- la volonté de pécher rend étranger à la vérité;

- l'infirmité de la chair alourdit et entrave la ferveur du désir;
- l'ignorance s'oppose à la vérité; elle la contredit. Or la miséricorde est connaissance de sa misère.

S. Bernard va redire une troisième fois la corrélation entre obstacles et remèdes. Aux deux stades décrits en RB (componction, compassion), il ajoute le troisième: la contemplation ou "charité contemplative", ce que S. Benoît suggère finalement en RB 73: "Aces sommets de doctrine et de vertus - Dieu aidant - tu parviendras".

Troisième Section: L'opération divine.

"Resplendit ici l'admirable et diversifiée opération divine de l'indivisible Trinité".

Bernard expose ici l'action divine dans l'ascension de l'âme vers Dieu. C'est une manière d'affirmer le primat de la grâce et sa nécessité. C'est aussi une sorte de commentaire de l'Echelle de S. Benoît: **toute la sanctification de l'homme - qui est l'œuvre de Dieu - se ramène, quant à la part de l'homme, à l'humilité.**

Notre auteur met en relief, dans cette analyse, la théorie de l'homme créé à l'image de Dieu. Les étapes de l'ascension ne sont qu'une restauration de la ressemblance perdue par le péché, une progression vers la conformation à la manière de vivre de la Trinité (*a modo Trinitatis*). Bernard rend plus sensible cette conformation à Dieu en appropriant à chaque Personne de la Trinité chacun des trois degrés de la vérité.

Plan de l'exposé de Bernard :

- Une présentation d'ensemble ouvre la Section.
- Fait suite une insistance sur l'extraordinaire caractère de la grâce de la contemplation.
- Une demande instante de l'action divine en soi vient confirmer, en conclusion, la nécessité de la grâce.

D'où une fragmentation en trois chapitres:

1. L'opération de la Trinité (Ch. 7).
2. L'opération spéciale de la contemplation (Ch. 8).
3. Une ardente prière de demande de Bernard (Ch. 9).

I- L'opération de la Trinité (Ch. 7).

"Il n'y a qu'une seule et même Vérité, étant sauve la propriété des Personnes qui opèrent ces trois choses dans les trois degrés de vérité: au premier degré, la Vérité instruit comme un Maître - c'est le Fils. Au second degré, elle console comme un frère et un ami - c'est ce que réalise l'Esprit-Saint. Au troisième degré, elle attire à elle comme un père attire (*astringit*) ses enfants - c'est le rôle du Père" (§ 20).

Trois propositions dans l'exposé:

1. L'appropriation de chaque degré à chaque Personne de la Trinité (§ 20).
2. L'opération propre à chaque Personne (§ 21a).
3. La description de la contemplation (§ 21b).

A- L'appropriation de chaque degré à chaque Personne (§ 20).

Il semble que, dans le premier degré, le Fils opère (Il réalise l'humilité dont Il a pris la forme: la componction). Dans le second, le Saint-Esprit (Il opère et réalise la charité envers le

prochain: la compassion). Dans le troisième, le Père (Il opère la révélation de la vérité et l'exaltation dans la gloire). Il y a donc une division harmonieuse dans la coopération:

- * Le Fils fait des disciples (*Filius facit discipulos*).
 - * Le Paraclet console ses amis (*Paraclitus consolatur amicos*).
 - * Le Père exalte ses fils (*Pater exaltat filios*).
- La Vérité instruit. La Vérité console. La Vérité unit deux semblables.

B- L'opération de chaque Personne divine (§ 21a).

Bernard rappelle d'abord la distinction essentielle et très augustinienne des trois facultés ou puissances de l'âme: raison, volonté, mémoire, et leur **conjonction**, chacune avec une Personne de la Trinité:

- ◆ Le Verbe se conjoint à la raison.
- ◆ L'Esprit-Saint, à la volonté.
- ◆ Le Père, 'à la mémoire' - attendrait-on logiquement. Eh bien non: la mémoire n'est pas ici nommée, et les deux précédentes puissances (raison et volonté) sont réduites au silence, cela pour laisser au Père son rôle essentiel (au sens fort) de Source de toute la divinité et de réalisateur plénier de la **conjonction**.

Sous le titre de l'opération d divine dans la raison, il faut entendre tous les actes d'humilités et de conversion intime, et sous le titre d'opération divine dans la volonté, il faut entendre l'exercice de tous les actes de charité à l'égard du prochain.

1- La conjonction du Verbe et de la raison

"De cette première conjonction du Verbe et de la raison, naît l'humilité" du fait de l'appropriation de la sagesse au Verbe:

"En effet, c'est le Fils de Dieu, le Verbe et la Sagesse du Père, qui, ayant trouvé cette puissance de notre âme appelée raison, écrasée par la chair, captive sous le péché, aveuglée par l'ignorance et adonnée tout entière aux choses extérieures, la prend en clémence, l'élève avec puissance, l'instruit avec prudence, la ramène à l'intérieur d'elle-même, et admirablement, la rend utile en l'établissant dans un rôle vicarial, la fait juge d'elle-même, et la contraint ainsi par le respect qu'elle doit au Verbe auquel elle est unie, à se faire sa propre accusatrice, son propre témoin et son juge, et à remplir contre elle-même la fonction de la vérité (*contra se ueritatis fungatur officio*)".

Cette participation à la Sagesse qui est le Verbe, se fait par la foi, par l'illumination de l'intelligence, et par le jugement.

La restauration de l'âme par le Verbe se fait une chose après l'autre: à l'énumération expressive de la captivité de l'âme (écrasée par la chair, captive du péché, aveuglée par l'ignorance, extériorisée à l'extrême...), est opposée antithétiquement l'opération clémente, puissante, prudente, intériorisante du Verbe. La raison va ainsi retrouver sa fonction de juge d'elle-même et d'associée "vicaire" de la Vérité elle-même.

Le résultat de l'opération du Verbe-Sagesse en la raison? L'humilité!

2- La conjonction de l'Esprit-Sant et de la volonté humaine.

"De la conjonction de l'Esprit de Dieu et de la volonté humaine se réalise la charité" (*caritas efficitur*).

L'ordonnancement de la charité à la volonté humaine est justement appropriée au Saint-

Esprit, puisque l'Écriture attribue l'effusion de la charité à l'E.S. Son action est un complément au premier redressement de la raison qui a été donné à la volonté pour l'instruire - au sens judiciaire du terme -, et non pour la détruire (cf. *De libero arbitrio*, 2, 4).

Trois actions propres à la volonté vont pouvoir s'effectuer grâce à l'Esprit-Saint:

- Elle va retrouver sa dignité (*dignanter uisitans*).
- Lui est restituée la force de vouloir (*suauiter pugnans*).
- L'ardeur dans l'élan affectif et la tension vers Dieu lui est rendu (*ardenter afficiens*).

Résultat: La volonté va devenir miséricordieuse et compatissante, dans l'amour du prochain. "Ainsi, de cette seconde conjonction de l'Esprit de Dieu et de la volonté humaine est produite la charité, la charité active.

3- La conjonction de Dieu le Père et de l'âme épouse

"Lorsque de ces deux puissances de l'âme (la raison et la volonté), l'une est instruite à l'école de la vérité, et l'autre ranimée par l'esprit de vérité, l'une arrosée avec l'hysope de l'humilité, et l'autre enflammée par le souffle de la charité, il se forme une âme parfaite, où l'humilité ne laisse plus subsister de souillures, ni la charité de rides; en effet, la volonté cesse de lutter contre la raison, et la raison cesse de cacher la vérité à la volonté. Alors, le Père se l'attache (l'âme devenue parfaite) comme une glorieuse épouse (*gloriosam sibi sponsam Pater conglutinat*), de telle sorte que la raison de cette âme bienheureuse, oubliant de penser à elle et sa volonté désoccupée de la pensée du prochain, cette bienheureuse âme est toute heureuse de son seul bonheur qui consiste à dire: 'le Roi m'a introduite dans ses celliers' (Ct 1, 3)".

C'est là l'aboutissement des deux appropriations précédentes: humilité et charité en sont le porche d'accès. Comme le Christ et ses disciples sont un, l'âme parfaite et le Père, "agglutinés ensemble", sont l'expression de l'exaucement de la prière du Christ en Jn 17, 21.

C- La description de la contemplation

Fait suite une description de la contemplation mystique. Il n'est pas donné de précision sur la durée, ou la rareté du phénomène, pourtant si fréquemment énoncées par Bernard dans d'autres lieux. La manière d'en rendre compte ici n'est pas différente de celle qui est utilisée en SCt 85. Donc, entre 1125 et 1153, la pensée de Bernard, confirmée par l'expérience, n'a pas changé.

Ainsi, longue préparation de l'âme et gratuité totale de la part de Dieu se conjuguent:

"Digne donc, l'âme qui, de l'école de l'humilité est introduite, sous la conduite de l'Esprit-Saint, dans les celliers de la charité - c'est à dire dans le cœur de beaucoup de proches. Elle a bien mérité, en sortant des étapes introductives et préalables...d'être enfin admise dans la chambre du Roi (*cubiculum Regis*) dont l'amour la fait languir" (cf. Ct 2, 5).

Quelques notations sur l'acte même de la contemplation

1. **Silence des puissances de l'âme:** "Ni raison pensant à soi, ni volonté préoccupée du prochain, ne s'interposent à la pensée; dans l'espace d'une demi-heure, lorsque le silence s'est fait dans les cieux (cf. Ap 8, 1). Là, elle voit les réalités invisibles, elle entend des choses ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme d'exprimer par des mots"... (cf. 1 Co 2, 9).
2. **Exclusivité d'une seule action:** L'âme ne sait qu'aimer. "Elle dort, étreinte par les

embrassements de l'Epoux, mais son cœur veille" (cf. Ct 5, 2). L'action d'aimer et de posséder l'objet de son amour se fait dans le silence des puissances de réflexion et de désir affectif; d'où quiétude (*quies, negotium caritatis, otium*).

3. **Saisie de la vérité:** elle s'adjoint à la quiétude. L'amour ouvre les secrets et fait entrer dans le Mystère. Aucune précision ajoutée par Bernard. Il note seulement que cette saisie de la vérité s'effectue d'une autre manière que par le processus rationnel.
4. **Conséquence:** La seule mémoire du fait (de cette expérience contemplative) profite à l'âme, par la compréhension de la vérité et par le mouvement de l'amour: "le souvenir des mystères de la vérité la nourrira bientôt, quand elle reviendra à elle" (après l'expérience du *raptus*).

II- La contemplation est l'œuvre exclusive de Dieu (Ch. 8)

"Quant à celui qui est ravi en contemplation, il ne l'est point par ses propres forces, mais par les forces d'un autre, comme s'il ne savait pas où on le porte, de sorte qu'il ne se glorifie ni peu ni beaucoup, attendu que, non seulement il ne peut pas dire que ce qui lui arrive soit son œuvre, mais il ne saurait même pas prétendre qu'il y ait quelque peu contribué pour sa part".

Bernard veut insister, après avoir exposé l'opération divine dans les trois stades (componction, compassion, contemplation), sur le caractère extraordinaire de l'action divine dans la contemplation, don spécial de Dieu, dépassant l'action habituelle de la grâce. S'il y a coopération de l'homme de l'homme avec Dieu dans les deux premiers stades, dans le troisième, il n'y a plus coopération de l'homme; tout vient de Dieu. Pour le montrer, l'Abbé de Clairvaux se réfère

- au ravissement de S. Paul au troisième ciel (cf. 2 Co 12, 1-10), où le *raptus* au troisième ciel signifie **l'absence de toute coopération de la part de l'homme**;
- au fait que pour être uni à Dieu le Père - alors qu'Il ne s'est pas incarné et qu'Il n'a pas été envoyé -, **il faut être élevé**: pour l'atteindre, l'âme doit être ravie jusqu'au ciel.
- à ce que **le Christ seul descend des cieux, et seul peut s'élever par lui-même**, "de sorte que, Tout-puissant, il le fut lorsqu'il voulut descendre comme lorsqu'il voulut monter, cela de sa propre volonté, et de par sa propre puissance".

"Ainsi le Père appelle au troisième ciel, par la contemplation, ceux que le Fils a appelés au premier ciel de l'humilité, et que l'E.S. a conduits au second ciel par la charité. D'abord, ils s'humilient dans la Vérité... En second lieu, ils se réjouissent avec la Vérité...de laquelle la charité se réjouit (cf. 1 Co 13, 6). Enfin, troisièmement, ils sont ravis jusque dans les mystères de la Vérité (*arcana Veritatis*), et s'écrient: 'Mon secret est à moi, mon secret est à moi' (cf. Is 24, 16; citation reprise par Guillaume de S. Thierry, en finale de sa Lettre d'Or).

III- La Prière de S. Bernard (Ch. 9).

Par elle, Bernard met en évidence le bien fondé de l'Echelle de l'humilité de S. Benoît; c'est une sorte de commentaire priant de la RB. Il nous dit:

1. Que le chemin de l'humilité paraît long à l'âme qui soupire après l'union à Dieu: "Déjà même, j'aperçois le Seigneur qui s'appuie sur le haut de l'échelle, et la voix de la Vérité me fait tressaillir...; mais moi, je ne monte qu'avec lenteur, je me fatigue de la route, et je cherche le divertissement" (§ 24).
2. Que le chemin de l'humilité est sûr: c'est celui du Christ, et le Christ

possède toutes les vertus. Mais il en est une, l'humilité, qu'il nous a recommandée particulièrement et qui lui est propre, lorsqu'il dit: 'Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur' (Mt 11, 29) - § 25.

3. Que l'humilité unit, lorsqu'elle atteint sa plénitude, la possession de la Vérité et de la Charité: "Fixant mon pied sur celui de la grâce - le mien étant faible - et le traînant doucement, je gravirai sans crainte les degrés de l'humilité jusqu'à ce que, adhérant à la Vérité, je me transporte au large de la Charité".

Ainsi, tout au long de sa première échelle et jusqu'à son terme, Bernard annonce déjà que les degrés descendant vers l'orgueil sont donnés comme un complément et un *confirmatur* de la connaissance de l'humilité, unique remède pour éradiquer l'orgueil.

*

Deuxième Traité

Les Degrés d'orgueil

"L'orgueil est une méconnaissance de soi" (Dom Anselme Le Bail)

Présentation

A- L'objet du Traité:

Ce Traité est sans précédent dans la littérature chrétienne. Sous la forme d'une échelle des vices - et de ceux qui sont particulièrement nocifs aux moines - est reprise ici la théorie énoncée par Evagre le Pontique dans son "Traité sur les huit esprits", adaptée par Jean Cassien dans ses "Institutions Cénobitiques" (Livres V-XII).

Le thème de l'orgueil est un thème très courant des Traités de spiritualité; mais le fait de chercher en dehors des péchés capitaux, mais à leur propos, l'analyse et l'explication de la chute du moine à partir d'une certaine perfection jusqu'à l'obstination dans le péché et le mépris de Dieu, cela est le fruit d'une recherche originale de Bernard: il en est l'inventeur, dans le souffle de l'Esprit. Il a perçu dans le donné traditionnel de l'humilité - fondement de toute perfection, un *confirmatur* du bien fondé de l'enseignement de S. Benoît puisé dans une riche expérience de vie commune et de rapport intime à Dieu.

Les portraits de moines, en rupture de contrôle de soi, sont pittoresques et plaisants; s'ils annoncent les "Caractères" de La Bruyère, ils vont au-delà. Ils manifestent que la direction de pensée de Bernard va dans le sens d'une fine analyse des comportements de l'homme que ses

actes suivent. Du "connais-toi, toi-même" initial si nécessaire pour atteindre le premier degré de vérité (la componction), Bernard renverse l'ordre, et montre que la régression s'enracine dans la curiosité et le désintérêt pour la connaissance de soi. le curieux de tout, en effet, "néglige de savoir quel il est à l'intime de son cœur qu'il a déserté" (§ 28).

B- La structure du Traité

L'ordre des degrés se trouve signifié antécédemment au § 27. Bernard a annoncé que le chemin de l'iniquité est l'envers de celui de l'humilité. Les degrés de Benoît, ordonnés à l'envers, indiqueront dans l'ordre ceux de l'orgueil. Notre auteur tente par là d'expliquer la régression et la chute possible du moine, et non les manifestations de l'orgueil chez l'homme qui n'est pas encore converti.

Six degrés concernent le mépris des frères, quatre visent le mépris des supérieurs ou maîtres de doctrine spirituelle, et les deux derniers culminent dans le mépris de Dieu. A lui seul, le premier degré de l'orgueil, la curiosité, constitue un véritable petit Traité.

C- Le Sommaire de l'ensemble des trois stades (voir le tableau, ci-après).

Sommaire

<u>Preliminaire:</u> 1er Degré:	LA CURIOSITE: l'inattention à sa condition de créature est le commencement de tout péché	ch. 10
<u>Premier Stade:</u>	Le Mépris des Frères, ch. 11 à 15 (progression dans la méconnaissance de soi).	
2ème Degré:	LA FRIVOLITE D'ESPRIT	ch. 11
3ème Degré:	LA SOTTE JOIE	ch.12
4ème Degré:	LA JACTANCE	ch. 13
5ème Degré:	LA SINGULARITE	ch. 14
6ème Degré:	L'ARROGANCE	ch. 15
<u>Deuxième Stade:</u>	Le Mépris de l'Autorité, ch. 16 à 19 (présomption dans l'estimation de son excellence)	
7ème Degré:	LA PRESOMPTION	ch.16
8ème Degré:	L'EXCUSE DU PECHE	ch. 17
9ème Degré:	LA CONFESSION SIMULEE	ch. 18

<u>Préliminaire:</u> 1er Degré:	LA CURIOSITE: l'inattention à sa condition de créature est le commencement de tout péché	ch. 10
10ème Degré:	LA REBELLION	ch.19
<u>Troisième Stade:</u>	Le Mépris de Dieu, ch. 20 et 21 (inattention à soi consommée)	
11ème Degré:	LE LAISSER ALLER AU PECHE	ch. 20
12ème Degré:	L'ACCOUTUMANCE AU PECHE	ch. 21a
Conclusion:	L'iniquité consommée chasse toute	ch. 21b
<u>Une question:</u>	La prière pour les impénitents	ch. 22

Préliminaire

Premier Degré: LA CURIOSITE (Ch. 10, §§ 28 à 37)

Si l'on se rappelle que Bernard a précédemment montré le parallélisme entre les stades de l'humilité et ceux de l'orgueil (cf. Ch. IX, 27), on comprendra l'importance donnée à la curiosité dans l'ordre des faits structurant la croissance de l'âme humaine. L'enchaînement des degrés, aussi bien du côté de l'humilité que de l'orgueil, s'explique par ce parallélisme.

L'humilité est d'abord une attention à ce que l'on est : il s'en suit la connaissance de la vérité et de sa misère, et ensuite, un certain mépris de soi; enfin, la possibilité d'aimer un autre que soi: le prochain et Dieu.

L'orgueil partira donc de même de l'inattention à sa condition de créature; il s'en suivra une surestimation de soi, le mépris des autres, l'impossibilité de les aimer - que ce soit le prochain ou Dieu même.

De part et d'autre, l'enchaînement en degrés suit la logique de la structure de l'homme. On comprendra alors que Bernard puisse substituer à la sentence traditionnelle selon laquelle "l'orgueil est le commencement de tout péché", cette autre sentence:

"C'est donc avec raison... que nous attribuons le premier degré d'orgueil à la curiosité qui fut aussi trouvée au commencement de tout péché" (à preuve, la curiosité d' Eve - Gn 2, 17 et 3, 4 -, celle de Dina - Gn 34, 1 -, celle de Satan lui-même - Is 14, 13).

C'est le thème de tout ce premier degré. Bernard se montrera tout à fait explicite en conclusion:

"C'est donc par la curiosité que le mauvais ange (Satan) est déchu de la vérité, parce qu'il a commis la faute de désirer - et même d'être assez présomptueux pour espérer posséder- ce qu'il n'avait d'abord commencé à regarder qu'avec curiosité"

L'enchaînement se perçoit ainsi: (1) regard hors de soi; (2) perte de la vérité et errance; (3) désordre affectif; (4) désordre dans les actes posés.

Articulation de l'exposé sur la curiosité

1- La notion de curiosité: inattention à sa condition de créature (§ 28).

2- La curiosité à l'origine de tout mal.

- Un préalable à relever: il y a une curiosité légitime (§ 29).
- La curiosité est à l'origine de la chute d'Eve (§ 30).
- La curiosité est à l'origine de la chute de Satan (§ 31-37).

Conclusion: l'enchaînement des actes.

I- La notion de curiosité, comme insouciance de soi (§ 28)

Une première approche décrit, à l'envers, les notations repères qui, chez S. Benoît, indiquent que le moine est parvenu au 12ème degré d'humilité: la modestie dans tout le comportement extérieur; les changements dans le comportement extérieur sont révélateurs d'un changement intérieur.

Ensuite, Bernard précise que le commencement de la perversion pour l'homme, s'origine dans l'inattention à sa condition de créature, par la dispersion au dehors (ce que Blaise Pascal appellera le "divertissement"). L'homme curieux s'affaire à paître les chevreux (symbole des péchés), tandis qu'il néglige de rechercher ce qu'il est vraiment à l'intime de lui-même, "en ce lieu secret qu'il a abandonné; insouciance donc de savoir "quel il est" (*qualis sit*): insouciance liée à l'inattention. "Pourrait-il s'occuper d'autre chose s'il se préoccupait de lui-même?" Mais non: il fuit à l'extérieur de lui-même pour ne pas considérer sa misère intérieure.

Pour confirmer le caractère de la curiosité en question, Bernard souligne que la première connaissance nécessaire pour ne pas tomber dans le piège de la curiosité qui conduit nécessairement à l'orgueil, est de "savoir sa condition terrestre et faillible", "savoir observer la terre en se tournant vers elle, afin de te connaître comme étant de la terre et comme devant y retourner" (*terram intueri ut cognoscas teipsum...quia terra es et in terram ibis*).

S'opposant à la quête de la vérité - qui fait l'objet de tout le Traité de l'humilité de Bernard -, la curiosité est donc essentiellement l'inattention à sa condition de créature: l'homme devenu curieux de tout, "n'a nul souci de savoir qui il est " (*scire non curat qualis est*).

II- Les cas de curiosité légitime (§ 29)

C'est là une note complémentaire sur la notion d'humilité. Compoction et compassion - les deux premiers stades de croissance dans l'humilité -, développent la connaissance de sa misère et de la miséricorde. Ils appellent, pour y accéder, à lever les yeux vers Dieu.

"Il y a deux circonstances dans lesquelles on peut lever les yeux sans commettre de faute: le faire pour appeler Dieu au secours (cf. Ps 120, 1), ou pour venir en aide au prochain (cf. Jn 6, 5: Jésus lève les yeux vers la foule qui venait à lui, affamée...).

III- La curiosité est la cause originelle de la chute d'Eve (§ 30).

"La curiosité s'est trouvée être le commencement de tout péché" (*curiositas inuenta est initium omnis peccati*). Bernard en fait la preuve par ce que Dieu nous révèle dans l'Écriture. Trois personnages nous le signifient: Eve, Dina et Satan.

Eve, à la recherche d'excuses, pose elle-même la question: "Ne puis-je pas jeter les yeux où il me plaît. Dieu ne m'a-t-il pas donné le pouvoir de la libre disposition de mon regard?" La curiosité de Dina, sortie pour "voir les femmes du pays", sera vue de Sichem, fils de Hamor le Hivvite, qui l'enlèvera, couchera avec elle en lui faisant violence," lui ravissant sa virginité" (Gn 34, 1).

Occupé et vigilant, l'homme n'est pas porté à la curiosité, ni sa femme. Il peut alors accéder au repos contemplatif, au Paradis. Mais, si "tout est permis, tout n'édifie pas" (1 Co 6, 12), en particulier de "goûter au fruit qui a le goût du mal". Et Bernard, en bon dialecticien, construit sa preuve sur quatre sentences:

1. La curiosité à tout propos est l'indice d'une désoccupation de soi et d'un consentement au péché.
2. La désoccupation de soi place en situation propice à la tentation: "ce n'est pas encore la faute, mais l'occasion donnée à commettre la faute". On ne voit pas venir le démon; "la divagation de l'esprit amène insensiblement des pensées et des mouvements de concupiscence".
3. Les raisonnements font perdre de vue la nocivité du mal et la culpabilité qui en résulte. La 'raison' de faire le mal est donnée, même si ce n'est pas encore l'acte peccamineux. La crainte est émoussée.
4. Le désir de goûter à un bien présent et passager augmente le trouble et la curiosité de faire l'expérience du mal. Le consentement va suivre comme par enchaînement, à partir - on le voit - de la curiosité.

La finale de ce § 30 est littéralement très soignée et admirablement construite, dans un style où redoublent allitérations et paronomases:

"Non, dit le serpent: vous ne mourrez pas!" (Gn 3, 4). "Puis, il occupe Eve en éveillant sa gourmandise; il excite sa curiosité en faisant naître la cupidité. Il lui offre ce qui est défendu et lui ravit ce qui est accordé. Il lui offre un fruit et lui enlève le Paradis. 'Tu bois le poison qui va te donner la mort; tu perds le salut sans perdre en même temps ta fécondité'.

Nous naissons et nous mourons, mais nous ne naissons que pour mourir, parce que nous sommes morts avant même de naître (*nasimur, morimur; ideoque nascimur morituri quia prius morimur nascituri*). Voilà d'où vient ô Eve, le joug accablant qui pèse depuis lors jusqu'à ce jour, sur tes enfants".

IV- La curiosité à l'origine de la chute de Satan (§§ 31-37).

La chute de Satan apporte encore des preuves que la curiosité est le commencement de tout péché. C'est aussi l'occasion pour notre Docteur d'aborder des *quaestiunculas*, des questions théologiques débordant le sujet. Cependant, les thèmes étrangers sont aussi porteurs d'informations relatives à la curiosité: ce ne sont donc pas des digressions. Six questions sont posées:

1. Le désir de pénétrer les secrets divins dépassant la nature et le singularisant ne serait-il pas déterminant dans la chute de Satan?

Deux curiosités le possèdent: - celle de pénétrer les secrets divins;

- celle de se complaire dans la singularité. En y cédant, il s'oppose par la révolte au seul et unique Roi du ciel.

2. Comment Satan a perdu de vue la science, la volonté et la puissance de Dieu?

L'oubli de sa condition de créature l'a rendu téméraire, comme un tyran avide de puissance.

"Comment Celui dont la volonté est souverainement bonne et la science parfaite pourra-t-il vouloir en ignorer le mal que tu médites? Penserais-tu que, le sachant, et ne le voulant pas, il ne s'y opposerait point? A moins que tu ne croies que tu n'aies pas été créé, jamais je ne pourrai croire que tu mettes en doute la toute-puissance, la science infinie et la bonté souveraine de ton Créateur, de Celui qui t'a tiré du néant, qui a voulu te faire tel que tu es".

3. La conciliation de la bonté et de la justice vindicative de Dieu, comment s'opère-t-elle?

Parce que Bon, Dieu ne peut vouloir venger le mal... Satan en conclut:

"Où serait la raison de craindre? Si à cause de sa bonté le mal ne peut plaire à Dieu dans les autres, à combien plus forte raison lui déplaira-t-il en Lui? Je veux bien que ce soit mal à moi de vouloir quelque chose que Dieu ne veut pas, mais ce sera mal aussi à Lui de se venger. Il sera donc aussi éloigné de vouloir se venger que de se départir de sa Bonté".

"Malheureux - lui rétorque Bernard -, ce n'est pas Dieu que tu trompes, c'est toi-même! Ton iniquité n'en a point imposé à Dieu. C'est toi et non Dieu que tu trompes"...

4. Le trône de Satan est-il dans les airs? (§§ 34-35).

C'est là un excursus dans la thèse de la curiosité. Satan est exclu par son orgueil de la contemplation des secrets divins. Il est exclu par sa méchanceté des mystères de l'Eglise et de la Rédemption miséricordieuse. Son trône est dans le cœur des 'superbes'.

5. L'orgueil n'aurait-il pas empêché Satan de prévoir sa chute en enfer?

L'orgueil fait perdre la capacité de voir et de bien juger: Satan a perdu la prescience par sa révolte contre Dieu: il ne pouvait prévoir l'aboutissement de son acte.

6. Rectification du thème général

La prescience des Prophètes et des saints ne comporte pas les dangers de la curiosité, parce que Dieu leur laisse des humiliations (cf. Joseph, S. Paul). "Dans la gloire comme dans l'ignominie, les saints profitent même de la vanité qui les éprouve...et qui ne leur laisse point d'oublier ce qu'ils sont, malgré les réalités surnaturelles qu'il leur a été donné de voir" (cf. RB 7, 1er degré d'humilité: "Fuir absolument l'oubli" (§ 37).

Conclusion:

Bernard conclut au § 38 par ce que nous disions en présentant ce premier degré et en citant déjà cette finale: "l'enchaînement des actes à partir de la curiosité conduit à la chute suprême". Ce premier degré est en somme un Traité complet de l'orgueil.

S. Bernard fait ensuite de la curiosité et de son contraire, le point de départ de la conversion. Pour lui, c'est tout un corps de doctrine. Si l'humilité est le point de départ traditionnel de la conversion, Bernard montre à l'évidence que la première oeuvre de l'humilité est la connaissance de ce qu'est l'homme devant Dieu: "Se connaître tel que l'on est" (*scire qualis es*). La condition pour y atteindre est la rentrée en soi et la réflexion sur soi-même; sinon, c'est l'expansion de l'âme dans la curiosité, l'orgueil, et la descente en enfer...

Cette démarche fait partie du corps de doctrine de notre Docteur, puisque l'on retrouve cette pensée structurée

- **sur la convoitise** en *De Diligendo* 2, 4;
en *De Conuersione ad clericos* 8, 14;

- en *SCt* 25, 2 et 3;
- en *De Div.* 42, 3.
- **sur la rentrée en soi** (*redire ad cor*)
 - en *De Conuersione ad clericos* 2, 3;
 - en *De Consideratione* I, 2, 3; 5, 6; 7, 8;
 - en *SCt* 26.

*

Premier Stade: LE MEPRIS DES FRERES

Deuxième Degré: LA FRIVOLITE D'ESPRIT (Ch. 11, § 39)

Ici commence les portraits qui ont donné prise à la curiosité et qui s'orientent vers la chute. L'auteur cherche à rendre compte des états d'âme plutôt qu'à reproduire des gestes. Il explique les raisons de la mobilité d'une âme avant d'en peindre l'expression par les actes extérieurs.

1- La raison de la mobilité d'un esprit agité (§ 39a).

- La négligence à se considérer tel qu'il est (*monachus enim qui sui negligens*).
- L'absence de souci de sa misère (*nulla sui cura aggravatus*: nullement chargé du poids du souci de lui-même).
- D'où cette mobilité extrême caractéristique d'une légèreté d'esprit (*levigatus animus*).

Désoccupé de soi, ce moine se laisse entraîné dans une divagation des yeux non contrôlée.

Il se trouve affecté d'un double sentiment: de peine, du fait de sa subordination vis à vis de ses supérieurs, et de joie, devant des inférieurs sujets de puérils sentiments de grandeur (*superari se dolet, superare se gaudet*). L'âme est "rongée" (*tabescit*) ou "se pâme d'aise" (*hilaescit*), est "méchante" (*in altero nequam*), ou "vaine" (*in altero uanus*); ce moine est déjà en tout orgueilleux (*in utroque superbus extitit*); seul compte pour lui, l'amour de sa propre excellence.

2- La mobilité des actes extérieurs (§ 39b)

La comparaison ici avec le 11ème degré d'humilité, la modestie dans le parler, se trouve bien située. L'esprit volage peut réduire des paroles, mais c'est "pour leur donner plus de mordant" (*nunc pauca et mordacia*). Sa retenue dans le rire n'a pour motif que la tristesse de son abattement.

Troisième Degré: LA SOTTE JOIE (Ch. 12, § 40).

L'état d'âme sera toujours décrit par notre auteur avant de rapporter les comportements extérieur.

1- La progression de l'oubli de soi et de la curiosité illégitime (§ 40a).

La mobilité de l'esprit volage a ses hauts et ses bas de satisfaction: l'excellence illusoirement entretenue est ternie par la tristesse de se voir dépassé. Pour pallier cette défection, le moine 'curieux' va trouver le moyen d'écarter toute réflexion sur sa propre misère. "Il restreint donc sa curiosité du côté où elle ne peut lui montrer que son propre néant et l'excellence d'autrui, pour la reporter tout entière dans le sens opposé".

Avant de passer aux manifestations extérieures, Bernard rappelle encore l'enracinement de la cause intérieure en soulignant deux défauts originels:

- le moine avide de satisfactions continues, "rase de sa mémoire" toute considération susceptible de l'attrister (*a memoria rasis*).
- au contraire, il fait l'addition majorée de tous les biens qu'il peut escompter en lui.

2- La description des manifestations de la sottise (§ 40b).

Deux 'croquis' nous en sont fournis:

- le premier est la reprise des termes du 10ème degré d'humilité de la RB: "Ne pas être prompt au rire". Bernard y ajoute deux signes, estimés à Clairvaux: les gémissements et les larmes.

- le second croquis est une caricature très subtile du "rire inepte", comparée aux crépitements d'une vessie gonflée, et brusquement percée d'un coup d'épingle...

Si ce moine marque encore quelques égards par rapport à "la règle du silence", c'est pour faire éclater sa sottise "en se mordant les lèvres, en serrant les dents; mais le rire lui échappe malgré lui; plaçant sa main devant sa bouche, le rire lui éclate par le nez".

Quatrième Degré de l'orgueil: LA JACTANCE (Ch. 13, § 41)

1- L'état d'âme est la connaissance de sa valeur, forgée par soi.

C'est un effet de la sottise. La curiosité, s'amplifiant, a grossi la surestime de soi. Nous avons là la contrefaçon de la connaissance de soi: son terme est la possession de la vérité simulée.

Deux propositions pour exprimer la gradation:

- l'image de la vessie surgonflée est reprise; il lui est adjointe celle des vaisseaux de la poitrine gonflés par le vin, qui cherche à s'échapper (cf. Jb 32, 19): "Il faut donc qu'il parle ou qu'il éclate"...
- ce moine bavard se met en quête d'auditeurs: "Il a faim et soif de gens qui l'entendent, à qui il débite toutes ses vanités, répand toutes ses pensées, pour leur dire tout ce qu'il estime être et ce qu'il vaut".

2- Les monologues de la jactance (*one's monk show!* ... cf. § 41b).

Le 9ème degré d'humilité recommandait de ne parler que si on est interrogé. Le moine bavard ne s'en tient pas là: il fait les demandes et les réponses, sans laisser les autres s'exprimer; il veut faire valoir sa science, non pour édifier mais pour faire savoir qu'il sait (*ut scire sciatur quod scit*). Il parle de tout avec compétence mais pour donner le change et "faire croire qu'il parle de l'abondance du cœur".

Si la conversation tourne au badinage, aux bouffonneries, il la maîtrise et "devient intarissable. Si vous l'entendez, c'est un fleuve de vanités, un torrent de plaisanteries qui s'échappent de ses lèvres, au point que les esprits les plus graves ne peuvent s'empêcher de rire"...

Cinquième Degré: LA SINGULARITE (Ch. 14, § 42).

1- La contrefaçon de la vérité par l'apparence des œuvres (§ 42a)

L'excellence de soi énoncée en paroles doit être, pour le moine livré à la curiosité, confirmé par les actes. La 'singularité' doit donc, en bonne logique, suivre la jactance. "Celui qui s'élève avec jactance au-dessus des autres, rougirait de ne pas faire quelque chose de plus que ses frères par quoi il apparaisse supérieur à eux". Le motif de ses actes, c'est de paraître l'emporter sur les autres (*non melius uiuere studet, sed uideri uiuere* - ou *uincere*, selon quelques manuscrits - *gestit*). "Son ambition ne va pas jusqu'à mener effectivement une vie plus sainte que les autres, mais il veut vivre du moins de manière à pouvoir dire: 'Je ne suis pas comme le reste des hommes'" (cf. Lc 18, 11). Il contredit donc par ses actes ce que recommande la Règle au 8ème degré d'humilité: "S'en tenir à ce que prescrit la Règle commune et les exemples des anciens". Il cherche par là à "emporter l'adhésion des plus simples (*simpliciores*) qui sont en exigence de preuves de la sainteté de ce frère", et portés à le 'béatifier' (*miserum beatificant*).

2- Les oeuvres de la singularité (§ 42b).

Bernard fait remarquer que les œuvres les plus aptes à enlever la conviction d'une sainteté singulière sont l'abstinence, les mortifications, la prière; notre auteur fait par là allusion aux "coutumes" de Cîteaux (*Constitudines*, ch. 84). Celui qui veut se singulariser connaît le Droit ecclésiastique et monastique:

a). En matière d'abstinence, le moine 'singulier' règle sa mesure en regardant ses voisins: au début des repas, s'il regarde la table et ses voisins, ce n'est pas - comme y invite la Règle (RB 40) pour voir s'il ne manque pas quelque chose, mais pour observer s'il n'y aurait pas plus abstinents que lui.

b). N'ayant pas de miroir - les monastères cisterciens n'en possédaient pas, et les vitres étaient translucides mais non transparentes - il se tâte les côtes et les jambes pour se rassurer de sa maigreur à nulle autre pareille.

c). Son rythme de prière est aussi 'singulier': il dort quand les autres prient; il prie quand les autres dorment ou se reposent. Il veille seul à l'église pendant que les autres sont assis, tout près, dans le cloître de la lecture, mais en signalant bruyamment sa présence par des crachements, par sa toux et ses gémissements (*uigilat in lecto, dormit in choro...*).

Sixième Degré de l'orgueil : L'ARROGANCE (Ch. 15, § 43).

En son sens originel, l'arrogance comporte le fait de s'arroger une qualité ou un droit illégitimement. Elle contrefait la vérité. C'est encore ici la même prétention à nourrir la conviction intime de son 'excellence' et de s'y complaire. Cela contredit parfaitement le 7ème degré d'humilité de la RB: à ce degré, "le moine s'estimera le dernier et le plus vil de tous, non seulement, il le dira de bouche, mais il en sera pénétré et le croira à l'intime de son cœur". C'est là l'humilité parfaite; les cinq autres degrés suivants de l'Echelle de l'humilité, ne faisant que confirmer, par le comportement extérieur, ce qui est vécu à l'intime de la conscience et devenu effectif jusque dans les mœurs concrètes.

Bernard insiste encore là sur la disposition de l'âme du sujet, de laquelle dépendra la manière de se comporter. Il rejoint par là S. Benoît, qui l'exprime remarquablement au 7ème degré d'humilité. "Les actes causent la conviction" (Dom Anselme Le Bail). C'est la vérité toute claire.

Deuxième Stade

LE MEPRIS DE L'AUTORITE

Septième Degré: LA PRESOMPTION (Ch. 16, § 44).

Par présomption, Bernard entend deux choses: la prétention de se mêler de tout et de tout mener, et l'estimation surfaite que l'on est capable de tout bien et que tout ce que l'on fait est bien. Ici, la description du moine dans son action extérieure précède l'analyse de sa disposition intérieure.

1- Le moine qui se prend pour le conducteur de l'attelage (comme la "mouche du coche" de la fable): ce qui s'oppose manifestement au 6ème degré d'humilité de la RB dans lequel Benoît invite le moine à se reconnaître en tout un ouvrier malhabile et un serviteur inutile (cf. § 44a).

Les exemples sont pris dans divers secteurs de la vie du monastère: conseil, administration, jugement (conseil de communauté constitué des profès solennels).

2- La présomption de capacité et de perfection (§ 44b).

"Il s'assied au premier rang dans les réunions, répond le premier dans les conseils, se présente sans être appelé, et s'insère là où il n'a pas besoin de se mêler...Il juge les juges eux-mêmes et prévient leur jugement. S'il voit qu'il n'est pas promu à la charge de Prieur, quand il juge le temps venu de l'être, il pense aussitôt que son abbé lui est hostile ou qu'il a été trompé... Il se sent capable des plus hautes fonctions... Sous le coup d'une réprimande, il laisse son cœur aller à des paroles de malice"...

Il récuse toute erreur dans son action. "La délibération lui fait défaut", reconnaît avec finesse Dom A. Le Bail. La conviction de sa propre excellence entraîne la conviction de son inerrance, et cette dernière entraîne la défense contre toute accusation. La rébellion ouverte n'est pas loin.

Huitième Degré : L'EXCUSE DU PECHE (Ch. 17, § 45).

La manière de se sécuriser dans la persuasion de son impeccabilité est l'excuse:

- sur des faits peccamineux: "Je ne l'ai pas fait" (*non feci*), ou bien "Je l'ai fait, certes, mais je l'ai bien fait".

- sur la culpabilité: pris en tort, il ne le reconnaîtra pas, disant: "si j'ai eu tort de le faire, la faute n'est pas grande puisque l'intention était bonne"...

L'excuse d'Adam et d'Eve est évoquée opportunément. Bien évidemment, l'humble ouverture de cœur, si fortement demandée par S. Benoît au 5ème degré d'humilité, ne peut trouver place.

Neuvième Degré: LA SIMULATION DE L'HUMBLE CONFESSION (Ch. 18, § 46).

Le second procédé de défense de son impeccabilité est de retourner à son bénéfice l'honneur qui s'attache à la condition du véritable pénitent.

Le faux pénitent fait naître le doute sur la vérité de sa culpabilité en exagérant par un aveu plein de fourberie une reconnaissance simulée de sa faute: "Il en est qui s'humilient malicieusement et dont le fond du cœur est plein de tromperie" (Sir 19, 23). Et l'on est porté à imputer à une extrême humilité cet excès de confession. Pourtant, "le juste commence par s'accuser lui-même" (Pr 18, 17). Ici, il n'en est rien. "L'orgueil même cherche à se couvrir du manteau de l'humilité pour échapper au mépris".

Si, dans son obéissance, le vrai pénitent se trouve en présence de choses pénibles ou même contraires, s'il est abreuvé d'injustices, "silencieusement, dans sa conscience il embrasse la patience" (*tacita conscientia patienter amplectitur*), comme y exhorte le 4ème degré d'humilité de la RB. Au contraire, celui dont l'aveu était une simulation trompeuse, au plus léger mépris, à la moindre épreuve quelque peu difficile, il ne peut plus feindre l'humilité... Il murmure, se crispe, s'irrite, et tombe au neuvième degré de l'orgueil".

Dixième Degré: LA REBELLION (ch. 19, §§ 48-49).

La rébellion contre l'autorité légitime du lieu est présentée par S. Bernard comme la conclusion nécessaire de l'état d'âme auquel est parvenu le moine tombé dans le 9ème degré d'orgueil: le faux pénitent, rebelle aux épreuves de la patience. "Alors, celui qui s'était contenté dans son arrogance de mépriser ses frères en secret, se mettant en révolte ouverte, en vient à mépriser le maître (de maison) - *iam patenter inobediens etiam magistrum contemnit*.

Le mépris des frères puis du supérieur, amène notre auteur à grouper les degrés d'orgueil en trois stades, sous le titre général de mépris, au § 49: mépris des frères (6 degrés); mépris des supérieurs (4 degrés); mépris de Dieu (2 degrés). En fait, le second stade était davantage centré sur la présomption, ennemi farouche de la vérité, que sur le mépris; mais elle en est le terme.

Le 3ème degré d'humilité est posé en parallèle antithétique puisqu'il consiste "à se soumettre en toute obéissance à son supérieur par amour pour Dieu" (RB 7, 31).

Troisième Stade

LE MEPRIS DE DIEU

Onzième Degré: LE LAISSER ALLER AU PECHE (Ch. 20, § 50). (*libertas peccandi*)

Les deux derniers degrés de l'orgueil concernent une analyse de la conscience du moine expulsé ou sorti du monastère. Le premier explique le glissement progressif hors de toute crainte de Dieu. Celle-ci imposait encore une certaine retenue du fait de la peine toute extérieure que pouvait infliger l'Abbé, et d'un certain respect envers des frères jugés méprisables. Cette crainte "garde fou" se trouve maintenant rejetée et elle aussi "méprisée". "Quand le pécheur est tombé au fond de l'abîme, il méprise tout", dit l'Ecriture (Pr 18, 3). La crainte et le respect ne retenant plus ce religieux, "il goûte le plaisir de faire sa volonté en grande sécurité". Il s'inscrit en opposition manifeste vis à vis du 2ème degré d'humilité qui consiste à "ne point aimer faire sa volonté propre"(cf. RB 7, 31-33).

Il n'en est pas encore arrivé à rejeter tout à fait une certaine crainte de Dieu: il ne fera donc pas encore le mal sans quelque hésitation: c'est "l'effroi servile" devant la peur du châtiment ou la hantise de se laisser choir dans le vide (*ad uadum*).

Douzième Degré: L'HABITUDE DE PECHER (Ch. 21, § 51). (*consuetudo peccandi*)

Ce degré est à l'opposé du premier degré d'humilité par lequel S. Benoît trace le portrait

du converti qui "se remet toujours devant les yeux la crainte de Dieu" (RB 7, 10), "fuyant absolument l'oubli et se rappelant sans cesse ce que Dieu a commandé" (*ibidem*).

La conséquence de cette conversion est la vigilance sur tous ses actes pour se garder de tout péché. L'exposé de S. Bernard, quoique bref, est un commentaire avisé de ce que légifère le Maître Benoît.

1- L'assoupissement de la conscience entraîne le bannissement de toute crainte.

La volupté expérimentée, répétée, suscite et développe un appétit de jouissance démesuré, et entraîne aussi une défaillance au plan du jugement: "la volupté expérimentée porte à répéter l'expérience librement; répétée, elle séduit" (*experta uoluptas, libenter repetitur, repetita blanditur*).

Et voilà le misérable captif de ces "raisons" qui n'en sont pas, oublieux du jugement de conscience qui est la vraie raison: il perd alors la crainte de Dieu.

2- L'absence de tout contrôle sur la valeur morale des actes en dérive.

L'habitude de pécher (*consuetudo peccandi*) empêche de distinguer en licite et illicite. La norme du "devoir" est ce qui plaît. Pourtant, l'expérience de Benoît conduit à plus de sagesse: "la volupté expérimentée entraîne la peine, la discipline librement assumée conduit à l'heureuse récompense" (*uoluptas* - certains manuscrits ont *uoluntas* - *habet poenam, necessitas parit coronam*) - RB 7, 33.

Les actes qui expriment cette perte de tout contrôle sont rassemblés par S. Bernard en un tableau suggestif et pratique:

a). L'usage indifférencié des choses défendues <i>Non prohibentur ab illicitis</i>		
Ne plus interdire à son esprit des pensées nocives (<i>cogitandis animus</i>)	à ses mains, des actions mauvaises (<i>patrandis manus</i>)	à ses pieds, des démarches périlleuses (<i>inuestigandis pedes</i>)
b). <u>mais tout ce que viendra à désirer</u> son cœur, il le projette pour l'accomplir d'une volonté malfaisante	sa bouche, il le dit en bavardant par de vaines paroles	sa main, il l'opère de façon perverse
<i>sed quidquid uenerit in cor machinatur maliuolus</i>)	<i>in buccam garrit uaniloquus</i>	<i>ad manum operatur facinorosus</i>

Interprétation :

Ainsi, à toute suggestion:

- malveillant, son cœur trame le mal;
- médisant, sa bouche murmure en chuchotant;
- criminel, sa main accomplit le mal.

Conclusion:

L'iniquité chasse la crainte

Dans un parallèle audacieux, S. Bernard retourne la parole de S. Jean: "L'amour chasse la crainte" (1 Jn 4, 18). "L'iniquité consommée chasse dehors la crainte (de Dieu)" - *consummata iniquitas, foras mittit timorem* (§ 52).

La conclusion de S. Bernard est un résumé des deux Traités de l'humilité et de l'orgueil. L'enchaînement des degrés est expliqué par l'enchaînement des états d'âmes, c'est à dire que toute montée ou descente procède d'une volonté bonne ou d'une volonté mauvaise. La recherche de la volonté de Dieu à laquelle on adhère fermement fait progresser vers la charité qui est Dieu. La recherche de sa volonté propre, conduit à l'abîme de l'orgueil.

Le choix fondamental se situe entre la cupidité et la charité (*cupiditas et caritas*). La crainte de Dieu est le garant de l'arrivée au terme. L'orgueilleux dira dans son cœur et se persuadera par des arguments de raison: "Il n'y a pas de Dieu" (Ps 13, 1). L'humble de cœur, ayant atteint par la montée des 12 degrés de l'Echelle de Benoît le premier degré de vérité attestera pour en avoir fait l'expérience: "Ma part, le Roc de mon cœur, c'est Dieu pour toujours. Pour moi, adhérer à Dieu fait tout mon bonheur" (Ps 72, 26.28).

Une question:

"Peut-on prier sans présomption pour les impénitents? (Ch. 22, §§52 à 56).

Il ne s'agit pas de la prière pour la conversion des pécheurs en général, mais du cas de l'impénitent du 8ème degré de l'orgueil, "l'excuse du péché" (le refus de l'aveu de ses fautes et la recherche de se justifier). Le moine expulsé est un apostat, un mort spirituellement parlant.

Bernard répond longuement; il prend exemple sur la sœur de Lazare, qui ne demande pas mais croit possible le retour à la vie de son frère (§ 52). La foi de la Vierge Marie à Cana, est aussi sollicitée: une foi sans demande. Jamais de prière présomptueuse n'a obtenu de guérison d'aveugles ou de retour à la vie de défunts, dans l'Evangile (§ 54).

Quant aux moines impénitents, morts spirituellement, Bernard distingue le moine qui demeure encore avec ses frères au monastère, et le moine apostat. Dans le premier cas, la prière de l'Abbé et des frères est conforme à la Règle (RB 28). Dans le second, il s'agit d'un excommunié: pas de prière publique admise par l'Eglise; il este la foi et l'espérance que le Seigneur le ressuscitera. Il reste le devoir de la prière privée, celle inspirée par l'amour miséricordieux "qui couvre une multitude de péchés" (cf. 1 Pi 4, 8; Jc 5, 20).

Donc le chemin de la descente est fortement instructif sur le chemin de l'ascension (§ 57).

Les Traités Spéciaux (suite)

B- S. Bernard: "Aux Clercs, sur la CONVERSION"

Présentation: Historique du Sermon et Thème principal

On estime que le Sermon prononcé par S. Bernard aux Etudiants en théologie se préparant au sacerdoce (Clercs), rentre - selon Dom Anselme Le Bail - dans la catégorie des Traités sur la Charité (*De Caritate*), par sa note spécifique de "Traité sur les degrés de perfection" réalisée par la Conversion. Celle-ci, en effet, entre dans la préparation de l'homme à l'action divinisante de Dieu.

C'est aussi sous cet angle d'approche, que le Sermon célèbre de S. Bernard aux Clercs de Paris prend toute sa valeur et permet d'en saisir l'intelligence, c'est à dire de la bien comprendre.

Nous avons là un Traité complet des Degrés d'ascension de l'homme vers Dieu par le moyen de la mise en pratique des Béatitudes (cf. Mt 5). Ce parcours ascétique et mystique est en fait une CONVERSION.

1- Historique:

Geoffroy d'Auxerre est un témoin précieux, puisqu'il fut un auditeur de ce Sermon; il se laissa touché et se convertit, "par cette Parole, en un instant, en un clin d'œil" - nous dit-il au Livre IV de la Première Vie de S. Bernard (*Vita Prima*). Devenu plus tard secrétaire de l'Abbé de Clairvaux, il racontera les circonstances de cette prédication comparable à une "pêche miraculeuse" puisque 21 Clercs quitteront leur projet clérical pour suivre Bernard à Clairvaux; Geoffroy était l'un d'eux.

S. Bernard se trouvait à l'époque de la Toussaint 1139 en voyage d'affaires ecclésiastiques vers le Nord de la France; il devait passer par Paris. Il est sollicité par l'évêque de Paris, Etienne de Senlis de prendre la parole devant les Etudiants (Ecole N.D., Saint-Victor, Montagne Ste Geneviève). Avec ces jeunes en formation cléricale, se trouvent des Maîtres enseignants (Pierre Lombard (entre autres), des membres du Clergé en fonction.

Ce Sermon fut prononcé très probablement le Jour de la Toussaint, 1er novembre 1139, comme l'a confirmé le présentateur et traducteur de l'édition des SC, Jürgen Miethke (Introd. p. 308), donc avant le Synode de Sens de 1140, où les "thèses" de Pierre Abélard seront condamnées, et qui se tint à la Pentecôte 1140. D'ailleurs, nulle trace dans le Sermon de prises de position anti-abélandiennes, ni d'oppositions systématiques entre théologie monastique et théologie scolastique. Manifestement, le Sermon a été conçu sans prendre en compte le conflit de Sens.

Peut-être, vu sa longueur, s'est-il étendu sur deux jours. Nous ont été conservées quatre éditions anciennes, échelonnées dans le temps: deux versions courtes et deux versions longues. Le texte bref s'arrête au § 32, après l'évocation des deux premières béatitudes. Sur les deux versions longues, le texte le plus récent, dont les §§ 32 à 40 ont été écrits à Clairvaux et de la main de Bernard au moment de Noël, a la faveur de tous les éditeurs modernes: c'est le texte retenu par Dom Jean Leclercq dans l'édition des SBO: le support scripturaire des Béatitudes se poursuit jusqu'à la fin de l'exhortation du prédicateur. Ce texte est donc considéré comme "la version définitive" (J. Miethke).

2- Thème et contenu

Le Traité/Sermon esquisse de façon très évocatrice le cheminement vers Dieu de l'âme qui se convertit. Le chemin de la conversion pourrait se résumer ainsi: "**se connaître soi-même dans le livre de la conscience**".

Brève esquisse du Plan qui sera détaillé plus bas:

- ◆ Brève introduction (§ 1), toute centrée sur la Parole de Dieu, qui part de Luc 11, 28 ("Bienheureux ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui la gardent") pour s'achever, après six autres citations, sur cette véhémence exhortation: "Convertissez-vous, fils des hommes!" (Ps 89, 3). Cet Exorde s'organise selon le schéma suivant:

Verbum Domini → *Voluntas Domini* → *Conuersio nostra* → *Vita cum Domino*
 (La Parole du Seigneur) (La volonté du S.) (Notre conversion) (Vie avec le Seign. dans le Royaume de D.)

La conscience est la voix de Dieu à l'intérieur des âmes. Il convient donc d'entendre "cette voix de Dieu, magnifique et puissante, qui ébranle les déserts (cf. Ps 28, 4), débusque les repaires, secoue la torpeur des âmes" (*Illa uox magnificientiae et uirtutis, deserta concutiens, secreta discutiens, torporem excutiens animarum*).

- ◆ Prise de conscience par l'âme humaine de sa situation "loin de Dieu", nécessitant une "rentrée en soi" (§§ 2-11).
- ◆ Réflexion sur la vie avec Dieu et pour Dieu, après le constat de désordre des puissances de l'âme; réflexion dynamisée par l'écoute des Béatitudes (§§ 12-31).
- ◆ Partie parénétique vibrante et véhémence, à l'adresse des clercs non-convertis dans le monde.

La Parole de Dieu est l'instrument nécessaire et indispensable pour opérer le "retournement vers Dieu".

Ce Sermon est donc bien "**un Traité total du perfectionnement de la Charité, par le travail de la Conversion**" (Dom Anselme Le Bail).

<u>Plan détaillé</u>

Exorde: La Conversion, volonté de Dieu signifiée par la Parole, et vie de l'homme.

Première Partie:

Sermon à l'adresse de tous les Clercs, étudiants ou en fonction (§§ 2- 31).

Préliminaires de la Conversion: l'attention à la conscience; cinq considérations:

- La conscience, jugement divin par l'âme elle-même (§ 3).
- Les données du jugement par le remords (§ 4).
- Les difficultés de la rentrée en soi pour se juger (§ 5).
- Le jugement après la mort: fait de la conscience fixée (§ 6).
- L'exercice de l'attention à sa conscience (§ 7).

L'Œuvre de la Conversion: le constat du désordre dans la structure de l'homme implique la mise en œuvre de la Conversion (§§ 8-11). La remise en ordre exigera l'ordonnement des puissances de l'âme (mémoire, intelligence, volonté), selon les Béatitudes.

A- Les considérations de la **Raison**

- Les Béatitudes fondamentales (1ère et 2ème): § 12.
- La vanité des "béatitudes" de la terre: §§ 13-15.
- La mort et le reste des biens: §§ 16-17.
- La rigueur des jugements de Dieu: §§ 18-19.
- Le devoir des œuvres de miséricorde: §§ 20-21.

B- La Conversion de la **Volonté**

- Les trois componctions (larmes, douceur, pitié), et la 3ème Béatitude: §§ 22 à 25.

- La volonté de tout bien et la 4ème Béatitude: §§ 26-27.

C- La purification de la **Mémoire**

- La purification par l'absolution: plus d'imputation écrasante: § 28.
- Les œuvres de miséricorde, et la 5ème Béatitude: § 29.

D- Conversion et Contemplation

- La condition de la Contemplation et la 6ème Béatitude: § 30.
- La condition de la filiation divine et la 7ème Béatitude: § 31.

Deuxième Partie:

Sermon à l'adresse des Clercs en fonction (§§ 32-40).

- La vocation sacerdotale signifiée par deux Béatitudes (celles des "cœurs purs" et des "pacifiques": § 32.
- La vie chrétienne des prêtres: les six premières Béatitudes: §§ 33-38.
- Les Béatitudes propres aux prêtres: °la 7ème (les "pacifiques"): § 39.
°la 8ème (les "persécutés pour la justice": § 40.



I- Préliminaires de la Conversion: l'Attention à la Conscience (§§ 3-7)

"Prévaricateurs, revenez à votre cœur!" (*Redite, praevaricatores ad cor* - Is 46, 8).

Cette citation d'Isaïe orchestre bien toute cette démarche préliminaire à la Conversion. La "rentrée en soi", l'attention à la voix divine, voix de la conscience, est la condition nécessaire et la disposition opportune à la Conversion.

Cette voix de Dieu qui se fait entendre dans la conscience est le commencement de l'interpellation de Dieu à l'âme qu'il veut ramener à Lui. Trois termes expriment son intention de remettre l'âme en face d'elle-même: non seulement Dieu rappelle (*reuocans eos*) "ceux qui accomplissent le retour à leur cœur", mais Il les ramène (*reducens*) et les met en face d'eux-mêmes (*statuens contra faciem suam*).

Bernard exhorte donc à l'attention de la conscience:



La conscience, en effet, est le jugement divin par l'âme elle-même (§§ 3-4).

La conscience est ici considérée comme le jugement qui suit l'action. La raison sert là de juge et de "vicaire" de Dieu; et la conscience et la communication à la raison de la voix de Dieu et de sa lumière (*uox et radius lucis*). L'âme est capable de voir en juge d'elle-même et d'entendre son jugement, à l'image du Fils de Dieu qui est la Parole et la Splendeur du Père.

L'âme peut donc se connaître elle-même.

De quoi se compose le tribunal? Du "Livre de la conscience" (*conscientiar liber*), l'histoire triste d'une vie consignée dans la mémoire, celle-ci constituant "la personne de l'homme continué" (A. Le Bail). L'âme est contrainte 'à se regarder en face' (Ps 49, 21), et, "pressée de tous côtés par ses pensées ennemies comme par des appariteurs furieux (des juges d'instruction), elle est alors condamnée à être jugée à son propre tribunal". Comment supporter un tel jugement de la raison et de la mémoire? Impossible de pouvoir se regarder ainsi sans remords, sans trouble (cf. Ps 41, 7), sans confusion... , l'âme jugeant et étant jugée (*inspiciens et inspecta*).

Les actes du jugement seront énumérés après, dans l'appel de l'expérience personnelle: instruction, accusation, jugement, sentence...

"N'espère pas m'entendre dire ce que a raison surprend ou reprend dans ta mémoire, ni ce qu'elle y juge ou y condamne. Applique-toi à l'écoute intérieure, regarde avec les yeux du cœur et tu apprendras par ta propre expérience ce qu'il en est. 'Personne en effet ne sait ce qui est dans l'homme sinon l'esprit de l'homme qui est en lui' (1 Co 2, 11). Si l'orgueil, si l'envie, si l'avarice, si l'ambition ou toute autre peste de même sorte s'y sont dissimulés, il pourra difficilement se soustraire à un tel examen. Si la fornication, si la rapine, si la cruauté, su quelque malhonnêteté ou une faute quelconque y sont accueillies, **le coupable lui-même n'échappera pas à ce juge intérieur et il ne pourra nier devant lui.**

Sans doute a-t-il bien vite passé tout ce prurit d'une jouissance contraire au bien, et l'attrait du plaisir s'est tout entier dissipé en un instant: mais il a imprimé dans la mémoire comme des traces amères, mais il y a laissé d'immondes empreintes. Car dans cette réserve, comme dans une sentine, toute l'abomination s'est déposée, et toute l'ordure s'esr déversée. Enorme volume où tout cela a été inscrit, et du stylet même de la vérité!"...

2- L'universalité et la permanence du remords (§ 4)

Le remords de la conscience est une donnée personnelle. Bernard en a rappelé les deux modes de manifestation: le rappel par la Parole et la lumière qui en résulte. Il invite maintenant à s'y conformer (voir texte ci-dessus).

Trois vices - peut-être propres aux clercs - sont nommés: l'orgueil, l'avarice, l'ambition. Quatre sortes de péchés s'y adjoignent: la fornication, la rapine, la cruauté, la fraude.

La persistance du remords ressort de la fidélité de la mémoire en ce domaine: le désir du plaisir passe, la jouissance dans la volupté passe, et l'amertume du remords demeure. La mémoire bourrelée de remords est comparée à l'indigestion d'un estomac surchargé. Bernard emprunte d'autres comparaisons aussi crues: l'habit souillé, la lèpre contractée. **Véhémente invitation à remettre la paix dans sa conscience**. Et c'est du travail...; celui de la conversion en actes.

3- Les difficultés d'écouter les jugements de la conscience (§ 5).

Entendre est facile. Ecouter est difficile... Ce fait provient d'une obstination dans la volupté, alors que la douleur en est la suite inéluctable. Cette obstination provient de l'engourdissement de la raison (*rationis deliberatione sopita*), et de la dissimulation du danger du châtement: en quelque sorte, d'une stupidité intérieure, d'une insensibilité au vrai.

"Faut-il donc s'étonner si l'âme ne sent pas sa propre blessure quand, oublieuse de soi et tout à fait absente d'elle-même (*absens sibi*), 'est partie pour un pays lointain' (*in longinquam regione*; cf. Lc 15, 13)? Mais viendra le jour où, 'revenue en elle-même' (Lc 15, 17), elle saura quelle cruauté l'a poussée à tirer de ses propres entrailles de quoi saisir une proie dérisoire...des mouches, à l'exemple des araignées"...

4- Le jugement de l'homme après la mort, par sa conscience (§ 6).

Saint Bernard enseigne que le jugement après la mort, n'est pas une sentence de Dieu venant de l'extérieur (*ad extra*), mais le fait même de la conscience (jugement de Dieu d'ailleurs), fixé pour l'éternité dans son propre jugement.

"Quiconque ne sera pas rentré en lui-même avant la mort charnelle demeurera nécessairement en lui-même pour l'éternité. Mais quel lui-même?...La faute pourra toujours être punie, mais jamais expiée... C'est justice assurément qu'un châtement éternel s'abatte sur une faute ineffaçable; et la substance de la chair ne disparaîtra pas pour éviter qu'en même temps ne s'achève la souffrance de la chair. Voilà des maux, mes frères, dont se garde celui qui y ait attentif ; mais celui qui n'en tient pas compte y tombe".

Le corps suit l'âme, et prend la ressemblance de l'âme en l'éternité.

5- L'exercice de l'attention à la conscience (§§ 7-8).

"...Il nous est assurément profitable de 'rentrer en notre cœur' (Is 46, 8), c'est là 'le chemin par où nous montre le salut' celui qui appelle les pécheurs avec une tendre sollicitude. Et ne regrettons pas d'éprouver pendant ce temps-là la morsure de ce ver intérieur"...

C'est l'exercice de la vertu de pénitence, et le commencement de la conversion.

"L'exercice de la Présence à Dieu", selon l'expression de Dom Godefroid Belorgey (voir "Sous le regard de Dieu"). Cet exercice a ses peines et ses consolations.

L'attention à la voix de la conscience fait ressentir la morsure du remords, ce ver rongeur. Mais, qu'il morde! Et il mourra de sa morsure: "Qu'il ronge notre pourriture durant cette vie afin qu'en la rongeant il la détruise et en soi lui-même également détruit; qu'en l'entretenant on ne le rende pas immortel!... Bien des consolations allègent les tortures qu'infligent les reproches de la conscience. Dieu est bon: 'Il ne supporte pas que nous soyons tentés au-delà de nos forces' (1 Co 10, 13), ni que ce ver ne sévisse outre mesure".

Et puis, l'aisance dans le combat augmente avec l'exercice. Toutefois, la vertu de pénitence doit être active et effective. Deux componctions sont proposées par Bernard:

- l'appel à la rentrée en soi;
- et l'appel à la conversion (le sentiment de sa profonde misère devant la "sentine" - l'image revient souvent - de ses fautes). Cependant cette componction n'est sincère que si on ferme les fenêtres du mal, et que l'on commence la bonne mise en ordre de la maison:

" 'Tu as péché, arrête!' (*Peccasti, quiesce*: interprétation de Gn 4, 7 - dont le texte hébreu est corrompu - par la Vieille Version Latine, VI)). En d'autres termes: déjà la fosse qui déborde infecte toute la maison de sa puanteur intolérable; à quoi bon vidanger tant que les saletés pénètrent encore, à quoi bon, tant que tu n'as pas renoncé à pécher, faire pénitence?...Ferme les fenêtres, obture les accès, bouche avec soin les trous et ainsi tu pourras, sans laisser passage à de nouvelles ordures, éliminer les anciennes". (§ 8).

*

II- L'oeuvre de la Conversion: mise en ordre des puissances de l'âme (§§ 8b à 31)

A- Le Désordre dans la structure de l'homme non-converti (§§ 8b-11)

S'ouvre ici un sommet du talent littéraire de S. Bernard. A la manière des jeux des 'mystères' au Moyen Age, notre auteur va personnifier les puissances de l'âme humaine (Raison, Mémoire, Volonté) et les fait s'affronter et dialoguer au cours de quatre scènes extrêmement suggestives. Les cinq sens joueront le rôle du peuple protestataire.

En guise de Prologue, un Récitant annonce l'Edit de Conversion promulgué prématurément par l'homme de bonne volonté, mais encore ignorant du "labeur de la Conversion"...

La première scène présente les cinq sens protestataires qui s'en prennent à l'homme de bonne volonté. La seconde scène se situe dans le réduit occupé par la volonté: les sens lui assènent leurs véhéments reproches. La troisième associe protestataires et volonté pour déverser leurs plaintes devant la raison: la volonté la morigène et s'engage à maintenir ses droits propres. Cela va provoquer le 'réveil' de la raison assoupie qui va tenir conseil: cela fera l'objet de la quatrième scène.

Le Prologue:

La voix de Dieu s'est faite entendre: "Tu as péché? Cesse de pécher!" (*Peccasti? Quiesce!* - cf. Gn 4, 7). L'homme de bonne volonté - un peu naïf -, s' imagine qu'il lui suffit d'en répercuter l'ordre à ses membres pour qu'il soit obéi... Chaque sens reçoit son mandement: le jeûne est prescrit à la "gueule", les oreilles devront se fermer aux paroles

enjôleuses, les yeux sont invités à ne pas céder à la curiosité, les mains apprendront - plutôt que d'accaparer - à faire l'aumône; l'ivrognerie (la "crapule", *crapula*) sera interdite. Notre homme pensait la conversion facile; il va déchanter...

Première scène: La véhémence plainte des sens (§ 9a).

Après la loi promulguée (voir Prologue), les sens font opposition: "Voilà une nouvelle religion!" Mais qui pourra annuler le mandement? La volonté qui revendique l'autorité sur les sens, alors qu'elle est paralysée par les envahissantes concupiscences auxquelles elle s'est livrée. Le libre arbitre s'en trouve devenu "captif". La volonté ne choisit plus librement.

L'homme de bonne volonté ressort troublé de ces altercations.

Seconde scène: Pétitions des sens à la volonté (§ 9b).

"La bouche déplore le régime de sobriété qu'on lui impose et qui s'oppose aux plaisirs de l'ivresse. L'œil gémit des larmes prescrites et de l'effronterie proscrite; pendant que les sens poursuivent sur le même sujet, la volonté se redresse et s'emporte avec véhémence: 'Est-ce un rêve que vous racontez-là, ou des fables?' Alors la langue, saisissant l'occasion offerte, se plaint: 'Non, dit-elle, c'est bien cela que tu as entendu: moi aussi, j'ai reçu l'ordre de renoncer à dire des fables et des mensonges, et à ne rien proférer maintenant qui ne soit sensé et indispensable'".

Troisième scène: La Volonté morigène la Raison (§ 10).

Il est tracé de la Volonté un portrait peu édifiant: celui d'une vieille femme (*uetula*) en furie: vêtements déchirés, cheveux en désordre, poitrine dénudée, plaies écorchées, "infectant l'air de son haleine fétide et de ses cris. Elle se rend dans la demeure de la raison, mais comme par incursion.

Elle commence sa sermon en forme de procès sur des clauses de contrat de mariage. La Raison est ici "l'homme rationnel" (*homo rationalis*), l'homme en tant que désireux d'être régi par le principe rationnel. La Volonté, en décrépitude, prétend garder, en vertu du libre arbitre, la maîtrise des sens et leur régence tout en les faisant servir à ses aspirations voluptueuses. Elle va parler "en maîtresse de maison" dans un long discours:

- C'est d'abord une plainte qui met en cause la fidélité de la Raison aux clauses du mariage entre Raison et Volonté: "Jusqu'ici, tu as condescendu à mes douleurs, à mes exigences; tu prétends maintenant rogner sur ma dot, comme si elle était exagérée"... Tu sais pourtant les services qui me sont dus".

S. Bernard s'en tient ici à son principe anthropologique du principat de la volonté dans l'homme. Donc, le désordre n'est pas là.

- Le désordre se trouve dans les exigences non fondées d'une Volonté déchue: "Si tu m'enlèves ce serviteur (le corps) que reste-t-il? Dans ma langueur malheureuse tu ne m'as laissé que lui... Si maintenant, la malignité de cette terrible maladie qui de trois manières me torture, a peut-être pu te quitter, ce n'est pas le cas pour moi. Mais oui, je suis marquée par la volupté, la curiosité, l'ambition... Pas d'endroits sains en moi, des pieds à la tête... Et-ce bien toi qui essaies de me ravir cette maigre consolation que je mendie de tous côtés?" Elle se retire indignée et furieuse, en ajoutant: "Je tiens bon et je tiendrai longtemps" (*Teneo, inquit, et longumque tenebit* -Stace, poète latin du 1er siècle).

- Ce désordre dans l'aspiration de la volonté s'étend donc aux sens. La Volonté énumère devant la Raison la part de services qu'elle attend des sens. Elle revendique donc :

- pour la satisfaction de sa **curiosité**, le vagabondage des pieds et les regards tout azimut;
- pour sa **volupté**, la jouissance des dégustations et le libre usage de la sexualité du corps (*fauces et obscena corporis*).
- pour sa **vanité**, l'ouïe et la parole harmonieusement unie pour provoquer sa

louange. La Raison étant la grande aide en ce domaine...

- Quant à la main, elle sera au service de ces trois précédents "caprices". "Plaise que le corps fut œil et dégustation!"
- La Volonté n'entend donc pas céder son principat sur les puissances de l'homme.

Quatrième scène: La Raison en son Conseil va discerner (§ 11).

Un curieux effet de cette altercation va se produire: les vexations de la Volonté amènent la Raison à mieux comprendre l'enjeu de la situation: "A la raison elle-même, la vexation apporte la compréhension" (*Iam uero rationi ipsa uexatio dat intellectum*) - Is 28, 19).

C'est donc le moment crucial où l'homme intérieur commence à percevoir l'ampleur du désordre; et il comprend, par le fait même, l'ordonnancement de la nécessaire restauration. La Raison tient donc Conseil: trois désordres fondamentaux sont recensés:

- désordre dans la **mémoire**, réceptacle de tout acte bon et mauvais;
- désordre dans les **sens**, fenêtres toujours ouvertes;
- désordre dans la **volonté** qui, certes garde son primat sur les puissances mais qui est encore dominée, et doit donc encore de libérer de cette domination.

D'où vient la cause de ce désordre? De l'âme elle-même, viciée par le corps et par le mauvais usage de sa liberté.

Bilan: La mémoire est infectée; la volonté infecte. Dès lors, l'homme intérieur qui revient à l'état éveillé, perçoit l'ordonnancement de la Conversion: remise des puissances à leur juste place pour accomplir leurs fonctions propres; discipline du corps rebelle pour qu'il se soumette aux puissances ordinatrices du juste comportement.

B- L'ordonnancement des puissances (Raison, Mémoire, Volonté) selon les Béatitudes: §§ 12 à 21.

1- Les considérations de la Raison qu'elle suggérera à la Volonté (voir § 22, début).

Elle tire ces considérations de l'esprit qui a retrouvé son dynamisme grâce à l'impact de l'Esprit de Dieu qui parle à l'esprit de l'homme: elle appréciera alors la juste valeur des choses, en fonction de la fin de l'homme, se mettant à l'écoute de la voix de Dieu dans les Béatitudes. Pourtant, ces considérations ne seront pas accueillies comme elle l'escomptait. Sur cet échec de la Raison, la Volonté elle-même va se laisser toucher et entrer, elle aussi, en conversion (§§ 23-30).

a) Les Béatitudes fondamentales: pauvreté d'esprit et douceur de cœur (humilité) - § 12.

Pour S. Bernard, la conversion est une progression dans les Béatitudes.

- Première Béatitude: "Heureux les pauvres de cœur, car le Royaume des cieux est à eux" (Mt 5, 3). Elle doit d'entendre dans le sens de l'humilité. Le constat de sa misère va porter l'homme désireux d'entrer en conversion, à mettre toute sa confiance dans la miséricorde de Dieu. "C'est là le dessein de Dieu: qui se déplaît à lui-même plaît à Dieu, qui hait sa propre demeure, sordide et misérable, en vérité sera invité à la demeure de gloire, 'demeure non faite de mains d'homme, mais éternelle, dans les cieux' "(2 Co 5, 1).

Et Bernard de préciser: "Ce n'est pas la misère, c'est la miséricorde qui rend heureux, mais le lieu où elle habite (*sedes*), c'est la misère. Du moins, la misère peut

rendre heureux si l'humiliation mène à l'humilité et la nécessité à la vertu" (idée reprise de S. Jérôme dans le *Contr. Rufinum* 3, 2).

- Seconde Béatitude: «Heureux les doux car ils auront la terre en héritage" (Mt 5, 4).

La terre de l'homme, pour S. Bernard, ce sont les sens et les passions (cf. Serm./Toussaint, I, 9; et Serm./ Calendes de Nov. II). Le champ d'action de cette Béatitude est la domination et la bonne gestion des sens et des passions. La volonté, dans l'homme spirituel, est l'Eve de l'homme. La pratique de ces deux premières Béatitudes porte au détachement des vaines et éphémères béatitudes du monde.

b) Vanité des béatitudes de la terre (§§ 13 à 15).

Le dénombrement et la description de ces vanités terrestres devaient captiver l'auditoire des Etudiants, très avides de ces réalités. Le concept de conversion est quelque peu laissé à distance, mais l'art oratoire de Bernard s'y déploie admirablement pour circonscrire les dangers qui se présenteraient à vouloir retarder la conversion:

"Sans retard, ragaillardi par ces paroles (cf. § 12), et jugeant aussi cette conduite plus aisée, l'homme (et sa Raison), bien qu'avec timidité, s'approche et s'évertue à calmer cette vipère furieuse (la Volonté). Il dénonce les séductions de la chair, met en cause les consolations frivoles du monde, infimes et viles, d'ailleurs fugaces et pernicieuses à tous ceux qui s'y complaisent".

Suivent une série de séductions dangereuses: la volupté de la bouche, la luxure, les spectacles (dont étaient friands les Etudiants de Paris), la gloire du monde (la recherche des honneurs et des promotions flatteuses), vanité des biens terrestres (avec ses conséquences: travail dans l'acquisition, inquiétude dans la possession, regrets dans la perte).

Conclusion: toutes ces "béatitudes terrestres" trompent l'homme sur sa condition et sur sa dignité. Par opposition au sort malheureux du "prodigue" (cf. Lc 15), la dignité de l'homme se résume dans l'oeuvre de la Création et dans l'oeuvre de la Rédemption.

c) La considération de la mort et des seuls biens qui demeurent après elle: les œuvres bonnes (§§ 16 et 17).

Deux considérations nouvelles qui limitent la part de beauté et de recherche de jouissance de ses biens: **la mort** (§ 16) qui est le lot de tous, certaine et indéterminable; **l'après la mort**: les œuvres bonnes ou mauvaises que nous aurons accomplies; l'homme est un semeur, tout au long de sa vie.

d) La considération du Jugement qui décèle tout (§§ 18-19).

- Dieu voit tout et juge tout, "Lui, le Juste Juge" (cf. 1 Co 4, 3-4).
- Le démon pose des embûches pour savoir et pour accuser (§ 19a).
- Le Christ-Homme voit et Juge; Lui, la Lumière confondra les ténèbres et "toutes les obscénités commises dans le secret" (§ 19b).

e) Exhortation aux bonnes œuvres (§§ 20-21).

Les considérations de la Raison se poursuivent sous forme de conclusions pratiques:

- Il y aura sélection des appelés aux noces (reins ceints et lampes allumées).
- Les poissons pris dans le filet seront aussi triés: invitation aux Clercs à ne pas se prévaloir de leurs titres.

- Les quatre vertus cardinales apportent une cohérence incontournable au message des paraboles: nous avons besoin de Force contre les assauts du péché; nous avons besoin de Justice "pour faire le bien"; de nous exercer à la Prudence "pour ne pas encourir le même blâme que les vierges folles (cf. Mt 25, 2.12); nous avons besoin de vivre avec Tempérance pour ne pas entendre la même sentence que ce malheureux riche qui n'avait pas eu d'égards vis à vis de Lazare (cf. Lc 16, 25).

Toutes ces paraboles confirment l'exigence des œuvres bonnes, car "l'âme qui aura péché mourra (cf. Ez 18, 20); le rameau qui n'aura pas produit e fruit, sera coupé; la vierge qui n'aura pas fait provision d'huile sera exclue des noces; et qui aura été comblé de biens en cette vie n'aura que tourments dans la vie à venir".

Conclusion:

Telle est la remise en ordre de la Raison dans l'œuvre de la conversion. A ce propos, S. Bernard nous a invités à toute une méditation sur "les fins dernières" qui, assurément, a dû toucher les Etudiants Clercs de Paris.

2- La conversion de la Volonté (§§ 22 à 27).

Après que la Raison ait exposé ses considérations à la Volonté, la question se pose: **Que fera la Volonté?** "Heureux alors celui dont la volonté se sera inclinée et aura consenti à la direction de la raison: 'La crainte la fécondera, et, réchauffée par les promesses célestes, elle enfantera un esprit de salut' (Allusion à Is 26, 17-18). Mais peut-être la volonté se montrera-t-elle rebelle et obstinée, incapable de ne rien supporter, et encore plus détestable après les avertissements reçus, plus intraitable après les menaces, plus irritables après les caresses"... "Jusques à quand devrai-je vous supporter? Vos Sermons n'ont aucune prise sur moi! (Mt 17, 16; § 22). Mais, par contre, il peut aussi se trouver une volonté qui acquiesce aux suggestions de la raison: **c'est le fait de ceux qui se décident à la conversion** (*qui conuerti deliberant*). Certes, la tentation sera plus âpre et la concupiscence de la chair plus insidieuse, l'emprise du démon plus tenace chez ceux qui cherchent à sortir d'Egypte...

(1) Les trois componctions: la 3ème Béatitude ("Heureux ceux qui pleurent"...))

Les deux Béatitudes de la conversion de la volonté: 3ème et 4ème (les pleurs, la faim et soif de justice). La volonté entendra, par là "la voix de Dieu", le devoir de prendre le chemin de la conversion.

- a). La componction: "Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés" (Mt 5, 5; § 23).
- b). La volonté de tout bien: "Heureux ceux qui ont faim et soif de justice" (Mt 5, 6; § 26).
- c). La componction d'aspiration à la contemplation divine (§ 25).

Ce sont là les trois objets de componction présentés par S. Bernard.

- a). La componction de la vertu de pénitence: elle s'effectue dans les larmes, mais "non sans un élan affectueux de piété ni sans l'obtention de consolations".

La componction elle-même n'est pas décrite; seule la conséquence de cette componction, son fruit, est mentionné: un regard intérieur porté vers la lumière, car "les

larmes purifient l'œil troublé et donnent à la vue l'acuité qui lui permet de se tourner l'infinie sérénité de la lumineuse clarté".

b). La componction de désir du bien (§ 24).

La voix de Dieu se fait encore entendre: "Ah! Si cette misérable volonté pouvait entendre ma voix - semble lui dire le Seigneur ... c'est là qu'elle trouverait un plus parfait repos"... **L'appel à la conversion est une invitation à soupirer après le repos dans le bien.** Certes, la componction peineuse n'est pas un bien en soi, un lieu pour y demeurer: "Elle (la misérable volonté) m'inquiètera d'autant moins - dit le Seigneur - qu'elle sera elle-même moins inquiète". Et encore: "Il ne te vaut rien de te retourner sur ce lit de fièvre, sur cette couche de douleurs, de subir dans cette chambre les élancements de ton cœur accablé" (cf. Ps 4, 3.5). "Alors s'éveillera le désir de la volonté: qu'elle brûle de voir ce lieu, mais aussi de s'y introduire peu à peu et 'd'y faire sa demeure' (cf. Jn 14, 23)".

c). La componction d'aspiration à la contemplation divine: (§ 25).

Le désir de parvenir à la contemplation fait partie de la conversion. Pour y parvenir, Bernard en énumère quelques conditions:

- la pureté de conscience ("l'éclat de la pureté", *continentiae nitor*).
- la pleine vision de la vérité qui illumine les yeux du cœur (*sincerae intuitus*

ueritatis).

- l'odeur très agréable qui monte aux narines de l'espérance.
- la fruition de la charité.

On retrouve là, en quelque sorte, les trois vertus théologiques: excellente propédeutique vers la contemplation.

(2) La volonté de tout bien: la 4ème Béatitude ("Heureux ceux qui ont faim et soif de justice")

a). L'insuffisance de la satiété des biens terrestres (Hédonisme) - § 26.

b). Conciliation de la faim et de la satiété, dans la volonté du bien (§ 27).

"Celui qui désire être rassasié, qu'il commence par avoir faim de justice, et alors il ne pourra pas ne pas être rassasié". C'est un désir qui donne faim de faire toujours plus; mais aussi, a volonté de bien chasse l'exigence des passions.

Donc, la volonté convertie domine les sens et la concupiscence: "Alors, à partir de cette volonté de bien et de cette faim insatiable de justice, la volonté, renonçant à réclamer le corps pour servir ses anciennes concupiscences, le remet entièrement à la raison et, plus encore, elle-même le presse de se mettre au service de la justice en vue de la sanctification avec non moins de zèle qu'il n'en avait d'abord manifesté au service de l'iniquité en vue de l'iniquité" (cf. Rm 6, 19).

3- La purification de la Mémoire (§ 28).

La mémoire est une puissance de réception. Après la remise en ordre de la Raison et de la Volonté, la Mémoire conserve le souvenir et l'imputation des actes passés. Sa mise en ordre consiste en une purification. Cette purification s'opère par l'absolution et par la pratique des œuvres de miséricorde.

a). L'absolution efface l'imputation des péchés (§ 28).

b). La miséricorde envers le prochain obtient miséricorde pour soi (§ 29).

a). La purification par l'absolution: Comment effacer de la mémoire l'impression des actes de la vie? Seule la Parole de Dieu et sa puissance peuvent effacer, non le souvenir, mais l'imputation des actes. "Seule, assurément le peut 'une parole vivante et efficace et plus pénétrante qu'un glaive à deux tranchants' (He 4, 12): 'Tes péchés te sont remis' "(Mc 2, 5).

Et ce pouvoir a été donné par le Christ. "La Clémence de Dieu supprime le péché sans l'effacer, certes, de la mémoire mais, alors qu'il n'avait cessé de l'infecter par sa présence, il y demeure à l'avenir sans en altérer du tout la beauté... Supprime la condamnation, supprime la crainte peureuse du châtement, supprime la confusion - ce que supprime totalement une pleine rémission -, et loin d'être un obstacle, 'elles nous seront une aide - les fautes passées - pour accomplir le bien (cf. Rm 8, 28) et nous rendrons ainsi de pieuses actions de grâce à Celui qui les a remises".

b). La purification par la miséricorde envers le prochain, et la 5ème Béatitude: "Heureux les miséricordieux"... (§ 29).

- Miséricorde envers soi-même: c'est la componction. "Si tu as compassion de toi-même, si le repentir t'arrache des gémissements..., assurément tu obtiendras miséricorde" (cf. Rm 8, 17). Car le péché est une opposition à Dieu, et entrer en componction, c'est ne plus s'y opposer.

- Miséricorde envers le prochain: "Cette paix désormais complètement rétablie dans ta propre demeure, il faut d'abord l'étendre à tes proches, pour que, finalement, Dieu 'te baise d'un baiser de sa bouche' (Ct 1, 1), et que, réconcilié...tu sois en paix avec Lui".

La miséricorde envers le prochain est une condition d'accès à Dieu. L'oubli ou la remise des manquements d'autrui à l'égard de soi, est une condition radicale à la purification de la mémoire.

Quatre œuvres de miséricorde sont énumérées: l'oubli des offenses, la réparation de toute fraude, le secours apporté aux pauvres, l'aumône.

Conclusion:

L'ordonnancement - c. à d. la mise en ordre - dans les trois puissances (Raison, Volonté, Mémoire) est la condition nécessaire pour l'accès à la contemplation. Cet ordonnancement porte un nom en chacune de ces puissances: la raison se trouve éclairée, la volonté redressée, la mémoire purifiée. "Alors tu entendras le Seigneur te dire: "Bienheureux les cœurs purs, ils verront Dieu" (Mt 5, 8).

4- Conversion et contemplation (§§ 30-31).

L'œuvre de la conversion de l'homme n'est pas achevée avec la mise en ordre des trois puissances, puisque la vie de l'homme n'est rien moins que sa conformation à Dieu, ce qui implique la perfection de la ressemblance. Suit donc, l'exposé sur la perfection de l'homme.

Il est de fait audacieux que S. Bernard veuille élever au désir de la contemplation un auditoire d'étudiants en théologie et de leur en montrer les conditions d'accès. Mais la componction, nous l'avons vu, conduit à ce désir. L'échelle des béatitudes (6ème et 7ème) va apporter à Bernard le support de sa thèse:

1- La pureté du cœur mérite de voir Dieu (§ 30).

2- La pacification est œuvre de fils de Dieu (§ 31).

1- La condition de la contemplation: la pureté du cœur (6ème Béatitude; § 30).

Vision de Dieu au ciel et connaissance qu'on peut en avoir ici-bas, voilà ce qu'offre la 6ème Béatitude. Les textes de Jean, en 1 Jn 3, 2 (notre être d'enfants de Dieu, ici-bas, et la vision face à face dans l'au-delà) et en Jn 17, 3 sur la connaissance de Dieu qui est vie éternelle, suffisent à Bernard pour caractériser la contemplation ou perfection de l'homme: "Cette vision (de Dieu)... est l'accomplissement dont parle Jean en 1 Jn 3,2 (*Haec visio, confirmatio est ...et uita eterna*).

Ce qui empêche au spirituel de voir Dieu, c'est la chair de péché, la curiosité et l'ambition.

D'où la nécessité des purifications:

- celle de la componction (celle par l'eau, *aqua*);
- celle des épreuves (celle par le feu, *igni*).

Maintenant, nous voyons comme dans un miroir, dans l'au-delà ce sera face à face (cf. 1 Co 13, 12): voilà la formule dont use Bernard pour rendre compte des deux modes de vision de Dieu: contemplation ici-bas, et vision face à face dans le ciel.

2- La condition de la filiation (ou filialisation): 7ème Béatitude des artisans de paix (§ 31).

La pleine ressemblance de Dieu est évidemment la perfection de la conversion. Une seule condition de ressemblance à Dieu et de filiation est énoncée: être "**faiseur de paix**", c'est à dire transmetteur de bien.

Comme il aime le faire, Bernard va dresser une sorte d'échelle des degrés de filiation autour des trois termes en paronomase: le pacifié (*pacatus*), le patient (*patiens*) et le pacificateur (*pacificus*). Cela peut se condenser en un tableau synoptique:

	<i>Pacatus</i> (le Paisible)	<i>Patiens</i> (le Patient)	<i>Pacificus</i> (le Pacificateur)
1- Il rend (<i>reddens</i>)	le bien pour le bien et ne veut nuire à personne (<i>bona pro bonis...nemini uult nocere</i>)	il ne rend pas le mal pour le mal... il peut même supporter qui lui fait du tort (<i>non mala pro malis...potens sustinere nocentem</i>)	il rend le bien pour le mal...est toujours prêt à rendre service à qui lui fait du tort (<i>bona pro malis reddens...in promptu habet et prodesse nocenti</i>)
2- Par conséquent (<i>inde</i>)	Il est bien petit et aisé à scandaliser (<i>paruulus est...facile scandalizatur</i>)	Il est "dans sa patience, sauveur de son âme" (Lc 21, 19) (<i>in patientia sua possidet animam suam</i>)	Non seulement, il sauve son âme, mais aussi l'âme de beaucoup (cf. 1 Co 9, 19) (<i>et possidet se, et multorum animarum lucrifacit</i>)
3- La Paix (<i>pacem</i>)	Il la possède autant qu'il peut (<i>habet</i>)	Il la maintient (<i>tenet</i>)	Il la fait (<i>facit</i>)

Le pacifique fait les œuvres du Fils: il est bienheureux;
il est héritier du Père;
il est cohéritier du Fils.

"Loin d'être ingrat après sa propre réconciliation, il réconcilie aussi les autres avec son Père".

Insinuation, ici, de l'œuvre réconciliatrice des clercs et surtout des prêtres, en

participation à l'œuvre du Christ, Grand Prêtre.

Une péroration conclut délicieusement ce paragraphe: "Je vous ai fatigués par la longueur de ce Sermon et retenus plus qu'il ne fallait"... Bernard conclut comme l'Apôtre Paul en 2 Co 11, 1: il termine en demandant qu'on veuille bien l'excuser et reprend le souhait même de S. Paul:

"Je suis jaloux pour vous de la jalousie même de Dieu"
(*Aemulor uos Dei aemulatione*)

Deuxième Partie

Sermon à l'adresse des Clercs en fonction (§§ 32 à 40).

Le Sermon sur la Conversion se poursuit en s'adressant cette fois à une partie spécifique de l'auditoire: les Clercs ordonnés accomplissant des ministères dans l'Eglise comme Maîtres, Prêtres ou Prélats. Mais les Clercs étudiants n'en sont pas moins concernés puisqu'ils aspirent aux fonctions sacerdotales. Cette finale du Sermon s'inscrit en continuité avec ce qui précède par la reprise et la continuation de l'échelle des Béatitudes.

Les huit Béatitudes peuvent constituer, en effet, le programme de perfectionnement des Clercs dans les Ordres Sacrés:

- La vocation sacerdotale est signifiée d'emblée par deux Béatitudes: celle "des cœurs purs" et celle "des pacifiques" (6ème et 7ème)- § 32.
- La vie chrétienne s'organise et se développe autour des 6 premières Béatitudes (§ 33).
- Les deux dernières Béatitudes, celle des "pacifiques" et celle des "persécutés pour la justice" (7ème et 8ème) sont l'expression même de l'œuvre sacerdotale dans le ministère ordonné.

A- Les signes de la vocation sacerdotale (§ 32).

L'appel au titre d'"ami de Dieu" ne peut être usurpé: "Personne ne s'attire davantage la colère de Dieu que l'ennemi qui simule l'amitié". D'où la malédiction envers ceux qui "s'empare (du pouvoir) des clés, au lieu de les recevoir" (*Tollitis enim, non accipitis claves*). "Malheur à vous qui vous emparez des clés non seulement du savoir, mais aussi de l'autorité; vous-mêmes vous n'entrez pas et vous multipliez les obstacles devant ceux que vous deviez faire entrer".

Deux Béatitudes signifient les capacités nécessaires pour assumer le ministère sacerdotal: la Béatitude des cœurs purs et celle des artisans de paix.

Suivent cinq malédictions: "*Vae...*" à l'adresse de ceux qui aspirent aux Ordres Sacrés sans avoir ces deux signes: pureté de cœur, et ferveur des pacifiques. Car, "Malheur à ceux qui, marchant selon la chair, ne peuvent plaire à Dieu (cf. RM 8, 1.8) et prétendent vouloir l'apaiser".

B- La vie chrétienne, condition du prêtre; la pratique des six premières Béatitudes (§ 33).

Les mœurs chrétiennes sont la première perfection requise des Clercs dans les Ordres Sacrés: l'auditoire de Bernard devait entendre ce rappel, semble-t-il (Bernard était bien

informé sur les mœurs du clergé parisien). Ce § 33 est en fait un résumé parfait de tout ce qui concerne, dans le Sermon, les Clercs en général: retour au cœur, mise en œuvre des six premières béatitudes, la garde fidèle du célibat qui est propre à l'état clérical...et même, recommandation de la vie monastique comme "ville refuge" pour certaines âmes. Les §§ 34 à 38 insistent sur ces obligations de pureté et d'artisanat pacifique.

C- Les Béatitudes propres aux prêtres: la 7ème (celle des "pacifiques") et la 8ème (celle des persécutés pour la justice) (§§ 39-40).

- La 7ème Béatitude qualifie l'image du Bon Pasteur: elle est le caractère même de l'œuvre pastorale. La terminologie est évangélique à souhait: le berger voleur ou mercenaire, qui trouble le troupeau au lieu de la paître.

- La 8ème Béatitude: les persécutés pour la justice; elle est la marque spécifique du Bon Pasteur (§ 40). **"Cette adversité profitera même et toujours davantage, si le but est la justice et le motif, le Christ".**

*