

Le pacte fraternel

UN ÉLÉMENT DE PÉDAGOGIE SPIRITUELLE

Un verset de l'Ecclésiaste revient souvent chez saint Bernard : « Malheur à celui qui est seul ; s'il vient à tomber, il n'aura personne pour le relever » (Qo 4, 7). Cette phrase exprime le bienfait de la vie commune comme présence de l'autre, comme soutien du frère à nos côtés. Une autre citation, tout aussi importante, évoque la douceur « d'habiter en frères tous ensemble » (Ps 132) : évocation d'un paradis non encore atteint, où il fait bon vivre avec les autres. L'importance donnée par les cisterciens à la vie commune montre combien ils appartiennent à leur époque féodale où la fratrie tient une grande place.

Quand Bernard de Fontaine entre au *Nouveau Monastère* à la tête d'un groupe qui s'est déjà longuement préparé – frères, parents et amis appartenant tous au milieu de la chevalerie –, les relations naturelles, sociales et monastiques, demeurent indissociables. Ainsi les relations familiales n'ont pas été effacées. Les relations avec Guy, l'aîné, et avec son oncle Gaudry, le premier à le suivre, n'étaient pas des plus faciles. Il semble qu'ils n'épargnaient rien à leur cadet ou neveu devenu leur abbé¹. Gérard, lui, était un vrai soutien pour son frère surchargé. Si Nivard, le plus jeune, regrette de ne pouvoir suivre ses frères, eux qui vont avoir le ciel en héritage, c'est sans doute aussi parce qu'il ne sera plus dans la fratrie². Et nous avons un écho d'un problème avec Barthélemy dans la *Lettre 70*, adressée à Guy, abbé de Trois-Fontaines.

À l'occasion de ce conflit, Bernard laisse échapper une phrase significative : « Me méfiant de mon propre jugement à cause des

¹ *Vita Prima*, IX, 45.

² *Vita Prima*, III, 17. Quant à Hombeline, la seule fille de la famille, qui incarne avant sa conversion la femme mondaine, la *Vita* lui fait dire à l'endroit de son frère : « Qu'il vienne, qu'il commande, et je lui obéirai, et je ferai ce qu'il me dira » (*Vita Prima*, VII, 30). Ce qui se réalisa puisque Hombeline entrera au monastère de Juilly.

sentiments dus à notre parenté » (*propter carnalem affectum proprium iudicium*). Le fait pour l'abbé de Clairvaux d'avoir ses propres frères selon la chair parmi ses moines, n'a pas simplifié son ministère d'abbé, mais a sans doute contribué à lui donner ce sens viscéral de la miséricorde pour le délinquant ou l'ennemi³. Pour preuve, le début de cette même lettre, où il incite son correspondant à faire preuve de miséricorde envers un moine fugitif récidiviste qui semble « irrécupérable ».

La miséricorde est certes un sentiment qui n'est pas contrôlé par la volonté, ni soumis à la raison, étant donné que l'on ne l'attire pas à soi par un élan de sa propre volonté : en fait, c'est elle qui, par un sentiment irrépressible, oblige les âmes bonnes à la compassion pour ceux qui souffrent, de sorte que, même si c'était un péché que d'avoir pitié, même si j'en avais la ferme volonté, je ne pourrais m'empêcher d'avoir pitié.

Ici le mouvement, pour devenir miséricorde, part de l'attachement naturel qui n'obéit pas à la raison et s'étend à toute relation⁴. Ce n'est pas la raison qui ordonne l'attachement le plus instinctif. Il en va de même pour l'amour qui n'a pas d'autre raison que lui-même.

L'amour, lui, se suffit, il est son propre mérite et sa propre récompense. L'amour ne veut pas d'autre cause, pas d'autre fruit que lui-même. Son fruit, c'est d'être. J'aime parce que j'aime, j'aime pour aimer⁵.

Cette remarque se vérifie en nombre de textes de Bernard, dans la relation avec ses semblables aussi bien qu'avec Dieu :

Ce que l'âme désire naturellement pour elle-même, elle ne pensera pas devoir le refuser, au contraire, elle le partagera de plein gré avec une nature semblable, c'est-à-dire avec un autre homme, chaque fois qu'il sera utile et opportun, et cela par une sorte de loi inscrite dans l'humanité. La nature, si elle n'est pas détériorée par le péché possède donc en elle cette liqueur d'une douceur agréable et si exquise. C'est ainsi qu'elle se sent plus portée vis-à-vis des pécheurs à une tendre compassion qu'à une farouche colère⁶.

³ *SCt* 27, 11. Dans ce sens voir aussi : AELRED de RIEVAULX, *Miroir de la Charité*, L. III, ch. IV, 11-12. De son côté, M. PFEIFER, o. cist., affirme : « L'abbé d'un monastère cistercien n'est plus, comme dans l'*Ecclesia Cluniacensis*, ou dans les monastères de l'Empire, le seigneur et le souverain de ses moines, mais leur père et leur mère, s'efforçant de conjuguer sa responsabilité envers chacun avec une sollicitude aimante » (« Quand les moines racontent », *Collectanea Cisterciensia* 65 (2003) p. 44-45, et la note 14).

⁴ Cf. *Div* 10, 2-4. Ce sera développé plus loin.

⁵ *SCt* 83, 4.

⁶ *SCt* 44, 4.

La cause de notre amour pour Dieu, c'est Dieu même ; la mesure, c'est l'aimer sans mesure⁷.

1. L'affectivité traverse toute l'évolution spirituelle

Union et séparation.

Dans le domaine de l'affectivité, de l'enracinement naturel, charnel, du développement de l'amour comme rapprochement de l'autre, l'abbé de Clairvaux apporte une note originale. L'histoire relationnelle de Bernard est marquée par des expériences de séparation :

- d'abord la mort prématurée de sa mère, qui lui inspire par la suite un engagement à la suite du Christ⁸ ;
- sa différence dans la fratrie, qui l'oriente vers les études et la cléricature plutôt que vers le métier des armes⁹ ;
- plus tard dans la vie monastique, ses problèmes de santé qui l'écartent de la communauté et l'empêchent de travailler avec les autres¹⁰.

On peut y ajouter la difficulté, rencontrée au début de son abbatiat, de comprendre les faiblesses de certains de ses frères qui se confient à lui¹¹ et les rapports parfois laborieux, on vient de le noter, avec ses parents selon la chair qui ne le ménagent pas.

Bernard est un entraîneur, mais il demeure différent. Malgré cela, ou peut-être à cause de cela, dans son service d'abbé il garde un lien viscéral avec ses frères. Le *Grand Exorde* donne de nombreux exemples où on le voit pressentir leurs difficultés à distance et les rejoindre dans sa prière pour eux¹².

Cette proximité, malgré la distance physique, se réalise dans d'autres relations, témoin cette lettre à Ermengarde, Comtesse de Bretagne :

Plaise à Dieu que je puisse vous ouvrir mon cœur comme la lettre qui est en ce moment sous vos yeux. Si vous pouviez y lire ce que le doigt de Dieu a daigné y écrire au sujet de mon affection pour vous, vous reconnaîtriez bien que ni la langue, ni la plume ne suffisent à exprimer l'impression que l'Esprit de Dieu a pu faire sur moi au plus profond de mon être. Aujourd'hui quoique absent de corps, je suis

⁷ *Dil* 1, 1

⁸ *Vita Prima* III, 10.

⁹ *Vita Prima* I, 3.

¹⁰ *Vita Prima* IV, 23-24 ; VIII, 39-40.

¹¹ *Vita Prima* VI, 28.

¹² *EM* II, 11-12, Bernard en Italie pendant trois ans, visite trois fois en esprit son monastère.

près de vous en esprit (cf. 1 Co 5, 3), mais il ne dépend ni de vous ni de moi que j'y sois visiblement. Il est cependant en votre pouvoir, sinon de connaître, au moins de deviner de quelque façon ce que je veux dire. Pénétrez donc dans votre cœur et jugez-y du mien, ou attribuez-moi autant d'affection pour vous que vous en ressentez en vous pour moi¹³.

Il est intéressant de relever à travers la citation de 1 Co 5, 3 la séparation de corps et la communion d'esprit, si présente dans les textes de la *Charte de Charité*. Cette lettre où saint Bernard ne dédaigne pas le style de l'amour courtois, est remarquable par sa liberté. Elle montre qu'une expérience de communion spirituelle – c'est bien le doigt de Dieu qui a écrit dans le cœur de Bernard ce qu'il ressent pour Ermengarde – peut s'exprimer très affectivement. Là encore la distance physique, ou plus largement toute différence extérieure, cherche à être compensée par une union des cœurs en esprit. Cependant demeure l'expérience de l'absence, de la séparation, de la division, de la différence, aussi bien dans la relation avec Dieu que dans la relation avec les autres.

Séparation humaine

On connaît les accents douloureux de Bernard après la mort de son frère Gérard. La plus grande partie du sermon, traduit un repliement sur soi dans la souffrance :

Oui, il est humain et nécessaire d'éprouver des sentiments envers ceux qu'on aime : de la joie en leur présence ; de la tristesse en leur absence. La vie en communauté n'est pas chose indifférente, surtout entre amis. La peur de la séparation, et la douleur de ceux qui sont séparés, révèlent ce que l'amour réciproque avait réalisé en eux, quand ils vivaient ensemble¹⁴.

La lumière de la foi n'apparaît qu'à la fin du sermon.

Dans le sermon non moins célèbre et littéraire, traitant des « Visites du Verbe » avec leur jeu pédagogique de présence et d'absence, on entend le même cri : « Reviens¹⁵ ! » Il est significatif d'entendre, entre les lignes des deux sermons, le même cri humain, alors que l'un traite d'un deuil familial et l'autre d'une expérience spirituelle, pour ne pas dire mystique. Le besoin de la présence du frère selon la chair et de celle du Verbe s'exprime de la même façon.

¹³ Ep 116.

¹⁴ SCr 26, 10.

¹⁵ SCr 74, 2 et 4.

Séparés de Jésus

Avec le départ de Jésus à l'Ascension, les disciples ont à faire le deuil d'une présence aimante et palpable pour que leur *affectus* soit purifié et pour être capables d'accueillir l'Esprit. Marie-Madeleine doit apprendre à « lâcher » Jésus après sa résurrection pour entrer dans un autre type de relation avec lui : une relation dans la foi¹⁶. Le *sermon* 20 du commentaire sur le Cantique intègre l'attachement sensible des disciples à la chair du Christ, dont ils doivent accepter l'absence :

Certes, c'est seulement par amour de sa présence corporelle qu'ils avaient tout laissé, si bien qu'ils ne pouvaient pas supporter sans se troubler, la moindre allusion à sa passion et à sa mort salutaires, désormais toutes proches. Ils ne pouvaient non plus lever les yeux vers la gloire de son Ascension, sinon avec un profond chagrin. C'est en effet ce qu'il leur disait : *Parce que je vous ai parlé de ces choses, la tristesse a rempli votre cœur* (Jn 16, 6). Ainsi donc, pour le moment, il ne les avait détachés de tout amour charnel que par la grâce de sa présence charnelle¹⁷.

Le même sermon, quelques lignes plus haut montre que Pierre ne pouvait d'abord accepter la mort de Jésus (amour tendre), une fois qu'il l'a comprise (amour intelligent), il ne peut pas encore suivre le Maître. C'est seulement par la force de l'Esprit qu'il pourra aller jusqu'au bout (amour fort)¹⁸.

Spiritualité pour le temps de l'absence

La spiritualité de l'Abbé de Clairvaux s'est élaborée à la fois sur l'acceptation d'une absence et sur la perception d'une forme de présence. Le chant nostalgique de la tourterelle évoque l'absence du Christ, semblable à un gémissement qui rappelle l'exil : « Comment l'absence du Christ, ne me ferait-elle pas tous les jours répandre des larmes et pousser des soupirs¹⁹ ? » Pourtant ce chant est un progrès, car il ne peut s'élever que depuis l'annonce du Royaume qui a éveillé dans le cœur des hommes un autre désir que celui des réalités matérielles.

L'absence douloureuse n'est cependant pas totale. À travers la médiation des différentes expressions ou images – la mémoire,

¹⁶ *SCt* 28, 8-9.

¹⁷ *SCt* 20, 6.

¹⁸ *SCt* 20, 5.

¹⁹ *SCt* 59, 4.

l'ombre, le nom – la présence de Dieu, du Christ se manifeste. En fait, il s'agit d'une expérience chrétienne de la foi.

Dans *le Traité de l'Amour de Dieu*, une grande place est donnée à la mémoire :

Tant qu'on voit durer ce monde visible où les générations relaient les générations, le réconfort de la mémoire ne manquera pas aux élus auxquels n'est pas encore accordé le rassasiement complet de la présence. Ainsi le passage de l'Écriture : *De leur cœur déborde la mémoire de ta douceur surabondante*²⁰.

Si la mémoire signale que l'on n'est pas encore au terme, elle n'est pas pour autant aridité, mais déjà douceur. Elle consiste surtout en la méditation des bienfaits de Dieu, essentiellement à partir de l'Écriture. On peut éprouver « combien le Seigneur est doux » et ressentir la « douceur de sa mémoire²¹ ». Une autre image tirée du Cantique traduit la même réalité : « sa main gauche est sous ma tête, et sa droite m'étreindra » (Ct 2, 6). La main gauche symbolise le soutien dans la lutte actuelle, la droite, l'étreinte et le repos, la joie de la présence pour la vie future²².

L'image de l'ombre exprime l'expérience de la foi : « Le Christ Seigneur est esprit devant notre face, à son ombre nous vivrons parmi les nations » (Lm 4, 20). Le degré de connaissance du Christ selon l'esprit et non selon la chair, n'est pas pour les débutants. Il y a toujours une ombre qui tempère l'éclat de la divinité. Marie elle-même fait cette expérience : la puissance du Très-Haut la couvre de son ombre (cf. Lc 1, 35).

Oui, vraiment, dans la chair du Christ il y avait une puissance, qui couvrit la Vierge de son ombre. Par le voile de ce corps vivifiant, elle put supporter la présence de la majesté, et soutenir la lumière inaccessible, chose impossible à une femme mortelle. Véritable puissance, par qui toute force adverse fut mise en déroute. Puissance et ombre qui mettent en fuite les démons et protège les hommes ; puissance fécondante, ombre rafraîchissante ! Nous vivons donc à l'ombre du Christ, *nous marchons dans la foi* (2 Co 5, 7) et nous nous nourrissons de sa chair pour vivre. *Car la chair du Christ est vraiment une nourriture* (Jn 6, 56)²³.

L'ombre prend ici une dimension eucharistique et sacramentelle. En fait, elle est constituée de toutes les médiations de la foi. *Le sermon de*

²⁰ Dil 10.

²¹ Dil 11.

²² Dil 12-13.

²³ SCt 31, 9-10.

l'Aqueduc, pour la Nativité de la Vierge Marie, combine ces thèmes : la mémoire pour maintenant, la présence pour plus tard²⁴. Le verset de Lm 4, 20 complété par Ct 2, 3 : « À l'ombre de celui que je désirais je me suis assise et son fruit est doux à mon palais » montre que l'ombre est une expérience de douceur, elle est déjà comblante, mais elle n'est pas ce lieu de la lumière de midi où l'Époux fait paître son troupeau et que l'Épouse demande qu'on lui indique (Ct 1, 7), sans pouvoir y accéder²⁵. Le « nom » mentionné dans ce sermon exprime encore davantage l'âpreté de l'absence : « Là une réalité ; ici, rien qu'un nom. »

C'est dans le *sermon* 15 du commentaire sur le Cantique que la spiritualité du nom de Jésus prend tout son développement. Dans ce texte le nom est protection, remède, huile répandue (Ct 1, 2). Il peut être évoqué en toute circonstance comme une puissance efficace, quasi sacramentelle²⁶.

2. Le pacte des premières générations cisterciennes, une unité qui prend corps

L'expérience humaine du lien aux autres s'intègre au cheminement de l'homme vers Dieu, Bernard en a fait une véritable doctrine. Dans la hiérarchie des différentes formes de l'amour du plus charnel au plus spirituel, l'amour fraternel a une place spécifique.

Dans un *Sermon Divers*²⁷, il distingue cinq formes d'amour et les hiérarchise, elles correspondent aux cinq sens :

- l'amour fervent par lequel nous chérissons nos parents (toucher)
- l'amour affectueux que nous ressentons pour nos compagnons (goût)
- l'amour juste qu'il faut vivre à l'égard de tous les hommes (odorat)
- l'amour juste qui se fait violence pour aimer ses ennemis (ouïe)
- enfin, à l'égard de Dieu, un saint amour, vécu dans l'offrande de soi (vue).

Les trois premières formes d'amour ont une dimension naturelle, les deux dernières relèvent de la grâce qui donne d'obéir à la Parole. Ce qu'il importe de noter, c'est qu'aucune des ces formes d'amour n'est négligée et qu'elles font partie d'un même processus

²⁴ *NBMV* 1 et 13.

²⁵ *NBMV* 1-2 ; *SCt* 31, 10.

²⁶ *SCt* 15, 6. Cf. également *QH* 15, 6. On peut établir un parallèle avec les homélies *À la louange de la Vierge Mère*, à propos du nom de Marie, l'Étoile de la mer, *Miss* II, 17.

²⁷ *Div* 10, 2-4.

de croissance. La profession monastique qui lie des frères et des sœurs entre eux parce qu'ils ont le même *propositum* est une expérience d'amour fraternel où l'on commence par goûter « comme il est bon, comme il est doux d'habiter en frères tous ensemble » (Ps 132). Nous ne sommes pas encore loin de l'amour charnel, familial où l'on touche. Il est significatif que ce compagnonage monastique dans la même quête spirituelle soit ainsi considéré par Bernard dans sa dimension naturelle, un peu comme le compagnonage dans la fratrie féodale et familiale. Il est dans l'expérience de la fraternité cistercienne comme une plate-forme de passage entre l'amour charnel que nous devons quitter ou laisser décanter d'une manière ou d'une autre, que ce soit par rapport aux liens familiaux ou aux attraits sensibles, et cet amour où l'altérité, la sortie de soi est la plus forte²⁸. Il en est ainsi par exemple dans le cas de l'amour de l'ennemi. L'ennemi n'est pas forcément le persécuteur direct, mais il se manifeste dans tout ce qui nous dérange, nous agresse, nous contredit, et parfois cherche d'une manière ou d'une autre à nous rabaisser, voire à nous écraser.

Dans le *sermon* 27 sur le Cantique, Bernard donne à l'amour des ennemis qui est un don de Dieu, une connotation affective :

Et si en tout cela tu ajoutes le désir de faire plus encore violence au règne de la charité, de l'occuper jusqu'à ces frontières extrêmes, comme un pieux envahisseur, au point de ne vouloir fermer tes entrailles de miséricorde pas même à tes ennemis, et de faire du bien même à ceux qui te haïssent, de prier pour ceux qui te persécutent et te calomnient, de te montrer pacifique à l'égard de ceux qui détestent la paix, alors vraiment l'espace de ton âme sera semblable à celui du ciel, elle en aura aussi la hauteur et la beauté²⁹.

Nous vérifions la remarque du début : l'Esprit agit sur notre affectivité naturelle pour l'élargir jusqu'à ces « entrailles de miséricorde ».

La fraternité des compagnons comme fondement de la vie commune est-elle une caractéristique apportée par Bernard et son groupe ou remonte-t-elle à la toute première expérience des fondateurs du *Nouveau Monastère*, voire jusqu'à sa préparation à Molesme ? *L'Exorde de Cîteaux* se fait l'écho d'une recherche communautaire intense :

²⁸ Chez les Cisterciens, le « théoricien » de l'amitié spirituelle est bien sûr Aelred de Rievaulx avec son *Traité de l'Amitié Spirituelle*, mais aussi son *Miroir de la Charité*, à propos des différents sentiments d'attrance, L. III, x-xxx.

²⁹ *SCt* 27, 10-11.

Ils échangeaient sur ce qui leur remuait le cœur à chacun et ensemble se demandaient comment l’accomplir [...]. Vingt et un moines, sortis avec le père du monastère [...], sur une décision commune, s’efforcent de réaliser d’un commun accord (*commune assensu*), ce qu’ils ont conçu dans un même Esprit³⁰.

Mais nous savons que ce texte est d’origine claravaliennne, certains l’attribuent à saint Bernard lui-même. Il aurait même été rédigé après la mort d’Étienne Harding.

Une autre piste serait le Prologue de la *Charte de Charité* :

Dans ce décret, les frères précités, voulant prévenir un naufrage éventuel de la paix mutuelle, mirent au clair, statuèrent et transmirent à leurs descendants par quel pacte d’amitié, par quel mode (*modo*) de vie, ou plutôt par quelle charité souder indissolublement par l’esprit leurs moines corporellement dispersés (*corporibus divisi, animis indissolubiliter conglutinarentur*)³¹.

Là encore l’influence claravaliennne est patente, puisque l’auteur de ce texte est sans doute un ancien moine de Clairvaux, Rainard de Bar, qui, après l’intermède malheureux de Guy, succède à Étienne Harding. Il est un artisan de la législation cistercienne jusque dans les années 1150. Le pacte est là pour renforcer l’unité fragilisée par la séparation physique. Il est inspiré par l’amitié fraternelle légendaire entre David et Jonathan :

Jonathan fit alliance avec David car il l’aimait comme lui-même. Jonathan se dépouilla du manteau qu’il portait et le donna à David, ainsi que ses habits, et jusqu’à son épée, son arc et son ceinturon (1 S 18, 1-3).

Jonathan conclut un pacte avec David, avec la maison de David [...]. Jonathan fit encore prêter serment à David, dans son amitié pour lui, car il l’aimait comme lui-même (1 S 20, 16-17).

Le pacte comporte une dimension symbolique et rituelle, scellée par un échange. Dans le rite d’alliance, que Jonathan remette à David tout ce qu’il a, n’était pas sans écho pour des cénobites voulant une vie fraternelle où tout était mis en commun.

Certains accents de ces textes, en particulier la séparation de corps mais non d’esprit, se retrouvent dans la Charte de fondation de la Ferté en 1113, même si l’image très féodale du pacte n’y est pas présente :

³⁰ EC I, 5 ; EC I, 6.

³¹ CC 1, *Prologue* 3.

Comme le nombre des frères à Cîteaux était devenu trop grand, il n'était pas plus longtemps possible de trouver de quoi pourvoir à leur subsistance et pas davantage de place pour y vivre. Il plut à l'abbé du lieu, nommé Étienne, et aux frères, de chercher un autre lieu où ils puissent servir Dieu avec dévotion et selon la Règle – séparés de corps, mais non d'esprit.

C'est bien sur le terrain de l'expérience du premier Cîteaux, sensible à l'unité dans un même esprit, manifestée dans des décisions communes de l'abbé et des frères, que se greffe le sens de la fraternité de la deuxième génération cistercienne, c'est-à-dire celle qui arrive avec Bernard de Fontaine.

La première génération elle-même s'appuie sur une tradition cénotique qui remonte à saint Augustin. Dans son commentaire du psaume 132, il écrit qu'entre les moines, s'il y a plusieurs corps, il n'y a pas plusieurs cœurs, ni plusieurs âmes :

Les moines sont ceux qui vivent ensemble en sorte qu'ils forment une seule personne, pour que ce qui est écrit soit vrai : *ils ont une âme et un cœur*. Ils ont plusieurs corps, mais non plusieurs âmes. Ils ont plusieurs corps, mais non plusieurs cœurs. C'est à juste titre qu'on leur applique le terme de *monos*, car ils sont un seul³².

On remarquera la manière originale dans ce passage d'interpréter le terme *monos*, non pas comme une solitude par rapport à la séparation, à l'expérience du désert ou au célibat, ou de solitude affective, mais comme une unité trinitaire où le plusieurs est un.

Ton âme n'est plus à toi seul, mais elle appartient à tous tes frères, dont les âmes deviennent aussi la tienne ; ou plutôt dont les âmes et la tienne ne sont pas des âmes (au pluriel), mais sont une seule âme unique, l'âme unique du Christ³³.

Pour Augustin l'unanimité n'est pas d'abord un concept canonique, mais une manière d'être dans le Christ. Ce qui rappelle d'autres références néo-testamentaires importantes : « un seul esprit », « d'un cœur unanime » (Ph 1, 27), « avoir les mêmes sentiments, qui furent dans le Christ Jésus » (Ph 2, 2-5)³⁴.

L'ensemble de ces textes met en évidence la complémentarité pour maintenir le lien, malgré la séparation physique, entre l'unité d'esprit et la dimension symbolique, rituelle exprimée dans un pacte fraternel. Comme dans le pacte féodal, il s'agit moins de l'aspect juridique

³² *Enarratio*, CXXXII, 6.

³³ *Lettre à Laetus*, 243, 4.

³⁴ Cf. M. CASEY, *Exordium*, Unité 7, L'unanimité, p. 6-7.

que de la fidélité à la parole donnée à Dieu et aux frères par exemple lors de la profession monastique.

La note proprement cistercienne dans la longue tradition monastique va se traduire par un souci constant d'incarner le propos (*propositum*) commun, par l'uniformité d'observance et l'observation rigoureuse de la Règle comprise dans les termes de la promesse faite à la profession. L'abbé de Clairvaux situe cette spécificité dans un contexte anthropologique et théologique plus large.

Unité et diversité

Le *Deuxième sermon pour la Septuagésime* est significatif de l'ambiguïté de la situation actuelle de l'homme. Bernard y médite sur l'unité et la diversité. Deux figures sont présentées, celle du premier Adam et celle d'Abraham : un lourd sommeil tombe sur Adam quand Ève est tirée de son côté. Ce sommeil c'est celui de la contemplation, une sorte d'extase. Adam est aussi confronté aux réalités extérieures dans leur diversité quand il doit distinguer les animaux pour les nommer. L'unité est pour plus tard et il faut maintenant supporter la division. De même Abraham lors du sacrifice partage les animaux (division actuelle) mais pas les oiseaux (unité future) (Cf. Gn 15, 10). De même Marthe s'agite pour beaucoup de choses alors qu'une seule est nécessaire. Il s'agit de gérer aujourd'hui la division :

La division cessera lorsque la plénitude sera advenue (Ga 4, 4) et que tous les habitants de la sainte cité de Jérusalem participeront ensemble à celui qui est l'être même. Entre-temps (*interim*) l'Esprit de sagesse n'est pas seulement unique, mais aussi multiple, affermissant les réalités intérieures dans l'unité et soumettant les réalités extérieures à son jugement pour les différencier. Tu retrouves cela illustré pour toi dans l'Église primitive : *la multitude des croyants ne formait alors qu'un cœur et qu'une âme* (Ac 4, 32) [...] ; mais *on distribuait à chacun selon ses besoins* (Ac 4, 35).

Que s'établisse entre nous, très chers, l'unité des âmes. Que nos cœurs ne fassent qu'un dans un amour unique, une même recherche, un seul attachement et la réciprocité d'un seul et unique sentiment (cf. Ph 2, 2). Voilà comment la diversité extérieure saura échapper au danger et évitera de sombrer dans le scandale. Il se peut alors que la capacité de supporter soit différente pour chacun, comme aussi, parfois la conception que chacun se fait de la conduite à tenir dans les affaires terrestres. Il s'avère même que les dons de la grâce pour le moment sont divers (cf. Rm 12, 6) et que les membres ne paraissent pas tous appelés à la même activité (Rm 12, 4). À condition cependant que l'unité intérieure et l'unanimité rassemblent cette

multiplicité et la resserrent par la cohésion de la charité et le lien de la paix (cf. Ep 4, 3)³⁵.

Saint Bernard accueille cette grande diversité dans la situation d'imperfection qui est la nôtre. Aujourd'hui nous l'exprimons en termes de différences de langage, de génération, de milieux sociaux et d'éducation, de culture, de caractère, de capacités, de différences d'histoires personnelles, etc. À cette diversité, Bernard ajoute celle des dons spirituels, des charismes ; la vie commune apprendra non seulement à savoir respecter ces différences, mais encore à savoir les partager. Une telle diversité peut causer des chutes, il ne faut pas pour autant l'évacuer. L'uniformité d'observance ne vise pas à mettre tout le monde dans le même moule.

C'est en nous tournant vers l'avenir où la plénitude sera advenue que nous pouvons anticiper une unité parfaite, en expérimentant déjà « une vie cachée avec le Christ en Dieu » (Col 3, 3). Pourtant, cette unité en espérance qui reflue sur le présent suffit-elle à éviter un éclatement dans la situation actuelle ?

Le travail des observances

Un texte de *l'Apologie*³⁶ précise cette question ; abordant la question des observances dans le débat avec le monachisme traditionnel, celles-ci sont subordonnées à la charité et à l'humilité, sans être niées pour autant. Saint Bernard met les cisterciens en garde contre une suffisance orgueilleuse par rapport aux autres. Une diversité de voies par rapport à la Règle est reconnue : le moine de Cluny ne pratique pas toute la Règle mais il la pratique avec davantage de *discretio* (*discretius*), le moine de Cîteaux la pratique avec plus d'exactitude (*distric-tius*), mais il a besoin aussi de dispense, car on ne pratique jamais parfaitement la Règle. Cependant les choses extérieures sont nécessaires car il est très difficile, voire impossible de parvenir, sans elles, aux choses spirituelles qui sont pourtant bien supérieures. Comme preuve de son propos, Bernard cite le verset de saint Paul : « C'est le charnel qui vient d'abord, ensuite vient le spirituel » (1 Co 15, 46). Il faut d'abord connaître Léa avant de connaître Rachel. Le registre des observances n'est donc pas d'abord juridique mais humain : elles concernent le corps ; le mot *corporalia* est à cet égard significatif³⁷.

³⁵ Sept 2, 3.

³⁶ Apo 14.

³⁷ Les *corporalia*, par l'extériorité nécessaire, limitée et ambiguë qu'il faut toujours savoir gérer avec discernement, font partie de l'économie du charnel intégré au processus spirituel, passage obligé d'une spiritualité fondée sur le mystère de l'Incarnation.

L'identité des observances maintient l'unanimité malgré la séparation. La dimension rituelle de mêmes pratiques dans la vie commune évite l'éclatement des différences et de la séparation liées à notre condition terrestre et limitée. C'est comme si la communion spirituelle relevant des dispositions intérieures ne pouvait résister à la dispersion physique sans cette concrétisation d'une pratique commune, l'incarnation dans un corps. Les observances seraient une unification par l'extérieur, une manière de réunir par le corps et de guérir, par une pratique unificatrice, l'extériorité qui dissocie.

L'unité d'âme, un amour unique, une même recherche, un seul attachement, et la réciprocité d'un seul et unique sentiment, sont de loin les plus importants mais ils ont besoin de s'exprimer, de prendre corps extérieurement et rituellement.

Bernard a donc réussi cette prouesse de donner un fondement théologique et spirituel aux observances, mais en les subordonnant aux attitudes évangéliques. Subordination qu'il reprendra de manière plus systématique encore dans son traité *Du Précepte et de la Dispense*. Il affirme ainsi l'identité cistercienne marquée par une pratique plus exacte, mais non suffisante, par rapport aux autres voies monastiques possibles.

Une fois cette identité reconnue dans sa particularité, il est possible d'accepter d'autres voies. Bernard présente la robe sans couture et de multiples couleurs du Christ comme une image de l'Église dans sa diversité :

Ainsi les uns sont différents des autres, recevant des grâces différentes, celui-ci d'une façon, et celui-là d'une autre, qu'ils soient de Cluny ou de Cîteaux, qu'ils soient clercs réguliers ou fidèles séculiers ; enfin de quelque ordre, de quelque nation, de quelque sexe, de quelque âge ou condition qu'ils soient, en tout lieu, en tout temps, depuis le premier homme jusqu'au dernier. Car c'est pour cette raison que sa longueur (de la robe) descend jusque sur les talons, parce qu'elle atteint jusqu'aux extrémités, en sorte, dit le Prophète, *qu'il n'y a personne qui ne ressente sa chaleur !* (Ps 18, 7). Or cette robe convient parfaitement à Celui pour qui elle a été faite, et à qui l'Écriture rend ce témoignage : *Qu'il atteint depuis un bout jusqu'à l'autre avec force, et dispose toutes choses avec douceur* (Sg 8, 1)³⁸.

Conclusion

On a pu affirmer récemment qu'il fallait aller « à l'encontre du jugement largement répandu jusqu'à nos jours d'après lequel, la

³⁸ Apo 6.

mystique cistercienne ne serait qu'affective », pour redonner toute leur place à la dimension spéculative et philosophique des œuvres de Guillaume de Saint-Thierry et de Bernard³⁹. À la fin de ce parcours, on pourrait penser que, une fois de plus, le piège de tout réduire à l'affectif chez les cisterciens n'a pas été évité. Les notions d'*affectus* et d'*affectio* ont été largement étudiées, mais l'on sait qu'il ne faut pas les réduire à la seule dimension d'une subjectivité émotionnelle. En ce sens je souscris aux propos suivants :

Les cisterciens montrent ainsi une confiance nouvelle dans la capacité rédemptrice de la puissance appétitive, depuis les affects jusqu'à la volonté rationnelle. L'anthropologie désirante des cisterciens s'appuie sur ce que la psychologie moderne appelle l'affectivité, sauf qu'il faudrait concevoir cette catégorie dilatée à l'extrême, c'est-à-dire au contact non seulement avec les pulsions élémentaires, et donc avec le corps, mais aussi avec les facultés cognitives de l'esprit⁴⁰.

Cette perspective complète heureusement celle, plus limitative, du propos précédent. Le pacte pour être fraternel en effet « se dilate à l'extrême » en recouvrant trois domaines, non seulement *l'affectif*, mais aussi celui du *droit* et celui de *l'identité* :

– en ce qui concerne le *droit*, saint Bernard, particulièrement dans son traité *du Précepte et de la Dispense*, est bien le disciple de l'auteur de la *Charte de Charité*, Étienne Harding, que l'on a appelé un « mystique du droit ». L'un et l'autre ont le souci de préserver la charité en se donnant les moyens d'éviter l'arbitraire. L'histoire de Barthélemy évoquée dans la *lettre 70* est un très bon exemple de régulation par le droit d'un débordement de l'affectivité chez saint Bernard. Il reconnaît avoir chassé son frère Barthélemy sans procédure régulière, lequel, dans ces conditions, refuse de réintégrer la communauté en subissant les sanctions prévues par la Règle pour les fugitifs. Le chapitre conventuel donne raison à Barthélemy ; Bernard se soumet. Cet aspect complète celui de la miséricorde illimitée que recommande Bernard, par rapport au moine fautif, dans le contexte de cette lettre. Dans les problèmes relationnels, humains, toutes les personnes sont impliquées : il n'est pas rare que les dysfonctionnements des personnes, prises individuellement, renvoient aux dysfonctionnements des responsables et du groupe. Dans le langage de saint Bernard cela se traduit par le fait que la

³⁹ M. PFEIFER, o. cist., « Quand les moines racontent », *Coll. Cist.* 65 (2003) p. 44-45.

⁴⁰ Damien BOQUET, « Le libre arbitre comme image de Dieu », *Coll. Cist.* 65 (2003) p. 191-192.

miséricorde poussée à l'extrême n'exclut pas la vérité, c'est-à-dire une remise en question à tous les niveaux. Le droit évite l'arbitraire mais aussi les dérives d'une miséricorde fusionnelle qui peut oublier ses propres responsabilités. Si le pôle paternel (vérité) doit s'équilibrer par le pôle maternel (miséricorde), la réciproque est tout aussi vraie.

– le pacte de la fraternité permet au groupe d'avoir une *identité*, un objectif commun qui se réalise par des moyens limités et concrets, une certaine façon de faire (les observances) : rapport à la nourriture, au sommeil, à l'habillement, à la parole et au silence, relation avec tout ce qui est extérieur à la communauté, manière d'organiser les temps et l'espace, structure hiérarchique. Ces éléments pratiques se doublent d'éléments symboliques et rituels.

Ce particularisme reconnu, loin de susciter la peur d'une mentalité sectaire est, pour Bernard, le seul capable de permettre une unité en devenir, selon l'adage *diversas sed non adversas* (divers mais non opposé), que ce soit à l'intérieur de son propre groupe ou vis-à-vis de groupes avec une autre identité. Pour accepter la différence, il faut avoir une identité bien définie. C'est bien le message qui s'exprime dans les deux textes de l'*Apologie* déjà cités, sur les observances (pôle de l'identité cistercienne) et sur la robe multicolore mais sans couture du Christ qui est l'Église (pôle de la pluralité), mais aussi dans le *deuxième sermon pour la Septuagésime* (pôle de la pluralité dans l'identité commune).

– L'*affectivité* de la vie fraternelle est un lien fondamental. Le pacte fraternel n'est pas de l'ordre du « sentimental », mais il repose sur ce besoin profond de l'être humain de ne pas être seul, de sentir près de soi la présence d'un soutien, la présence d'un frère et non d'un rival, voire d'un ennemi. Ce besoin si bien exprimé dans le verset déjà cité de l'Ecclésiaste : « Malheur à celui qui est seul, s'il vient à tomber, il n'aura personne pour le relever » (Qo 4, 10), est reconnu par l'abbé de Clairvaux. Lui-même appartenait au milieu culturel de la chevalerie qui a le sens du groupe et, dans son histoire personnelle, il a souffert d'une solitude affective, en étant finalement hors cadre. Souvent nous parlons de la maturité affective comme d'une capacité à assumer une solitude, celle du célibat, dans la solitude de la vie au désert. *O beata solitudo !* Mais nous prenons les choses à l'envers : le moine n'est pas celui qui vit dans une solitude autosuffisante, mais celui qui sait être un avec d'autres. Il faut même faire un pas de plus : pour que l'autre me soit présent, il faut aussi que j'aie à sa rencontre ; plus encore que je dépende de lui, sans être pour autant dans un comportement fusionnel. L'unité est le fruit

d'un long travail, jamais fini, pour traverser la différence sans la nier⁴¹.

– Dans toute fratrie humaine, comme dans la meute animale, il y a la lutte pour dominer ; ce que nous appelons les enjeux de pouvoir, qui passent par la dévalorisation de l'autre, la non-reconnaissance de ses capacités, les stratégies de contre-pouvoirs. Dans le monde de l'entreprise, il est préoccupant de voir apparaître des mécanismes d'exclusion, sans respect du droit, qui sont en fait des formes d'élimination qui passent par une déstabilisation et une usure psychique de la personne. Sans aller jusque-là, dans une vie communautaire, toute forme de marginalisation de l'autre, de non reconnaissance de ses dons ou de négation de la différence relève de cette logique destructrice. Nous sommes alors enclins à penser que l'isolement n'a pas toujours une cause affective, mais peut découler de la volonté de ne pas dépendre et de tout faire par soi-même pour garder un pouvoir. Bernard inverse cette lecture : pour lui, l'isolement affectif en vue de garder le pouvoir n'est pas premier, mais c'est plutôt le dessèchement affectif, l'absence de douceur et de compassion, qui fait le lit de l'arbitraire et de la domination. Pour l'abbé de Clairvaux, la racine de tous les maux, c'est la dureté de cœur et l'absence de compassion⁴².

C'est la relation avec le Christ, le véritable frère, qui apprend la relation juste – ni fusionnelle, ni dominatrice – avec l'autre à côté de moi :

– dans la relation avec le Christ, la douceur est réelle mais elle s'expérimente dans une distance, dans l'acceptation des médiations qui ne sont pas la présence immédiate de celui qui est désiré.

– le Christ a renoncé à tout pouvoir, à toute domination, il s'est mis à la place du serviteur.

⁴¹ Dom Bernardo OLIVERA dans sa lettre circulaire, *Le Célibat et la Virginité consacrés*, du 26 janvier 2003, p. 9, aborde à sa manière cette question : « L'accueil mystique de l'amour est une expérience 'dans l'esprit', qui n'existe qu'incarnée dans un corps sexué. Cette affirmation, évidente pour les époux, l'est moins pour les consacrés. » S'il est clair que nous sommes tous situés de manière sexuée, en deçà nous sommes d'abord situés dans un corps.

⁴² Max Gallo dans l'épilogue de son roman, rappelle un propos de Charles de Gaulle, rapporté par Malraux, évoquant saint Bernard ; depuis Collombey-les-Deux-Églises on voit de loin les futaies noires de Clairvaux : « Il m'a dit une phrase, surprenante de sa part (mais qui exprime peut-être l'un de ses domaines secrets) : Saint Bernard était assurément un colosse ; était-il un homme de cœur ? Qu'une telle question ait pu être posée est significatif : les colosses ne se comprennent pas toujours entre eux. » Max GALLO, *La Croisade du Moine*, Paris, Fayard 2002, p. 340.

C'est dans la relation avec le Christ que se vit avec la plus grande force une dépossession de soi, une pauvreté par rapport à cet Autre absent/présent. L'expérience spirituelle devient alors une pédagogie, voire une thérapie, pour toute relation fraternelle avec son soubassement anthropologique, marqué au coin par le manque et les blessures d'une histoire personnelle jamais simple. Le besoin affectif est là, naturel, reconnu. L'expérience humaine et spirituelle, vécue dans la vérité, en pose les limites, dues à l'inachèvement de notre condition terrestre. Le lien du pacte fraternel avec sa dimension affective et la fidélité à la parole donnée, était au XII^e siècle un ciment fort de la communauté, ce qui n'exclut pas un sens aigu de la conscience et de la liberté de consentement. Le pacte rappelle que si l'autre ne me laisse pas seul, il a le droit d'attendre quelque chose de moi : acceptation d'une dépendance dans le concret, d'une fidélité à la parole donnée, à l'engagement, à une pratique, ce qui signifie concrètement pour les cisterciens, tenir la Règle et les observances.

Aujourd'hui chacun se veut autonome, chacun est renvoyé à son cheminement personnel. L'engagement est rendu plus difficile, car alors, sur quelle reconnaissance s'appuyer ? Aujourd'hui, comme hier, le cœur de l'homme a besoin d'un soutien fraternel, mais cela implique de sa part de savoir se lier avec d'autres en tenant parole à la suite du Christ qui lui-même s'est lié à l'homme en s'abaissant par amour. Dieu assume notre humanité, vient prendre l'homme pour le ramener à lui de la chair à l'Esprit, de l'humain au divin. Pourtant dans ce passage, l'humain demeure : la prise en compte de l'affectivité dans la spiritualité de l'abbé de Clairvaux en témoigne. Notre condition actuelle ne sort pas de la chair ambivalente, à la fois empreinte de douceur et marquée par la limite. L'attachement sensible à l'humanité du Christ, s'il n'est pas une nourriture solide mais du lait pour les petits enfants, est pourtant aussi connaissance de Jésus et de Jésus crucifié, comme la seule philosophie au cœur du message paulinien et de la vie chrétienne⁴³. La très riche tradition iconographique de *l'amplexus* ne s'y est pas trompée, configuration au Christ crucifié mais dans la tendresse et la douceur. La Croix est ici moins la manifestation défigurée de la souffrance et de la mort, elle n'est pas non plus « la Gloire et la Croix », elle porte celui qui est doux, l'Époux, selon l'image du Cantique, qui est monté au palmier pour y cueillir son fruit⁴⁴.

⁴³ Cf. *SCt* 43, 3-4.

⁴⁴ Cf. GUERRIC D'IGNY, *Rameaux* 2, 3.

L'abbé de Clairvaux a su faire le lien entre l'expérience humaine qui fut la sienne et la vie dans le Christ. Ce n'est pas le moindre aspect de son génie. Ce terrain, semble-t-il, reste encore à inventorier.

Abbaye de Cîteaux
F – 21700 ST-NICOLAS-lès-CÎTEAUX
frere.joel@citeaux-abbaye.com

Joël REGNARD, ocs