

## La Charte de l'amour au désert\* (1)

### Préambule

Sans être historien, ni spécialiste des textes primitifs de Cîteaux, j'ai eu l'occasion de les approfondir en me servant des instruments utiles déjà à notre disposition : l'édition manuelle des documents primitifs en 1998<sup>1</sup> et, dans les mêmes années, le programme *Exordium* proposé par le P. Michael Casey de Tarrawarra<sup>2</sup>. J'ai par ailleurs eu l'occasion de travailler les œuvres de saint Bernard. Pour moi, les responsabilités dans la formation ont été le meilleur moyen pour creuser les textes car pour transmettre, il faut soi-même s'appuyer sur des textes que l'on essaie de traduire dans sa propre expérience. Un dernier point pour situer d'où je parle : l'implication personnelle dans un processus de fondation d'une petite communauté en Norvège dont j'aimerais qu'elle retrouve quelque chose de la simplicité des origines. Avoir à me replonger dans les textes ces dernières semaines, pour préparer cette session, était donc particulièrement bien venu.

Une question me semble passionnante dans les débuts de Cîteaux et dans le charisme cistercien : c'est celle du pluralisme, d'un chemin qui se trace dans une diversité sans perdre l'unité, ce qui ne va pas sans crises ni difficultés. À commencer par la pluralité des fondateurs. Et d'ailleurs qui sont les fondateurs réels de Cîteaux ? Faut-il compter Robert comme premier abbé du nouveau monastère alors qu'il repart à Molesme un an après son arrivée à la Forgeotte, qui n'est même pas le lieu où le *Nouveau Monastère* s'implantera définitivement ?

---

\* NdR : cet article et celui qui lui succédera sont tirés de la session pour les Jeunes Moines et Moniales Cisterciens qui s'est déroulée à Bricquebec du 14 au 24 juillet 2009.

<sup>1</sup> *Origines cisterciennes. Les plus anciens textes*, Le Cerf, 1998.

<sup>2</sup> Le programme est accessible à l'adresse électronique <http://www.scourmont.be/studium/exord-stud.htm>.

Ensuite, il y a Bernard qui, de toute évidence, n'est pas le fondateur de Cîteaux, mais dont l'influence fut telle que l'on a pu se demander si, sans lui, il y aurait eu une spécificité cistercienne, une spiritualité cistercienne. D'aucuns pensent, au contraire, qu'il a infléchi ou déformé le mouvement initial des premiers fondateurs<sup>3</sup>. On a même l'impression que si les premières générations cisterciennes ont tant insisté sur l'unanimité, c'est qu'il y avait cette diversité difficile à unifier, non seulement quand l'Ordre se développa trop vite cinquante ans après sa fondation, mais dès le début. On connaît, sur ce sujet, le titre de la thèse du franciscain Jean-Baptiste Auberger<sup>4</sup>. Cette fragilité « congénitale » de la première décennie cistercienne est le résultat de crises précoces, comme celle du retour de Robert à Molesme, crise qui aurait pu être fatale sans la bonne gestion d'Albéric, et qui eut des conséquences décisives. Neuf cents ans après la naissance de Cîteaux, nous constatons que les grandes composantes de la famille cistercienne se sont éloignées les unes des autres, sans doute à cause d'évolutions historiques différentes. Chacun peut être tenté de faire une relecture « idéologique » des origines ou de l'évolution historique de l'Ordre à partir de son point de vue pour justifier son identité actuelle<sup>5</sup>. Avertis de cette situation, nous devons prendre un autre point de départ pour la réflexion et poser l'hypothèse suivante : c'est en revisitant la tradition cistercienne dans sa pluralité même que nous mettrons au jour la richesse des fondements qui a permis à Cîteaux d'engendrer une diversité qui dure jusqu'à nos jours et peut aider aujourd'hui à trouver de nouvelles formes.

Le parcours que je propose va partir des textes, essayer de comprendre ce qu'ils disent ou veulent dire, avant de tenter une interprétation. Cela nous conduira au seuil d'une actualisation qui pourra être poursuivie ultérieurement.

Je m'appuierai sur trois piliers, tous trois présentés dans le *Petit Exorde (PE)* : le lieu, la *Règle*, les frères. D'Albéric, on dit qu'il aimait la *Règle* et les frères, et d'Étienne, son successeur, qu'il aimait la *Règle* et le lieu<sup>6</sup>.

Le va-et-vient entre cette étape fondatrice et la deuxième génération cistercienne passera essentiellement par Étienne et Bernard.

<sup>3</sup> J. LECLERCQ, « Les intentions des Fondateurs de l'Ordre cistercien », *Collectanea Cisterciensia* 30 (1968), p. 233-271.

<sup>4</sup> J.-B. AUBERGER, *L'Unanimité cistercienne primitive, Mythe ou réalité ?*, Cîteaux-Commentarii Cistercienses, 1986 (cité J.-B. AUBERGER).

<sup>5</sup> Pour l'idéologie comme constitutive de l'identité d'un groupe, cf. P. RICÉUR, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique*, Esprit/Seuil, Paris 1986, « L'idéologie », p. 380-386.

<sup>6</sup> Respectivement *PE IX*, 2 et *XVII*, 3.

Bernard n'est certes pas le seul auteur de cette génération, mais il reste bien l'inspirateur principal de cette école cistercienne dont nous pouvons encore nous nourrir aujourd'hui. L'important sera de montrer comment, sans que cela soit aisément perceptible, son approche théologique et spirituelle est fondée et structurée sur le premier Cîteaux tout en y apportant sa marque propre.

Dans la chronologie des événements, deux épisodes semblent significatifs : d'une part, le retour de Robert à Molesme, un an après son arrivée à la Forgeotte avec le groupe des frères fondateurs. Il est intéressant de voir comment les textes racontent cette crise et comment elle a été gérée. Un deuxième épisode, qui n'est pas sans lien avec le premier, est l'arrivée de Bernard avec ses compagnons, et simultanément, les premières fondations. La *Charte de Charité*, qui est l'œuvre d'Étienne, s'élabore à partir de cette nouvelle étape, celle de l'unité dans la dispersion, mais c'est sans doute dès l'expérience malheureuse du retour de Robert à Molesme que va se construire la spécificité du nouvel ordre dans son organisation : les cisterciens ne seront plus des « post-molesmiens » et leurs structures seront distinctes de celles des ordres traditionnels. Entre ces deux étapes se situe une « traversée du désert » sans doute rude ; bien qu'en retrait, la figure centrale de cette période est celle d'Albéric.

Deux hautes personnalités dominent la période de l'expansion cistercienne, celle d'Étienne et celle de Bernard. Il est clair qu'il y a un style bernardo-claravallien qui diffère de celui du *Nouveau Monastère*<sup>7</sup>. Il y a quelques traces de la relation entre les deux hommes, mais on peut se demander quelle est la part de l'hagiographie dans les documents parvenus jusqu'à nous<sup>8</sup>. Dans ces textes, les événements « historiques » sont sujets à caution : les circonstances de la fondation de Clairvaux, la lettre sur l'affaire d'Arnold<sup>9</sup>, abbé fugitif de Morimond, dans laquelle Bernard fait allusion à Étienne, *Dominus Cisterciensis*, qui, en se rendant en Flandres, était passé par Clairvaux, et qui n'est pas au courant de l'affaire alors que Bernard intervient. Le travail d'interprétation de ces traces, qui est celui de l'historien, ne sera pas le mien. Un fait objectif demeure, Clairvaux et sa

<sup>7</sup> À propos des textes de la tradition de Clairvaux, cf. J. LECLERCO, « *Exordium Cistercii, Summa carta caritatis*, sont-ils de saint Bernard ? », dans *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, II, Rome 1966, p. 169-181.

<sup>8</sup> À propos de l'omission des sept psaumes de la pénitence par le jeune Bernard, omission dont Étienne a connaissance, cf. CONRAD D'EBERBACH, *Le Grand Exorde de Cîteaux ou le récit des débuts de l'Ordre Cistercien*, Brepols/Cîteaux-Commentarii Cistercienses, Turnhout 1998, livre I, chapitre XVII.

<sup>9</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre 4*, 1, (Sources Chrétiennes 425), 1992, p. 131.

nombreuse filiation (à la mort de saint Bernard, elle compte près de cent soixante-dix monastères, soit plus de la moitié de tous les monastères cisterciens) ne s'est pas séparée de Cîteaux. Les raisons de cette unité maintenue ne sont peut-être pas toutes spirituelles. Jusqu'à la fin de son abbatiat, Étienne avait une grande autorité qui ne semblait pas remise en cause. Dans les années qui suivent la mort d'Étienne, Bernard est complètement investi dans les affaires extérieures, avec le schisme entre Anaclet et Innocent, et son attention principale est en dehors des préoccupations intra-cisterciennes. Par ailleurs, dès 1134, l'abbé de Cîteaux, Rainard de Bar, est un claravallien qui a eu une grande importance dans la structuration de la législation cistercienne déjà complexe avant 1150. On peut reconnaître là, la manière « politique » de Bernard de mettre la main sur l'Ordre, comme il en alla pour lui dans l'Église avec les nominations d'évêques, sans qu'il le devînt lui-même. Durant cette période, en effet, l'influence de Bernard sur l'Ordre aura tout son poids avec, par exemple, la réforme liturgique en 1147<sup>10</sup>, comme une seconde réforme, après celle des origines, et la prépondérance du style claravallien. Cela étant dit, pourquoi ne pas reconnaître que l'expérience du premier Cîteaux, ce qu'il avait reçu d'Étienne, était assumée par lui comme faisant partie de son héritage ou plus exactement, des fondements indispensables ? La *Charte de Charité* est le principal fondement sur lequel l'Ordre a pu s'appuyer. Nous aurons à montrer, comme nous l'avons déjà souligné, comment elle prolonge les enseignements tirés de la crise du retour de Robert à Molesme. Dans cette école du droit et de la charité où Étienne est passé maître, Bernard fait figure de disciple intelligent qui a su en tirer une spiritualité, on dirait aujourd'hui, une théologie.

## I. LE LIEU ET LA RÈGLE

Urbain II qualifie le lieu de Cîteaux de désert (*heremus*), alors que Molesme est qualifié de monastère<sup>11</sup> (*cenobium*). Cette terminologie renvoie à tout un contexte monastique qu'il nous faut visiter.

Toute une tradition monastique évoque le désert comme lieu privilégié de la vie monastique, renvoyant elle-même à l'arrière-fond biblique : on trouve l'évocation du désert de l'Exode<sup>12</sup> – dans l'expérience

<sup>10</sup> Cf. M. CASEY, *Exordium*, Unité 9, Liturgie.

<sup>11</sup> *PE* VI, 5.

<sup>12</sup> La réflexion qui suit s'inspire de J. LECLERCQ, « 'EREMUS' et 'ERMITA' ». Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire », *Collectanea Cisterciensia* 25 (1963), p. 8-30.

des Hébreux avec la figure dominante de Moïse —, celui d'Élie, mais aussi celui de Jean-Baptiste et de Jésus. Le monachisme ancien se divise en monachismes érémitique ou cénobitique. Les ermites sont dispersés dans de vastes espaces en dehors des lieux habités, cette expérience apparaît comme plus radicale et plus parfaite<sup>13</sup> : anachorète est pratiquement synonyme d'ermite. Si la vie cénobitique est davantage urbaine, comme pour les communautés de Basile, il existe cependant un cénobitisme au désert avec Pachôme.

Au Moyen Âge, ces tendances semblent réapparaître avec la « crise du monachisme » de la fin du XI<sup>e</sup> et du début du XII<sup>e</sup> siècle. Elle se traduit par la recherche d'un monachisme au désert, de tendance plus érémitique ou plus cénobitique, parfois en essayant d'associer les deux (chartreux).

Dans ce monde des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles qui revit, la culture fleurit à nouveau. On relit les sources monastiques. Cassien et les Pères du désert (les références implicites à Cassien dans les premiers écrits cisterciens sont nombreuses). On lit surtout l'Évangile avec ferveur et, dans un monde qui commence à s'enrichir, on retient son message de pauvreté et de détachement (d'où le mouvement des *pauperes Christi*) ; les nouveaux convertis ne se dirigent plus vers les monastères traditionnels, mais les contestent et partent pour les déserts. Des déserts, on en trouve facilement : au fond des forêts ou dans les landes non encore cultivées. On y vit simplement et pauvrement du travail des mains. Loin des fastes liturgiques des monastères, avec, comme idéal, la vie de la communauté primitive de Jérusalem<sup>14</sup>.

Avant saint François, certains de ces mouvements (cf. entre autres Étienne de Muret) veulent s'affranchir de toute règle pour ne garder que celle de l'Évangile. Mais ceux qui se développent doivent s'organiser et en reviennent au système traditionnel. C'est l'histoire de Fontevault, de Grandmont et de tant d'autres, dont Molesme.

La vie cachée, la solitude extérieure, l'isolement par rapport aux hommes, sont associés au Christ dans ses moments de solitude extérieure, mais aussi intérieure dans sa Passion.

Son résultat [de cette vie dans la solitude du désert] est une participation plus intense au mystère pascal, préfiguré par l'Exode ; c'est aussi une connaissance plus profonde des Écritures, lesquelles sont comme la manne du chrétien (au désert)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Cf. *Règle de saint Benoît (RB)*, 1, 3-4.

<sup>14</sup> A. D'AVRIL, « De Benoît d'Aniane à Cîteaux », Conférence 5, *Lettre de Noirlac*, 1996, p. 23-27.

<sup>15</sup> J. LECLERCQ, « 'EREMUS' et 'ERMITA' ». Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire », *Collectanea Cisterciensia* 25 (1963), p. 27.

Ce monachisme cénobitique au désert est donc marqué par une solitude intérieure et un silence extérieur comme dans la description très rhétorique de Clairvaux par Guillaume de Saint-Thierry :

La solitude du lieu, situé dans l'épaisseur des forêts, entouré de montagnes, où se cachaient les serviteurs de Dieu, était comme une représentation de la grotte où notre Père saint Benoît<sup>16</sup> fut un jour découvert par des bergers : ils semblaient avoir adopté le genre d'habitation et de solitude de celui dont ils imitaient l'existence [rapport non seulement à la *Règle* de Benoît, mais aussi à sa vie]. Car tous, en cet endroit, en dépit de la multitude, étaient des solitaires. Cette vallée était remplie d'hommes, une charité ordonnée selon la raison la rendait solitaire pour chacun d'eux : de même qu'un seul homme est pour lui-même une foule, alors qu'il vit isolé, s'il n'y a en lui aucun ordre, ainsi en cet endroit, grâce à l'unité d'esprit et à l'observance du silence régulier, l'ordre garantissait à chacun des membres de cette multitude ordonnée, la solitude du cœur<sup>17</sup>.

Pauvreté, ascèse, vie dépouillée au désert, avec un intérêt pour les Pères du désert, Cassien et saint Jérôme, étaient les éléments du renouveau monastique des *pauperes Christi* ; la deuxième génération à la suite de saint Bernard a accentué cette tendance. Le désert avec son intérêt pratique de lieu retiré, permettant une indépendance à l'égard du monde, se double d'une signification spirituelle et théologique. Les Pères cisterciens de la deuxième génération sauront utiliser une tradition préexistante pour la prolonger et l'adapter à leur nouveau contexte. Nous en trouvons un bon témoignage dans la lettre de Guillaume de Saint-Thierry aux chartreux du Mont-Dieu, datant de 1144 :

Chez les frères du Mont-Dieu on retrouve dans les ténèbres de l'Occident, la lumière de l'Orient et l'antique ferveur religieuse de l'Égypte, le modèle de la vie solitaire, et l'idéal de la vie céleste<sup>18</sup>.

Ce qui était perdu est retrouvé dans les clairières des forêts. Ceux qui vivent là sont des simples et des pauvres, des petits qui ignorent la sagesse et la philosophie du monde. Selon la première Épître de Paul aux Corinthiens, la folie de Dieu est plus sage que toute sagesse humaine. On y apprend à l'école du Christ. Cette nouveauté est cause

<sup>16</sup> La grotte étant par excellence le lieu de l'ermite.

<sup>17</sup> GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Vita Prima S. Bernardi*, I, 35 cité par J. LECLERCQ, *op. cit.*, p. 28.

<sup>18</sup> GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, 1, (Sources Chrétiennes 223), p. 144. La lettre de Guillaume s'adresse aussi aux cisterciens. Le *Grand Exorde*, livre I, chapitres I-X, va dans le même sens : Cîteaux, après Cluny, est héritier du monachisme du désert et de l'Église primitive des Actes des Apôtres.

de détraction de la part des cœurs incapables d'échapper à la vétusté (allusion aux critiques venant du monachisme traditionnel) ; cette nouveauté n'est pas une vaine invention d'un jour, mais la perfection de la piété qui se fonde sur le Christ. Elle remonte aux prophètes, Jean-Baptiste l'instaure et l'innove, elle est expérimentée sur la montagne de la transfiguration. Après la passion du Christ, les déserts s'emplissent de ceux qui mènent la vie solitaire, les Paul, Macaire, Antoine, Arsène<sup>19</sup>.

### Relecture de l'histoire qui amène au désert de Cîteaux

La deuxième génération cistercienne semble s'inscrire naturellement dans le mouvement de la fin du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècle du retour au désert dans la pauvreté, retrouvant ainsi le monachisme ancien. Mais il est important de voir comment cette spiritualité s'inscrit dans les origines de Cîteaux, ou bien au contraire s'il y a eu inflexion. Pour le découvrir, il nous faut revenir à la première génération.

Quand Robert doit retourner à Molesme, *heremus*, le désert, semble qualifier le Nouveau Monastère par rapport à Molesme qui est qualifié lui de *monasterium* ou *cenobium* ; il s'agit donc de le ramener « du désert à son monastère<sup>20</sup> ». Ceux qui rentrent sont dits ne pas aimer le désert<sup>21</sup>. Le désert est donc ce qui qualifie le lieu du *Nouveau Monastère*. Comme nous l'avons vu précédemment, au Moyen Âge, une des tendances du monachisme « réformé » est de vouloir mener une vie commune au désert, et non de mener une vie érémitique ; Cîteaux s'inscrit donc dans ce cadre.

Si nous voulons poursuivre la recherche à propos du lieu et du retour de Robert, on peut reconnaître que celui-ci revient contraint par l'obéissance ; il est clair qu'à Molesme, sans Robert, rien ne marchait plus, et que l'environnement local nuisait au monastère<sup>22</sup>. Mais alors pourquoi cette annotation : « les frères qui le suivent et n'aiment pas le désert », ce qui sous-entend que Robert en faisait partie ? Et pourquoi cette remarque aigre du légat : « si par la suite, son inconstance habituelle (*solita levitate*) lui faisait de nouveau quitter son église<sup>23</sup> » ? Quelles sont donc les raisons contraignantes alléguées par les moines de Molesme pour le retour de leur ancien abbé ? La ruine de l'observance monastique et la haine des voisins et des

<sup>19</sup> GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, 3-13.

<sup>20</sup> PE VI, 5.

<sup>21</sup> PE VII, 3.

<sup>22</sup> PE VI, 4.

<sup>23</sup> PE VII, 10.

princes alentours<sup>24</sup>. Les deux raisons étaient sans doute liées : ce qui pose en arrière-fond la question de la dépendance par rapport à l'environnement séculier. Il est utile de faire un bref rappel de l'histoire de Molesme. Robert, après un parcours compliqué, prieur de Moutier-la-Celle et abbé de Saint-Michel de Tonnerre (après une tentative avortée de réforme de l'abbaye), puis à nouveau à Moutier-la-Celle, ensuite prieur de Saint-Ayoul de Provins, prend la direction en 1074 du petit groupe d'ermites, dont fait sans doute partie Albéric, dans la forêt de Collan. L'année suivante en 1075, il conduit le groupe à Molesme. Les débuts furent difficiles, d'où une demande d'aide aux alentours faite par Renard, évêque de Langres, en 1083, pour aider les moines. Les aides affluent et le développement à la manière clunisienne est rapide : dîmes, villages, fondations de prieurés (35 en 1098).

La réussite de Molesme l'obligea à jouer un rôle dans le monde de la féodalité. Bien des donations étaient assorties de contraintes : des enfants à éduquer, des pensionnaires à accepter, des sépultures dans l'enclos du monastère à assumer. Les bienfaiteurs étaient reçus et entretenus, et parfois des réunions de nobles se tenaient au monastère. En outre, de vastes possessions agraires demandaient un grand nombre d'employés pour accomplir le travail qui dépassait les possibilités des moines, et divers niveaux de supervision devenaient nécessaires, si on voulait assurer le bon ordre. Avec la complexité croissante de l'administration, il fallut une bureaucratie, ainsi que des domestiques pour assurer les tâches pratiques. Il y avait beaucoup d'ambiguïtés dans une telle situation et, si l'on en croit l'auteur de la *Vita Roberti*, les vices s'amplifiaient sans contrôle et les discordes grandissaient<sup>25</sup>.

Ce passage s'avère très significatif. Il permet de comprendre pourquoi « les statuts propres aux moines cisterciens venus de Molesme<sup>26</sup> » prendront le contre-pied point par point de ce genre de situation, du moins au niveau des principes : pas de villages ni de dîmes, bref, refus de tout revenu qui ne provienne pas du travail des mains<sup>27</sup> ; de même, refus des sépultures étrangères et des tenues de rencontres de nobles au monastère, avec présences féminines. La contrepartie pour que le système soit viable était le développement des convers, avec le souci affiché que le développement matériel ne nuise pas au progrès spirituel<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> PE VI, 4.

<sup>25</sup> M. CASEY, *Exordium*, Unité 2, p. 4 et 5.

<sup>26</sup> PE XV.

<sup>27</sup> Ces principes ne seront pas tenus longtemps, ainsi dans les chartes de Bonneval après 1150, le monastère est autorisé par l'évêque à recevoir des dîmes.

<sup>28</sup> PE XVII, 9 ; *Exorde de Cîteaux (EC)*, 1, 2-3.

Robert a fui à plusieurs reprises, sans doute de manière parfois irresponsable, cette situation où il est rattrapé par le système du monachisme traditionnel, tiraillé qu'il était entre une aspiration au monachisme pauvre dans la solitude du désert, à l'écart du monde, celui des *pauperes Christi*, et sa formation dans un monachisme traditionnel plus mondain, dont il n'arrive pas à se détacher. Le tiraillement deviendra conflictuel à Molesme, avant le départ pour Cîteaux. Le génie de Robert est d'avoir fait la synthèse entre ces deux tendances par la *Règle*, « monument » du monachisme à son époque, et sa réinterprétation au service d'un monachisme pauvre au désert. Cette synthèse, c'est Cîteaux. Lui-même ne la vivra pas jusqu'au bout : le retour de Robert à Molesme le contraindra à prendre définitivement une option, les choses étant cette fois juridiquement clarifiées.

Le désert, comme dans le cas de Cîteaux, n'est pas forcément un lieu très retiré, mais il suppose de vastes espaces. Il est cependant à l'écart des habitations, inculte et habité par les bêtes sauvages. Il faut le débroussailler pour le cultiver. La *Règle* de saint Benoît, si elle tient en haute estime une vie retirée du monde en autarcie<sup>29</sup>, ne dit rien des sites bénédictins, de ce qu'ils devraient être. Et l'on peut les concevoir à la campagne, comme c'était le cas pour Molesme, sans qu'il s'agisse d'un désert comme celui des Pères du désert. La tradition bénédictine postérieure n'indique pas non plus une spécificité pour les sites des monastères bénédictins. Cîteaux, La Ferté, Pontigny, étaient des lieux retirés entourés de forêt, le val sera une « invention » claravallienne pour une vie cachée et humble<sup>30</sup>. On peut donc penser que le lieu *heremus* pour le Nouveau Monastère ne l'est pas tant au plan de la topographie, que comme l'espace qui permet une autonomie par rapport au monde, ainsi que l'exprime *PE* xv. C'est en cela surtout qu'il se démarque de Molesme.

Dans le *Privilège romain* de Pascal II, il est noté :

Le lieu que vous avez choisi pour y habiter et y trouver la paix monastique, sera à l'abri et exempt de tout tracas humain [...] Par le texte du présent décret, nous refusons donc à quiconque l'autorisation de modifier votre genre de vie (*conversatio*)<sup>31</sup>.

La protection du lieu et celle du genre de vie vont ensemble, nous aurons à revenir sur ce point.

<sup>29</sup> *RB* 66.

<sup>30</sup> Sur ces questions voir J.-B. AUBERGER, p. 113-129 et BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon* IV, 1-2 sur le psaume *Qui habitat* : la nourriture au désert et la vie cachée.

<sup>31</sup> *PE* XIV, 5-6.

Avec la tradition claravallienne, on perçoit une évolution qui s'oriente davantage vers une spiritualité du désert<sup>32</sup>. Ainsi l'*Exorde de Cîteaux* voit un don de Dieu dans ce lieu d'horreur et de vaste solitude<sup>33</sup> (cf. Dt 32, 10) :

Ce lieu, qu'ils considéraient comme vraiment préparé par Dieu à leur intention, leur devint aussi agréable que leur projet leur était cher<sup>34</sup>.

En quoi un « lieu d'horreur et de vaste solitude » peut-il être un don de Dieu ? Le contexte biblique de Dt 32, 10 montre qu'il s'agit moins de la matérialité du lieu en tant que tel, que de ce qu'il signifie. La précarité d'Israël au désert lui fait expérimenter la pauvreté mais aussi la protection toute prévenante de son Dieu : lieu d'épreuve et de combat mais aussi d'intimité avec Dieu. Le passage par la souffrance et le combat de ceux qui veulent vivre dans le Christ (2 Tm 3, 12) est d'ailleurs ici évoqué. Au plan de sa signification spirituelle, on pourrait dire scripturaire,

Dt 32, 10 renvoie à tout le drame du passage d'Israël à travers le désert – une grande histoire spirituelle liée à bien d'autres textes de l'Ancien Testament et employée dans la typologie chrétienne primitive. Ainsi avec le concours de saint Paul (1 Co 10, 1-12), l'on se rend compte que les débuts de Cîteaux sont un paradigme pour ce chemin à travers le désert qu'est notre vie monastique. L'*exordium* de Cîteaux (I, 6) devient l'*exitus Israël de Aegypto* (Ps 114, 1), exemple spirituel de ce qui est arrivé *pour nous instruire, nous qui touchons à la fin des temps* (1 Co 10, 11)<sup>35</sup>.

PE III, chapitre tardif semble-t-il, donne une description du lieu, plus rhétorique qu'historique, aboutissement d'une longue tradition d'interprétation de l'expérience du désert à partir du Deutéronome. Le passage d'Israël au désert, sera repris en une typologie d'abord intra-biblique, le combat de Jésus au désert (Mc 1, 12) avec les bêtes sauvages en fait partie, et enfin dans la tradition monastique avec la figure emblématique d'Antoine confronté au combat avec les démons au désert.

<sup>32</sup> Cette réorientation, qui a dû se faire progressivement, s'explique mieux si l'on situe les textes de la tradition claravallienne après 1134, donc après la mort d'Étienne, et non en 1124-1125 selon la proposition de J.-B. Auberger. Celui-ci d'ailleurs, assez logiquement à cause de cette proximité chronologique, ne marque pas la différence entre la spiritualité du désert de la première génération et celle de la deuxième comme nous le faisons.

<sup>33</sup> EC I, 7.

<sup>34</sup> EC I, 8.

<sup>35</sup> Conférence inédite de D. FARKASFALVY, traduction E. Dietz.

## « Le lieu d'horreur »

*Locus horroris et vastae solitudinis* (Dt 32, 10), ce verset du Deutéronome cité en *EC* 1, 7, se retrouve plusieurs fois chez saint Bernard, et davantage encore son contexte<sup>36</sup>. Et pour cause : ce verset est tiré du cantique chanté aux laudes du samedi (Dt 32, 1-21), dans la traduction de saint Jérôme :

*Invenit eum in terra deserta,  
in loco horroris et vastae solitudinis.  
[...]  
constituit eum super excelsam terram :  
ut comederet fructus agrorum,  
ut sugeret mel de petra,  
oleumque de saxo durissimo,  
butyrum de armento, et lac de ovibus  
cum adipe agnorum et arietum filiorum Basan,  
et hircos cum medulla tritici,  
et sanguinem uvae biberet meracissimum*<sup>37</sup>.

Le lieu d'horreur et de vaste solitude devient le lieu d'une extraordinaire fécondité. On retrouve en partie ces versets dans la lettre 106 de Bernard, que nous allons parcourir maintenant<sup>38</sup>.

L'abbé de Clairvaux s'adresse à maître Henri Murdach, écolâtre qui dirige les écoles anglaises, et se présente, comme compagnon (*sodales*), dans l'école de la *pietas* avec Jésus pour Maître. Henri est traité en égal après avoir été humilié (§ 1), Bernard est médiateur de l'œuvre de Dieu : du Fils, de l'Esprit et du Père (§ 2, l. 16) ; trois images articulent l'œuvre de chacune des personnes divines, dans cette phase de reconstruction :

1. Bernard place le vase du cœur de celui qui l'écoute pour qu'il reçoive l'onction – l'Esprit – qui enseigne toute chose (cf. 1 Jn 2, 27) (§ 2, l. 17) ;
2. Bernard sort du four tout fumants les pains que le Christ rompt à ses *pauvres* (§ 2, l. 18-20) ;
3. Il reverse quelques gouttes de cette pluie volontaire que Dieu (le Père) fait tomber sur son héritage (§ 2, l. 20-21).

Il présente sa médiation comme très peu de chose : placer un vase au bon endroit, sortir les pains du four, reverser quelques gouttes d'une pluie généreuse ; pourtant cette médiation, celle de l'abbé, est

<sup>36</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettres* 1, 13 ; 2, 12 ; 4, 12.

<sup>37</sup> Dt 32, 10.13-14.

<sup>38</sup> *SBO* VII, p. 265-267. Dans ce qui suit, les numéros de lignes sont celles de la p. 266 de ce volume.

indispensable dans le contexte cistercien. Elle est à la fois « paternelle », et surtout fraternelle : l'appel est pressant en effet à partager le même don dans la réciprocité. Bernard espère bénéficier un jour de ce qu'il aura fait partager à Henri et du fruit que cela aura porté en lui : « qu'à mon tour je reçoive ce que vous aurez ressenti » (§ 2, l. 22-23). Ici on se trouve dans le registre de l'expérience qui s'affirme avec ce qui suit : *Experto crede*, « Croyez-en mon expérience ».

Ensuite vient la fameuse formule sur les bois, les pierres, cadre vécu de la suite du Christ où l'on apprend davantage que dans les livres, en lesquels la connaissance n'est que celle de la lettre. Celui qui vit la pauvreté de la vie cachée connaît le Christ dans cet environnement de Clairvaux fait de forêts, de collines, et de vallées (§ 2, l. 24-25).

Les images bibliques arrivent dans une continuité parfaite : le miel du rocher et l'huile de la pierre dure, au pays du désert (Dt 32, 13) évoquent le commentaire spirituel de la lettre de l'Écriture. La pierre dure, dans le contexte cistercien, « produit » facilement le Christ, sens ultime des Écritures, et le fait connaître. Les montagnes, naguère ténébreuses, distillent la douceur ; le lait et le miel coulent des collines, les vallées abondent en froment, dont parle l'Écriture (Jl 3, 18 ; Ps 64, 14 : « les herbages se parent de troupeaux, et les plaines se couvrent de blé »). De même le cistercien, dans la rude vie de travail qui est la sienne, produit le pain, le lait et la laine. La pierre et le bois, mentionnés plus haut, évoquent les constructions et l'architecture plus que la nature. L'allusion au travail, observance fondamentale pour le cistercien, est claire ; il y fait l'expérience du Christ pauvre et humilié, tout en expérimentant sa douceur. Tout ce passage était précédé par les citations de Jn 7, 37 et de Mt 11, 28 : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Venez à moi vous tous qui travaillez (*laboratis*) et êtes chargés, et moi, je vous soulagerai » (§ 2, l. 9-10). Le parallèle entre le Christ, connu dans les Écritures et suivi dans la vie cistercienne concrète dans ses observances fondamentales, est ici exprimé d'une manière inégalée.

Ce Christ, c'est bien le Verbe incarné, qui s'est élancé dans la plaine de l'Évangile aux yeux des pécheurs. Nous trouvons une confirmation de cela dans le premier paragraphe de la première homélie sur le *Missus est*<sup>39</sup>. On y retrouve les mêmes citations de Dt 32, 13 et de Jl 3, 18 (le miel du rocher et l'huile de la pierre, le lait

<sup>39</sup> Cf. *À la louange de la Vierge Mère*, (Sources Chrétiennes 390), p. 108-109.

et le miel qui coulent des collines), avec en plus le passage bien connu d'Isaïe 45, 8 : « les cieus répandent leur rosée, la terre s'entrouvre pour faire fructifier le sauveur », ainsi que le psaume 84, 11-13 : « Amour et vérité se rencontrent, justice et paix s'embrassent ; la vérité germara de la terre et du ciel se penchera la justice. Le Seigneur donnera ses bienfaits et notre terre donnera son fruit. » La symbolique de la vallée s'accorde parfaitement avec ces passages utilisés durant la liturgie du temps de l'Avent pour annoncer la venue du Sauveur.

Le thème sera repris par Guerric d'Igny<sup>40</sup>. Celui-ci s'interroge sur le fait que les brebis, pourtant installées sur les gras pâturages, n'y voient plus qu'un « lieu d'horreur et une vaste solitude ». En fait c'est le moine qui, s'il ne garde pas des habitudes mondaines et charnelles, devient lui-même un jardin bien arrosé ; mais s'il retourne à celles-ci, il ne supporte plus son désert intérieur. Les eaux surabondantes du jardin bien arrosé sont essentiellement les Écritures<sup>41</sup>. Ainsi le lieu, d'abord physique, devient symbolique, et la fécondité matérielle exprime une fécondité spirituelle. Enfin, ce lieu est expression de la dimension intérieure (le cœur, l'âme qui sont désert ou jardin).

Le sens « mystique » du texte correspond à l'expérience concrète qui, par un dur labeur, transforme le désert en terre fertile.

Ce lieu d'horreur est semblable à l'enfer où tout ordre est absent. [...] Il est l'image de l'enfer, c'est-à-dire du chaos, du tohu-bohu initial, bref, du lieu aride et désertique, plein de broussailles et de ronces [comme le lieu décrit en *PE III*], opposé aux gras pâturages que le Seigneur a promis à son troupeau<sup>42</sup>.

Cette superposition d'images de l'environnement naturel, d'évocations bibliques qui ramènent au mystère du Christ, de l'observance cistercienne avec en particulier le travail manuel, informe une « expérience actuelle » par une puissante symbolique. Le symbole ne restant pas extérieur à ce qu'il signifie, il est opérant en lui-même. Cette dimension essentielle chez saint Bernard, mais aussi chez Guerric et d'autres auteurs cisterciens de cette école, est due à leur sens poétique, mais aussi au réservoir biblique qu'ils utilisent en virtuoses et qui permet d'intégrer le sensible, le physique, le quotidien. Cette spiritualité n'est donc pas seulement dans le registre de l'intériorité, elle est incarnée. On peut alors comprendre sa puissance attractive.

<sup>40</sup> J.-B. AUBERGER, p. 122, cite GUERRIC, *Sermon 1 pour la Pentecôte*, 4.

<sup>41</sup> GUERRIC D'IGNY, *Sermon 2 pour la fête de saint Benoît*, 7.

<sup>42</sup> J.-B. AUBERGER, p. 121, renvoie à l'*Apologie*, 5, 10 et à la *Considération*, livre III, v, 20.

### Les *pauperes Christi* et la note de saint Bernard

Si Robert a échoué et n'a pu sortir de ce qui l'écartelait, il a néanmoins posé les bases d'un nouveau monachisme par un retour à la *Règle*<sup>43</sup>. Avec le système féodal et son économie où la richesse principale était la terre, il fallait posséder des villages et une abbaye avait pratiquement le statut du seigneur féodal. Pour éviter cela, un faire-valoir direct de la terre, travaillée soi-même, était nécessaire, ce qui correspond aux injonctions de la *Règle* (RB 48, 8), mais c'était insuffisant pour vivre en maintenant les autres pôles de la *Règle*, à savoir la prière commune et l'étude, d'où la généralisation de l'expérience des convers. Ce programme ressort clairement du chapitre xv du *Petit Exorde*. L'équilibre de la *Règle* retrouvé dans une indépendance par rapport au monde permet la vie des *pauperes Christi*, ce qui entraîne de larges espaces de terre en retrait, donc sans villages et non exploités par des séculiers, mais par les convers et leurs granges. Ces lieux retirés ne sont pas inaccessibles<sup>44</sup>.

L'intuition de Robert et des fondateurs de Cîteaux, était que la « pureté » de la *Règle* ou sa « rectitude<sup>45</sup> », ce qui ne signifiait pas une approche fondamentaliste de la *Règle*, permettrait comme « naturellement » d'échapper aux déséquilibres pour revenir à un monachisme pauvre, celui des *pauperes Christi*.

On retrouve cette expression « les pauvres du Christ » (*pauperes Christi*) dans la lettre d'Hugues de Die au pape Pascal II :

Ce sont des pauvres du Christ : ils ne cherchent à se défendre contre ceux qui les jalouent ni par les richesses ni par la puissance mais ils espèrent uniquement dans la clémence de Dieu et dans la vôtre<sup>46</sup>.

La connotation de ce passage est très évangélique.

Le chapitre xvii du *Petit Exorde* est plus complexe que le chapitre xv. Le récit se situe au moment où Étienne devient abbé, et lui attribue un certain nombre de décisions avec les frères<sup>47</sup> : interdiction au duc de Bourgogne de tenir sa cour au monastère, décision hautement significative, indépendance nécessaire pour que le développement patrimonial (terres, vignes, prés...) ne diminue pas l'observance

<sup>43</sup> Ainsi l'icône des Fondateurs à Cîteaux, réalisée pour le neuvième centenaire du monastère, voit-elle juste quand elle représente Robert avec l'habit sombre du monachisme traditionnel, mais portant la *Règle*.

<sup>44</sup> *PE* xv, 4.9.

<sup>45</sup> *PE* xv, 2-3.

<sup>46</sup> *PE* xii, 8.

<sup>47</sup> *PE* xvii, 4.

régulière<sup>48</sup> ; ceci rejoint le chapitre xv et les acquis de la première génération. Le chapitre xvii du *Petit Exorde* laisse entendre que c'est par un esprit non-mondain, dans le cadre de la *Règle*, que la discipline régulière peut être maintenue, même avec un développement économique. La tendance claravallienne semble moins optimiste par rapport au développement matériel exprimé en *PE* xvii, 9. En effet *EC* a un point de vue plus négatif, il est sous-entendu à propos de Molesme : « possessions et vertus ne vont pas d'ordinaire longtemps ensemble ». L'amour de la vertu va avec la fécondité de la pauvreté et non avec la prospérité matérielle<sup>49</sup>.

Un deuxième élément de ce chapitre<sup>50</sup>, qui apparaît comme un ajout plus tardif d'influence claravallienne, est le style dépouillé au plan liturgique. On rejette le superflu et ce qui peut sentir l'ostentation, « rien qui risquât de corrompre un jour la pauvreté gardienne des vertus, qu'ils avaient spontanément choisie ». Ici les expressions sont, comme toute la pensée de ce chapitre, résolument claravalliennes, avec une note spirituelle : l'expression « gardienne des vertus », le « spontanément choisie » (*quam sponte elegerant*) sont non seulement claravalliens mais bernardins, surtout le mot *sponte*. Le dépouillement est justement détaillé avec les mêmes éléments que dans *PE* xvii, dans les *Capitula* transmis par la tradition claravallienne (en particulier xxv-xxvi).

Le chapitre xii de l'*Apologie* confirme cette interprétation, le « retrait du monde » s'exprime dans un style caractérisé par une absence des représentations figuratives qui s'accompagnent d'un *decorum* d'or et d'argent et d'architectures grandioses. La richesse attire la richesse qui se concentre alors. Elle entraîne, on dirait aujourd'hui d'un point de vue éthique, une injustice par rapport aux pauvres ; Bernard reconnaît cependant pour les simples, une utilité des représentations qui « excitent la dévotion ». Mais cela peut valoir pour l'évêque et non pour le moine dans la mesure où l'évêque a une charge pastorale dans le monde, ce qui n'est pas le cas du moine. C'est dans ce chapitre xii que l'on trouve une critique de représentations fort semblables à celles qui peuvent se voir dans les manuscrits du premier style du scriptorium de Cîteaux, œuvre d'Étienne Harding :

[...] ces singes immondes, ces lions furieux, ces centaures monstrueux, ces demi-hommes, ces tigres marquetés, ces soldats qui se battent, ces chasseurs qui sonnent du cor ? On y voit plusieurs corps

<sup>48</sup> *PE* xvii, 9.

<sup>49</sup> *EC* i, 3-4.

<sup>50</sup> *PE* xvii, 5.8.

sous une même tête, et plusieurs têtes sur un même corps ; d'un côté une bête à quatre pieds, avec la queue d'un serpent, de l'autre la tête d'un quadrupède sur le corps d'un poisson ; ailleurs un animal représente un cheval, qui est moitié chèvre à une extrémité, et un autre, les cornes en tête, est moitié cheval par le reste de son corps.

Par cette description détaillée et longue, Bernard veut clairement se démarquer du premier style de Cîteaux<sup>51</sup>.

Les chapitres xv et xvii du *PE* sont un mixte de l'influence de la première génération et de l'influence claravallienne, d'Étienne et de Bernard. Ainsi au chapitre xv :

Alors, ayant méprisé les richesses de ce monde, les nouveaux soldats du Christ, pauvres avec le Christ pauvre, commencèrent à se demander quel plan, quelle organisation de travail ou quelle activité pourraient leur permettre, dans cette forme de vie, de subvenir à leurs propres besoins et à ceux des hôtes<sup>52</sup>... [comme la *Règle* le demande]

Cette citation est particulièrement intéressante, on y trouve l'expression « soldats du Christ, pauvres avec le Christ pauvre<sup>53</sup> ». La pauvreté sera une participation à l'abaissement (*abjectio*) du Christ. Et nous remarquons dans ce verset, « ils se demandaient entre eux », cette concertation (présente en *EC* 1, 4-5) pour trouver des moyens dans cette forme de vie qui, comme le montre tout le chapitre xv, se calque sur la *Règle*. Il y a là une rare articulation entre *Règle* et mystique : la pratique de la *Règle* pouvant devenir une expression de la suite du Christ (*per ducatum evangelii*). Ainsi le chapitre xv est une bonne synthèse entre la tradition du premier Cîteaux attentif à l'application pratique de la *Règle*, en un lieu qui permet un retrait par rapport à l'environnement et l'apport de la deuxième génération.

*PE* xvii, qui insiste davantage sur un style dépouillé, apporte une autre note, celle de Bernard. Sur ce point, il se fonde moins directement sur la *Règle* que le chapitre xv, qui, en se limitant à l'absence de superflu en ce qui concerne les vêtements et la nourriture, reprenait *RB* 55, 19 et 39. *PE* xvii et ses décisions sont placés sous l'autorité d'Étienne, alors qu'il est un promoteur du premier scriptorium avec des manuscrits à l'imaginaire débordant de fantaisie. Ce paradoxe n'est qu'apparent. Il y a d'abord le fait d'un effacement volontaire de

<sup>51</sup> Jean LECLERCQ a remarqué que ce n'était pas Cluny qui était en cause ici, dans *Bernard de Clairvaux*, Desclée, Paris 1989, p. 34.

<sup>52</sup> *PE* xv, 9.

<sup>53</sup> *Origines cisterciennes*, p. 64 note a renvoie à JEAN CASSIEN, *Institutions*, X, 19 (« ayant renoncé à toute sa fortune, il possède la parfaite nudité du Christ ») et à JÉRÔME, *Homélie sur Luc 16, 19-31*, (*nudus nudum Christum sequi*), évoquant le Christ dans sa Passion.

toute autre influence que celle d'Étienne, sans doute après sa mort. Il en va de même pour le propos élogieux concernant Étienne et son élaboration de la *Charte de Charité*<sup>54</sup> ; ce que l'on peut difficilement envisager de son vivant. Cependant, les décisions concernant une séparation de l'environnement seigneurial, en lien avec le souci de la discipline régulière, remontent sans doute à Étienne. Pour lui, si la discipline régulière est maintenue, cela suffit, et on peut envisager un développement matériel et de riches manuscrits. Mais c'est bien l'influence de Bernard qui apporte ici, en plus d'une pratique organisée selon la *Règle*, un style, et ce style est fondateur d'une identité car il touche à l'expression extérieure de ce que l'on est, en affirmant la différence du mouvement cistercien. Il n'est pas sûr pour autant que Bernard ait cherché à créer un style nouveau, à donner une identité nouvelle au mouvement cistercien. Il s'agissait plutôt d'aller jusqu'au bout d'une logique en l'élargissant : l'*Apologie* et l'implication de Bernard dans un mouvement de réforme d'une Église trop compromise, trop mondaine, aimant le luxe et le *decorum*, vont avec la conception d'un monachisme qui représente un autre modèle, séparé d'un monde auquel il est difficile de ne pas ressembler si l'on en reste trop proche.

### Conclusion : le lieu de la *Règle*

On peut se poser une première question : en quoi le désert est-il plus favorable à une pratique plus fidèle de la *RB* ? Car rien dans la *Règle* n'impose d'aller dans des déserts très retirés<sup>55</sup>, alors que cela fait partie du *propositum* affiché des premiers cisterciens, qui associent *Règle* et désert. Si on suit un enchaînement logique, on a la séquence suivante : un malaise se fait sentir à Molesme par rapport à un appel à la vie monastique des *pauperes Christi*. En effet, la vie qu'on y mène, tiède et paresseuse, comme la juge sévèrement Hugues de Die<sup>56</sup>, est en décalage par rapport à cet appel. La dépendance « mondaine », nécessaire à la survie de Molesme, n'est pas sans contrainte et impose un style qui émousse le radicalisme évangélique souhaité par le mouvement des *pauperes Christi*. L'indépendance matérielle des moines par rapport à l'environnement mondain passe par le fait de subvenir eux-mêmes à leurs besoins, ce qui ramène à la *Règle* (48, 9). C'est bien la *Règle* et l'équilibre qu'elle propose qui se révèlent comme le moyen pour sortir d'un déséquilibre nuisible. Le désert qui caractérise le lieu du Nouveau Monastère n'est que la

<sup>54</sup> EC II, 11.

<sup>55</sup> J.-B. AUBERGER, *op. cit.*, p. 113-114.

<sup>56</sup> PE II, 3. N'oublions pas que les autorités ecclésiastiques au plus haut niveau, à l'époque, favorisent les mouvements de réformes monastiques.

conséquence logique, comme nous l'avons déjà montré, de ce retour à la *Règle* qui apparaît comme l'élément fondamental. Ainsi, avant d'être un lieu de silence érémitique ou de grande solitude, favorable à la contemplation, le désert apparaît d'abord comme ce qui permet une indépendance matérielle par rapport au monde, l'écart géographique ne semble en être qu'une conséquence pratique.

Il est intéressant de noter que ce point fondamental du lieu, en lien avec la *Règle*, est exprimé dans des textes qui ne sont pas directement sous l'influence de saint Bernard, mais sous celle d'Étienne Harding. Ainsi dans un passage de la lettre-préface à l'hymnaire qui introduit la première réforme liturgique cistercienne, nous trouvons ceci :

Nous vous enjoignons de ne jamais vous permettre de modifier ou de supprimer par légèreté l'intégrité de la sainte *Règle* que, vous le constatez, nous avons instaurée et établie non sans peine en ce saint lieu ; mais bien plutôt de vous montrer les amants, les imitateurs et les propagateurs du saint projet de vie (*sancti propositi amatores*) de notre Père en tenant ces hymnes de manière inviolable<sup>57</sup>.

L'expression « non sans peine » (*haud parvo sudore*) est tirée de Mt 20, 1-16 (parabole des ouvriers à la vigne, avec l'allusion à ceux qui ont peiné tout le jour). Elle se trouve dans le *Petit Exorde*, Prologue, 6, et dans la lettre aux moines de Sherborne<sup>58</sup>, lettre écrite par Étienne à la fin de sa vie. On note le rapport entre *Règle* et lieu pour vivre non sans peine le *propositum*. Il s'agissait pour Étienne d'établir en ce lieu le « saint projet (*propositum*) de notre Père » saint Benoît.

L'imbrication des différents éléments pour retrouver une vie cohérente en référence directe à la *Règle*, est impressionnante. L'indépendance par rapport à l'environnement séculier suppose des terres à l'écart que l'on fait valoir par soi-même (*PE xv*). Ce qui correspond à un style de vie étranger aux manières du monde (*RB 4, 20 ; PE xv, 6*) sans superflu du point de vue du vêtement et de la nourriture (*RB 55, 19 ; 39 ; PE xv, 2-3*).

L'indépendance, comme nous le verrons plus loin, va se traduire dans la relation entre Molesme et Cîteaux, selon deux modes de vie différents, une stabilité en un lieu (*RB 58, 17*) en lien avec l'« érection de ce lieu en abbaye » (*PE iv*). Dès le début, Cîteaux n'est pas un *heremus* d'une abbaye comme il en existait alors, par exemple à

<sup>57</sup> Étienne HARDING, *Lettre-préface à l'hymnaire*, 5, dans *Origines cisterciennes*, p. 143.

<sup>58</sup> Étienne HARDING, *Lettre aux moines de Sherborne*, 5, dans *Origines cisterciennes*, p. 169-170.

Molesme<sup>59</sup>. Après la crise du retour de Robert à Molesme, le lieu et le mode de vie, reconnus différents, supposeront une distinction des autorités, chaque monastère ayant son propre abbé, et la stabilité se traduira par le fait de ne pas passer d'un monastère à un autre (comme dans le système clunisien). Enfin à l'étape suivante, ces principes seront appliqués par la *Charte de Charité* même à l'intérieur de l'Ordre entre des monastères vivant pourtant du même *propositum*. Chaque communauté restant une entité complète, ce qui est la perspective de la *Règle*, qui ne donne pas d'indication pour la vie de plusieurs communautés associées. Le monastère est d'ailleurs appelé dans les textes « église<sup>60</sup> ». On peut alors comprendre la difficulté éprouvée au moment de la reconstitution d'une pluralité de monastères sans éclatement mais sans retomber non plus dans un système d'ordre clunisien centralisé.

Cette remise en valeur d'une pratique, d'une organisation cohérente selon la *Règle* a rencontré beaucoup d'obstacles. La marque « peineuse » d'Étienne est d'insister sur un travail où l'on sue pour s'attacher à la *Règle*, ce travail passe par la prise en compte des médiations juridiques. Bernard va hériter de cet aspect matériel avec ses appuis juridiques, sans que cela soit désormais la préoccupation première de la deuxième génération. Une voie s'ouvre alors d'une manière plus positive, liée sans doute à la fécondité du nouveau développement cistercien, période moins « peineuse » que celle qui a précédé. Le sens pastoral du droit qui vient de la *Règle* et qui passera, par le génie d'Étienne dans la *Charte de Charité*, se retrouvera chez l'abbé de Clairvaux, en particulier dans le traité du *Précepte et de la Dispense* : sur ce point Bernard est vraiment disciple d'Étienne. Par contre, il va imposer sa marque propre par un style dépouillé (ce qui est manifeste dans la différence de style des enluminures entre Cîteaux et Clairvaux).

Cependant, c'est bien à partir de l'acquis de la première génération qui a instauré une pratique cohérente de la *Règle*, que Bernard a pu imposer son style et surtout, tracer une voie spirituelle pour un style de vie non mondain, dépouillé, qui s'appuie sur Dieu. Vie cachée humble et qui, de ce fait, participe à l'abaissement du Christ. Il n'est pas certain que sans cette « mystique » qui s'exprime dans un style et une forte symbolique de la vie au désert, comme nous l'avons vu

<sup>59</sup> C'est dans un *heremus* de Molesme que saint Bruno passa quelques temps avant d'aller vers la Grande Chartreuse.

<sup>60</sup> Par exemple : « devenue veuve de son pasteur, l'église de Cîteaux... » (*PE IX, 2*) et la note c, *Origines cisterciennes*, p. 55, qui remarque que le *Petit Exorde* emploie vingt fois le terme *ecclesia* avec ce sens d'Église-communauté-monastère.

à travers les textes, la première génération, en restant trop dans l'ascétisme pratique, sans ce souffle symbolique et mystique, eût pu avoir un avenir. Peut-être y a-t-il une trace de cela en *EC* II, 7 ?

Leurs voisins avaient bien en honneur la sainteté de leur vie, mais ils abhorraient leur austérité, répugnant à imiter ceux qu'ils fréquentaient avec vénération.

Puis *PE* XVIII, 11-12 qui évoque clairement la deuxième génération :

Menant courageusement le bon combat contre leurs propres défauts et les tentations des esprits mauvais, ils achevèrent heureusement leur course. En divers endroits de la région, des vieillards, des jeunes gens, et des hommes de tout âge furent entraînés par leur exemple. À voir comment devenait tout à fait réalisable pour ces moines ce qu'eux-mêmes considéraient jusque là avec frayeur comme impossible dans l'observance de la *Règle*, ils se mirent à accourir à Cîteaux pour placer leur nuque orgueilleuse sous le joug plein de douceur du Christ (Mt 11, 30), pour aimer d'un amour ardent les préceptes durs et après de la *Règle*<sup>61</sup>.

Nous ne mesurons pas aujourd'hui, combien était importante l'imbrication du monachisme dans la société et combien il était difficile de garder une distance juste : d'un côté on pouvait être récupéré par le système féodal, de l'autre, trop d'ascétisme pouvait décourager les candidats. Peut-être est-ce le génie de Bernard d'avoir utilisé le réseau féodal, en particulier à Clairvaux, sans que cela nuise au propos monastique d'une spiritualité du désert, grâce à une forte spiritualité incarnée ? Il semble d'ailleurs que dans l'évolution postérieure de l'Ordre, cet équilibre ait été assez vite perdu : le dépouillement d'un style d'une grande pureté sera perdu après la mort de Bernard, le principe du refus des revenus en dehors du travail des mains sera écorné, et enfin la tendance à légiférer, pour maintenir l'unité d'un ordre trop vaste, sera une perte de la simplicité des observances primitives, au détriment de l'élan « mystique ».

C'est cette doctrine de Bernard et son enracinement dans la première génération qu'il nous faut maintenant voir de plus près dans notre deuxième étape.

(à suivre)

*Munkeby Mariakloster*  
*Munkeberget*  
*N – 7600 Levanger*

Joël REGNARD, *ocso*

<sup>61</sup> La douceur du joug du Christ de Mt 11 est très présente chez saint Bernard.