

## La Charte de l'amour au désert\* (2)

### II. LES FRÈRES

La fin du chapitre II de l'*Exorde de Cîteaux* fait allusion à la création de la *Charte de Charité* par Étienne Harding au moment où « la nouvelle plantation commençait à pousser en toutes directions de nouveaux rameaux » ; il s'agit d'un « instrument capable de retrancher les surgeons de schismes susceptibles en s'accroissant d'étouffer à l'avenir le fruit de la paix mutuelle ». C'est « la charité qui se dégage de tout son développement » selon le verset souvent repris de l'épître aux Romains : « N'ayez de dette envers personne sinon celle de l'amour mutuel » (Rm 13, 8).

Paix-unité-charité, voilà une trilogie indissociable. L'organisation du droit, en particulier de l'autorité, est au service de la paix : droit précis qui évite la confusion et les désordres, ces failles par lesquelles l'esprit mauvais peut s'infiltrer. Il sera intéressant de noter dans le développement suivant combien c'est l'esprit de la Règle et les modalités pratiques qu'elle inspire qui sont à la base de ce nouveau droit cistercien.

#### Une décision juridique fondatrice

Revenons au retour de Robert à Molesme avec un certain nombre de frères du Nouveau Monastère qui « choisissent » le retour. L'interprétation ultérieure dit qu'ils n'aiment pas le désert, le désert caractérisant un mode de vie, comme nous l'avons suffisamment montré. Ainsi les frères qui repartent à Molesme n'abandonnent pas seulement un lieu ou une communauté, mais un mode de vie, ce qui

---

\* NdIR : Cet article, comme le précédent (*Coll. Cist.* 72, p. 245-264) est tiré de la session pour les Jeunes Moines et Moniales Cisterciens qui s'est déroulée à Bricquebec du 14 au 24 juillet 2009. Cf. également de Joël REGNARD, « Le Traité *Du Précepte et de la Dispense* et les origines cisterciennes », *Coll. Cist.* 60 (1998), p. 31-59 et « Le Pacte fraternel. Un élément de pédagogie spirituelle », *Coll. Cist.* 65 (2003), p. 258-275.

suppose une séparation nette, aux plans pastoral et juridique, pour maintenir la paix entre les deux monastères.

La lettre du pape sur ce sujet prend acte de la différence entre les deux groupes (*heremus / monasterium*) :

Il nous serait agréable que cet abbé, si c'était possible, soit ramené du désert à son monastère (*ab heremo ad monasterium*). Si vous ne pouvez y réussir, ayez soin que ceux qui aiment le désert trouvent le repos et que ceux qui demeurent dans le monastère observent la discipline régulière<sup>1</sup>.

Le pape sera entendu : Robert reviendra à Molesme. La séparation des lieux et la séparation aux plans pastoral et juridique iront ensemble :

À l'avenir, aucun des deux monastères ne se permettrait de solliciter ou de recevoir des moines de l'autre, à moins de le faire selon ce que prescrit le bienheureux Benoît pour la réception des moines d'un monastère connu<sup>2</sup>.

La Règle requiert en effet l'accord de l'abbé du monastère connu dont provient le frère qui demande le changement de stabilité (*RB* 61, 13).

D'autre part, les moines qui restent au Nouveau Monastère sont déliés de la promesse d'obéissance faite à Robert<sup>3</sup>, puisqu'il n'est plus l'abbé du Nouveau Monastère. Ce qui sous-entend que l'obéissance est en rapport avec l'abbé local et non en rapport avec l'abbé d'un autre monastère. La Règle de saint Benoît au chapitre 61, n'envisage pas le cas de moines appartenant à un même ordre, réalité qui n'existe pas encore au VI<sup>e</sup> siècle ; son principe, l'accord entre les abbés, est valable pour tout moine, de quelque monastère qu'il soit. Ce qui est surprenant, c'est que ce principe sera repris dans la *Charte de Charité antérieure* [CCI] IX, 5, même si ce passage est plus tardif : même dans un ordre où les frères vivent un type de vie semblable dans les diverses communautés, le moine est sous la juridiction de l'abbé de la communauté dans laquelle il a promis stabilité (*RB* 58, 17), ce qui implique le fait de promettre obéissance entre les mains de l'abbé du monastère ou d'être délié de son vœu si l'abbé quitte sa fonction au monastère, comme nous venons de le noter à propos du retour à Molesme. Nous ne sommes plus dans le système clunisien où les membres sont déplaçables d'un monastère à un autre

<sup>1</sup> *Petit Exorde* [PE] VI, 8.

<sup>2</sup> PE VII, 9.

<sup>3</sup> PE VIII, 4.

et où l'abbé peut avoir une juridiction directe sur les diverses communautés. Tout en évoluant dans un contexte différent de celui du VI<sup>e</sup> siècle, avec la constitution d'un ordre regroupant plusieurs monastères, les cisterciens marquent leur différence spécifique en s'appuyant sur la Règle.

Le décret du légat pontifical en *PE VII* était en outre une manière de protéger le petit groupe qui restait au Nouveau Monastère contre de nouvelles pressions venant de Molesme ou d'ailleurs. Les démarches pour obtenir un privilège du siège romain laissent entendre la fragilité de ce petit groupe. Le privilège est très clair à cet égard :

Par le texte du présent décret, nous refusons donc à quiconque l'autorisation de modifier votre genre de vie (*conversatio*) ou, sans recommandation conforme à la Règle (*RB* 61, 13), de recevoir des moines de votre monastère appelé *Nouveau*, ou de troubler votre communauté en aucune manière, par la ruse et par la force<sup>4</sup>.

Entre Cîteaux et Molesme, il ne s'agit pas seulement d'une séparation canonique pour éviter le désordre, mais de la reconnaissance de deux modes de vie différents. Si Robert et certains moines reviennent du désert de Cîteaux au monastère de Molesme, il ne faut pas oublier qu'ils avaient d'abord fait le chemin inverse. On peut penser que cette stricte séparation entre les communautés au retour de Robert tirait la leçon de l'expérience vécue à Molesme : les tensions fortes avaient même dégénéré en violence sur le prieur Albéric<sup>5</sup>. Si deux groupes ne peuvent vivre ensemble dans un même lieu quand ils ont un propos différent, deux communautés vivant en deux lieux différents, avec deux propos différents, et même avec un propos semblable, ne pouvaient avoir un même abbé, alors que c'était possible dans une logique clunisienne : Cîteaux serait alors resté sous la juridiction de Robert comme un prieuré de Molesme. Mais Robert, en quittant Cîteaux, abandonnait le désert, et avec lui, un certain genre de vie qu'il ne mènerait plus, et qu'il ne pouvait donc plus conduire. Les frères aimant le désert, avec leur nouvel abbé Albéric, comprirent bien la situation, prenant le risque d'être beaucoup plus exposés aux attaques de l'extérieur en l'absence de Robert, d'où la demande de protection au pape Pascal II. L'expérience du retour de Robert à Molesme est fondatrice de la différence du Nouveau Monastère, et pas seulement une mesure d'urgence pour permettre sa survie.

<sup>4</sup> *PE* XIV, 6.

<sup>5</sup> *PE* IX, 3.

Dans un deuxième temps, au fur et à mesure du développement du Nouveau Monastère, ce principe d'autonomie sera étendu aux relations entre les monastères de l'ordre cistercien, qui ont pourtant un *propositum* semblable et sont régis par un principe de stricte unité des observances. Ainsi, dans la *Charte de Charité*, le gouvernement du monastère revient à l'abbé du lieu, et non à l'abbé fondateur, notamment en ce qui concerne la gestion des biens ou la bénédiction d'un novice (autrement dit sa réception dans la communauté par la profession monastique)<sup>6</sup>. De même, comme nous venons de le voir, un abbé cistercien ne peut accueillir un moine venant d'un autre monastère de l'Ordre sans l'accord de son premier abbé<sup>7</sup>. Il s'agit de respecter l'autonomie de l'abbé et de sa communauté à l'intérieur de l'Ordre. Ce principe apparemment nouveau dans le contexte du XII<sup>e</sup> siècle, est en réalité déduit du voeu de stabilité de *RB* 58, 17 : la communauté locale est bien l'espace naturel où le moine mène sa vie, sous une règle et un abbé. Le moine cistercien s'engage dans une communauté en tant qu'elle est dans un lieu, et pas dans une autre.

Dans tous ces cas, c'est toujours la Règle de saint Benoît qui est interprétée avec une grande flexibilité pour déduire les principes de régulation et les repères pratiques de nouvelles situations historiques, d'abord celle du rapport Molesme / Cîteaux, puis celle de la création de nouvelles communautés.

Nous avons vu l'importance de *RB* 61, 13 sur le passage d'une communauté à une autre. On pourrait citer aussi *RB* 58, 17 pour la définition de la stabilité dans un lieu, au milieu d'une communauté et sous la direction d'un abbé, et *RB* 65, 11 pour l'autonomie de l'abbé local qui a une autorité directe sur sa communauté et chacun de ses membres : « il convient de remettre au jugement de l'abbé, l'ordonnement de son monastère. » On dirait aujourd'hui qu'il est supérieur majeur<sup>8</sup>.

### **Le droit au service de la charité**

Mais dans le contexte des communautés de plus en plus nombreuses, cette autonomie, cette décentralisation, ne rendrait-elle pas difficile une unanimité a priori jamais facile ? D'autant que, la fondation de La Ferté, qu'elle ait eu lieu avant ou après l'arrivée de

<sup>6</sup> *Charte de Charité antérieure* [CCI], iv, 4-5.

<sup>7</sup> *PE* ix, 5.

<sup>8</sup> Nous n'aborderons pas ici la question du *transitus*, un phénomène assez généralisé à l'époque et motif de nombreux conflits, c'est-à-dire du passage d'un moine non seulement d'un monastère à un autre, mais d'une observance à une autre. Bernard donne des critères pratiques et spirituels à ce sujet, dans *Pre C. II Stabilité*.

Bernard à Cîteaux, et l'expansion du Nouveau Monastère qu'elle inaugurerait, étaient bien liées à cet apport de sang neuf qui était aussi l'apport d'un style propre, comme une nouvelle différence à intégrer. Peut-être cette capacité à intégrer les différences est-elle le propre de Cîteaux, avec, plus tard, l'incorporation de groupes entiers de communautés. Forts des leçons tirées de leurs premières expériences, les moines du Nouveau Monastère comprirent qu'il fallait se donner les moyens de préserver une unanimité qui pouvait facilement se fragiliser. C'est ce que semble avoir cherché Étienne Harding avec la *Charte de Charité*, du moins telle que la définit le chapitre II de l'*Exordium Cistercii* :

un instrument capable de retrancher les surgeons de schismes susceptibles en s'accroissant d'étouffer à l'avenir le fruit de la paix mutuelle<sup>9</sup>.

L'unanimité est toujours à conquérir. Pour saint Paul, elle fait partie de la lutte pour la foi et l'Évangile :

Tenez fermes dans un seul esprit, luttant de concert et d'un cœur unanime pour la foi et l'Évangile (Ph 1, 27).

L'unanimité n'a pas qu'un côté négatif : éviter les divisions, elle a aussi un côté positif d'orientation dans un même sens qu'il faut concrétiser dans une pratique. C'est surtout ce dernier aspect que l'on trouve dans *EC* sous l'influence de Bernard, après qu'Étienne eut apporté les éléments pratiques et juridiques pour maintenir cette unanimité.

Les premiers éléments d'une *Charte de Charité* se trouvent dans la charte de fondation de Pontigny en 1114, intitulée *Charte de Charité et d'Unanimité*. La charité s'exprime dans l'unanimité. Les trois premiers chapitres de *CCI* reprennent pour l'essentiel la charte de fondation de Pontigny (1114), ils sont l'œuvre directe d'Étienne.

Lisons à présent ces premiers chapitres.

L'autorité, en l'occurrence Étienne Harding, se présente comme au service, il s'agit pour lui d'être utile<sup>10</sup>, de ne rien faire qui accable<sup>11</sup>. On sait combien saint Benoît enjoint à l'abbé de ne pas surcharger les faibles afin d'éviter le murmure. Concrètement, cela signifie ne pas exiger de contributions des maisons-filles. Le soin des âmes (*cura animarum*<sup>12</sup>) va se traduire, d'une part, dans une vigilance stricte par

<sup>9</sup> *Exorde de Cîteaux [EC] II, 11.*

<sup>10</sup> *RB 64, 8* : servir plutôt qu'être servi.

<sup>11</sup> *RB Pr 46* : « Dans cette institution, nous espérons n'imposer rien de dur, rien de pénible (*nihil grave*). »

<sup>12</sup> *RB 27, 6*, allusion au rôle thérapeutique de l'abbé.

rapport à l'observance de la Règle, et d'autre part, dans l'absence d'interférences au plan matériel, par exemple sous la forme de prélèvements forcés ; enfin, dans le respect du « gouvernement » confié à l'abbé local :

En outre, l'abbé du Nouveau Monastère prendra garde, en ce qui concerne les biens du lieu qu'il vient visiter, de ne rien entreprendre, traiter ni régler, et de ne pas s'en occuper contre la volonté (*RB* 65, 16) de l'abbé et des frères<sup>13</sup>.

C'est l'abbé-fils, aujourd'hui nous dirions l'abbé local, qui a la responsabilité pastorale de la communauté et de chaque frère. Ce principe est fondé sur le chapitre 65 de la Règle sur le prieur. La Règle assure l'autorité de l'abbé par rapport au prieur. La *Charte de Charité*, par transposition, assure l'autonomie de l'abbé-fils par rapport à l'abbé-père, appelé aujourd'hui Père immédiat. Le principe fondamental de la Règle est le suivant :

Il convient de confier au jugement de l'abbé l'ordonnance de son monastère (*RB* 65, 11).

L'adaptation de ce principe à une situation nouvelle, celle d'un ordre naissant, révèle clairement le rapport que les premiers cisterciens entretiennent avec la Règle. Le texte de la Règle est pris en compte sans tomber dans le littéralisme puisqu'il est adapté. Il n'est pas sûr que nous sachions encore faire cela aujourd'hui.

Au plan matériel on ne trouve pas de contrainte par des impositions forcées, ni par l'abbé-père, ni par le Chapitre général où l'entraide entre les maisons est « spontanée », selon l'élan de la charité<sup>14</sup>. Cette place laissée à la charité fait écho à la Règle, où le bien spirituel doit passer avant l'intérêt matériel : l'abbé ne doit pas tirer prétexte des risques de pertes matérielles, mais se souvenir qu'il faut d'abord chercher le Royaume (*RB* 2, 35). Le risque d'avarice<sup>15</sup> rejoint le chapitre sur les artisans du monastère (*RB* 57, 7). Cette autonomie matérielle prévue par le droit de l'ordre est un point non négligeable pour le maintien de la paix entre les maisons.

Le résultat de cette première lecture pourrait être le suivant : si les observances semblent uniformisées, le droit, lui, respecte l'autonomie des monastères. C'est une nouveauté radicale par rapport à Cluny, grande abbaye qui se « nourrissait » des revenus tirés d'une multitude de petits prieurés demeurant sous son autorité directe. La *Charte*

<sup>13</sup> *CCI* IV, 5.

<sup>14</sup> Cf. *CCI* VII, 4.

<sup>15</sup> Cf. *CCI* I, 3.

de Charité prend le contre-pied du système clunisien : l'abbé de l'église-mère ne veut rien imposer

qui diminue leur avoir, de peur qu'en désirant pour nous une abondance dont leur pauvreté ferait les frais, nous ne puissions éviter le vice de l'avarice<sup>16</sup>.

S'il y a unanimité, c'est parce que l'organisation des relations dans la charité entre les monastères limitera de trop grandes disparités au plan matériel. L'entraide matérielle doit rester un mouvement spontané de la charité. C'est le Chapitre général qui permettra l'expression concrète de cette communion.

## La relecture claravallienne

### 1. Le propositum

Une organisation du droit au service de la charité comme nous venons de le voir avec Étienne ne suffit pas à construire l'unanimité. Dans la tradition de Clairvaux, dont témoigne l'*Exorde de Cîteaux*, l'unanimité est définie comme une orientation dans un même sens : c'est ce qu'exprime le mot *propositum*. Nous le trouvons deux fois dans le premier chapitre de l'*EC*. On a traduit en français par « projet de vie », cette traduction est ambiguë, il vaudrait mieux employer le mot « propos ». On dit bien « avoir le même propos », le mot est riche de sens : l'on tient aussi des « propos », on échange des « propos ». Le contexte indique bien que le « propos » n'est justement pas un projet au sens humain du terme, un programme à réaliser. Il ne s'agit pas de faire des projets, mais de reconnaître un questionnement, une affaire de conscience qui peut se traduire par la question : sommes-nous fidèles à ce que nous avons promis concernant la Règle ? Ce questionnement concerne plusieurs personnes qui en discutent entre elles, qui échangent des « propos », non pour deviser sympathiquement, mais pour répondre à ce qui surgit dans plusieurs cœurs à la fois. L'*EC* est très clair :

Ils échangeaient entre eux sur ce qui leur remuait le cœur à chacun et ensemble se demandaient comment accomplir le verset : *J'acquitterai envers toi la promesse de mes lèvres* (Ps 65). Que dire de plus<sup>17</sup> ?

Plusieurs choses sont à noter dans ce passage, à commencer par l'expression « chacun et ensemble ». Cette association du plus personnel et de ce qui est partagé par plusieurs est très surprenante. Le

<sup>16</sup> CCI 1, 3.

<sup>17</sup> EC 1, 5. *Quid plura* est une expression typique de saint Bernard.

cœur, la conscience, est ce qui est le plus inaccessible aux autres, absolument unique, comme un sanctuaire sacré, personne ne peut y accéder, ni les anges, ni les démons. Seul l'Esprit y accède, car il est plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes. Ce qui relève de la conscience est par définition incommunicable, inviolable. Ce surgissement d'une même question dans le cœur de plusieurs est bien le signe de l'Esprit. Nous en avons confirmation un peu plus loin :

Vingt et un moines, sortis avec le père du monastère, Robert d'heureuse mémoire, sur une décision commune (*communi consilio* – un conseil commun), s'efforcent de réaliser d'un commun accord (*communi assensu*), ce qu'ils avaient conçu dans un même Esprit<sup>18</sup> (*in uno Spiritu unanimes*).

Le « conseil commun » vient de l'Esprit. Le mot « conseil » est aussi riche de sens : on reçoit un conseil, le conseil est lié à la sagesse et au discernement, le conseil évangélique appelle à aller jusqu'au bout dans la logique du Royaume. Le conseil conçu dans un même Esprit entraîne tout un investissement humain, un travail pour savoir comment y répondre. Comment prendre les bons moyens pour suivre à nouveau la Règle, pour trouver le lieu adéquat pour cela ? Ce lieu béni malgré sa rudesse et son austérité, car préparé par Dieu à leur intention, ce sera Cîteaux. Nous avons donc là plusieurs éléments fondamentaux qui s'articulent dans l'Esprit : la conscience de chacun, la communauté, l'investissement humain. On reconnaît bien cette synergie mystérieuse entre la grâce et la liberté, jamais complètement élucidable et sur laquelle Bernard aimera méditer<sup>19</sup> : lien indissociable entre le spirituel et le matériel, le contemplatif et l'actif, bref, le divin et l'humain.

*Le transitus* des moines de Molesme est bien un commencement, une nouveauté, il est de l'ordre du charisme au sens où l'Esprit suscite un *propos*, un mouvement antécédent à toute autorité, règle, institution, ceci ressort fortement de la relecture claravallienne. Ce qui dans la Règle correspond le mieux à cette situation est le chapitre 58 qui concerne la probation. Le candidat est dans cette liberté où il doit discerner ce qu'il en est de sa capacité et de sa volonté à suivre la Règle. Ce discernement relève de sa conscience : personne ne peut le faire à sa place, pas même un supérieur.

Voici la loi sous laquelle tu veux militer, si tu peux l'observer, entre, sinon, retire-toi, librement (*RB* 58, 10).

<sup>18</sup> *EC* 1, 6, avec allusion à Ph 1, 27.

<sup>19</sup> Notamment dans le *Traité de la Grâce et du Libre-Arbitre* (Sources Chrétiennes 393).



Notre première conclusion tirée de cette relecture claravallienne du *transitus* des premiers cisterciens est donc la suivante : l'unanimité se fonde sur une liberté vécue dans l'Esprit. Il faut nous souvenir de cela quand nous avons l'impression que l'unanimité chez les premiers cisterciens est une uniformité rigide.

## 2. Le pacte<sup>20</sup>

Au moment où le Nouveau Monastère envisage de fonder de nouvelles communautés, il semble qu'il y ait une crainte, une hésitation, que l'on peut lire entre les lignes de la charte de fondation de La Ferté. Le dimanche 18 mai 1113, un groupe de moines du Nouveau Monastère commença à vivre la vie cistercienne à la Ferté-sur-Grosne. Dans la charte de fondation, nous trouvons ceci :

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*.

Il me semble que l'inquiétude qui se fait jour dans ce texte peut s'exprimer dans la question suivante : comment allons-nous réussir à rester unis en esprit tout en étant séparés de corps ?

On trouve un écho de cette question dans un texte plus tardif, tiré du *Prologue de la Charte de Charité*, sans doute écrit par Rainard de Bar. Ce moine de Clairvaux, après l'intermède malheureux de Guy, succède à Étienne Harding comme abbé de Cîteaux, il est un artisan de la législation cistercienne jusque dans les années 1150 :

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 conglutinentur*<sup>21</sup>).

Ici, il s'agit de maintenir la paix et la charité, ce souci est à mettre en parallèle avec un autre souci relevé précédemment : comment garder une pauvreté authentique alors que le patrimoine va se développant. Relevons trois mots ou expressions du texte précité : pacte, mode de vie, charité. Chacun de ces termes concerne un domaine

<sup>20</sup> Dans cette partie, nous nous référons à *Exordium*, Unité 7.

<sup>21</sup> *CCI* pr 3.

important pour maintenir les liens de la paix et l'unité : le domaine du droit au service de la *charité*, le domaine affectif qui s'exprime dans le *pacte*, et le domaine des observances qui rejoint le *mode de vie*, *modus* et *mores* vont ensemble, le mode (*modus*) des observances détermine une même façon de vivre (*mores*).

La dimension affective est aussi forte, le *Prologue de la Charte de Charité* parle de « pacte d'amitié ». L'image du pacte est tirée de 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 la maison de David ; « ...et le Seigneur en demandera compte à David, ou plutôt à ses ennemis ! » 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, une mise en commun, voire l'échange de sang comme dans les rites scellant un pacte dans certaines ethnies. Dans le rite d'alliance, une remise à David par Jonathan de tout ce qu'il a, n'est pas sans évoquer la mise en commun de tous les biens dans la vie cénobitique. On sait l'importance de la vie commune chez les cisterciens, ils sont bien de leur temps où la fratrie féodale avec ses rites est très présente. Bernard de Fontaine dans son histoire personnelle est à la croisée de cette fratrie naturelle, sociale et monastique, il entre au Nouveau Monastère à la tête de tout un groupe qui s'est déjà longuement préparé, avec frères, parents et amis, appartenant tous au milieu de la chevalerie.

Le pacte, avec la charité et le mode de vie, « soude indissolublement par l'esprit les moines corporellement dispersés ». La question d'une unité d'esprit gardée malgré la séparation physique trouve sa source chez saint Augustin. Dans son commentaire du psaume 132, il va jusqu'à dire 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 seul »<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, 132, 6.

On remarquera dans ce passage la manière originale d'interpréter le terme *monos*, non pas comme une solitude comme on l'entend souvent par rapport à la séparation, à l'expérience du désert ou au célibat, ou à la 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 Christ<sup>23</sup>.

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, elles aussi 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).

Pour conclure, je note que ce qui est mis en évidence à travers ces textes, c'est une complémentarité entre l'unité d'esprit qui maintient le lien malgré ou au-delà des séparations physiques, et la dimension symbolique, rituelle qui exprime ce lien dans un pacte fraternel. Nous aurons à vérifier si les observances font partie de cette dimension symbolique et rituelle.

### 3. Les observances

Comment situer dans tout cela notre troisième point, *modus*, les observances ? Elles semblent être présentées dans les textes sous leur aspect le plus formel et le plus extérieur, unanimité semble y rimer avec uniformité ; les paragraphes 6 et 7 des *capitula* de la refonte claravallienne interprètent la phrase de *CCI* III, 2 (*similibusque vivamus moribus*), dans un sens fort :

Pour qu'une indissoluble unité se maintienne à jamais entre les abbayes, il a été établi en premier lieu que tous comprendraient d'une même manière la Règle du Bienheureux Benoît et ne s'en écarteraient pas d'un iota ; ensuite, qu'on trouve les mêmes livres, du moins en ce qui concerne l'office divin, les mêmes vêtements, en tout, enfin, les mêmes us et coutumes<sup>24</sup>.

L'*Acte de confirmation*, d'Eugène III en 1152, va dans le sens d'une interprétation tout aussi stricte, avec le maintien des mêmes observances pour suivre la Règle de saint Benoît.

La *cura animarum* exercée par l'abbé de Cîteaux<sup>25</sup> et tout abbé-père par rapport à une maison-fille et son abbé, va dans ce sens,

<sup>23</sup> AUGUSTIN, *Lettre* 243, 4.

<sup>24</sup> *Capitula* IX, 6-7, *Origines cisterciennes*, p. 126.

<sup>25</sup> *CCI* I, 4.

puisqu'elle consiste à vérifier que la *conversatio* cistercienne (le mode de vie dans ses implications concrètes) est bien respectée, sinon, il doit opérer les corrections nécessaires. Mais la *cura animarum*, le « soin des âmes », est une expression que l'on trouve déjà dans la Règle (RB 27, 6), à propos du rôle thérapeutique et évangélique de l'abbé dans la correction des fautifs. Ce double sens rituel et pastoral, montre clairement que la pratique des observances est bien conçue comme un chemin spirituel et non seulement dans une perspective légaliste ou disciplinaire.

Un texte de l'*Apologie* (14) sur le même sujet est particulièrement significatif. Il se situe dans le contexte du débat avec le monachisme traditionnel. Il aborde la question des observances : celles-ci sont subordonnées à la charité et à l'humilité, mais pas niées pour autant. Saint Bernard met en garde les cisterciens 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* (discernement, mesure), le moine de Cîteaux la pratique avec plus d'exactitude (*arctius*), mais il a besoin aussi de *dispensatio* (aménagement, adaptations), 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 (Cf. Gn 29). Les *corporalia* font partie de l'économie du charnel intégrée au processus spirituel, passage obligé d'une spiritualité fondée sur le mystère de l'Incarnation. Dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, le verset de la première épître aux Corinthiens justifie le fait que pour aimer Dieu, il faut commencer par l'amour de soi, de même que dans d'autres sermons l'amour instinctif de ses proches selon la chair n'est pas nié<sup>26</sup>. Le registre des observances n'est donc pas d'abord juridique, mais humain : elles concernent le corps, le mot *corporalis* est à cet égard significatif. Il fait partie de cette extériorité nécessaire, limitée et ambiguë, qu'il faut toujours savoir gérer avec discernement.

Cette observation complète ce que nous avons pu remarquer à propos de l'unanimité qui se traduit par les mêmes observances malgré la séparation. Non seulement elles ont la dimension rituelle d'un

<sup>26</sup> Par exemple, *Div* 10, 2.

partage d'une vie commune qui s'exprime par les mêmes pratiques, mais elles évitent l'éclatement de la séparation, de la diversité, liées à l'extériorité de notre condition actuelle terrestre et limitée. C'est comme si la communion spirituelle relevant des dispositions intérieures ne pouvait résister à la dispersion physique, à la différence et à la diversité qui se manifestent à l'extérieur, sans cette concrétisation d'une pratique commune, cette incarnation dans un corps. Les observances seraient ainsi une unification par l'extérieur. 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 plus importants, mais ils ont besoin de s'exprimer pratiquement, rituellement, extérieurement, de manière à sceller une identité commune, symbolique du même *propositum*.

Bernard a donc réussi cette prouesse de donner un fondement théologique et spirituel aux observances mais en les subordonnant bien aux attitudes évangéliques. Subordination qu'il reprend 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'accueillir la différence, d'accepter d'autres voies. C'est ce que fait saint Bernard dans un autre magnifique texte, toujours dans l'*Apologie* (6)<sup>27</sup>. Il présente la robe sans couture et de multiples couleurs du Christ comme une image de l'Église<sup>28</sup>. Ce qui lui permet de reconnaître sa diversité possible.

L'observance n'est pas d'abord juridique, mais symbolique et moyen pratique qui ne peut être un absolu, au service d'une appartenance. Cette appartenance mutuelle est celle du pacte fraternel. Celui-ci n'est pas de l'ordre du « sentimental », mais repose sur ce besoin profond de l'être humain de ne pas être seul, de sentir près de soi une présence comme un soutien, la présence d'un frère et non

<sup>27</sup> L'abbé de Clairvaux, contrairement à certains clichés, a un grand sens d'une diversité dont les éléments peuvent cohabiter, la différence n'est pas systématiquement opposition (*diversas sed non adversas*). Le divers est certes présenté comme un manque d'unité lié à notre état actuel dans l'extériorité des sens, la véritable unité ne peut être qu'eschatologique, mais de ce fait, le divers est pris en compte comme une réalité qu'il faut assumer. Cf. *Sept* 2, 3.

<sup>28</sup> Exemple type d'une allégorie des Pères de l'Église reprise par Bernard, mais dont il enrichit le sens. Ainsi Cyprien de Carthage, dans un contexte de graves divisions ecclésiales, insiste sur le fait de ne pas déchirer la tunique du Christ, mais pas sur la diversité de ses couleurs, *De l'Unité de l'Église*, 6-7.

d'un rival, voire d'un ennemi. Ce besoin est reconnu par l'abbé de Clairvaux, sans doute parce qu'il fait partie d'une culture qui a le sens du groupe. Nous parlons souvent 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 auto-suffisante, mais celui qui sait être un avec d'autres. Pour que l'autre me soit présent, il faut aussi que j'aïlle à sa rencontre. Nous ne sommes pas pour autant dans un comportement fusionnel ; l'unité est le fruit d'un long travail, jamais fini, pour traverser la différence – ce divers dont Bernard a un sens aigu – sans la nier ; la douceur de la vie fraternelle expérimentée selon les termes du psaume 132, « oui, il est bon, il est doux d'habiter en frères tous ensemble », n'est pas un sentir immédiat.

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-pouvoir, tout ce qui génère l'arbitraire. L'arbitraire n'est jamais dans l'amour, il met sa propre loi avant la loi commune, donc il n'est pas en Dieu ; c'est ce qu'il va nous falloir encore approfondir. 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.

C'est la relation avec le Christ 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, 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.

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, une fidélité aux observances et à la Règle.

### **Saint Bernard et la loi de la Charité**

La charité est une loi qui oblige et à laquelle Dieu lui-même se soumet. Le cheminement bénédictin-cistercien dans l'obéissance à l'abbé et aux frères, en suivant une Règle, a comme arrière-fond

cette réalité première d'un Dieu qui se soumet à sa propre loi<sup>29</sup>. Plus fondamentalement que dans le *Traité du Précepte et de la Dispense* où cette problématique de la loi et de la charité est abordée par l'abbé de Clairvaux au plan monastique, il convient de situer cette loi en Dieu même dans la Trinité, comme le fait Bernard dans la *Lettre 11 aux Chartreux* et sa reprise dans le *Traité de l'Amour de Dieu*<sup>30</sup> dans une anthropologie spirituelle où l'homme trouve son accomplissement.

« Dieu nous a aimés le premier. » Ce verset de 1 Jn 4, 10, est l'un des textes clefs de la théologie mystique des cisterciens du XII<sup>e</sup> siècle. Il nous a aimés gratuitement, sans chercher son propre intérêt, en donnant son Fils unique (Jn 3, 16). Ce sont des ennemis qu'il aime : « alors que nous étions encore ennemis, dit l'Apôtre, nous avons été réconciliés avec Dieu » (Rm 5, 10). C'est ce qui occupe Bernard au début de son *Traité de l'Amour de Dieu*. Dans la *Lettre aux Chartreux* (§ 35) qui en est une sorte de résumé, mais antérieur au traité, la loi de la charité qui cherche non pas ce qui lui est utile, mais ce qui l'est au bien commun selon 1 Co 10, 33, est vécue dans la Trinité même comme ce qui maintient sa suprême et ineffable unité. Cette loi du Seigneur la garde dans l'unité et la réunit dans « le lien de la paix » (Ep 4, 3). Ce lien de la paix que le droit rend possible dans la vie de la communauté et dans les relations entre les communautés. Le droit va donc concrétiser l'ordre de la charité, comme un reflet de la vie divine.

La charité n'est pas un accident pour Dieu, elle est sa substance même : Dieu est charité. Elle est la loi de tous les êtres, elle n'est pas sans loi puisqu'elle est à elle-même sa propre loi. À son niveau, le fils est libre dans le consentement à la loi dans l'amour. Le juste, le fils qui n'est pas esclave ou mercenaire, n'est pas sous la loi, mais pas non plus sans loi. À celui qui objecte que « ce n'est pas pour les justes que la loi a été instituée » (1 Tm 1, 9<sup>31</sup>), Bernard répond que la loi

ne leur est pas imposée [aux justes], mais proposée à leur liberté avec autant de civilité qu'elle était inspirée par la douceur. C'est pourquoi le Seigneur dit si bien : *Prenez sur vous mon joug*, comme s'il disait :

<sup>29</sup> La question d'un Dieu arbitraire, comme celui que l'on peut trouver dans le nominalisme où Dieu peut décider que le bien d'aujourd'hui est ce qui était mal hier ou inversement, a trouvé des échos dans la conférence de Benoît XVI à Ratisbonne : une des conclusions est qu'on ne peut jamais justifier la violence au nom de Dieu. Cf. « Foi, raison et Université », *Documentation Catholique* 2366 (2006), p. 924-925. À Amman en 2009, le pape a prolongé cette réflexion dans le sens où les grandes religions ensemble pouvaient servir la paix au nom de leur foi en un Dieu créateur de la raison humaine. Cf. « Explorer la relation entre Dieu et ce monde », *Documentation Catholique* 2425 (2009), p. 544-546.

<sup>30</sup> *Dil* (Sources Chrétiennes 393).

<sup>31</sup> Verset repris dans *Pre* 12, p. 173.

« Je ne vous l'impose pas contre votre volonté, mais vous, prenez-le, si vous voulez ; sinon, ce n'est pas le repos mais le labeur que vous trouverez pour vos âmes<sup>32</sup>. »

Nous retrouvons exactement la même doctrine concernant l'engagement libre dans la vie monastique, l'obéissance parfaite du moine dans le *Traité sur le Précepte et la Dispense*<sup>33</sup>. Le « volontaire » est un concept fondamental chez saint Bernard, il est consentement libre à quelque chose qui est proposé et donc préexistant ; avant d'être la base de la vie monastique qui se met sous le joug de la Règle, il l'est déjà de l'expérience chrétienne. Dans la vie monastique, la loi de la charité s'exprime à travers des modalités particulières, librement consenties. Le génie de Bernard est d'avoir su montrer que cette liberté dans le consentement à une loi, trouvait son origine en Dieu, était à l'image de la vie même de Dieu qui consent lui-même à sa propre loi et s'y soumet lui-même dans l'amour de deux façons :

- En lui-même qualitativement, en substance, car Dieu est charité. Dans la Trinité même, c'est le bien commun qui est recherché par les personnes divines.
- Quand la charité est don, « la Charité [substantielle], donne la charité [accidentelle] » selon « la loi éternelle qui crée et gouverne l'univers<sup>34</sup> ». Dieu n'est pas arbitraire, il respecte la loi qu'il a lui-même mise en place.

Une véritable anthropologie spirituelle peut ainsi être développée. La loi de la charité est d'abord mise en commun : en contemplant l'exemplaire parfait de la charité en Dieu lui-même et dans l'œuvre du salut, l'homme créé à l'image de Dieu apprend à réaliser son humanité. Les deux contre-exemples sont ceux de l'esclave et du mercenaire dans la *Lettre aux Chartreux* :

Même l'esclave fait parfois l'œuvre de Dieu, mais comme il ne la fait pas de son plein gré, on voit bien qu'il s'obstine dans la dureté. Le mercenaire aussi la fait, mais comme son acte n'est pas gratuit, on reconnaît qu'il est entraîné par sa propre convoitise. Or propriété implique singularité ; singularité implique recoin ; et recoin entraîne obligatoirement saleté et rouille<sup>35</sup>.

On peut être légitimement surpris du passage brusque de la convoitise du mercenaire à propriété, singularité, ce qui n'est pas la même idée. En fait l'adjectif « propre », « propre convoitise » renvoie à

<sup>32</sup> *Dil* 37, (Sources Chrétiennes 393), p. 157.

<sup>33</sup> *Pre*, (Sources Chrétiennes 457), p. 173.

<sup>34</sup> *Dil* 35, p. 151.

<sup>35</sup> *Dil* 34, p. 149.



*propriété*. Être dans le *proprium* est une façon d'être qui se traduit par la *singularitas* et la *proprietas*, l'inverse de la mise en commun qui est charité. Mais il y a plus, nous reconnaissons ici la volonté propre, l'appropriation, attitudes honnies par saint Benoît, la singularité de celui qui ne se soumet pas à la règle commune du monastère et aux exemples des anciens<sup>36</sup>. Par ailleurs le recoin fait penser à *RB* 55, 16, dénonçant la possibilité de cacher quelque chose dans sa couche. L'abbé de Clairvaux, même quand il développe une doctrine spirituelle générale, disons chrétienne, ne quitte jamais le terrain de l'expérience cistercienne marquée par la Règle de saint Benoît. Il faudrait même plutôt se demander si ce n'est pas sur cette pratique qu'il fonde sa doctrine spirituelle. C'est en tout cas clair dans le passage que nous venons d'évoquer. Ce qui est nouveau ici, c'est le lien entre la volonté propre, qui équivaut à se faire sa propre loi, le contraire du consentement à la loi de Dieu, péché type qui est malheur comme nous le verrons bientôt, et l'appropriation qui est refus du partage, de la mise en commun et de l'amour comme recherche du bien de l'autre.

On sait combien la *vita communis* sera développée chez tous les auteurs cisterciens, non seulement comme partage des biens matériels mais aussi des dons naturels et spirituels. L'originalité de la *Lettre aux Chartreux* est de faire le lien entre l'attitude filiale qui se met librement sous la loi du Père sans chercher son intérêt comme le mercenaire, ou par crainte comme l'esclave, et la loi fraternelle qui est mise en commun sans rien s'approprier, comme ce qui se passe en Dieu. L'attitude extérieure dans la vie commune et les déviations que saint Benoît stigmatise sont significatives d'une attitude plus profondément spirituelle et théologale. C'est en se situant d'abord dans cette attitude, et non en appliquant des attitudes morales extérieures que le moine et la moniale vivront « spontanément » cette mise en commun.

À l'opposé, la soumission à sa propre loi est un enfer. Car si l'attitude de l'esclave ou du mercenaire est très imparfaite par rapport à celle du fils, il existe une autre situation beaucoup plus grave, celle du pécheur qui ne se soumet qu'à sa propre loi :

Chacun s'est fait sa loi au moment où il a préféré sa propre volonté à la loi éternelle établie pour tous, dans l'intention perverse d'imiter son créateur. De même que Dieu est à lui-même sa loi et ne dépend que de lui-même, ainsi cet homme se gouvernerait lui-même et prendrait pour loi sa volonté propre. C'est là *un joug pesant et insupportable pour les fils d'Adam* (Si 40, 1). L'homme enchaîné par son

<sup>36</sup> *RB* 7, 55, huitième degré d'humilité.

propre joug ne peut que s'écrier avec Paul : *Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort* (Rm 7, 24). Avec Job, il gémit : *Pourquoi m'as-tu mis en contradiction avec toi, et suis-je devenu une charge à moi-même ?* (Jb 7, 20). L'homme est une charge à lui-même, quand il est lui-même sa loi et que cela n'est pas l'œuvre d'un autre que lui-même<sup>37</sup>.

Personne, pas même Dieu, ne peut échapper à cette loi qui lie et oblige, celle de la charité. L'homme qui la refuse connaît le malheur. Cette loi s'applique selon différentes modalités, en particulier lorsque l'on s'engage à vivre sous une Règle et un Abbé. Dans le *Traité du Précepte et de la Dispense*, saint Bernard aborde ces questions qui touchent au droit et à la relation à l'autorité, à la Règle, mais pour autant, elles ne s'opposent pas à la conscience et à la vie mystique.

Dieu vit selon une loi, la charité, qui s'identifie avec son être. Il s'ensuit que « ce qui repose sur la raison divine et éternelle et y trouve sa fermeté » ne peut être modifié, même par Dieu. Or Bernard n'hésite pas à indiquer ce qui tombe sous cette définition :

Toute la doctrine spirituelle du sermon du Seigneur sur la montagne et tous les préceptes sur la charité, l'humilité, la douceur et autres vertus spirituelles à pratiquer, qui nous ont été transmis aussi bien dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien<sup>38</sup>.

Il y a donc une loi commune à Dieu et à l'homme ; le bien et le mal ne sont pas à la merci d'un bon plaisir arbitraire du Créateur. C'est en fonction de ces valeurs fondamentales que devra se faire la *dispensatio*, c'est-à-dire l'application des règles « stables » qui leur sont ordonnées<sup>39</sup>.

De même que l'arbitraire est exclu de la relation entre Dieu et l'homme, il n'a pas sa place dans celle qui lie le moine à son abbé : tous deux sont en effet soumis à la Règle dont ils ont fait profession<sup>40</sup>. Il s'ensuit que le moine pourrait éventuellement invoquer la Règle contre son abbé. Ce corollaire, à peine effleuré ici, est illustré par l'incident suivant, que Bernard rapporte dans une de ses lettres :

Jadis, alors qu'il vivait encore, mon frère Barthélemy, un jour m'avait contrarié ; et moi, dans un mouvement de colère, le visage et la voix menaçants, je lui ordonnai de sortir du monastère ; il sortit aussitôt, et s'en alla dans l'une de nos granges, où il demeura. Nous l'avons appris et comme nous voulions le rappeler, il répondit qu'il ne reviendrait

<sup>37</sup> *Dil* 36, p. 153.

<sup>38</sup> *Pre* 7, p. 161.

<sup>39</sup> *Pre* 4-5, p. 155-157.

<sup>40</sup> *Pre* 9-10, p. 163-169.

que si nous le recevions à son rang, et non pas au dernier comme quelqu'un qui se serait enfui, mais comme quelqu'un qui avait été expulsé sans réflexion (*inconsulte*) et sans jugement (*sine iudicio*). Il disait qu'il n'avait pas à subir le jugement de la Règle à son retour, puisqu'il n'en avait pas été tenu compte lorsqu'il avait été expulsé. De sa réponse comme de mon acte, je laissai juge tous les frères, parce que je tenais mon propre jugement pour suspect en raison des liens familiaux. Ainsi en mon nom, on jugea qu'il n'était pas contraire à l'esprit de la Règle, de recevoir celui dont manifestement l'expulsion n'avait pas été faite selon la Règle<sup>41</sup>.

On est ici à l'inverse d'une attitude « juridique » ou arbitraire, c'est-à-dire de la notion selon laquelle le droit tirerait sa force d'obligation de la volonté du législateur et de son bon plaisir plutôt que de sa conformité à une norme objective de vérité et de justice. Le retour à la Règle est à comprendre ainsi : en tâchant de restaurer la vie bénédictine primitive, Étienne Harding ne s'efforçait donc pas simplement d'apaiser sa conscience en conformant parfaitement son existence au code écrit selon lequel il avait fait voeu de vivre. Il entraît beaucoup plus profondément dans la réalité des choses. De fait, dans le *PE*, l'expression « la lettre de la Règle » n'est pas présente ; on parle de la *rectitudo regulae* et de la *puritas regulae*, « l'intégrité de la Règle », la « pureté de la Règle ». Ces mots embrassent non seulement la lettre mais l'esprit, et indiquent qu'Étienne Harding était conscient de ce que la Règle n'était pas un simple étalon extérieur auquel les actions du moine devaient être conformes, mais une vie qui, si elle était vécue, le transformerait de l'intérieur. Juriste de l'Ordre, Étienne Harding qui est à l'origine du *Petit Exorde* et rédacteur de la *Charte de Charité*, est parvenu à réaliser la synthèse presque miraculeuse du droit et de la charité, apte qu'il était à voir les prescriptions des saints canons intacts et entières dans l'amour qui les dicte et où elles trouvent leur accomplissement. On retrouve la même doctrine dans le *Traité de l'Amour de Dieu* de Bernard. Et Adam de Perseigne écrira : « L'amour est une loi qui lie et qui oblige », *lex est amor qui ligat et obligat*<sup>42</sup>.

La Règle, comme pôle unificateur puissant, et une mystique du droit propre à l'abbé Étienne Harding, se retrouveront dans le *Traité du Précepte et de la Dispense* de l'abbé de Clairvaux.

<sup>41</sup> *Lettre 70*, (Sources Chrétiennes 468), p. 277 n. 1 qui rappelle la perplexité embarrassée des commentateurs sur la réalité historique de cet *exemplum*.

<sup>42</sup> Dans une lettre à l'abbé de Turpenay. Cf. *Pre*, (Sources Chrétiennes 457), *Introduction*, « L'esprit d'Étienne Harding », p. 25-26.

En fait, le ressort profond de cette pratique intelligente de l'obéissance est spirituel, voire mystique, et c'est Bernard qui a su l'exprimer. Le moine qui, dans ce chemin précis de l'obéissance, reconnaît le joug léger du Christ, n'a pas de mal à le suivre, il peut même donner librement davantage sans se limiter aux bornes de son vœu : il atteint cette charité du juste qui n'est pas sans loi mais pas non plus sous la loi, selon l'attitude de fils décrite dans la *Lettre aux Chartreux*. C'est ce consentement qui va lui donner la sagesse nécessaire pour obéir avec intelligence et discernement.

Le plus haut degré de cette obéissance n'est autre que l'attitude qui constitue l'*unus spiritus*. Il s'agit de « recevoir l'ordre donné dans l'esprit qui l'a dicté ». Or se conformer ainsi à la volonté du supérieur, c'est épouser celle de Dieu. On sait que, pour Bernard, le mariage spirituel est « un concert des volontés, non des voix »<sup>43</sup>.

## Conclusion

Dans son *Traité du Précepte et de la Dispense*, l'abbé de Clairvaux achève d'articuler tous les éléments : respect du droit, comme structure de l'expérience spirituelle de la charité ; pluralité légitime dans le monde monastique et dans l'Église ; à l'intérieur de cette pluralité, Cîteaux et sa spécificité qui est de suivre la Règle en tout. Respect du droit, mais aussi place de la conscience où l'appel de Dieu peut se manifester dans l'inattendu. C'est cette liberté qui s'ouvre à la « mystique », quand on n'est plus sous la loi, mais pas sans loi.

Une telle hauteur de vue est riche d'enseignements pour nous aujourd'hui ; en fait, elle renvoie à ce que l'on appelle une « obéissance adulte », qui comprend une remise en ordre de la relation à l'autorité, avec le risque toujours présent d'osciller entre la rébellion, pour les subordonnés, et l'arbitraire, pour les supérieurs. Un respect des consciences comme instance personnelle où s'exprime l'appel de l'Esprit devient alors possible.

Le pôle institutionnel, l'observance régulière, le droit mis au service de la charité, si utiles qu'ils fussent, pouvaient, avec Étienne, rester prédominants. Avec Bernard, c'est davantage le charisme qui permet de s'ouvrir à une nouveauté. Robert et Étienne sont encore les héritiers d'un monachisme traditionnel, à la charnière d'un changement d'époque, Bernard est celui qui ouvre vers l'avenir : il suffit de constater l'influence de ses œuvres durant tout le Moyen Âge.

<sup>43</sup> *Pre*, (Sources Chrétiennes 457), *Introduction*, p. 55.

Mais il n'aurait rien pu construire s'il ne s'était appuyé sur la génération précédente. Cette première génération semble avoir su serrer la Règle de près pour en tirer une pratique adaptée à de nouvelles situations. Bernard, avec la deuxième génération, a poussé plus loin l'ascétisme de la vie au désert et son dépouillement, mais en le fondant sur une expérience de l'amour qui se concentre dans un seul désir. Bernard a su apporter les symboles qui lui donnent une identité, non seulement par ses écrits spirituels mais aussi par sa doctrine des observances qui unifient par le corps et concrétisent la suite du Christ.

La première génération a su suivre la Règle dans une interprétation pratique. Bernard a su apporter une symbolique et une mystique fondées sur la liberté, la conscience et le désir.

L'interprétation pratique dans une obéissance rigoureuse au texte, qui est le génie propre d'Étienne, a su se maintenir dans une simplicité unique que l'on trouve durant les trente premières années de Cîteaux. Bernard est l'homme du commentaire mystique, poétique, allégorique ou moral du texte. Ces deux approches se complétaient admirablement.

Un tel équilibre, lié à de telles personnalités, tient rarement longtemps dans l'histoire. L'Ordre étant devenu rapidement trop vaste, il a fallu préciser de plus en plus les us, mais cela n'était sans doute pas suffisant pour garder l'unanimité des origines.

À nous de reprendre l'héritage, nous pouvons y trouver une nourriture abondante et reconstruire un nouvel équilibre ; la Règle nous en donne encore les éléments. À cela, il nous faut travailler comme nos Pères.

L'unité cistercienne n'est jamais au premier degré, on ne peut se contenter de l'intériorité ou d'une communion d'esprit pour la maintenir, mais elle est à construire à partir d'une pluralité, ce dont Bernard a un sens aigu, par un travail interprétatif de la Règle basé sur une réalité pratique. Elle trouve sens dans une spiritualité où le symbole est un puissant moteur pour exprimer un commun propos. Cette complémentarité entre pratique et spiritualité traduit déjà la complémentarité entre la première et la deuxième génération, entre Étienne et Bernard. Mais elle peut aussi servir de guide à n'importe quelle instance ou génération cistercienne, où qu'elle soit, et quelle qu'elle soit.

Pour cela, nous pouvons nous appuyer, nous aussi, sur les deux pôles de la pratique et du symbole. Dans un langage plus classique, on dirait l'ascétique et le mystique.

L'expérience du premier Cîteaux l'a ramené au désert où l'on pouvait pratiquer à nouveau la Règle avec rectitude, rejoignant une longue tradition monastique où le désert était le lieu de la pauvreté, d'une dépendance absolue par rapport à Dieu, mais aussi de la douceur du joug du Christ. Quel désert peut aujourd'hui nous amener à pratiquer la Règle avec rectitude pour trouver le chemin de l'Évangile ? Par quelle charte de charité, par quelle charte d'amour, retrouverons-nous le chemin ? L'amour s'efface dans la pauvreté et l'humilité en mettant tout en commun, il regarde vers celui qui est doux et humble de cœur ; au désert, il retrouve la simplicité nécessaire à son épanouissement.

*Munkeby Mariakloster  
Munkeberget  
N – 7600 Levanger*

Joël REGNARD, ocso