

281  
BER

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 380

ŒUVRES COMPLÈTES

I

Introduction générale

COLLOQUE DE LYON-CÎTEAUX-DIJON

BERNARD DE CLAIRVAUX

HISTOIRE, MENTALITÉS, SPIRITUALITÉ

*Ouvrage publié avec le concours  
du Centre National des Lettres,  
de la Région Rhône-Alpes  
et de la Confrérie des Chevaliers du Tastevin*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd de Latour-Maubourg, PARIS 7<sup>e</sup>  
1992

## REMERCIEMENTS

*La présente Introduction aux Œuvres complètes de Bernard de Clairvaux, qui seront éditées aux Sources Chrétiennes d'ici la fin du siècle, est le fruit des travaux d'une trentaine de spécialistes réunis à Lyon, Cîteaux et Dijon, pour le colloque qui a marqué en France le neuvième centenaire de la naissance du saint en 1990. Cette manifestation, qui était placée sous la présidence de M. Georges Duby et de dom Jean Leclercq, n'aurait pas déployé toutes ses virtualités sans l'attention bienveillante et la générosité des pouvoirs publics, des collectivités locales et de diverses administrations. C'est un honneur et un plaisir de les citer ici :*

*Le Ministère de la Culture, de la Communication, des Grands Travaux et du Bicentenaire (Délégation aux Célébrations Nationales);*

*Le Ministère de la Recherche Scientifique (Centre National de la Recherche Scientifique);*

*Le Ministère de l'Agriculture et de la Forêt;*

*Le Conseil Régional de la Bourgogne;*

*Le Conseil Général de la Côte-d'Or;*

*Le Conseil Général du Rhône;*

*La Ville de Dijon;*

*La Ville de Lyon;*

*La Direction Régionale des Affaires Culturelles de la Bourgogne;*

*La Direction Régionale des Affaires Culturelles de Rhône-Alpes;*

*L'Office de Tourisme de Lyon-Communauté.*

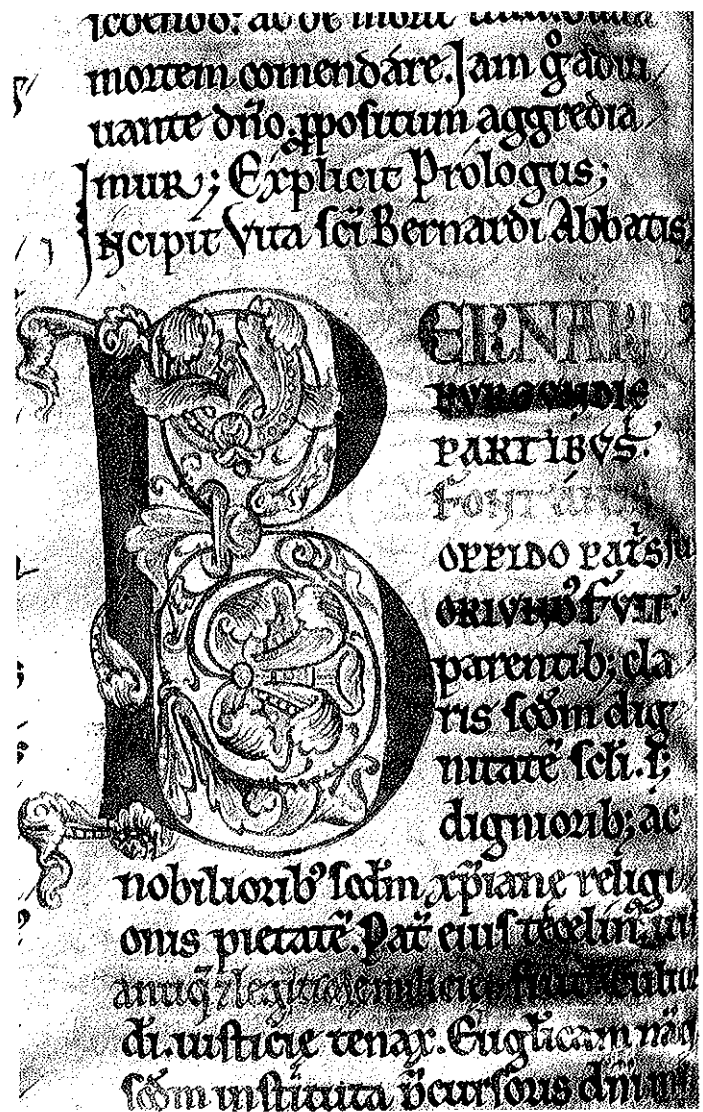
*La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours de l'Institut des «Sources Chrétiennes» (U.R.A. 993 du Centre National de la Recherche Scientifique)*

© Les Éditions du Cerf, 1992  
ISBN : 2-204-04677-9  
ISSN : 0750-1978

Des Entreprises, nationales ou privées, et des Associations ont aussi accepté d'aider à réaliser ce colloque. Qu'elles soient à leur tour assurées de notre reconnaissance :

Air-France;  
 Association des Amis de Saint Bernard;  
 Association des Amis de l'Université de Lyon;  
 Association Lyonnaise de Sauvetage des Sites Archéologiques Médiévaux;  
 Crédit Lyonnais;  
 Gerland-Industrie;  
 Institut Mérieux;  
 Roiret S.A.;  
 Société d'Emboutissage de Bourgogne;  
 Société Lyonnaise de Banque et Banque de Vizille.

Enfin, le Centre National des Lettres, le Conseil Régional de Rhône-Alpes et la Confrérie des Chevaliers du Tastevin ont soutenu directement l'édition du présent volume. Puisse le résultat scientifique, de culture et de réflexion spirituelle répondre à un concours si remarquable d'amitié et d'efficacité ! Il est certain aussi que la figure de saint Bernard continue à forcer l'intérêt des foules, des chercheurs, des croyants.



Dijon, B.M., ms. 659, fol. 3v

Début de la *Vita prima*, copiée après la canonisation.  
 Remarquer « Sancti Bernardi » en rouge au-dessus du B  
 (voir *supra* p. 284)

Tableau n° 1  
LA SÉRIE BERNARDINE DANS LA COLLECTION «SOURCES CHRÉTIENNES»

N° SC	N° série bernardine	Ouvrages	Date envisagée	Paru
-	I	Introduction générale	1992	-
-	II-IX	Les lettres	1993-1999	-
-	X-XV	Sermons sur les Cantiques	1993-1999	-
-	XVI-XIX	Sermons pour l'année	1994-1997	-
-	XX	Louanges de la Vierge Mère	1992	-
-	XXI	Aux clercs, sur la conversion. Le précepte et la dispense	1994	-
-	XXII-XXIV	Sermons divers	1999	-
-	XXV-XXVII	Sentences. Paraboles	1995-1997	-
-	XXVIII	Les degrés de l'humilité et de l'orgueil. Sermons variés	1993	-
-	XXIX	La grâce et le libre arbitre. L'Amour de Dieu	1993	-
-	XXX	L'Apologie. Office de saint Victor		
		Prologue de l'Antiphonaire	1993	-
367	XXXI	Éloge de la nouvelle chevalerie. Vie de saint Malachie		1990
		Épitaphe. Hymnes		
-	XXXII	La Considération	2000	-

## UNE INTRODUCTION CONCERTANTE

Dominique BERTRAND et Guy LOBRICHON

Un concert a été donné au beau milieu du colloque dont ce volume diffuse les actes : au soir de la troisième des cinq journées, à Saint-Bonaventure, l'église ancienne des franciscains de Lyon<sup>1</sup>. Dans le plaisir esthétique que l'ensemble *Organum* procurait, non inutile détente, dans la ferveur sobre de ces psalmodies et de ces mélodies patiemment retrouvées, main tendue vers la contemplation, se jouait aussi ceci. Il n'est pas possible aujourd'hui d'entrer dans l'œuvre, et les œuvres, de Bernard sans chanter, nombreux, avec lui. C'est selon cette conviction que la rencontre de Lyon, Cîteaux et Dijon de juin 1990, a été voulue, préparée, qu'elle s'est déroulée ; à la suite, une certaine manière, résolument actuelle, d'entrer en hagiographie est proposée dans les pages qui suivent.

On doit à la vérité de reconnaître que cette orientation n'a pas été envisagée dès l'abord. Reprenons les faits<sup>2</sup>. C'est au cours de l'année 1986 que, dans la perspective du neuvième centenaire de la naissance de Bernard, les Pères abbés et Mères abbesses de la francophonie cistercienne se sont tournés vers les Sources Chrétiennes pour étudier quelle publication pourrait marquer cette date. Il est vite apparu que le plus urgent était de pourvoir à une édition des œuvres complètes,

1. Au programme, par exemple, les répons pour la fête de saint Bernard : « Prima virtus viri sancti », « Virtute multa »...

2. Voir la mise au point de D. Bertrand, « Saint Bernard en français », in *CollCist*, 50 (1988), p. 46-56.

à l'exemple de ce qui commence à se faire dans d'autres aires linguistiques. Idéalement, on eût préféré un seul traducteur, comme au temps des Ravelet et des Charpentier<sup>3</sup>. Le réalisme a contraint à la polyphonie; et, en février 1987, à Cîteaux, une équipe de travail a été constituée dont les membres se sont réparti les divers écrits de l'abbé de Clairvaux, pour les traduire, les introduire et les annoter. Presque immédiatement, dès lors, s'est posée la question de l'introduction générale. Là encore, il a fallu cesser de rêver à l'auteur unique. Celui qui était le mieux à même de dominer l'ensemble des problèmes, et l'a montré encore tout récemment<sup>4</sup>, ne souhaitait pas se lancer dans l'aventure. C'est alors, au cours d'une réunion de l'équipe des traducteurs (février 1988), que s'est imposée l'idée d'un colloque rigoureusement orienté vers l'explication de ce qu'il faut savoir aujourd'hui pour lire avec goût et profit les œuvres de Bernard. Par deux fois, la voie de la concertation s'est imposée. C'est une nécessité du temps, peut-être aussi un signe de notre temps.

Un rappel de l'historiographie bernardine en convaincra. Une rapide présentation de l'ensemble littéraire produit par l'abbé de Clairvaux sera une utile contre-épreuve. Dans la totalité exprimée par les mots *Sancti Bernardi Opera*, la complexité toujours mieux mesurée tant de

3. Ce sont les deux éditeurs-traducteurs de la fin du XIX<sup>e</sup> s., chez Palmé, Paris 1867-1870, et Vivès, Paris 1865-1867. L'un et l'autre se sont fait aider.

4. Il s'agit bien entendu de dom J. Leclercq, qui a offert au public, en prélude à l'année bernardine, *Bernard de Clairvaux*, Paris 1989. On lira aussi avec profit, de J. Leclercq, son «Introduction générale» aux *Opere di San Bernardo*, t. 1, Milan 1984, p. XI-LXI, une présentation d'ensemble qui attendait, depuis le début de la décennie 1970, d'être publiée.

*Sanctus Bernardus* que de *Opera* invite à la modestie, à la confrontation, mais sans doute aussi à la joie de chanter avec Bernard et autour de lui, en accordant, plus ou moins aisément, nos voix présentes à ce qui se perçoit encore, et pas si faiblement, de la sienne.

### 1. Sancti Bernardi...

Il n'est pas question ici de traiter à l'avance ce qui sera l'objet de la cinquième partie de cette introduction générale, «Le Saint», et nommément du tout dernier chapitre, «La postérité spirituelle de Bernard»<sup>5</sup>. Même s'il est indiqué, rhétoriquement, de terminer par où l'on a commencé, ce qui importe dans ce début est de montrer que le sujet *Sanctus Bernardus* s'est densifié au long des siècles, surtout depuis le XIX<sup>e</sup>, et dans quel sens s'est effectuée cette prise en considération toujours plus diverse et approfondie.

Quantitativement, la production littéraire suscitée, de quelque manière que ce soit, par saint Bernard reste élevée, exceptionnellement élevée, au long des siècles. Les répertoires bibliographiques sont là pour le prouver. Citons-les: L. Janaushek, *Bibliographia bernardina*<sup>6</sup>; J. de la C. Bouton, *Bibliographie bernardine (1891-1957)*<sup>7</sup>; E. Manning, *Bibliographie bernardine (1957-1972)*<sup>8</sup>; aucun ralentissement n'est apparu entre 1972 et maintenant, comme on peut s'en assurer par la part réservée à Bernard dans *Medioevo latino*, par exemple pour 1980: 69 notices pour Bernard (57 pour Grégoire le Grand, 21

5. P. 659-698.

6. T. 4 des *Xenia bernardina*, Vienne 1891.

7. Paris 1958.

8. Rochefort (Belgique) 1972; continuation, E. MANNING et H. ROCHAIS, Rome 1979; voir aussi *infra* p. 104, n. 2.

pour Guillaume de Saint-Thierry, mais Benoît de Nurcie, 99, Bonaventure, 156, Thomas d'Aquin, 430)<sup>9</sup>. Qu'on le veuille ou non, la quantité indique quelque chose de déjà qualitatif. Bernard est une de ces grandes personnalités de l'histoire sur lesquelles celle-ci revient avec prédilection, selon l'adage, vérifiable aussi en ce cas, que l'on ne prête qu'aux riches. Cette masse documentaire, assez remarquablement inventoriée par ailleurs, nous a dissuadés de présenter une bibliographie dans ce volume. On se contentera, dans la suite de ces remarques préliminaires, de souligner les ouvrages qui ont davantage marqué et qui sont par là significatifs des tendances de la recherche en notre domaine<sup>10</sup>. Nous abordons ainsi directement l'aspect qualitatif du développement des recherches historiques relatives à Bernard de Clairvaux.

Une coupure, non absolue, mais décisive se fait jour ici, comme ailleurs, avec les destructions et les reconstructions de l'époque révolutionnaire. Auparavant, c'est l'immensité quasi inentamée du saint qui prédomine. Les éditions critiques du xvii<sup>e</sup> s., celle de Horstius et celle, surtout, de Mabillon, qui ont remarquablement opéré la mise à l'écart des écrits pseudo-bernardins par rapport aux authentiques, n'ont fait que conférer une dignité plus classique à la figure du grand abbé<sup>11</sup>. Au début du xix<sup>e</sup> s., le rapprochement de deux dates fournit assez bien la mesure des nouvelles données de l'intérêt qui va s'attacher

9. T. 3, Spolète 1982.

10. Dans la table des abréviations, p. 46-49, quelques ouvrages utilisés fréquemment dans ce livre ont été relevés. La plupart sont présentés dans ces pages historiographiques.

11. Dans la préface à son édition, Mabillon fait grand cas de son devancier direct, Jacques Merlo Horstius, dont la première édition des œuvres de saint Bernard date de 1641, *PL* 182, p. 18-19; la première édition de Mabillon date de 1667 (Paris, chez Léonard).

à Bernard. En 1819, par une suite de malentendus administratifs, l'abbatiale de Clairvaux est rasée et vendue pierre à pierre (pour Cluny, cela se passe de 1810 à 1823, mais tout n'en a pas disparu)<sup>12</sup>. On assiste là comme à la mort d'un mythe. Dix ans plus tard, le 23 juillet 1830, le pape Pie VIII confirme le décret de la Congrégation des Rites nommant Bernard docteur de l'Église. La personnalité réelle du saint va devenir de plus en plus un objet d'études et de réflexion, et, comme telle, dans ses limites mieux cernées, va retrouver, voire démultiplier sa capacité inspiratrice de foi et de culture. Depuis ces premières décennies du xix<sup>e</sup> s., nous voici partis, et toujours davantage, à la découverte du vrai saint Bernard.

Il ne faut pas se le cacher, cette quête, dans ses premiers pas romantiques, se fait sous le signe de la fascination et de la répulsion, non sans que ces sentiments contrastés s'enracinent dans les clivages sociaux et religieux de l'Europe d'alors. Dégagé de son nimbe, Bernard reste un géant parmi les vivants. En lui s'exacerbent l'ombre et la lumière qui marquent toute destinée, toute personnalité. J. Michelet donne le ton. On se souvient du célèbre portrait, brossé dans la fresque de l'histoire de France en regard de celui d'Abélard. Tout ici, de toute part, est contraste. Voici celui qui a frappé Michelet dans la toute-puissance du simple abbé :

A peine pouvait-il se tenir debout, et il trouva des forces pour prêcher la croisade à cent mille hommes. C'était un esprit plutôt qu'un homme, quand il paraissait

12. Voir, dans *Histoire de Clairvaux. Actes du Colloque. Juin 1990*, Bar-sur-Aube, 1991, p. 231-242, la communication de M. M. Miguet, archéologue de Clairvaux, «La démolition de l'église abbatiale de Clairvaux».

avec sa barbe rousse et blanche, ses blonds et blancs cheveux; maigre et faible, à peine un peu de vie aux joues. Ses prédications étaient terribles; les mères en éloignaient leurs fils, les femmes leurs maris; ils l'auraient tous suivi aux monastères. Pour lui, quand il avait jeté le souffle de vie sur cette multitude, il retournait vite à Clairvaux, rebâtissait près du couvent sa petite loge de ramées et de feuilles, et calmait un peu dans l'explication du *Cantique des Cantiques*, qui l'occupa toute sa vie, son âme malade d'amour.

Qu'on songe avec quelle douleur un tel homme dut apprendre les progrès d'Abélard...<sup>13</sup>.

C'est ce test projectif qui est à la base de nos enquêtes depuis cent cinquante ans. Pour le meilleur, on peut l'affirmer, plus que pour le pire.

De fait, sur cette trame un peu grosse s'est développée une intense recherche, les historiens poursuivant sans relâche, même si c'est en ordre dispersé, la requête en humanisation du saint<sup>14</sup>. Il faut souligner l'effet stimulant pour cette recherche séculaire des fêtes qui ont marqué les anniversaires bernardins. Voici les plus marquantes: Dijon, 1890, huitième centenaire de la naissance; 1930, centenaire du titre de Docteur de l'Église; 1953, les importantes manifestations du huitième centenaire de la mort; notons encore le huitième centenaire de la canonisation (1974), et enfin tout ce qu'a suscité en France, en Europe et dans le monde entier l'année 1990<sup>15</sup>. Il ne serait pas

13. *Histoire de France* (nouvelle édition), t. 2, Paris 1852, p. 277-278.

14. Voir D. BERTRAND, « Bernard de Clairvaux, docteur de la vie spirituelle (état de la question) », l'analyse des « clarifications historiques » intervenues quant à l'abbé de Clairvaux au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> s., in *op. cit.* n. 12, p. 177-190.

15. Cf. l'éloquent échantillon offert à ce sujet par le catalogue des célébrations nationales pour 1990, édité par le Ministère de la Culture,

difficile de mettre en parallèle avec ces commémorations les avancées majeures dans la connaissance scientifique d'un saint Bernard, plus limité dans ses talents — qui n'en restent pas moins étonnants —, plus intimement relié à ses contemporains, bref, plus humblement humain, non moins saint pour autant. Il faut aussi rappeler l'incitation permanente à la recherche venant des diverses revues cisterciennes qui ont été lancées, depuis une centaine d'années, dans la ligne de la *Revue Bénédictine*, fondée en 1884: *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* (1945), devenu en 1965 *Analecta Cisterciensia*, *Cistercienser-Chronik* (1889), *Cistercian Studies* (1965), *Cistercium* (1949), *Cîteaux in de Nederlanden* (1949) devenu *Cîteaux*, *Commentarii cistercienses* en 1959, *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem* (1934) devenu en 1965 les *Collectanea Cisterciensia*. Ces périodiques, avec d'autres non mentionnés ici, débordent le cas de Bernard, mais ne peuvent jamais oublier longtemps celui qui demeure l'âme de la réforme cistercienne, et dont la figure intéresse des cercles sans cesse plus larges de spécialistes.

A la fin du XIX<sup>e</sup> et dans les premières décennies du XX<sup>e</sup>, voici, dans trois directions, des acquis majeurs. Avec L. Janaschek, c'est la bibliographie et la documentation sur les origines qui reçoivent leur fondement<sup>16</sup>; avec G. Hüffer, et surtout E. Vacandard, qui traite l'ensemble, la vie est désormais abordée de façon décidément historique, toute distance étant prise d'avec le genre du panégyrique: « Quand notre héros abandonne, fût-ce de bonne foi, ce que nous croyons être la ligne droite, nous

de la Communication, des Grands Travaux et du Bicentenaire, p. 12-29.

16. Cf., en plus de la référence donnée à la n. 6, *Originum cisterciensium*, Vienne 1877.



n'hésitons pas à signaler son écart. Nous savons que, si grand qu'on soit, on n'est pas pour cela exempt de faiblesse et d'erreur... En pareil cas, notre suprême loi fut toujours d'exposer nettement les faits... En histoire, il n'est pas, selon nous, de meilleure règle que celle de Cicéron, préconisée par Sa Sainteté Léon XIII: 'Rien que la vérité, toute la vérité'<sup>17</sup>.» La synthèse de Vacandard n'a pas encore été remplacée, et il n'est pas sûr, nous l'avons dit, qu'une entreprise similaire soit désormais envisageable. Il faut enfin souligner les travaux d'É. Gilson qui ont mis en pleine lumière le droit qu'a l'abbé de Clairvaux d'être considéré non seulement comme un auteur spirituel chaleureux, mais comme un authentique théologien. Citons ces ouvrages auxquels il est sans cesse fait référence: *La Théologie mystique de saint Bernard*<sup>18</sup>, et telles pages dans *La Philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du xiv<sup>e</sup> s.*<sup>19</sup>.

Les divers congrès bernardins occasionnés par l'anniversaire de 1953 doivent être soulignés. Ils ont recueilli une masse de précisions de grande importance en nombre de directions. Pour ce qui est du domaine français<sup>20</sup>, rappelons les Actes des deux congrès de Dijon: *Mélanges saint Bernard. XXIV<sup>e</sup> Congrès de l'Association bourguignonne des Sociétés savantes. Dijon 1953*<sup>21</sup>, et *Saint*

17. Avant tout, G. HÜFFER, *Der heilige Bernard von Clairvaux. Vorstudien*, Münster 1886; E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, 2 t., Paris 1895; la citation, t. 1, p. II-IV.

18. Paris 1934.

19. Paris 1922, 1944<sup>2</sup>.

20. Hors de France, voir *San Bernardo. Pubblicazione commemorativa nell'ottavo centenario della sua morte* (Pubblicazione dell'Università del Sacro Cuore), Milan 1954; *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker. Internationaler Bernhard-Kongress Mainz 1953* (éd. par J. Lortz), Wiesbaden 1955.

21. Dijon 1954, Association des Amis de saint Bernard.

*Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953*<sup>22</sup>. La même année, la Commission d'Histoire de l'ordre de Cîteaux a publié, sous la direction du P. J. de la C. Bouton, le volumineux *Bernard de Clairvaux*, qui demeure une mine de renseignements toujours utilisée<sup>23</sup>. Et dom J. Leclercq a commencé, en ces mêmes années, de lancer sa grande édition par ses *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*<sup>24</sup>.

Car, voici que de 1957 à 1977 ont été édités, à l'initiative des Abbés Généraux du Saint Ordre de Cîteaux, les 8 tomes des *Sancti Bernardi Opera*. Dom Jean Leclercq, moine de l'abbaye bénédictine de Saint-Maurice de Clervaux au Luxembourg, aidé, comme il se doit pour une telle entreprise, par de nombreux collaborateurs, mais tout particulièrement de MM. H. M. Rochais et C. H. Talbot, ne s'est pas contenté de reprendre Mabillon, tant s'en faut<sup>25</sup>. Une investigation, à frais nouveaux, de l'immense tradition manuscrite des écrits bernardins a permis, entre autres découvertes fondamentales, de suivre mieux le devenir des divers écrits, de préciser en particulier les différentes rédactions des mêmes ouvrages. L'écrivain qu'est l'abbé de Clairvaux en ressort avec une acuité insoupçonnée à ce point jusque-là. Ce travail d'édition a été accompagné et soutenu par des études

22. Rome 1953 (ASOC, 9, fasc. 3 et 4).

23. Paris 1953.

24. Rome 1953 (ASOC, 9, fasc 1 et 2).

25. Editiones Cistercienses, Rome 1957-1977: I-II, *Sermons sur les Cantiques*; III, *Les traités*; IV-V, *À la louange de la Vierge Mère, La Conversion, Sermons pour l'année*; VI/1, *Sermons variés et divers*; VI/2, *Sentences, Paraboles*; VII-VIII, *Lettres*. - Sur la distance prise par les éditeurs de 1957-1977 par rapport à Mabillon, voir J. LECLERCQ, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits, op. cit. n. précédente*, «La préhistoire de l'édition de Mabillon», p. 202-225.

en toute sorte de domaines; celles-ci sont peu à peu rassemblées, pour ce qui concerne dom Leclercq, dans le *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits* (déjà 4 tomes publiés à ce jour<sup>26</sup>). Toutes les éditions des Œuvres complètes qui sont en chantier en ce moment dans le monde, en italien, espagnol, allemand, anglais, français, dépendent de ces volumes que nous venons de présenter, quoique bien trop sommairement, car les conséquences de la publication des *Sancti Bernardi Opera* sont difficilement calculables. Voici au moins deux de ces prolongements déjà effectifs: la mise en place d'un premier index scripturaire d'ensemble, la *Bernardus-Konkordanz*<sup>27</sup>, et l'index complet du vocabulaire, le *The-saurus Sancti Bernardi Claraevallensis*<sup>28</sup>. Ces deux instruments sont fondés, l'un, sur les apparats scripturaires des 8 tomes des *Opera*, l'autre, sur le texte établi pour ladite édition.

En même temps, ce qui concerne l'art cistercien, architecture (celle-ci très liée à l'économie), copie et enluminure, musique, est devenu un lieu très fréquenté par les historiens. Comment ici ne pas évoquer l'ouvrage, si novateur et en même temps si captivant pour le grand public, de G. Duby, *Saint Bernard. L'art cistercien*<sup>29</sup>? Mais il n'est pas possible, en ce même secteur de recherche, de passer sous silence l'œuvre du P. Anselme Dimier, dont bien des études ont été, elles aussi, regroupées dans plusieurs volumes de *Mélanges*<sup>30</sup>; là

26. Rome 1962-1987. D'autres volumes suivront.

27. Dactylographie, Bergeyk (Pays-Bas) s.d.

28. CETEDOC, Turnhout 1985.

29. Paris 1976.

30. 3 tomes de 2 volumes chacun, Pupillin (chez B. Chauvin) 1982-1988.

encore, on a à sa disposition une mine, qui n'a pas fini d'être exploitée.

Les colloques de l'année 1990, et tout particulièrement celui de Lyon-Cîteaux-Dijon, chargé d'introduire aux *Œuvres complètes* en latin et en français, ont donc à tirer parti à la fois de la continuité séculaire de l'intérêt suscité par Bernard de Clairvaux et de la diversité foisonnante des questions qui sont étudiées à son sujet, comme aussi des réponses, limitées, partielles, apportées par cette attention plus précise aux manuscrits et aux pierres à quoi s'exercent avec prédilection les chercheurs d'aujourd'hui. L'auteur dont nous commençons à éditer l'Œuvre, *Sanctus Bernardus*, est-il perdu en tout cela? À lire les pages de ce volume, il ne semble pas. Certes, des divergences apparaîtront au fil des chapitres, sur tel point de détail (la date du concile de Sens<sup>31</sup>), ou sur des questions plus fondamentales (la «fiabilité» des *Vitae*, la frontière à tracer entre la théologie monastique et la théologie des écoles<sup>32</sup>). Il n'y a rien là qui aille plus loin que les hésitations que tout chercheur connaît en lui-même sur l'un ou l'autre problème de sa compétence. Bien plutôt, il est loisible de constater ceci: Bernard traverse avec succès l'épreuve de la polyphonie des voix à son sujet. Son charme continue de jouer. Son mystère, jalousement revendiqué par J. Leclercq<sup>33</sup>, opère encore.

31. Voir p. 396, 433 et 482-483.

32. Voir p. 287, n. 1, à comparer au c. 1, p. 53-82; les c.15 et 16.

33. Ce sont les derniers mots de dom J. Leclercq dans son *Bernard de Clairvaux, op. cit.* n. 4: «Si Bernard est difficile à connaître et, pour certains, à aimer, c'est à cause de la complexité de sa personne et de son œuvre. Et cette part de mystère, qui continue de l'entourer, doit stimuler, non pas décourager, une recherche, aussi objective que possible, du vrai S. Bernard», p. 159.

Bernard, *Sanctus Bernardus*, a plutôt gagné, depuis un siècle et demi, à être toujours plus apprécié, en positif et en négatif, comme l'un des nôtres : dispersé en mille tâches, toujours diverses, toujours les mêmes, comme les spécialistes aiment à le retrouver aujourd'hui, jamais pourtant abandonné par l'unité.

## 2. ...Opera

De ce mystère de saint Bernard, on renonce à douter, car au mystère de l'être qui s'impose à ses contemporains autant qu'à ses congénères et à ses disciples, qui éblouit toutes les générations depuis lors, s'ajoute le mystère du créateur, de l'écrivain, du génie littéraire. Point question donc de broser en quelques pages une synthèse nouvelle, que l'effervescence actuelle des recherches rend au demeurant très aléatoire. Néanmoins l'œuvre écrite, immense, de Bernard mérite quelques observations, succinctes, sur sa diversité, sur sa construction et sa diffusion, sur les trouvailles de fraîche date et ce qu'on peut en espérer.

Pour dresser le tableau, partons de ce postulat fort répandu de l'unité. L'aura et le culte qui l'entourent accusent sûrement la vraisemblance d'une unité fondamentale chez Bernard de Clairvaux. Depuis ses premiers écrits, volontaires, jusqu'aux derniers murmures à l'adresse de ses secrétaires, presque rien ne perce d'une usure trop précoce de l'homme : les passions, les idées, les mots, tout brûle d'une ferveur brutale, jamais apaisée, égale. Dès les premiers mots, la pensée est là, présente, qui s'impose, et la suite jusqu'en 1153 n'en est que la paraphrase, ressassée, perfectionnée, lissée ; et c'est en effet l'image que désirent imposer, chacun à son tour,

les compilateurs des *Lettres* et des *Sermons* de Bernard, à commencer par lui-même<sup>34</sup>. Voici donc, une fois de plus, un homme tout d'une pièce, massif et sans détours, sans histoire, qui construit une œuvre fabuleuse d'une même haleine. Ce qui conforte dans la certitude que Bernard est le mystique sans pareil et le génie qui domine son siècle, sans qu'on songe aux inconvénients graves d'une aussi piètre conception de l'écriture littéraire.

On sait pourtant l'homme brisé dans son élan par la maladie, dès 1119 contraint par l'évêque Guillaumé de Champeaux à se soustraire un temps aux extravagances de sa communauté, par trop éprise, grâce à lui, d'un ciel qui serait libéré des entraves d'ici-bas. On sait aussi que son entrée fracassante dans le concert des royaumes, à l'occasion du schisme de 1130, l'immerge pour longtemps dans les problèmes les plus aigus qu'ait à connaître le monde occidental, failles dans l'unité de l'Église latine, combats d'obédiences, luttes des réformateurs pour la conquête des évêchés, rivalités entre rois et princes, sans compter les dissensions entre ordres religieux et les conflits internes à l'ordre cistercien. On sait enfin que la croisade de 1147, les désastres qui l'émaillent, militaires, diplomatiques et même conjugaux, suscitent chez lui d'amères pensées, des doutes parfois sur les hommes et les institutions. Et l'on doit bien convenir que l'homme a plus d'une voix, que son œuvre, mieux datée aujourd'hui, en révèle les suspensions, les silences et les reprises autant que les harmoniques.

Bernard de Clairvaux ne s'endort jamais dans des certitudes sans lendemain. Il s'engage volontiers, mais accepte

34. Sur l'histoire des collections de *Lettres* et de *Sermons*, voir SBO VII, IX-XVI, et H. ROCHAIS-J. LEGLERCO, « La tradition des sermons liturgiques de saint Bernard », in *Scriptorium* 15, 1961, p. 240-284.

plus librement qu'on n'a dit les remarques et les critiques de ses amis. Il s'est braqué, certes, face aux personnes d'Abélard et de Gilbert de la Porrée; il a fallu néanmoins, sur les objurgations de ses proches, qu'il consentît à baisser la voix, voire à tendre la main. Il réagit aux sollicitations de ses amis, de l'épiscopat, de la curie romaine, des rois et des princesses, sa longue correspondance l'atteste qui s'étend sur plus de trente années et plus de cinq cents lettres. Il révise, corrige, refond ses traités, dont plusieurs nous sont parvenus en deux rédactions successives. Les travaux récents confirment ce qu'avait déjà affirmé dom Jean Leclercq : jusqu'à son lit de mort, Bernard n'a cessé de polir ses écrits, de manifester le goût d'une perfection toujours désirée; et cet homme violent, possessif, a travaillé aussi jusqu'au bout à maîtriser mieux les embarras de l'affectivité et des émotions passagères<sup>35</sup>.

Quelque trente-cinq ans d'une intense vie littéraire ont marqué Bernard de Clairvaux, tout aussi sûrement qu'ils ont touché ses amis et disciples, qui lui empruntent ses associations libres et ses tics de langage. Ses contemporains qui auraient pu résister mieux à la fascination de l'homme et de son verbe ont cependant voulu lire ses œuvres. Les écrits bernardins ont bénéficié d'une exceptionnelle diffusion au XII<sup>e</sup> et au commencement du XIII<sup>e</sup> s., bien avant que ne surgisse et prolifère une abondante littérature apocryphe, rappelée dans ce livre par P. De Leo<sup>36</sup>. Et pour assurer une imprégnation plus forte encore,

35. D. FARKASFALVY, « St. Bernard's Interpretation of the Psalms in His Sermons *Super Cantica* », in *Erudition at God's Service* (éd. J. Sommerfeldt, Studies in Medieval Cistercian History, XI), Kalamazoo 1987, p. 109-116, notamment p. 112.

36. P. 659-698.

les traductions en langues romanes et germaniques ont pris très tôt le relais du latin, portant plus sûrement qu'on croit l'écho de la spiritualité bernardine jusque dans les conventicules de femmes qui pullulent dans les dernières décennies du XII<sup>e</sup> s. aux alentours des monastères cisterciens, en France, en Hainaut, en Germanie<sup>37</sup>.

Si l'on pouvait se laisser impressionner par une comptabilité sommaire, on retiendrait que les œuvres les mieux reçues parmi les clercs et les moines sont en premier lieu les *Sermons sur les Cantiques des Cantiques*, diffusés à flots continus dans tout l'Occident depuis la mort de saint Bernard (111 manuscrits latins du XII<sup>e</sup> et du commencement du XIII<sup>e</sup> s.). Leur font suite le traité sur la *Considération* (73 manuscrits de la même période), les *Degrés de l'humilité et de l'orgueil* (69 manuscrits), l'*Amour de Dieu* (60 manuscrits), la *Grâce et le libre arbitre à égalité avec le Précepte et la dispense* (57 manuscrits), l'*Apologie* à Guillaume de Saint-Thierry (5 manuscrits de la première rédaction, 52 de la seconde), puis, d'un écho plus faible mais l'un des plus soignés, l'*Éloge de la nouvelle chevalerie* (33 manuscrits)<sup>38</sup>. Et l'on n'aura garde d'oublier les lettres-traités, qui, elles, connaissent — grâce sans doute à la qualité du travail effectué par Bernard

37. Il est notable qu'aucun des traités n'ait été traduit en langues romanes durant le moyen âge, mais seulement les sermons et les écrits de dévotion (souvent apocryphes) : voir entre autres *Li Sermon saint Bernart*, éd. W. Foerster, Erlangen 1885 (rééd. Genève 1980), et récemment les travaux d'A. HENRY « Traduction en oïl de la Déploration de saint Bernard sur la mort de son frère », in *Mélanges Pierre Le Gentil*, Paris 1974, p. 353-365, ou « Traduction en oïl du Troisième Sermon sur le Cantique des Cantiques », in *Mélanges offerts à T.B.W. Reid*, Londres 1984, p. 54-64.

38. « De tous les traités de saint Bernard, celui qui, le plus tôt, le plus unanimement, de la façon la plus caractérisée, se présenta comme un livre édité » : J. Leclercq, in *SBO* III, 208.

pour les perfectionner et à la brièveté qui les fait copier sans peine — une diffusion stupéfiante, indépendante des collections épistolaires, depuis celle qui éclaire les devoirs des évêques (*Ep* 42 : 148 manuscrits connus) jusqu'à celle qui dénonce les « erreurs » d'Abélard (*Ep* 190 : 117 manuscrits connus), en passant par la lettre à Hugues de Saint-Victor (92 manuscrits connus)<sup>39</sup> et la lettre-encyclique pour la deuxième croisade (*Ep* 363). On sait trop cependant ce que de tels comptages ont à la fois de frustrant et de fautif pour s'y arrêter. Ils ne sont que des indices de la vitalité d'une œuvre échappée des mains de son auteur et de ses secrétaires. Ils n'en manifestent pas moins l'empreinte indélébile, inoubliable, de Bernard sur les générations qui le suivent, qui n'attendent pas longtemps pour lui accorder la place qui lui revient sur les autels de la gloire et sur ceux de l'Église d'Occident — sa canonisation a lieu en 1174.

Sur l'ensemble de ces écrits bernardins, c'est l'*Apologie* qui a suscité le plus de débats; il a fallu attendre cependant ces dernières années pour voir enfin soulever quelques doutes sur l'interprétation commune, anticlunisienne, de ce traité<sup>40</sup>. Or, à lire Jean-Baptiste Auberger<sup>41</sup>, on ne peut plus éviter aujourd'hui de le relier à l'entreprise de Bernard au sein du mouvement cistercien et à l'opposition latente qu'il conduit face à Étienne Harding. C'est dire que les exégèses coutumières ont encore

39. Cf. J. LECLERCQ, « Sur la tradition manuscrite de deux lettres-traités de saint Bernard », in *Miscellanea codicologica F. Masai dicata*, éd. P. Cockshaw, M.-C. Garand, O. Jodogne, t. 1, Gand 1979, p. 266-268.

40. Voir le parcours historiographique dressé récemment par C. RUDOLPH, « The Scholarship on Bernard de Clairvaux's *Apologia* » in *Cîteaux*, 40 (1989), p. 69-110.

41. AUBERGER, *L'Unanimité*; et du même, le chapitre ci-dessous, p. 181-208.

quelque chance d'être bouleversées. De même faut-il espérer quelques remous des travaux actuels sur les sources : les résurgences fréquentes d'interprétations issues de l'École carolingienne d'Auxerre et de l'École d'Anselme de Laon s'expliqueraient facilement par les échanges qu'on sait n'être pas seulement spirituels entre Clairvaux, Châlons-sur-Marne et les monastères bénédictins de Champagne<sup>42</sup>. Tout cela reste à conduire, à trancher.

Autre champ d'où l'on doit attendre des progrès considérables, la correspondance de saint Bernard qui jusqu'il y a peu était mal connue et mal exploitée par les historiens. Il est vrai que les sermons et les grands traités ont recueilli longtemps les suffrages de tous les lecteurs, écrasant les œuvres mineures qu'on lisait au mieux sans pouvoir les discerner parmi les apocryphes. Depuis la grande édition de dom J. Leclercq et de H. Rochais, le tri est presque définitif, la connaissance des collections est précise, et le rôle de la chancellerie de Clairvaux mis à nu. Le travail récent de F. Gastaldelli pour la traduction italienne des *Œuvres* a permis de resserrer les datations des *Lettres*. La chronologie des œuvres de saint Bernard qui vient ci-après<sup>43</sup> repose sur toutes ces recherches, en présentant la succession probable des grands écrits, mais aussi des *Lettres*. Grâce à celles-ci, bien datées pour la plupart, nous disposons d'une échelle nouvelle pour jauger les écrits de Bernard; celle-ci doit ranimer les travaux sur l'histoire du vocabulaire, des images et des citations

42. Cf. E. BERTOLA, « Introduzione » au *Liber de diligendo Deo*, in *Opere di san Bernardo*, t. 1, p. 231 ss.; les *Enarrationes in Psalmos* (PL, 131), d'où Bernard semble tirer certaines exégèses, ne sont pas de Rémi d'Auxerre, mais d'un maître plus récent (cf. C. JEUDY, « L'Œuvre de Rémi d'Auxerre. État de la question », in *L'École carolingienne d'Auxerre, de Murethach à Rémi (830-908)*, Paris 1991, p. 376.

43. Voir le tableau n° 2, p. 32-41.

de l'auteur. Et pour peu qu'on veuille croire à une cohérence minimale dans le développement d'une pensée et de son expression, ce nouveau barème permettra de cerner mieux, peut-être, l'histoire des écrits mineurs de saint Bernard, d'en guider ce faisant l'explication.

Au vu et au su de tout cela, il faudrait encore préciser ce que Bernard apporte de neuf à son siècle, à l'histoire de la spiritualité, de la théologie, de la philosophie. On en trouvera, tout au long des pages qui vont suivre, bien des démonstrations. Qu'il suffise ici, en préambule, de rappeler qu'au fil du temps Bernard apporte des contributions massives. Il est vrai qu'il étourdit au premier abord par ses positions traditionnelles, en matière de recherche théologique, sur la Rédemption, sur le Christ ou sur Marie. Et pourtant, il infuse un sang neuf au genre du commentaire biblique, en le coulant dans la forme rarement explorée avant lui des sermons, et ceux qu'il compose sur le *Cantique* s'imposent d'emblée. En quoi se dessine la principale nouveauté bernardine, qui gît précisément dans l'expressionnisme d'une sensibilité jusque-là étouffée dans l'écriture savante. L'explication s'en trouve : c'est que Bernard redécouvre un filon choyé dans les cercles des moines érigénisants du ix<sup>e</sup> s., celui d'une théologie négative (on peut connaître de Dieu non ce qu'il est, mais seulement qu'il est); et celle-ci est revitalisée par la théologie des écoles urbaines, misant sur la communication par la grâce, qui, appuyée sur le principe d'unité de l'Église, la communion des saints et la sainteté des prédestinés, ouvre sur les perspectives grandioses de l'adhésion à Dieu<sup>44</sup>. Toutes les médiations sont préservées,

44. Je renvoie ici au beau livre, le plus novateur en matière d'histoire des doctrines théologiques et cependant fort insatisfaisant pour l'historien médiéviste, de Jaroslav PELIKAN, *The Christian Tradition. A*

avec soin, et celle notamment du souverain pontife. Bernard se fait ici l'un des premiers défenseurs de la réserve pontificale, en marche tant pour le droit ecclésiastique que pour les définitions doctrinales : Alexandre III retiendra la leçon. En rien de tout cela, Bernard n'innove réellement. Il possède néanmoins le génie verbal et la sensibilité qu'il faut pour forger pas à pas, au long de sa vie, une synthèse authentique.

L'aventure où s'est lancée l'équipe des « Sources Chrétiennes » doit conduire à la redécouverte d'un Bernard de Clairvaux rappelé sur la scène du xii<sup>e</sup> s. où il a su exceller parmi tant de compétiteurs. Puisque, de toute évidence, son retour en grâce parmi les historiens autant que parmi ceux qui ne le sont pas tient pour beaucoup à la relecture de sa correspondance, il est juste que l'édition et traduction des *Œuvres* de saint Bernard dans les « Sources Chrétiennes » donne sans tarder aux Lettres la place la plus convenable, parmi les volumes de tête<sup>45</sup>. Ce vivier éclaire en effet toute la suite des œuvres; ainsi l'avait voulu Jean Mabillon, ainsi en sera-t-il, pour que l'œuvre sublime de saint Bernard jouisse enfin de tous les égards qui lui sont dus, comme à l'un des plus grands écrivains du xii<sup>e</sup> s., sinon de tous les temps.

*History of the Development of Doctrine. 3: The Growth of Medieval Theology*, Chicago 1978.

45. Voir le programme de l'édition des *Œuvres complètes* de saint Bernard, tableau n°1, p. 9.

Tableau n°2

## Chronologie des œuvres de saint Bernard de Clairvaux

Guy LOBRICHON

Il s'agit ici exclusivement des œuvres de saint Bernard, datables et datées; en sont donc écartées les lettres adressées à lui et les œuvres qui échappent à toute détermination chronologique. La datation des lettres, vérifiée, suit généralement l'édition de F. Gastaldelli (cf. table chronologique des lettres, Opere di san Bernardo, t. 6/2, p. 747-755). Les deux lettres récemment découvertes par F. Heinzer portent les numéros 549 et 550 (Felix HEINZER, *Zwei unbekannte Briefe Bernbards von Clairvaux in einer Handschrift der Zisterzienserinnenabtei Lichtental*, in *Scriptorium*, 41 (1987), p. 97-105).

Dates	Événements marquants	Écrits
1090	Naissance de Bernard à Fontaine-lès-Dijon	
1098	Fondation de Cîteaux	
1109	Étienne Harding abbé de Cîteaux	
1113	Entrée de Bernard à Cîteaux; fondation de La Ferté	
1114	Fondation de Pontigny	
1115	Fondation de Clairvaux (sous la direction de Bernard) et de Morimond	
1116-1117		<i>Ep</i> 11, 441
1118	Fondation de Trois-Fontaines, première fille de Clairvaux	
1118/1119	Fondation de l'ordre du Temple	<i>Ep</i> 118
1119	Concile de Reims; confirmation pontificale de la Charte de Charité; fondation de Fontenay, deuxième fille de Clairvaux	
vers 1120		<i>Ep</i> 121 (?)
1120		<i>Ep</i> 2, 3, 29
vers 1121		Sermons à l'origine des <i>Degrés de l'humilité et de l'orgueil</i>
1121	Abélard condamné au concile de Soissons; fondation de Foigny, troisième fille de Clairvaux; fondation de Prémontré par saint Norbert	
vers 1122		<i>Ep</i> 83, 399 (?)
1122	Concordat de Worms. Pierre le Vénéral	

Dates	Événements marquants	Écrits
1118-1123	abbé de Cluny; Suger abbé de Saint-Denis	<i>Ep</i> 72 <i>Sermons à la louange de la Vierge Mère</i> <i>Ep</i> 73
1122-1123		
1123	Concile de Latran I	<i>Apologie à l'Abbé Guillaume</i> (1 <sup>re</sup> rédaction? ) <i>Ep</i> 406
1123-1124		<i>Ep</i> 61, 396
avant 1124		<i>Ep</i> 4 (décembre), 5 (décembre), 6 (décembre), 10, 32 (septembre-octobre), 33 (septembre-octobre), 34 (septembre-octobre), 35 (septembre-octobre), 36 (septembre-octobre), 37 (septembre-octobre), 56 (novembre?), 90 (début novembre), 312, 359 (déc.-janvier 1125), 514,
1124	Crise de Morimond	<i>Degrés de l'humilité et de l'orgueil</i> <i>Ep</i> 517, 518 <i>Apologie</i> (2 <sup>e</sup> réd.?) <i>Ep</i> 1, 7 (février), 31, 38 (printemps), 84, 84bis, 85, 86, 88 (été), 89 (carême), 311, 454
avant 1125		<i>L'Amour de Dieu</i> (1124-1125? Remanié v. 1136-1141?) <i>Ep</i> 58, 60, 67, 68
1125		<i>Ep</i> 13 (juin-juillet), 17 (mai), 18 (été), 19 (octobre), 59
1125-1126		<i>Ep</i> 19 (après oct. 1126) <i>Ep</i> 512
1126		<i>Ep</i> 15, 39 (fin 1127-début 1128),
1126-1127		
avant 1127		
1127	Fondation d'Ebrach	

Dates	Événements marquants	Écrits
1126-1128		40, 41, 55, 57, 75, 78
1127-1128		<i>Ep</i> 20, 22 <i>La Grâce et le libre arbitre</i>
1128		<i>Ep</i> 42, 77, 98 (?) <i>Ep</i> 16, 21 (fin-début 1129), 52, 82 <i>Ep</i> 509
1127-1129		<i>Ep</i> 14, 24
1128-1129		<i>Ep</i> 62
avant 1129		
1129	Concile de Troyes	<i>Ep</i> 43, 44, 45 (après 14 avril), 46, 47, 49 (mai), 50 (mai), 51 (mai), 63, 64 <i>Ep</i> 23 (?) <i>Ep</i> 123
1122-1130		
1125-1130		
1130	Schisme d'Anaclet; Louis VI se rallie à Innocent II au concile d'Étampes	<i>Ep</i> 26, 48 (janvier), 81, 116, 117, 175, 465 (?), 466 (?) <i>Ep</i> 413, 422 <i>Ep</i> 74, 106 (?) <i>Éloge de la nouvelle chevalerie</i> <i>Ep</i> 65, 66 <i>Ep</i> 411 <i>Ep</i> 103
1121-1131		
1125-1131		
1129-1131		
avant 1131		
vers 1131		
1131	Voyages de Bernard en faveur d'Innocent II (Liège, mars; Aquitaine, mai-juin). Couronnement de Louis VII	<i>Ep</i> 8, 25 (fin-début 1132), 107 (début), 109, 110, 124 (sept. 1130-octobre), 126 (juin-octobre), 127 (avril), 128 (hiver), 513 (février- mars) <i>Ep</i> 522 <i>Ep</i> 125
1130-1132		
1131-1132		
1132	Exemption du paiement de la dîme obtenue pour les monastères cisterciens	<i>Ep</i> 9, 30, 80 (début), 91 (automne), 92, 97, 391 <i>Ep</i> 70, 69
1128-1133		
1133	Démission d'Étienne Harding; Bernard en Italie auprès d'Innocent II. Troubles à l'évêché d'Orléans. Assassinat de Thomas de Saint-Victor. Création de Fountains par des moines d'York	<i>Ep</i> 12 (premier mois), 71, 93, 94, 95 (automne), 96 (automne), 138 (avril), 150 (juillet-août), 151 (avril), 158 (fin août-septembre),

Dates	Événements marquants	Écrits
		159 (fin août-septembre), 160 (fin août-septembre), 161, 162 (août-sep- tembre), 163 (août-sep- tembre), 313 (automne), 431 (juillet-août) <i>Ep</i> 315 (?)
vers 1134		<i>Ep</i> 129 (début), 136 (fin)
1134		<i>Ep</i> 156, 157
1134-1135		Début des <i>Sermons sur les</i> <i>Cantiques des Cantiques</i> (à partir de l'aveut); <i>Ep</i> 28 (fin 1135-début 1136), 130, 131 (juillet-oc- tobre), 132 (avril-mai), 133 (avril-mai), 134 (avril- mai), 135 (juillet-sep- tembre), 137 (juillet), 140 (après août), 143, 152, 176 (1135-début 1136), 177 (mars), 178 (mars), 255 (avril-mai), 314 (sep- tembre), 316, 507 (ou peu après) <i>Ep</i> 27
1135	Bernard en Aquitaine, en Germanie, au concile de Pise. Guillaume, abbé de Saint-Thierry, devient cistercien	<i>Ep</i> 54, 139 (première moitié), 146 (deuxième moitié), 153 (premier mois), 154 (été), 155, 181, 254 (début), 394, 410, 519 <i>Ep</i> 397 <i>Ep</i> 10
1135-1136		<i>Ep</i> 141, 144 (octobre), 145 (août-septembre), 201, 505 (août-septembre) <i>Ep</i> 412
1136		<i>Sermon 26 sur le Cantique</i> <i>Sermon 1 pour la Dédicace</i> (?)
1124-1137		
1132-1137		
1137	Voyage de Bernard en Italie pour réconcilier Innocent II et Roger II de Sicile	
avant 1138		
1138	Élection disputée au siège épiscopal de Langres	



Dates	Événements marquants	Écrits
1130-1139 1136-1139 avant 1139 1139	Concile de Latran II	<i>Ep</i> 142 (début), 147 (début juin), 148 (juin), 149 (début novembre), 164 (juin-octobre), 165 (juin-octobre), 166 (juin-octobre), 167 (juin-octobre), 168 (juin-octobre), 169 (juin-octobre), 185, 317 (29 mai-3 juin), 322, 324, 392, 393, 501 (après juin)
1138-1140 1139-1140 vers 1140		<i>Ep</i> 539 <i>Ep</i> 182 <i>Ep</i> 119, 120, 550* <i>Sermons 7-10 sur le Ps. « Qui habitat »</i> <i>Ep</i> 170 (début), 171 (après mai), 172 (après mai), 173 (après mai), 183 (après 25 juillet), 213, 319, 385 (milieu), 502, 503, 504, 542 (après 19 juillet), <i>Prologue à l'Antiphonaire</i> <i>Ep</i> 190, 234, 318, 449 <i>Ep</i> 174, 186, 207, 208, 209, 215
1140 (?)	Condamnation d'Abélard au concile de Sens (juin); troubles urbains dans le royaume capétien	<i>Aux clerks sur la conversion</i> <i>Ep</i> 87, 179 (décembre), 180 (décembre), 184, 187 (janvier-mai), 188 (janvier-mai), 189 (après 2 juin), 191 (après 2 juin), 192 (juin), 193 (juin), 203, 204, 210, 214, 215, 323 (peu avant 20 décembre), 327 (carême 1139), 330 (juin)

\* Lettre éditée par F. Heinzer sous le signe *Li 2* (cf. *supra*, p. 32).

Dates	Événements marquants	Écrits
1123-1141 1141	Affaire de l'élection au siège épiscopal de Bourges; début de la querelle sur le siège épiscopal d'York	331 (juin), 332 (juin), 333 (juin), 334 (juin), 335 (juin), 336 (juin), 338 (juin), 341, 447 <i>Ep</i> 53 <i>Ep</i> 197, 198, 199, 211 (novembre-décembre), 339 (fin-début 1142), 342 (26 janvier-18 mai), 348, 355, 356
avant 1142 1142	Juin: concile de Lagny (divorce de Raoul de Vermandois)	<i>Le Précepte et la Dispense</i> <i>Ep</i> 195, 200 (printemps), 202, 205, 216 (début juin), 346, 347, 353 (début), 357, 523, 525 (début), 526 (début), 527 (début), 528 (début), 529 (début), 530 (début)
1130-1143 1138-1143		<i>Ep</i> 349, 350 <i>Ep</i> 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439
1142-1143	Guerre de Louis VII contre Thibaut de Champagne	<i>Ep</i> 230 (juin 1142-septembre 1143), 231 (juin 1142-septembre 1143), 232 (juin 1142-septembre 1143),
1143	Procès de l'archevêque élu d'York (septembre)	<i>Ep</i> 196, 212, 217 (début), 218, 219, 220, 221, 222 (septembre), 223 (septembre), 224 (septembre-octobre), 227, 228 (janvier), 235 (après 26 septembre), 236 (après 26 septembre), 320 (octobre), 321 (octobre), 340 (milieu), 351 (début), 358 (septembre-octobre), 381 (avant 14 septembre), 531 (après mars), 532 (après

Dates	Événements marquants	Écrits
1143-1144 1144		mars), 533 (mars-septembre), 534 (mars-septembre), 535 (milieu), 543 (février-mars) <i>Ep</i> 354 <i>Ep</i> 225 (mars-avril), 226 (mars-avril), 360 (juin-novembre), 448, 510, 520 (mars-juin), <i>Ep</i> 498 <i>Ep</i> 99 <i>Ep</i> 108, 382, 395 <i>Ep</i> 383, 384 <i>Ep</i> 345 <i>Sermons</i> 65-66 <i>sur les Cantiques des Cantiques</i> <i>Sermon</i> 3 <i>pour le dimanche des Rameaux</i>
1123-1145 1132-1145 1138-1145 1140-1145 1141-1145 1143-1145		<i>Ep</i> 233 (après mai), 237 (après 15 février), 238 (mars), 239 (mars), 240 (mars-novembre), 241 (mai), 242 (août), 245 (fin), 267, 328 (mars-novembre), 362 (février-mars), 508 (février-mars) <i>Ep</i> 401 <i>Ep</i> 427 <i>Ep</i> 407 <i>Ep</i> 403 <i>Ep</i> 252 (21 février 1146-3 mai 1147) <i>Ep</i> 500 (?)
vers 1145	Eugène III pape; voyage de Bernard en Aquitaine et en Languedoc. «Fragments» de Geoffroy d'Auxerre	<i>Ep</i> 375, 243, 244, 246 (début), 247 (mai), 249, 329, 363 (août-septembre), 365 (août-septembre), 371 (milieu) <i>Ep</i> 400
avant 1146 1138-1146 1140-1146 1142-1146 1145-1146		
vers 1146 1146	Assemblée de Vézelay: prédication de Bernard; voyage de Bernard en Germanie (rencontre avec Conrad III le 27 décembre à Spire)	
1124-1147		

Dates	Événements marquants	Écrits
1144-1147 1145-1147 1146-1147 avant 1147 1147	Préparatifs de la deuxième croisade: Bernard au concile d'Étampes (18 février) et à la diète de Francfort (mars). Départ de la deuxième croisade	<i>Ep</i> 511 <i>Ep</i> 547 <i>Ep</i> 248, 372, 544 <i>Ep</i> 417, 516, 549* <i>Ep</i> 251 (juin-juillet), 263 (?), 271, 309 (après 18 février), 366, 367, 368, 457 (après 13 mars), 458 (après 13 février), 459 (après janvier), 496 (après 18 février), 515 (après 18 février), 548 (mai)** <i>Ep</i> 79
1135-1148 1145-1148	Livre I de la <i>Vita Prima</i> par Guillaume de Saint-Thierry	<i>Ep</i> 258, 259, 260, 545, 546
1147-1148 1148	Concile de Reims (mars-avril): condamnation de Gilbert de la Porrée	<i>Ep</i> 293 <i>Sermon pour la mort d'Humbert</i> ; <i>Sermon sur saint Malachie (in transitu)</i> ; <i>Sermon 80 sur les Cantiques des Cantiques</i> <i>Ep</i> 268 (après 13 juin), 369 (août-septembre), 370 (fin), 374 (après 3 novembre), 375 (mars-avril) <i>Ep</i> 524 <i>Ep</i> 455
1125-1149 vers 1149 1149		<i>Sermon sur s. Malachie</i> (?) <i>Ep</i> 278 (automne), 301, 376 (janvier-mars), 377 (avant 8 mai), 378, 379, 387 (juin-juillet), 389 (novembre)
1150		<i>Sermon 3 pour l'Annonciation</i>

\* Lettre éditée par F. Heinzer sous le signe *Li* 1 (cf. *supra*, p. 32).\*\* Lettre absente des *SBO*, mais admise à juste titre par Gastaldelli, *Opere di san Bernardo*, 6/2, p. 740-742.

Dates	Événements marquants	Écrits
1149-1151 1151		<i>Ep</i> 250, 253 (après septembre), 256 (mai-juin), 257, 266 (décembre), 299, 305 (après Pâques), 306 (?), 307, 364 (mars-avril), 380 (avril), 521 (mai-juin) <i>Vie de s. Malachie</i> <i>Ep</i> 102, 261 (?), 265 (hiver 1150-1151), 270 (début), 277 (novembre), <i>Ep</i> 206 <i>Ep</i> 499 (1147?) <i>La Considération</i> <i>Ep</i> 269 <i>Ep</i> 361 <i>Ep</i> 284
1132-1152 1138-1152 1149-1152		<i>Ep</i> 273 (septembre), 274, 275, 276, 279, 280, 281, 282, 283 (juin), 285, 286, 287, 290 (janvier-février), 298 (après mai), 300, 304 (décembre), 390, 419, 446 (décembre), 450 (décembre), <i>Ep</i> 408 <i>Ep</i> 497 <i>Ep</i> 315 <i>Office de saint Victor</i> <i>Ep</i> 297, 303, 398, 420 <i>Ep</i> 325 <i>Ep</i> 262, 537 <i>Ep</i> 402 <i>Ep</i> 291 <i>Ep</i> 294, 295, 296 <i>Ep</i> 272, <i>Ep</i> 288, 289, 302, 310, 418
1150-1152 1151-1152 1152	Concile de Beaugency; élection disputée au siège épiscopal d'Auxerre	
1121-1153 1125-1153 1135-1153 1137-1153		
1138-1153 1145-1153 1148-1153 1149-1153 1150-1153 1152-1153		
1153	Voyage en Lorraine (printemps) Mort de saint Bernard à Clairvaux (20 août)	

Dates	Événements marquants	Écrits
1153-1156	Arnaud de Bonneval écrit le livre II, Geoffroy d'Auxerre les livres III à V de la <i>Vita prima</i>	
1162-1164	Alexandre III, chassé de Rome, réside en France	
1163-1165 1167	Recension claravallienne de la <i>Vita prima</i> Alain de Flandres écrit la <i>Deuxième Vie</i> de saint Bernard	
1174	Canonisation de saint Bernard	

## SIGLES ET ABRÉVIATIONS

### Œuvres de S. Bernard<sup>1</sup>

<i>Abb</i>	Sermon aux abbés (S. pour l'année)
<i>AdvA</i>	Sermons pour l'Avent (S. pour l'année)
<i>AdvV</i>	Sermon pour l'Avent (S. variés)
<i>Alt</i>	Sermons pour l'élévation et l'abaissement du cœur (S. pour l'année)
<i>AndN</i>	Sermons pour la fête de saint André (S. pour l'année)
<i>AndV</i>	Sermon pour la vigile de saint André (S. pour l'année)
<i>Ann</i>	Sermons pour l'Annonciation (S. pour l'année)
<i>Ant</i>	Prologue à l'Antiphonaire
<i>Apo</i>	Apologie à l'abbé Guillaume
<i>Asc</i>	Sermons pour l'Ascension (S. pour l'année)
<i>AssO</i>	Sermon pour le dimanche après l'Assomption (S. pour l'année)
<i>Assp</i>	Sermons pour l'Assomption (S. pour l'année)
<i>Ben</i>	Sermon pour la fête de saint Benoît (S. pour l'année)
<i>Circ</i>	Sermons pour la Circoncision (S. pour l'année)

1. En ce qui concerne les œuvres de saint Bernard, la présente liste reprend celle du *Thesaurus SBC*, p. XXIII, avec quelques minimales simplifications: suppression d'une abréviation spéciale pour les trois lettres 42, 77 et 190, suppression des astérisques marquant les différences avec la liste de Jean Leclercq, *Recueil*, t. 3, p. 9-10; en outre *Con+* et *Par+* ont été normalisés en *Con\** et *Par\**

<i>Clem</i>	Sermon pour la fête de saint Clément (S. pour l'année)
<i>Conv</i>	Aux clercs sur la conversion
<i>Conv*</i>	Aux clercs sur la conversion (version courte)
<i>Csi</i>	La Considération
<i>Ded</i>	Sermons pour la dédicace de l'église (S. pour l'année)
<i>Dil</i>	L'Amour de Dieu
<i>Div</i>	Sermons sur différents sujets
<i>Doni</i>	Sermon sur les sept dons du Saint-Esprit (S. variés)
<i>Ep</i>	Lettres
<i>EpiA</i>	Sermons pour l'Épiphanie (S. pour l'année)
<i>EpiO</i>	Sermon pour l'octave de l'Épiphanie (S. pour l'année)
<i>EpiP</i>	Sermons pour le 1 <sup>er</sup> dimanche après l'octave de l'Épiphanie (S. pour l'année)
<i>EpiV</i>	Sermon pour l'Épiphanie (S. variés)
<i>Gra</i>	La Grâce et le libre arbitre
<i>HM4</i>	Sermon pour le mercredi de la semaine sainte (S. pour l'année)
<i>HM5</i>	Sermon pour la Cène du Seigneur (S. pour l'année)
<i>Hum</i>	Les Degrés de l'humilité et de l'orgueil
<i>Hum<sup>b</sup></i>	Sermon pour la mort d'Humbert (S. pour l'année)
<i>Inno</i>	Sermon pour les fêtes de saint Étienne, de saint Jean et des saints Innocents (S. pour l'année)
<i>JB</i>	Sermon pour la Nativité de saint Jean-Baptiste (S. pour l'année)
<i>Lab</i>	Sermons lors du travail de la moisson (S. pour l'année)
<i>MalE</i>	Épitaphe de saint Malachie
<i>MalH</i>	Hymne de saint Malachie

<i>Mals</i>	Sermon sur saint Malachie (S. variés)
<i>MalT</i>	Sermon lors de la mort de Malachie (S. pour l'année)
<i>MalV</i>	Vie de saint Malachie
<i>Mart</i>	Sermon pour la fête de saint Martin (S. pour l'année)
<i>Mich</i>	Sermons pour la commémoration de saint Michel (S. pour l'année)
<i>Mise</i>	Sermon sur les miséricordes du Seigneur (S. variés)
<i>Miss</i>	A la louange de la Vierge Mère (H. sur « Missus est »)
<i>Nat</i>	Sermons pour Noël (S. pour l'année)
<i>NatV</i>	Sermons pour la vigile de Noël (S. pour l'année)
<i>NBMV</i>	Sermon pour la Nativité de la Bienheureuse Vierge Marie (S. pour l'année)
<i>Nov1</i>	Sermons pour le dimanche qui précède le 1 <sup>er</sup> novembre (S. pour l'année)
<i>OS</i>	Sermons pour la Toussaint (S. pour l'année)
<i>Palm</i>	Sermons pour le dimanche des Rameaux (S. pour l'année)
<i>Par</i>	Paraboles
<i>Par*</i>	Paraboles (ASOC et Cîteaux)
<i>Pasc</i>	Sermons pour la Résurrection du Seigneur (S. pour l'année)
<i>PasO</i>	Sermons pour l'octave de Pâques (S. pour l'année)
<i>Pent</i>	Sermons pour la Pentecôte (S. pour l'année)
<i>PLA</i>	Sermon pour la conversion de saint Paul (S. pour l'année)
<i>PlV</i>	Sermon pour la conversion de saint Paul (S. variés)

<i>PP</i>	Sermons pour la fête des saints Pierre et Paul (S. pour l'année)
<i>PPV</i>	Sermon pour la vigile des saints Pierre et Paul (S. pour l'année)
<i>pp4</i>	Sermon pour le 4 <sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte (S. pour l'année)
<i>pp6</i>	Sermons pour le 6 <sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte (S. pour l'année)
<i>Pre</i>	Le Précepte et la dispense
<i>Pur</i>	Sermons pour la fête de la Purification de la bienheureuse Vierge Marie (S. pour l'année)
<i>QH</i>	Sermons sur le psaume « Qui habite » (S. pour l'année)
<i>Quad</i>	Sermons pour le Carême (S. pour l'année)
<i>Rog</i>	Sermon pour les Rogations (S. pour l'année)
<i>SCt</i>	Sermons sur les Cantiques des Cantiques
<i>Sent</i>	Sentences
<i>Sept</i>	Sermons pour la Septuagésime (S. pour l'année)
<i>Tpl</i>	Éloge de la Nouvelle Chevalerie
<i>VicO</i>	Office de saint Victor
<i>VicS</i>	Sermons pour la fête de saint Victor (S. variés)
<i>Vol</i>	Sermon sur la volonté divine (S. variés)

#### Ouvrages, revues, instruments plus fréquemment utilisés

<i>AB</i>	<i>Analecta Bollandiana</i> , Bruxelles
<i>ACist</i>	<i>Analecta Cisterciensia</i> , Rome, continuation de <i>ASOC</i>
<i>AnMon</i>	<i>Analecta Montserratensia</i> , Montserrat
<i>ASOC</i>	<i>Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis</i> , Rome

<i>ASS</i>	<i>Acta Sanctorum</i> , Bruxelles
AUBERGER, <i>L'Unanimité</i>	J.-B. AUBERGER, <i>L'unanimité cistercienne primitive, mythe ou réalité?</i> , Achel 1986
<i>Bernard de Clairvaux</i>	Commission d'Histoire de l'ordre de Cîteaux, <i>Bernard de Clairvaux</i> , Paris 1953
BOUTON-VAN DAMME	J. DE LA C. BOUTON et J. B. VAN DAMME, <i>Les plus anciens textes de Cîteaux</i> , Achel 1974
BREDERO, <i>Études</i>	<i>Études sur la Vita prima de saint Bernard</i> , Rome 1960 (nous suivons la pagination de ce volume et non celle des articles parus dans les <i>ASOC</i> )
CANIVEZ, <i>Statuta</i>	J.-M. CANIVEZ, <i>Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786</i> , 8 t., Louvain 1933-1941
<i>CistC</i>	<i>Cistercienser-Chronik</i> , Mehrerau
<i>Cîteaux</i>	<i>Cîteaux in de Nederlanden</i> , Achel, continué par <i>Cîteaux, Commentarii cistercienses</i> , Cîteaux
<i>COCR</i>	<i>Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum</i> , Scourmont, continués sous le titre suivant
<i>CollCist</i>	<i>Collectanea Cisterciensia</i> , Mont-des-Cats
<i>Gesta Friderici</i>	OTTON DE FREISING, <i>Gesta Friderici I, Imperatoris</i> (éd. par F. J. Schmale, <i>Ausgewählte Quellen</i> )

JACQUELINE, <i>Épiscopat</i>	zur deutschen Geschichte des Mittelalters, 17), Darmstadt 1974 B. JACQUELINE, <i>Épiscopat et papauté chez saint Bernard de Clairvaux</i> (Atelier de reproduction des thèses), Lille 1975
LECLERCQ, <i>Recueil</i>	J. LECLERCQ, <i>Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits</i> , 4 t., Rome 1962-1987
<i>Mélanges A. Dimier</i>	<i>Mélanges à la mémoire du Père Anselme Dimier</i> , 3 t. de 2 vol., sous la direction de B. Chauvin, Pupillin 1982-1988
<i>Opere di san Bernardo</i>	SAN BERNARDO, <i>Opere</i> , sous la direction de F. Gastaldelli (Scriptorium claravallense), Milan; t. 1, <i>Trattati</i> , 1984; t. 6/1 et 6/2 <i>Lettere</i> , 1986-1987
RB	Règle de saint Benoît (SC 181-182)
RHE	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i> , Louvain
<i>Saint Bernard théologien</i>	<i>Saint Bernard théologien</i> (Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953), in <i>ASOC</i> , 9 (1953)
SBO	<i>Sancti Bernardi Opera</i> , 8 t. (éd. par J. Leclercq, H.-M. Rochais et C. H. Talbot, Editiones Cistercienses), Rome 1957-1977
SC	Sources Chrétiennes
<i>Thesaurus SBC</i>	<i>Thesaurus Sancti Bernardi Claravallensis</i> (Série A, Formae,

VACANDARD, <i>Vie</i>	CETEDOC, sous la direction de P. Tombeur), Turnhout 1987 E. VACANDARD, <i>Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux</i> , 2 t., Paris 1895
-----------------------	---

#### Autres abréviations

Vg	Vulgate
VI	Vieille latine

I.  
L'homme en son milieu



## CH.1 - LA VIE ET LA VITA PRIMA

ADRIAAN H. BREDERO  
*Université libre d'Amsterdam*

Dans les *Bibliotheca hagiographia* des Pères Bollandistes, on trouve une énumération de quinze écrits hagiographiques relatifs à la sainteté de Bernard de Clairvaux<sup>1</sup>. Une analyse plus proche des textes, et se limitant aux seuls écrits hagiographiques composés sur lui au XIII<sup>e</sup> s., aboutit à une classification tripartite : d'abord des textes de circonstance comme la complainte d'Eudes, prieur de Morimond, sur le décès de saint Bernard et les trois sermons commémoratifs, prononcés par son ancien secrétaire Geoffroy d'Auxerre<sup>2</sup>. Ensuite trois *Vies* de saint Bernard, la première préparée depuis 1145 par Geoffroy d'Auxerre et révisée par lui entre 1163 et 1165 ; la deuxième écrite entre 1167 et 1170 par Alain de Flandres, ancien évêque d'Auxerre, et la troisième *Vie* en deux livres qui ne donnent qu'un abrégé de la *Vita prima*, complétée par des données plus légendaires. Le texte fut composé vers 1180 par Jean l'Ermite, prieur ou déjà ancien prieur à Clairvaux<sup>3</sup>.

1. *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles 1901 ; *novum supplementum*, 1986 (=BHL), nos 1207-1238.

2. BHL, 1210, *De obitu S. Bernardi*; G. HÖFFER, *Der heilige Bernard von Clairvaux. Vorstudien*, Münster 1886, p. 21-24. - BHL, 1230, 1230 b, 1230 c; PL 185, 573-588; J. LECLERCQ *Études sur Saint Bernard et le texte de ses écrits*, Rome 1953, p. 157-160 et 161-165.

3. BHL, 1212-1220, 1232, 1234 (PL 185, 225-366; 469-524; 531-550). Pour la *Vita Tertia*, cf. G. HÖFFER (ci-dessus n. 2), p. 153-157.

### 1. Réception de la *Vita prima*

La plus ancienne de ces *Vies*, connue comme la *Vita prima sancti Bernardi*, fut écrite par trois auteurs. Cette « histoire » fut commencée par Guillaume de Saint-Thierry, continuée par Arnaud (ou Ernaud) de Bonneval et complétée enfin par Geoffroy d'Auxerre. Au dossier de cette première *Vie*, il faut encore ajouter des textes préparatoires, comme les *Fragments hagiographiques* de Geoffroy d'Auxerre, sa lettre à maître Archenfroy sur la prédication de Bernard dans le Midi où est mise en lumière l'influence du prêcheur hérétique, Henri de Lausanne, puis une *Historia miraculorum* qui contient des comptes rendus du voyage de Bernard en Rhénanie où il prêchait la croisade, lesquels furent plus tard ajoutés à la *Vita prima* comme un sixième livre, et enfin la première version du cinquième livre de cette *Vie*, connue comme la lettre de Geoffroy à Eskil, l'archevêque de Lund en Suède<sup>4</sup>.

Cette liste de textes hagiographiques, il faut la compléter encore par un troisième groupe d'écrits, se composant de quelques textes qui contiennent des anecdotes sur Bernard. Ces écrits caractérisent le saint surtout comme l'abbé qui s'occupe du salut spirituel et corporel de ses moines. Ces derniers textes ont été rédigés également à Clairvaux vers le temps de la canonisation de Bernard

4. BHL, 1207; R. Lechat, « Les *Fragmenta de vita et miraculis sancti Bernardi* par Geoffroy d'Auxerre », *AB*, 50 (1932), p. 83-122. - BHL, 1128; *Epistula Gaufridi de miraculis in Aquitania patris*, *PL* 185, 410-416. - BHL, 1222-1227; *Miracula in itinere Germanico patrata* (« *liber VI* » *Vitae primae*), *PL* 185, 369-416. - BHL, 1208; *Narratio de ultimis diebus et de obitu Bernardi*; A. H. BREDERO, « Un brouillon du XII<sup>e</sup> s. : l'Autographe de Geoffroy d'Auxerre », *Scriptorium*, 13 (1959) p. 32-44.

en 1174 ou seulement quelques années après. Il s'agit du *Liber visionum et miraculorum* d'un auteur inconnu, du *Liber miraculorum* mis au point par Herbert de Clairvaux et des chapitres sur saint Bernard que Conrad d'Eberbach a insérés dans son *Grand Exorde*<sup>5</sup>.

Le texte le plus important et le plus riche en information parmi ces écrits hagiographiques est sans aucun doute la *Vita prima*. De ce texte le nombre de manuscrits, conservés jusqu'à nos jours, s'élève à un total de 130<sup>6</sup>. Cette donnée mène à la conclusion que la *Vita prima* a connu à l'époque médiévale une très grande diffusion. La provenance de ces manuscrits indique en plus que cette diffusion ne s'est pas limitée à l'ordre cistercien.

La datation de ces manuscrits procure en outre l'indice que dans l'ordre cistercien lui-même cette *Vie* n'a pas rencontré au premier instant un accueil favorable de la part de tous. Il semble que le texte s'est répandu essentiellement depuis la fin du XII<sup>e</sup> s. Il s'agit cependant d'un écrit de grande qualité offrant une information très vaste, bien que difficilement utilisable par l'absence d'une édition critique et à cause des malentendus concernant la crédibilité historique de ladite information. Tel qu'il est, cet écrit dépasse malgré tout sans comparaison tout autre

5. B. P. MCGUIRE, « A lost Clairvaux exemplum Found: The *Liber visionum et miraculorum* compiled under Prior John of Clairvaux (1171-1179) », *ACist*, 39 (1983), p. 27-62. Il s'agit du manuscrit inédit Troyes, B.M., 946. - BHL, 1231; *PL* 185, 1273-1384. B. GRIESSER, « Herbert von Clairvaux und sein *Liber miraculorum* », *CistC*, 54 (1947), p. 21-39 et 118-148. - BHL, 1235; « Excerpta ex *Exordio Magno Cisterciensi* », *PL* 185, 415-454. B. GRIESSER (éd.), *Exordium Magnum Cisterciense, auctore Conrado*, Rome 1961.

6. BREDERO, *Études*, p. 15-23.

texte hagiographique sur saint Bernard. D'un autre côté, les origines de cette *Vie* ne peuvent qu'intriguer tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de saint Bernard. Car il existe deux versions qui contiennent des différences textuelles notables, ces deux versions ayant eu une diffusion à peu près égale tant au sein de l'ordre cistercien qu'au dehors.

Pour préciser ce qui vient d'être indiqué concernant la réserve avec laquelle cette *Vie* fut d'abord accueillie dans l'ordre cistercien, il faut relever la date des manuscrits les plus anciens. Des manuscrits conservés jusqu'à nos jours, quatorze seulement furent copiés au XII<sup>e</sup> s. et il est hors de discussion qu'il n'y a que deux de ces manuscrits qui soient en connexion directe avec la naissance du texte<sup>7</sup>.

La plus grande partie des douze autres manuscrits, copiés au XII<sup>e</sup> s., provient de l'extérieur de l'ordre de Cîteaux. Quatre seulement appartenaient à des abbayes cisterciennes. La moitié de ces manuscrits suit la première version (la recension A) et les deux autres donnent le texte révisé. Un seul de ces quatre manuscrits provient de Clairvaux et il date en tout cas de la fin du XII<sup>e</sup> s.<sup>8</sup> Il contient en effet ce qu'on appelle le sixième livre, lequel ne fut ajouté à cette *Vie* que quelque temps après la canonisation de saint Bernard.

Mais il y a d'autres indices de la diffusion difficile au début de la *Vita prima* parmi les cisterciens. Il y a d'abord le fait qu'on ait demandé à Alain de Flandres, revenu à Clairvaux en 1167 après sa résignation de l'évêché d'Auxerre, d'écrire une autre *Vie*. Auparavant,

7. BREDERO, *Études*, p. 122-125.

8. Troyes, B.M., *ms.* 888.

Geoffroy de la Roche, un intime de saint Bernard, avait déjà travaillé dans ce sens, trouvant que la *Vita prima* ne témoignait pas assez bien de la sainteté de saint Bernard, et manquait en outre de révérence envers certains princes et dignitaires. Cette seconde *Vie*, constamment élogieuse, comme du reste la première, ne contient plus la moindre allusion, à la différence de celle-ci, à la critique qui se faisait jour à cette époque sur le comportement de Bernard en ses activités dans le siècle<sup>9</sup>. Très vite, ce texte fut mis hors course; le nombre de manuscrits conservés se limite à une douzaine, presque tous du XII<sup>e</sup> s. ou du XIII<sup>e</sup> s. Et les cisterciens eux-mêmes se sont peu occupés de sa diffusion<sup>10</sup>.

Un autre signe de la réserve initiale par rapport à la *Vita prima* s'explique par l'intérêt accordé à des récits anecdotiques concernant Bernard, qui ont été rédigés à Clairvaux entre 1170 et 1180. C'est le Professeur McGuire qui a montré l'importance de ces textes: on y découvre que les cisterciens, à cette époque, s'intéressaient moins aux activités de l'abbé hors du cloître qu'à sa pratique précisément de l'abbatit<sup>11</sup>.

Bien que l'exposé pénétrant du professeur McGuire apporte beaucoup, je ne partage pas tout à fait les conclusions de son analyse. Selon mon opinion, l'intérêt des cisterciens pour saint Bernard s'est concentré dès sa mort sur la sollicitude dont l'abbé avait entouré leur ordre et sur l'importance qu'il revêtait directement pour ses

9. BREDERO, *Études* p. 139 n. 9.

10. Troyes, B.M., *ms.* 1485 (12<sup>e</sup> siècle), est le seul manuscrit, dont la provenance cistercienne est évidente.

11. B. P. MCGUIRE, «The first Cistercian Renewal and a Changing Image of St Bernard», *Cistercian Studies*, 24 (1989), p. 25-49.

moines. Mais comme les activités de l'abbé de Clairvaux ne se sont pas limitées étroitement aux questions touchant l'ordre cistercien, les auteurs de la *Vita prima*, écrite en vue de sa canonisation, se sont trouvés, quant à eux, dans l'obligation de présenter une *Vie* d'une autre facture et qui correspondait moins à l'intérêt que les membres de l'ordre eux-mêmes portaient alors à saint Bernard.

Une telle assertion exige au moins qu'on explique pourquoi, dans l'ordre cistercien, l'intérêt pour la *Vita prima* n'a pris le dessus qu'après un certain délai, et pourquoi ses membres ont préféré d'abord d'autres textes hagiographiques sur saint Bernard. La réponse à cette question se laisse facilement deviner. Les objections que, initialement, nombre de cisterciens avaient contre la *Vita prima*, concernaient les allusions aux remarques critiques que, à l'extérieur, on adressait au comportement du saint abbé à propos de ses activités hors de son monastère et de son ordre. De telles remarques ont été, à l'évidence, plus indiquées que développées par les auteurs de cette *Vie*; ils les rappelaient discrètement, avec l'intention évidente de les adoucir, voire de les réfuter. Ils n'ont donné écho à la critique qu'en termes voilés.

En réalité, dans cette *Vie*, l'abbé de Clairvaux fut défendu d'une manière telle que la critique resta quasiment inaperçue à ceux qui n'étaient pas au courant de l'opposition que Bernard avait rencontrée hors de son monastère et de son ordre à cause de ses activités politiques dans le siècle. C'est pourquoi la génération suivante des cisterciens a déjà lu et compris la *Vita prima* d'une autre manière que ceux qui étaient encore au courant de la critique faite par les contemporains. L'hésitation et la réserve, dont témoignent les amis intimes de

saint Bernard dans leurs allusions à cette critique, lesquelles se lisent dans certains passages apologétiques de la *Vita prima*, quoique de façon voilée, avaient tellement perdu leur objet pour la génération nouvelle que celle-ci préféra dès lors ce texte aux autres écrits hagiographiques sur l'abbé de Clairvaux.

Un indice de l'intérêt nouveau apporté par les cisterciens à certaines des activités contestées de saint Bernard transparait dans l'attitude de l'ordre pendant le schisme papal, qui débuta en 1159 après l'élection d'Alexandre III<sup>12</sup>. Contrairement à Cluny, dont l'abbé général prit dès l'abord le parti de l'antipape, soutenu par l'empereur germanique, les cisterciens se rangèrent tout de suite catégoriquement du côté d'Alexandre III, le pape légitimement élu. Cette attitude était sans nul doute inspirée par le rôle que saint Bernard avait joué lui-même durant les années 1130-1138 dans le schisme d'Anaclet II.

## 2. Genèse de la *Vita prima*

Mon explication des différences d'appréciation entre les cisterciens quant à la *Vita prima* et aux autres écrits hagiographiques sur saint Bernard rédigés au XIII<sup>e</sup> s. trouvera un nouvel appui dans une analyse plus approfondie de la genèse de cette première *Vie*; cette analyse sera en même temps une évaluation de ce que j'écris sur ce texte depuis plus de trente ans. En premier lieu, j'ai l'intention d'expliquer pourquoi Geoffroy d'Auxerre a commencé dès 1145 à préparer la rédaction de cette *Vie*; ensuite, d'indiquer comment les trois auteurs ont par-

12. M. PREISS, *Die politische Tätigkeit und Stellung der Cisterzienser im Schisma von 1159-1177*, Berlin 1934 (réimprimé Vaduz 1965).

ticipé à cette rédaction ; je résumerai enfin sommairement les motifs et les intentions qui ont inspiré Geoffroy d'Auxerre lors de la révision du texte de cette *Vie* entreprise par lui entre 1163 et 1165.

### *Les origines*

Venons-en donc à l'analyse du texte lui-même. Les raisons pour lesquelles Geoffroy d'Auxerre dès 1145, donc huit ans avant le décès de saint Bernard, a pu prendre l'initiative de faire écrire la *Vie*, donc de préparer sa canonisation, se laissent facilement découvrir. Convaincu lui-même de la sainteté de son abbé et obligé à cause de la mauvaise santé de ce dernier de compter avec son décès à court terme, Geoffroy a commencé de rassembler ses lettres et aussi d'écrire des textes préparatoires pour une *Vie*, dont dès cette époque la rédaction était exigée pour présenter une requête de canonisation.

Pour le secrétaire Geoffroy, le motif direct de faire les premières démarches qui préparent cette canonisation doit alors avoir été l'élection du cistercien Bernard Paganelli à la papauté en février 1145. Celui-ci, qui prit le nom d'Eugène III, était alors abbé de Saint-Vincent-et-Saint-Anastase à Rome, après avoir commencé sa vie monastique à Clairvaux. L'importance de cette élection, qui ouvre des perspectives pour la canonisation, ne se reflète pas seulement dans les textes préliminaires rédigés dès ce moment-là par Geoffroy, mais aussi, négativement, dans l'arrêt d'un projet de canonisation de la part des clunisiens. A cette même époque, Pierre le Vénéral renonçait à faire canoniser Matthieu, cardinal d'Albano. Depuis la mort de cet ancien moine clunisien, en décembre 1135, il s'était mis à écrire une *Vie* en vue

de sa canonisation. Pour lui, comme abbé de Cluny, écrire cette œuvre préparatoire était une tâche quasi obligatoire<sup>13</sup>.

Dans une certaine mesure on peut imaginer que, après l'élection d'Eugène III, Geoffroy d'Auxerre et sans doute aussi quelques autres cisterciens ont eu l'idée de réclamer pour leur propre ordre le privilège d'obtenir la canonisation d'un abbé en chef, comme cela avait été l'usage à Cluny. Mais une telle supposition n'est rien de plus qu'une hypothèse. Ce qui est sûr, c'est que, dès cette élection papale, si favorable pour l'ordre cistercien, Geoffroy a commencé ses préparatifs pour obtenir la canonisation de saint Bernard et qu'en même temps Pierre le Vénéral a renoncé à son projet d'obtenir la canonisation de Matthieu d'Albano.

### *Les trois auteurs*

Nous abordons maintenant le point des contributions de chacun des trois auteurs qui ont écrit une partie de cette *Prima Vita*. Commençons par Geoffroy d'Auxerre, qui fut aussi l'initiateur de ce projet. Étudiant à Paris et converti par saint Bernard en 1140, il le suivit à Clairvaux, où il devint assez vite l'un de ses secrétaires. Cette position lui procurait toute facilité pour rassembler des données sur son abbé et de préparer ainsi sa canoni-

13. A. H. BREDERO, « La canonisation de saint Hugues et celle de ses devanciers », dans *Le gouvernement d' Hugues de Semur à Cluny*, (Actes du colloque international à Cluny de septembre 1988), Cluny 1990, p. 147-172. - Selon D. BOUTHILLIER, *Petri Cluniacensis, abbatis De Miraculis, libri duo* (CCCM 83), Turnhout 1988, p. 72-76, Pierre le Vénéral a joint cette *Vie* au *De Miraculis* dans la période qui va de l'été de 1144 jusqu'au mois de novembre 1145.

sation. C'est lui qui doit ensuite avoir choisi les deux autres auteurs. Ceux-ci avaient, grâce à leur dignité abbatiale, la liberté d'écrire sans être obligés d'obtenir l'autorisation d'un supérieur.

Le choix que Geoffroy fit de Guillaume de Saint-Thierry coulait de source. Celui-ci avait été un ami de Bernard dans les premières années de son abbatiat, et il avait renoué vers 1140 des relations directes avec lui pour combattre l'influence de Pierre Abélard. Entre-temps ils s'étaient éloignés l'un de l'autre. Depuis les années 1128-1130, Guillaume avait en effet été abandonné par son ami dans sa lutte contre le mode de vie traditionnel à Cluny, quand, après l'échec des progressistes dans cet ordre, l'abbé de Clairvaux avait cherché à s'entendre avec Matthieu d'Albano. Grâce à ce rapprochement, saint Bernard devenait alors l'auxiliaire le plus important du pape Innocent II dans le schisme d'Anaclet; car ce schisme était la suite d'une controverse survenue entre les cardinaux, qu'avait divisés la politique papale de son devancier, entre autres ce qui concernait l'abdication et la condamnation de l'abbé Pons<sup>14</sup>.

Après la mort de Guillaume, en 1147 ou 1148, Geoffroy avait choisi Arnaud de Bonneval, surtout pour décrire le

14. L'indication la plus significative que cette question a eu sa part dans la controverse entre les cardinaux - qui mena en 1130 au schisme d'Anaclet - se trouve dans l'attitude de Gilles de Paris devenu cardinal-évêque de Tusculum. Celui-ci était un ancien moine de Cluny; en 1120, il séjournait déjà à Rome, écrivant sur la demande de l'abbé Pons une vie de saint Hugues. En 1123, donc après l'abdication forcée de Pons, il fut nommé cardinal. En 1130 il choisit le parti du pape Anaclet, lui-même ancien moine de Cluny, et il lui resta fidèle jusqu'à la fin. Cf. J.-F. SCHMALE, *Studien zum Schisma des Jahres 1130*, Cologne-Graz 1961, p. 77-78. Cf. ci-dessous, n. 33.

rôle que saint Bernard avait joué, hors de son abbaye et de son ordre, dans ce schisme. Celui-ci devait remplir sa tâche de façon à ce que son compte rendu réponde aux normes alors en vigueur pour les textes hagiographiques. Arnaud lui-même n'appartenait pas aux amis de l'abbé de Clairvaux, mais son élection abbatiale vers 1129, par les moines de Bonneval, après l'abdication plus ou moins forcée de son devancier, qui se réfugiait alors à Cluny, nous est le signe d'une parenté monastique et spirituelle entre lui et saint Bernard<sup>15</sup>.

En outre, grâce aux relations assez directes, qui existaient entre Arnaud et Geoffroy de Lèves, évêque de Chartres, un ami de saint Bernard et son compagnon durant quelques-unes de ses campagnes contre les adhérents d'Anaclet, l'abbé de Bonneval avait à sa disposition une information assez complète sur le déroulement du schisme. Il n'est pas exclu que ce soit sur la recommandation de l'évêque de Chartres que Geoffroy d'Auxerre ait demandé à Arnaud d'être le deuxième auteur de cette *Vie*. Car, inversement, par ses relations avec l'abbé de Bonneval, Geoffroy de Lèves était au courant du talent littéraire d'Arnaud, dont il avait probablement lu quelques-uns des traités de spiritualité.

Mais Geoffroy d'Auxerre eut assez de bon sens pour comprendre la nécessité d'introduire Arnaud auprès des lecteurs de la *Vie* comme un ami intime de saint Bernard; de cette amitié il n'existe aucune trace sauf la lettre que

15. G. OURY, «Recherches sur Arnaud, abbé de Bonneval, historien de saint Bernard», *Revue Mabillon*, 49 (1977), p. 100-101. A. H. BREDERO, «Der Brief des heiligen Bernhards, auf dem Sterbebett: eine authentische Fälschung», *Fälschungen im Mittelalter (MGH Schriften, Band 33, V)*, Hanovre 1988, p. 203-204.

l'abbé de Clairvaux lui aurait écrite sur son lit de mort. Selon mon opinion, cette lettre est un faux, c'est-à-dire qu'elle a été écrite par Geoffroy d'Auxerre lui-même après la mort de Bernard, afin de rendre plausible la participation d'Arnaud à la rédaction de la *Vie*. Mais comme Geoffroy avait accompagné de près saint Bernard dans ses derniers instants, l'information que cette lettre fournit sur l'état corporel et mental de celui-ci durant ses derniers jours doit être considérée comme tout à fait digne de foi. On pourrait donc apprécier cette lettre comme une falsification authentique<sup>16</sup>.

Une fois de plus, assez récemment, j'ai expliqué en détail les arguments de critique interne et externe qui forment la base de ma conviction à ce sujet. C'est pourquoi il me semble superflu de les répéter. Je veux seulement montrer, par une autre voie, comment Geoffroy n'a pas eu trop de mal à offrir un tel travestissement des faits à ses lecteurs. Sa contribution personnelle à la *Vita prima*, il la fit commencer par une première version de ce qui sera le livre cinquième de cette *Vie*; cette version se présentait comme une lettre à l'archevêque Eskil. Dans ces pages, il renseignait les lecteurs en premier lieu sur la dernière année, la dernière maladie et le décès de saint Bernard.

Ce texte, qui contient la lettre factice adressée à Arnaud, renferme un autre passage que je considère également comme une invention de Geoffroy pour le besoin de la cause. Il écrit que, sept ans avant la mort de saint Bernard, un moine de Clairvaux avait raconté à un de ses confrères comment il avait reçu, dans une vision, des communications précises sur le moment et les circonstances de

16. A. H. BREDERO, *ibid.*, p. 201-224.

son décès<sup>17</sup>. Inventant cette vision, celui-ci apparaît une fois de plus comme n'ayant pas beaucoup de scrupules quand, pour des raisons d'opportunité, il s'agissait d'insérer des traits inventés purement en fonction des circonstances dans sa contribution à la *Vita prima*.

Du reste, comme secrétaire de saint Bernard, Geoffroy avait eu une large délégation pour la rédaction de la correspondance de son abbé. C'est pourquoi on peut penser qu'il se sentait tout à fait capable de rédiger une lettre, prétendument adressée par Bernard lui-même à Arnaud de Bonneval, afin de présenter ce dernier comme un ami très proche du feu abbé et de fournir ainsi des raisons de l'avoir choisi comme un des auteurs de la *Vita prima*.

#### *La rédaction de Geoffroy*

Bien que la contribution de Geoffroy comme auteur se soit limitée à la période des treize dernières années de la vie de saint Bernard, sa tâche d'hagiographe exigeait une *Vie* en trois parties: une partie pour détailler et illustrer les vertus du saint, une deuxième partie pour démontrer son pouvoir miraculeux durant sa vie, tandis que, dans la troisième partie, seraient relatées sa mort bienheureuse et sa gloire posthume. Pour remplir ce programme, Geoffroy partagea sa propre contribution en trois

17. L. V, III, 17 (*PL* 185, 361): «...nec cuilibet alteri qui eum noverit, credimus dubitandum. Neque id solum, sed quod non minori dignum admiratione videtur, nomen quoque et personam successoris ipsius, indicante sibi eodem fratre, innotuisse\* testatur» (\*le texte révisé lit: «extunc innotuisse»). - A. H. BREDERO, «Un brouillon...», *art. cit.* n. 4, p. 43, ligne 495, et p. 58, annotation à la ligne 495: «Manifeste enim eadem hora frater ille predixit, quia dominus Robertus, qui hodie abbas est de Dunis, post hunc beatum patrem abbas futurus est Claraevalis.»

livres. Chacun d'eux fut écrit d'après un schéma préétabli. On retrouve ce schéma même dans son dernier livre, qu'il écrivit comme témoin oculaire. Les remaniements du texte ont tous pour objectif d'accroître la gloire posthume du saint.

Mais le schéma préétabli apparaît surtout dans le premier livre de Geoffroy, qui relate les traits de vertu d'un homme déjà âgé, dont le mode de vie, pour épargner ses forces, était nécessairement moins rigoureux qu'il n'avait été dans sa jeunesse. Geoffroy explique cette mitigation comme un signe d'humilité de l'abbé, qui cherchait par là à moins attirer l'attention et à être moins admiré<sup>18</sup>. Cette humilité, saint Bernard la conservait parmi les honneurs qui lui étaient rendus des pays les plus éloignés, et en ce qu'il préférait le silence à la parole. L'obligation de se mettre en avant lui venait seulement de sa conscience, de sa crainte du Seigneur et de son amour du prochain<sup>19</sup>.

Le caractère recherché de la description des vertus de saint Bernard chez Geoffroy est encore plus perceptible dans ce que Geoffroy dit de la patience de l'abbé. Cette vertu, schématiquement, est exercée par les offenses verbales, les dommages matériels et les blessures corporelles. Geoffroy s'est efforcé de correspondre dans sa description à ce schéma, mais les exemples qu'il allègue en faveur de chacun des trois aspects de cette vertu manquent de véracité<sup>20</sup>. Moins habile que Guillaume de Saint-Thierry, auquel il empruntait en grande partie sa méthode, il faut constater que Geoffroy n'a pas toujours réussi, au moins

18. L III, I, 1 (PL 185, 303-4).

19. *Ibidem*, VII, 22 (PL 185, 316).

20. *Ibidem*, VII, 23 (PL 185, 316-317).

dans le troisième livre de la *Vita*, à dissimuler le modèle schématique de l'hagiographie<sup>21</sup>.

En revanche, la description des vertus de saint Bernard est moins artificielle dans les passages où Geoffroy justifie son immixtion en d'innombrables affaires de la politique ecclésiastique. L'apologie de l'abbé, que Geoffroy entreprend dans le premier de ses trois livres, est assez adroite, mais spécieuse aussi, surtout pour les affaires qui rencontraient une critique sévère de la part d'autrui. Là, il néglige délibérément toute chronologie dans l'exposé des événements. Il commence par la croisade manquée, continue par un récit combiné des poursuites engagées contre Abélard et Gilbert de la Porrée, alors que la prédication de la croisade a eu lieu entre ces deux combats, et il finit son plaidoyer par un compte rendu de l'action que Bernard a menée en 1145 contre l'hérésiarque Henri de Lausanne<sup>22</sup>.

En joignant le compte rendu de la campagne de saint Bernard contre ce prêcheur hérétique à ses actions contre Abélard et Gilbert, Geoffroy tend à dénigrer ces deux derniers. Ce dénigrement, il le renforce encore par le début du chapitre. Il y cite un fragment du privilège que le pape Innocent II avait accordé en 1132 à Clairvaux et dans lequel l'abbé recevait, à cause de son intervention dans le schisme d'Anaclet, le titre de défenseur infatigable de l'Église<sup>23</sup>. Par cette citation, Geoffroy met ce

21. *Ibidem*, II, 3 (PL 185, 305). Le passage sur le cheval richement harnaché (*Ibidem*, II, 4, *ibid.*) est comparable à I, IV, 20 (PL 185, 238). Cf. BREDERO, *Études*, p. 132, n. 4.

22. *Ibidem*, IV, 9; VI, 19 (PL 185, 308-314).

23. P. JAFFÉ, *Regesta Pontificum romanorum*, le 17-19 février 1132, n° 5403, Berlin 1851 (PL 179, 126); éd. critique, J. WAQUET, *Recueil des chartes de l'abbaye de Clairvaux*, t. 1, XI<sup>e</sup> s., fasc. I, Troyes 1950, 5-7, n° IV; *Vita prima*, III, V, 12 (PL 185, 310).



titre de saint Bernard hors de son contexte, et il le relie précisément à son action contre Abélard et Gilbert, qu'il désigne ainsi comme des ennemis de l'Église. Pour réfuter subtilement les reproches selon lesquels saint Bernard aurait combattu ses adversaires par la force de son éloquence ou par d'autres armes spirituelles, Geoffroy dit de l'abbé de Clairvaux que

ce fut peu pour lui de combattre sans demander de prix (...) Comme un autre David, au moment de marcher au combat il alléguait que les armes, dont (...) il voyait tant de gens accablés, étaient trop pesantes pour lui et il triompha plus glorieusement avec son armure simple et légère<sup>24</sup>.

Cette comparaison entre saint Bernard et David est du reste une allusion à une lettre de l'abbé de Clairvaux où celui-ci s'est permis de railler Abélard en le comparant à Goliath<sup>25</sup>.

Quant au quatrième livre (son deuxième), dans lequel Geoffroy raconte les miracles de saint Bernard, il l'avait déjà mis en œuvre par les comptes rendus de nombreuses actions merveilleuses que l'abbé avait accomplies en Rhénanie<sup>26</sup>. Mais à cause de l'issue désastreuse de la croisade que l'expédition en Rhénanie avait préparée, Geoffroy se voit obligé de limiter l'exposé de ces miracles et d'en ajouter d'autres. Ce livre reçut par la suite une extension de la part des évêques et des abbés cister-

24. *Ibidem*, III, 8 (PL 185, 307).

25. *Ep* 189, 3 (SBO VIII, 14, 1): «Procedit Goliath procero corpore, nobili illo suo bellico apparatu circummunitus, antecedente quoque ipsum armigero eius Arnaldo de Brixia.»

26. A. H. BREDERO, «Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux und seiner Reise nach Deutschland im Jahre 1146», *Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung*, 66 (1958), p. 331-343; cf. *Études*, p. 77-86-92.

ciens, qui se rassemblèrent en 1155 ou au commencement de 1156 à Clairvaux pour approuver le texte de la *Vie*<sup>27</sup>. Ceux-ci placèrent aussi, au début du premier livre de Geoffroy, un prologue pour recommander ce texte en le présentant comme rédigé par eux. Sans aucun doute, ce prologue, transmis par un seul manuscrit, fut écrit pour impressionner le pape qui devait recevoir cette *Vie* comme une pièce justificative ajoutée à la requête de canonisation<sup>28</sup>. Mais ces abbés et évêques rencontrèrent l'obstacle suivant: le pape Eugène III, décédé en 1153 avant saint Bernard, avait eu comme successeur Anastase IV (1153-1154), qui se montrait moins complaisant pour les cisterciens<sup>29</sup>, puis Adrien IV (1154-1159), un pape anglais, qui ne proclamait aucune canonisation.

#### *La part d'Arnaud de Bonneval*

La contribution d'Arnaud de Bonneval à la *Vita prima* englobe la période 1130-1145 de la vie de saint Bernard et regarde surtout, comme cela a déjà été remarqué, l'immixtion de celui-ci dans le schisme d'Anaclet. Elle traite également l'intervention de saint Bernard dans la querelle entre Thibaut, comte de Champagne, et le roi Louis VII, et contient un excursus sur les cinq livres du traité *De Consideratione*, que l'abbé de Clairvaux écrivit entre 1149 et 1152 pour le pape Eugène III. Par cet excursus, ce livre donne l'impression qu'Arnaud a achevé sa contribution vers 1152 ou même 1153, mais en réalité

27. *Études*, p. 120-122.

28. *Études*, p. 153-154.

29. A. H. BREDERO, *Cluny et Cîteaux au douzième siècle*, Amsterdam et Maarssen - Lille 1985, p. 238-239.

il s'agit là d'un passage inséré plus tard par Geoffroy d'Auxerre<sup>30</sup>. En tout cas, Arnaud, qui commence à écrire son livre après la mort de Guillaume de Saint-Thierry, donc vers 1148, doit l'avoir achevé avant que Geoffroy lui-même rédige, à l'automne de 1153, sa lettre adressée à Eskil, c'est-à-dire la première version de la recension A du cinquième livre.

Quant au schisme d'Anaclet, Arnaud le traite amplement et l'abondance de son récit lui fait parfois perdre de vue la personne de saint Bernard. Il se borne à mentionner assez globalement les activités de l'abbé, et rapporte surtout avec quel respect les dignitaires ecclésiastiques ont accueilli Bernard pour le faire participer à leurs délibérations. Selon Arnaud, c'était toujours sur leur invitation ou à la demande du pape lui-même que l'abbé intervenait dans ces affaires; pour sa part, saint Bernard avait soin d'agir avec toute la discrétion voulue. Sur son rôle en Aquitaine contre les fidèles d'Anaclet, contre Gérard, évêque d'Angoulême, et Guillaume, comte de Poitiers, Arnaud donne des détails qui montrent que ses informations sur le comportement de Bernard contre les schismatiques de cette région ont été plus larges et plus directes<sup>31</sup>.

Arnaud était en tout cas un bon narrateur. Cela saute aux yeux dans ses récits sur les nombreux miracles que Dieu consentait à effectuer par l'intermédiaire de saint Bernard. Il a réussi à recueillir beaucoup de renseignements sur l'activité thaumaturgique de celui-ci, et a décrit

30. A. H. BREDERO, «Der Brief», *art. cit.* n. 15, p. 213.

31. L. II, VI, 32-39 (PL 185, 286-291). Arnaud emprunte aux fragments de Geoffroy d'Auxerre, par exemple le n° 43 (voir AB 50, p. 111 avec n. 2). - Voir aussi BREDERO, *Études*, p. 71 et 113.

ses miracles avec beaucoup de détails, informant largement les lecteurs sur la renommée de sainteté que Bernard avait acquise dans toutes les villes de l'Italie du Nord qu'il visitait durant ses voyages successifs à Rome. Arnaud montre une prédilection remarquable pour les exorcismes et ne mentionne presque pas de guérisons.

Comme les miracles de guérisons ont été relatés surtout dans le quatrième livre de la *Vita prima*, donc dans le deuxième livre de la contribution de Geoffroy d'Auxerre, on a l'impression que ce dernier a convenu au préalable avec Arnaud une telle répartition des miracles accomplis par saint Bernard. Sans aucun doute, Geoffroy avait aussi demandé à son co-auteur d'insérer dans son récit une apologie du comportement de Bernard à propos de ses activités hors du monastère, et cela pour tenir compte de la critique des contemporains. C'est pourquoi Arnaud insiste sur le fait que celui-ci agissait toujours dans le schisme à la requête des cardinaux. Quant aux reproches qu'on faisait à Bernard de s'occuper des affaires des évêques et de refuser en même temps d'accepter une telle responsabilité, Arnaud rétorque qu'il avait aussi des responsabilités vis-à-vis de ses moines, et il compare sa place dans l'Église à celle de «Moïse qui, quoiqu'il ne fût pas pontife, oignit et sacra cependant Aaron pontife<sup>32</sup>».

Il est, par ailleurs, impossible de dire en quelle mesure Arnaud a consciemment et expressément adapté au but direct de cette *Vie* les informations en sa possession sur le rôle de saint Bernard, tant dans les schismes que dans les querelles entre Thibaud de Champagne et le roi Louis VII<sup>33</sup>.

32. L. II, IV, 27 (PL 185, 223).

33. M. STROLL, *The Jewish Pope. Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130*, Leiden 1987, p. 30-43.

De même, il est possible qu'Arnaud n'ait pas été informé du geste d'Innocent II, qui, pour obtenir l'appui de l'abbé de Clairvaux, avait offert presque immédiatement après son élection en 1130 la dignité de cardinal au moine cistercien Baudoin, qui était encore à cette date un des secrétaires de saint Bernard<sup>34</sup>. Et, quant au rôle de saint Bernard comme intermédiaire dans les querelles entre le roi et le comte de Champagne, cette affaire féodale peut bien avoir été trop compliquée pour qu'on puisse dresser un rapport tout à fait véridique sur la part assez opportuniste qu'y prit l'abbé de Clairvaux. Car, tout compte fait, il faut se rappeler qu'Arnaud n'a pas eu une place parmi les amis intimes de saint Bernard, quoi qu'il en soit de la lettre fabriquée que celui-ci lui aurait envoyée de son lit de mort.

#### *Guillaume de Saint-Thierry*

Il est difficile de comparer les contributions de Geoffroy et d'Arnaud avec celle de Guillaume de Saint-Thierry, l'auteur du premier livre de la *Vie*. Les différences s'expliquent d'abord par les relations tout autres que ce dernier avait eues avec saint Bernard. C'est en 1119 qu'ils se rencontrèrent et ils devinrent alors des amis très proches, du moins jusqu'au temps où l'abbé de Clairvaux se réconcilia avec Matthieu d'Albano, vers 1128-1130. A partir de ce moment-là, Bernard ne collabora plus avec Guillaume pour réformer la discipline des monastères bénédictins<sup>35</sup>. Jusqu'à l'année 1139, c'est-à-dire jusqu'à l'affaire Abélard, des informations manquent sur la continuation de leurs

34. A. DIMIER, *Saint Bernard «Pêcheur de Dieu»*, Paris 1953, p. 177.

35. *Ep* 91, «Ad abbates Suessionis congregatos» (*SBO* VII, 239-241).

relations directes. Mais ils ne se sont pas perdus de vue. En 1135, Guillaume, abandonnant ses tentatives réformatrices, abdiqua comme abbé de Saint-Thierry et entra dans le monastère cistercien de Signy.

Vers 1139-1140, il se tourne vers saint Bernard le priant de s'opposer à l'enseignement d'Abélard et à la diffusion de ses traités<sup>36</sup>. Cette affaire prouve qu'à cette époque Guillaume avait de nouveau une influence très forte sur l'abbé de Clairvaux, influence en tout cas comparable à celle qu'il exerçait sur saint Bernard vers 1124, quand celui-ci s'immisçait, à l'instigation de Guillaume, dans la controverse qui divisait à ce moment l'ordre de Cluny sur le mode de vie monastique. Car dans l'intervention de l'abbé de Clairvaux contre Abélard, à qui Bernard reprochait de continuer à se faire appeler abbé<sup>37</sup>, l'intérêt des deux amis pour la vie monastique a joué, encore une fois, un rôle du premier ordre. Guillaume et saint Bernard sentaient que, avant tout, la théologie d'Abélard menaçait la théologie monastique au niveau même de la méthode.

Dans sa contribution à la *Vita prima*, Guillaume montre saint Bernard avant tout comme un moine. Il raconte comment l'éducation et la formation qu'il avait reçues de sa mère sont allées dans ce sens. Après sa naissance, elle l'avait dédié à une vie qui devait se dérouler hors du siècle<sup>38</sup>. Il relate ensuite comment saint Bernard avait

36. Guillaume adressa cette lettre également à Geoffroy, évêque de Chartres (*PL* 182, 531-533, ep. 362); J. LECLERCQ, «Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à Saint Bernard», *Recueil* IV, Rome 1987, p. 351-353.

37. *Ep* 193, «Magister Petrus Abaelardus, sine regula monachus, sine sollicitudine praelatus...» (*SBO* VIII, 44).

38. L. I, 1, 2 (*PL* 185, 228).

décliné les possibilités que ses frères lui offraient de continuer des études scolastiques, à cause de sa préférence pour la vie monastique, comment il avait dès lors cherché à en engager d'autres dans cette vocation, comment enfin leur entrée commune à Cîteaux avait sauvé d'un déclin imminent ce monastère et causé du coup l'essor éblouissant du jeune ordre<sup>39</sup>.

Cet essor fut consolidé grâce à la fondation de Clairvaux, que saint Bernard réalisa « dans un lieu d'horreur et de vaste solitude pour faire d'une caverne de voleurs un vaste temple de Dieu ». Le caractère légendaire du récit de cette fondation, dans lequel Guillaume s'inspire de la Bible, a été démontré assez récemment par Jean-Baptiste Auberger dans son étude novatrice sur les origines de l'ordre cistercien. Il s'agit ici d'une présentation idéalisée de saint Bernard, qui surpasse encore la visée légendaire que nous rencontrons dans les autres récits. Car, voulant faire de Bernard un nouveau saint Benoît, Guillaume de Saint-Thierry dépeint le site de Clairvaux comme une autre grotte de Subiaco. Pour magnifier l'ascétisme de l'abbé, il accentue la rudesse du lieu en montrant comment son héros a vécu pleinement les idéaux ascétiques des Pères du désert<sup>40</sup>.

Il est, en outre, très remarquable que Guillaume ne montre que peu d'intérêt pour les activités de son héros hors de son monastère et hors de son ordre. De ce que

39. *Ibidem*, III, 8-18 (PL 185, 231-237). Pour le caractère légendaire du rôle de saint Bernard dans la survivance de Cîteaux, cf. BREDERO, *Études*, p. 59 et 72.

40. AUBERGER, *L'Unanimité*, p. 120-133. Pour la comparaison de Clairvaux avec Subiaco, cf. I. I., VII, 35 (PL 185, 248). Burchard, abbé de Balerne et auteur d'une *Subscriptio* au livre de Guillaume, nommait Bernard alors un *alter Benedictus*, PL 185, 267.

celui-ci avait accompli dans le siècle il ne mentionne rien de précis, même pas en relation avec Cluny, bien que Bernard ne se soit occupé des problèmes internes de cet ordre qu'à l'appel de Guillaume. Il faut même dire que l'auteur argumente systématiquement pour excuser saint Bernard de s'être occupé de la société laïque après sa conversion monastique. Lui-même n'avait aucune ambition qui le poussât à s'engager dans la société, mais Dieu le voulait. Selon Guillaume, cet engagement s'explique par le caractère singulier de sa vocation et par son obéissance aux autorités ecclésiastiques.

La vocation singulière de Bernard avait déjà été révélée à sa mère quand elle le portait dans son sein. En songe elle se croyait enceinte d'un petit chien blanc, qui aboyait impétueusement. Selon le saint visionnaire qu'elle consulta alors, ce rêve présageait qu'elle donnerait naissance à un fils qui devait être le gardien de la maison du Seigneur et, pour défendre celle-ci, aboierait avec force contre les ennemis de la foi; car il serait un grand prédicateur<sup>41</sup>. Cette tâche de prédication de saint Bernard est surtout celle que souligne Guillaume, quand il parle de ses activités hors du monastère<sup>42</sup>.

En même temps, l'auteur fait comprendre que, grâce à sa mauvaise santé, causée par un mode de vie trop austère, saint Bernard fut poussé par Dieu à s'adonner à la prédication. Car à cause de son mal d'estomac et de sa faiblesse physique, qui ne lui permettaient plus de participer strictement à la vie commune de ses moines et l'obligeaient même à habiter séparément, saint Bernard aurait trouvé, paradoxalement, l'occasion de développer

41. *Vita prima*, I, I, 2 (PL 185, 227-228).

42. *Ibidem*, VIII, 42 (PL 185, 251).

les talents dont la grâce l'avait doté. L'explication de Guillaume aboutit à ceci :

Qui, dans notre temps, quoique dans la vigueur de son corps et de sa santé, a jamais fait autant pour l'honneur de Dieu et l'utilité de la sainte Église que cet homme languissant et moribond? Combien d'hommes a-t-il ensuite, par sa parole et son exemple, retirés du siècle, non seulement pour les faire entrer en religion, mais pour les conduire à la perfection? Combien, par tout le monde chrétien, a-t-il établi de maisons et de villes de refuge pour ceux qui, ayant péché mortellement, avaient encouru une mort éternelle, rentrassent en eux-mêmes, se convertissent au Seigneur, et se réfugiaient dans ces lieux pour y être sauvés? Quels schismes de l'Église n'a-t-il pas apaisés? Quelles hérésies n'a-t-il pas confondues? Quelle paix n'a-t-il pas rétablie entre des Églises et des peuples différents? Voilà ce qu'il a fait pour tous en général<sup>43</sup>.

Avec cet éloge global des activités de l'abbé de Clairvaux hors de son monastère, seul exposé que l'auteur en donne, Guillaume retrouve l'apologie de saint Bernard contre ceux qui lui reprochaient ses activités politiques, soit dans l'Église proprement dite, soit dans la société chrétienne. De fait, le passage qui suit cette synthèse commence ainsi :

Si on blâme en lui un excès de sainte ferveur, certainement cet excès saisira de respect les âmes pieuses, et ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu craindront de blâmer excessivement cet excès dans son serviteur. Il est facilement excusé auprès des hommes; car personne n'oserait condamner celui que Dieu justifie en opérant avec lui et par lui tant de choses sublimes.

43. *Ibidem*, VIII, 40 (PL 185, 250-251).

Heureux celui à qui on ne reproche qu'une faute dont les autres ont coutume de tirer gloire<sup>44</sup>.

Cette citation, qui pour le fond vise d'une manière générale le comportement de l'abbé de Clairvaux vis-à-vis du siècle hors du monastère, doit être replacée dans son contexte, c'est-à-dire l'indifférence de Bernard vis-à-vis de sa santé. Par cette indifférence Bernard serait devenu plus fort et plus vigoureux, au moins selon l'opinion de Guillaume, qui fait alors cette remarque notable :

Car la vertu de Dieu, ayant brillé avec plus d'éclat dans sa maladie, lui a jusqu'à ce jour acquis de la part des hommes plus de vénération, et par la vénération l'autorité, et par l'autorité l'obéissance<sup>45</sup>.

Il s'agit ici d'une défense habile et ambiguë des occupations de saint Bernard prédicateur pour les hommes dans le siècle<sup>46</sup>. C'est pourquoi il y a des raisons de se méfier, ou du moins de se demander sérieusement si l'auteur n'a écrit ce livre qu'avec l'intention candide de vouloir édifier ses lecteurs. En tout cas, selon ma conviction, fondée sur un « close reading » de ce texte durant des années, il faut admettre que Guillaume s'est donné beaucoup de peine pour défendre saint Bernard contre les critiques que provoqua chez nombre de ses

44. *Ibidem*, VIII, 41 (PL 185, 251).

45. *Ibidem*, : « Virtus namque Dei vehementius in infirmitate ejus refulgens, extunc usque hodie digniorem quamdam apud homines ei effecit reverentiam, et in reverentia auctoritatem, et in auctoritate obedientiam ».

46. *Ibidem* IV, 19 (PL 185, 238). Ou encore *ibidem* (PL 185, 237). Cf. BREDERO, *Études*, p. 107-108. Cf. aussi I, I, XIV, 71 (PL 185, 266). Dans ce dernier chapitre Guillaume explique d'une manière assez contournée que, grâce à sa charité, saint Bernard n'avait pas eu d'ennemis.

contemporains son comportement trop politique hors du monastère.

La question la plus brûlante concerne donc la valeur historique de ce témoignage de Guillaume sur saint Bernard. Dans une étude assez récente, qui traite de la crédibilité de l'image de l'abbé de Clairvaux offerte par le premier livre de la *Vie*, son auteur conclut, en opposition avec ce que, moi, j'avais constaté en 1960 dans mes *Études sur la Vita prima de saint Bernard*, que cette présentation de Guillaume n'a pas obscurci l'image historique de ce saint, mais au contraire qu'elle l'a éclairée<sup>47</sup>. Bien que, dans cet article, mon constat ait été cité hors de son contexte, je suis en accord avec le jugement positif de cet historien sur la contribution de Guillaume. Mais, comme je fonde mon jugement sur des arguments tout différents, j'ajoute préalablement quelques remarques critiques concernant cette *Vie* dans son ensemble et ses parties.

D'abord, pour une consultation du texte, il ne faut pas se fier seulement aux éditions existantes. Il ne faut pas non plus passer sous silence que Guillaume s'est servi, non sans idées préconçues, des fragments de Geoffroy d'Auxerre et des lieux communs d'hagiographie pour présenter aux lecteurs la sainteté de saint Bernard, et qu'il a construit une légende, voire un mythe, concernant son rôle décisif déjà dans le premier développement de l'ordre cistercien<sup>48</sup>. Il est nécessaire, également, que l'on sache discerner les intentions apologétiques de Guillaume,

47. W. E. GOODRICH, «The Reliability of the *Vita Prima S. Bernardi*. The image of Bernard in book I of the *Vita Prima* and his Own Letters: a Comparison». *ACist*, 43 (1987), p. 153-180.

48. BREDERO, *Études*, p. 104-107 et 59.

lorsqu'il s'efforce de faire accepter son portrait de l'abbé de Clairvaux comme celui d'un saint. Enfin, la thèse de Guillaume, selon laquelle le rôle de saint Bernard dans le siècle se serait limité à la prédication et que cette vocation s'expliquerait entièrement par son indifférence vis-à-vis de sa santé physique, on doit la comprendre comme une habileté apologétique.

Revenons, pour finir, à Guillaume de Saint-Thierry. Bien qu'il ait été convaincu par expérience de la sainteté de l'abbé de Clairvaux, il est arrivé en même temps - et cela sans aucun doute aussi par des expériences personnelles - à la conviction que saint Bernard n'a pas été reconnu comme saint par tous ses contemporains à cause de quelques traits trop humains qui dérobaient sa sainteté à leurs regards. Dans cette ligne, ne perdons pas de vue que Guillaume avait accepté la tâche d'écrire le premier livre de cette *Vie* comme une contribution aux marches d'approche, dès 1145, vers la canonisation de l'abbé de Clairvaux après sa mort, vers la reconnaissance par l'Église romaine de sa sainteté.

#### *La révision après 1163*

Le dernier aspect de la *Vita prima* qui mérite notre attention est la révision du texte de cette œuvre après que la première requête de canonisation a été refusée en 1163<sup>49</sup>. J'ai démontré en 1974, quand on célébrait le huitième centenaire de sa canonisation, que la raison principale de ce refus a été un changement dans la pro-

49. Les raisons officielles de ce refus furent données par le pape Alexandre III dans les lettres de canonisation qu'il adressa en janvier 1174 aux évêques de France et aux abbés de l'ordre cistercien, *PL* 185, 622-623 et 623-624.

cédure de canonisation. Ce changement rendit nécessaire la révision. Les papes ne se contentaient plus de juger sur la qualité édifiante de la Vie écrite du candidat à la canonisation après la lecture du texte à haute voix en présence des participants d'un synode, mais ils commençaient à exiger une vérification de ce qui était raconté dans cette Vie<sup>50</sup>. De plus, par une comparaison textuelle des deux recensions, j'ai clairement démontré que nombre de passages furent, soit supprimés, soit adaptés, pour rendre inutile une telle vérification<sup>51</sup>.

### Conclusion

Cette découverte et toutes les autres que j'ai rapportées dans mes premières études sur la *Vita prima* et sur la mise en œuvre de cette *Vie*, sur sa composition et sa révision m'ont amené à des conclusions qui s'écartaient nettement des opinions courantes sur la crédibilité historique de cet écrit. Selon le jugement de quelques historiens récents, ces conclusions sont trop négatives et ne permettent plus d'utiliser ce texte comme une source valable pour notre connaissance historique de saint Bernard. Je répète ces conclusions pour peser si mes «rétractations» actuelles me permettent un jugement plus optimiste. Je donnais alors le jugement suivant :

Nous croyons pouvoir préciser et élargir quelque peu les connaissances relatives à cet écrit. Ces précisions et

50. A. H. BREDERO, «The Canonization of Bernard of Clairvaux», in B. PENNINGTON (éd.), *Saint Bernard of Clairvaux. Studies Commemorating the Eight Centenary of his Canonization*, Kalamazoo 1977, p. 72-79.

51. BREDERO, *Études*, p. 138-147.

cet approfondissement modifieront aussi l'opinion courante concernant la fidélité historique, tant proclamée, de cette source sur la vie du saint. Cette valeur historique se réduit essentiellement à ceci : la *Vita prima* permet de se rendre compte de la nature de l'hagiographie au XII<sup>e</sup>s. En outre, la *Vita prima* nous fournit des indications, indirectement au moins, sur l'opinion qu'avaient sur saint Bernard ses contemporains, si l'on tient compte de la polémique qu'on devine à travers les lignes des trois premiers livres, lesquels réagissent contre des objections faites à certains aspects de la vie publique du saint<sup>52</sup>.

Pour l'instant, le présent aperçu rétrospectif de mes différentes analyses de ce texte ne me donne pas d'arguments pour révoquer ce jugement comme tel. Il me semble cependant qu'on pourrait y ajouter, pour ceux qui ont appris à lire ce texte selon la méthode du «close reading», rappelée ci-dessus, que cette *Vie* contient également des données historiquement valables. Ces données nous informent d'une manière authentiquement vérifiable sur la personne humaine de saint Bernard.

Mais cette voie du «close reading» exige qu'on reste toujours attentif aux artifices que les auteurs de la *Vita prima* ont insérés dans ce texte pour atteindre le but précis pour lequel cette *Vie* fut préparée, composée et enfin révisée<sup>53</sup>. Ce but était d'obtenir la canonisation de saint Bernard, c'est-à-dire de rendre visible sa sainteté à

52. BREDERO, *Études*, p. 99.

53. Pour une information de la méthode de «Close Reading», laquelle relève de la sémiologie, cf. C. OGDEN et I. A. RICHARD, *The meaning of Meaning*, Londres 1923 (réimprimé en 1972); I. A. RICHARD, *Principles of Literary Criticism*, Londres 1924 (réimprimé en 1976); J. RANSOM, *The New Criticism*, Northfolk (Conn) 1941; R. WELLEK et A. WARREN,

ses contemporains qui l'avaient connu, mais qui n'avaient pas tous été capables de pressentir combien cet homme, durant son passage sur terre, avait vécu de l'Esprit de Dieu.

## CH.2 - DANS L'EUROPE DU XII<sup>e</sup> s.

Jean RICHARD  
*Institut de France*

Les historiens qui ont appelé le XII<sup>e</sup> s. « siècle de saint Bernard » se réfèrent au fait que l'influence et l'action du saint ont marqué son époque non seulement dans les pays bourguignons et champenois où il vécut, mais dans l'Europe entière.

### 1. Géographie

Une Europe dont le nom n'avait certainement pas pour lui la signification que nous lui attachons. Nous ignorons si la représentation de cette troisième partie du monde que donnaient les cartographes du temps lui était familière<sup>1</sup>. Mais il est certain qu'il se faisait une idée assez précise de la communauté humaine qui occupait cet espace.

Dans le *De consideratione*, il a parlé de « l'endurcissement des Grecs, qui sont avec nous et qui ne sont pas avec nous, qui nous sont unis par la foi, mais séparés par la discipline<sup>2</sup> ». Ceci ne l'empêchait pas, à la veille de la croisade, d'écrire à l'empereur Manuel Comnène pour lui recommander le fils du comte de Champagne

*Theory of literature*, Harmondsworth 1948; T. S. ELIOT, *Selected Essays*, Londres 1966<sup>3</sup>; cf aussi Georges POULAT (éd.), *les chemins actuels de la critique*, Paris 1968; Julia KRISTEVA, *Semiotikè*, Paris 1964 (réimprimé en 1973).

1. L. BAGROW et R. A. SKELTON, *Die Meister der Kartographie*, Berlin 1963; P. GAUTIER-DALCHÉ, *La « Descriptio mundi » de Hugues de Saint-Victor*, Paris 1988.

2. *Csi* III, 4 (*SBO* III, 433 s.).



en demandant au *basileus* d'armer chevalier le futur Henri le Libéral<sup>3</sup>. Ce qui nous suggère l'idée que, pour lui, le monde byzantin, étranger à celui auquel il appartenait lui-même, en était cependant assez proche pour partager avec lui certaines valeurs, comme celles de la chevalerie.

Il n'ignore pas les Ruthènes – disons, les Russes –, mais il les mentionne dans une lettre à l'évêque de Cracovie pour inviter celui-ci à les faire évangéliser, comme si le « baptême de la Russie » lui était inconnu. Il faut noter que son correspondant lui répond en disant qu'effectivement ce peuple n'appartient vraiment ni à l'Église grecque, ni à l'Église latine, et qu'il est « comme un autre monde »<sup>4</sup>.

Point d'hésitation en ce qui concerne les Slaves d'Outre-Elbe, qu'il regarde comme des païens auxquels, au temps de la croisade, il ne voit à proposer qu'une alternative: la soumission ou la destruction; ici, il ne paraît pas très au fait des progrès déjà réalisés en ce qui concerne leur conversion<sup>5</sup>.

Reste l'Irlande, d'où venait cet archevêque Malachie qui mourut à Clairvaux et dont il écrivit la vie. Il souligne le paradoxe de cette île où la sainteté chrétienne fleurit au milieu d'un état qu'il définit comme la « barbarie »<sup>6</sup>.

3. Ep 468 (PL 182, 672-673); cette lettre a été rédigée par Nicolas de Clairvaux.

4. « Ruthenia quae quasi est alter orbis », Ep 475 (*ibidem*, 682).

5. Cf. Fr. LOTTER, *Die Konzeption des Wendenkreuzzugs*, Sigmaringen 1977 (Vorträge und Forschungen, tiré à part, 23). Cf. *infra*, p. 491-495.

6. « Vraiment, comme il est doux de voir une barbarie sans culture nous offrir un concitoyen des saints et un membre de la maison de Dieu si plein d'humanité », *MalV*, 1 (SC 367, 184).

Sans évoquer ici l'Espagne – où Bernard eut à intervenir dans les affaires ecclésiastiques, et qu'il connaissait aussi –, nous voyons se définir un espace au sein duquel l'abbé de Clairvaux se sent parmi les siens, qui parlent la même langue que lui – le latin, langue de civilisation – en dépit de la différence des idiomes; faut-il rappeler comment il sut convaincre le roi Conrad et ses barons de prendre la croix, parler au comte de Poitiers, comme aux gens des villes italiennes? Cet espace, c'est en gros la chrétienté de rite latin, implantée dans la plus grande partie de l'Europe, comprenant Scandinavie, Pologne, Bohême et Hongrie, mais laissant quasi tous les Balkans au monde grec. Et qui a planté outre-mer un rameau constituant l'*Ecclesia orientalis*: saint Bernard a eu là aussi des correspondants, patriarche de Jérusalem ou reine Mélisende, tout comme il fréquentait l'archevêque de Lund, dans la Suède actuelle.

## 2. Les forces de cohésion

Ce qui fait l'unité de ce monde, c'est la foi chrétienne et l'emploi de ce latin qui véhicule une culture commune (la remarque de Bernard concernant les Grecs vaut d'être rappelée), en même temps qu'il permet les échanges entre les hommes. C'est aussi l'homogénéité d'une structure d'Église: nous sommes au temps où la réforme grégorienne entre dans les faits. La papauté se situe sans conteste au sommet de la hiérarchie ecclésiastique. Mais elle est en même temps omniprésente par ses légats qui veillent à l'application des règles posées par la réforme, et en particulier à la lutte contre la simonie sous toutes ses formes. Ce refus des interventions des pouvoirs laïcs dans le domaine proprement ecclésiastique est un des

grands problèmes du temps. Le concordat de Worms qui abolissait les investitures laïques dans l'Empire est de 1123; saint Bernard a encore dû s'opposer aux prétentions de l'empereur Lothaire III à rétablir ces investitures en contrepartie de l'aide qu'il acceptait d'apporter à Innocent II<sup>7</sup>. Les évêques et les archevêques font de partout appel à Rome comme à l'instance suprême pour trancher les difficultés; le même Bernard a multiplié les interventions auprès des papes en faveur des uns ou des autres. Et il a, à maintes reprises, été mandaté par Rome pour juger des contestations entre les établissements religieux<sup>8</sup>. Les prélats qui vont chercher à Rome le pallium, insigne de la dignité archiépiscopale, sont parfois passés par Clairvaux: c'est en allant le demander pour les archevêques irlandais que saint Malachie a fait la connaissance de saint Bernard.

Ce qui fait aussi l'unité de cette Europe, c'est une certaine conception de la société et de son idéal. Âge d'or d'une liturgie qui est le véhicule de l'unité de la foi, qu'elle traduit dans des symboles expressifs, le XIII<sup>e</sup> s. est aussi l'âge d'or de l'épopée (ici chanson de geste, la *Heldensage*), exploitant des thèmes venus d'un lointain passé, mais en les pénétrant des idéaux de la chevalerie<sup>9</sup>. Bientôt les mêmes thèmes vont passer à travers

7. E. VACANDARD, *Vie*, t. 1 (Paris 1910<sup>4</sup>), p. 311-313.

8. Ainsi entre Luxeuil et Saint-Èvre de Toul, *PL* 182, 717; entre Saint-Seine et Saint-Étienne de Dijon, A. BIÈVRE-POULALIER, *Chartes de Saint-Étienne de Dijon de 1098 à 1140*, Dijon 1907, p. 28-30, etc.

9. Le temps de saint Bernard vit une nouvelle matière épique s'introduire à côté de la geste carolingienne et des versions préfigurant la *Chanson des Nibelungen*: le cycle de la Première croisade. Cf. *Les Épopées de la croisade. Premier colloque international (Trèves 1984)* (éd. K. H. Bender), Stuttgart 1987.

les frontières linguistiques; mais déjà les vertus que ces chansons exaltent appartiennent à un même fonds.

Les structures de la société présentent les mêmes similitudes. L'institution impériale garde son prestige, et saint Bernard a fort bien su rappeler à Lothaire III et à Conrad III les responsabilités particulières qui leur incombent en tant qu'«avoués» de l'Église romaine, donc protecteurs de celle-ci<sup>10</sup>. Mais, si l'Empire représente une idée que nous pourrions dire supranationale, la réalité européenne est celle des royaumes: royaumes dont les souverains ont reçu une couronne qui est tenue de Dieu et dont l'imposition s'accompagne d'une consécration, particulièrement mise en valeur en France. Leur mission est d'assurer à leurs sujets la possibilité de vivre en chrétiens, dans la paix. Au temps de saint Bernard, le problème se pose de la reconnaissance du titre royal à Roger II de Sicile, maître des duchés normands de l'Italie du Sud en sus de son île. La papauté se refuse à entériner la prise de possession par le Normand de ces duchés qu'elle considérait comme vassaux du Saint-Siège; l'appui donné par Roger à Anaclet II tient à ce que ce pape lui a reconnu le titre de roi. Et saint Bernard, désireux de rallier Roger à Innocent II, s'est employé en vain à trouver un terrain d'entente entre le roi de Sicile et le pape<sup>11</sup>.

Mais les souverains couronnés appartiennent, en fait, à la même haute aristocratie que les princes territoriaux

10. *Ep* 139, 1; 244, 3 (*SBO* VII, 335; VIII, 135).

11. Cf. J. DEER, *Papsttum und Normannen*, Köln-Wien 1972; E. CASPAR, *Roger II und die Gründung der normannisch-sicilische Dynastie*, Innsbruck 1904 (réimpr. 1968). Innocent II ne se résigna à reconnaître la royauté de Roger qu'après avoir été battu et capturé par lui, en 1139.

qui leur sont subordonnés du fait de l'hommage qu'ils doivent leur prêter, mais qui assument la réalité du pouvoir et dont la mission n'est guère différente de celle des rois : assurer la paix. Ces princes peuvent parler d'égal à égal avec les rois ; ils ne se privent pas de leur tenir tête. Ce sont eux qui se trouvent à la tête des hiérarchies féodales. Et Bernard de Clairvaux a eu à s'interposer entre tels d'entre eux, ne fût-ce qu'entre le roi de France et le comte de Champagne, pour ramener la concorde.

A l'étage inférieur, vient le monde des nobles et des chevaliers. Au XI<sup>e</sup> s. encore, la différence était sensible entre les premiers et les seconds. Les nobles, de par leur naissance, jouissaient de la plénitude de la liberté et de la capacité de commander. Les chevaliers, souvent de plus humble extraction, n'étaient que des guerriers à leur service. Mais le métier des armes rapprochait les uns des autres ; les nobles s'assujettissaient au rite de l'adoubement avant d'entrer dans la vie guerrière. Ils restent les « riches hommes » qui tiennent forteresse et large territoire ; et c'est autour de la forteresse que s'ordonnent les fidélités des hommes de guerre, et les obéissances des laboureurs et des bourgeois. Mais bien des chevaliers sont sur le chemin de la noblesse ; des alliances matrimoniales facilitent cette pénétration, et les cadets des familles nobles se fondent dans la chevalerie au moment où des chevaliers atteignent à la noblesse. Dans les pays d'Empire, une barrière sépare plus nettement les nobles des chevaliers, beaucoup de ceux-ci, les « ministériaux », se recrutant parmi les non-libres. Mais ces chevaliers-serfs, parce que liés plus étroitement à la personne de leur maître, parviennent parfois à de très hautes situa-

tions<sup>12</sup>. Ce clivage ne semble pas connu en France, ni en Angleterre, ni en Italie.

La masse de la population roturière commence à se différencier avec l'apparition des bourgeoises urbaines : l'époque de saint Bernard est celle où éclatent des insurrections communales. C'est aussi celle où, moins bruyamment, éclosent les premières franchises qu'obtiennent des communautés rurales à la faveur, en particulier, du peuplement. Les Frisons, Hollandais ou Flamands qui vont s'établir dans les pays de l'Elbe ne seront pas inconnus de Bernard au temps où celui-ci s'intéressera à la croisade chez les Wendes. Et l'essor urbain commence à prendre de l'ampleur : tout près de Clairvaux, les villes des foires de Champagne se développent<sup>13</sup>.

Pendant c'est surtout dans le monde des nobles et des chevaliers que la société ecclésiastique du temps recrute les dignitaires de l'ordre séculier et la quasi totalité des moines. Les non-nobles fournissent surtout les desservants des paroisses. L'ordre cistercien lui-même a tenu compte de ces clivages sociaux. Sans doute ne retient-il pas la naissance comme un critère fondamental, à la différence de l'ordre du Temple qui distingue de la sorte ses frères chevaliers de ses frères sergents. Mais presque tous les moines de chœur, au XII<sup>e</sup> s., se recrutent parmi les nobles, et la grande masse des convers, parmi les roturiers. Néanmoins ceci n'a rien d'absolu : plus d'un

12. J. FLORI, *L'Essor de la chevalerie (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.)*, Genève 1986 ; PH. DOLLINGER, « Aspects de la noblesse allemande. XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s. », in *La Noblesse au moyen âge* (éd. P. Contamine), Paris 1976, p. 133-149.

13. Élisabeth CHAPIN, *Les villes des foires de Champagne des origines au début du XIV<sup>e</sup> s.* (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sc. phil. et hist., 268), Paris 1937.

chevalier âgé, donc paraissant inapte à recevoir une formation scolaire, a été reçu dans l'ordre comme frère convers.

Nous sommes en effet au début de l'expansion cistercienne, et celle-ci est encore un trait commun à toute cette Europe. Saint Bernard a sans doute été réticent à accepter des fondations en Espagne, en Allemagne, en Terre Sainte (où il a cependant encouragé l'installation de l'ordre frère des Prémontrés). Mais c'est parce que l'abbé de Clairvaux n'aimait pas voir se disperser trop loin ceux qui étaient venus se placer sous sa direction spirituelle. Et il lui a bien fallu accepter en définitive de voir entrer dans la filiation de Clairvaux des abbayes irlandaises, suédoises, anglaises ou siciliennes. Cette diffusion des cisterciens, mieux que tout autre considération, montre combien cette Europe tout entière connaît une identité de ses aspirations spirituelles. Elle avait déjà accueilli comme un élément d'unité le monachisme bénédictin : le renouveau bénédictin qui avait trouvé à Cîteaux sa formule a rencontré d'un bout à l'autre de l'Europe un terrain favorable.

### 3. Les obligations sociales

Comment se situait dans cette Europe du début du XIII<sup>e</sup> s. le jeune Bernard de Fontaine qui avait été attiré par le désir de mener cette vie religieuse à Cîteaux, et à qui saint Étienne Harding confiait en 1115 un petit groupe de moines, pour la plupart pris au sein de la trentaine d'amis et de parents qui l'y avaient accompagné, pour qu'il les conduisît dans un recoin de la vallée de l'Aube qui ne lui était pas davantage inconnu,

puisque toute une branche de sa famille était possessionnée au voisinage de Clairvaux?

Sa situation familiale favorisait effectivement l'action qui lui était ainsi tracée. Son père, Têcelin, «chevalier de Châtillon», n'était pas, semble-t-il, d'humble origine; il cousinait avec les sires de la Ferté-sur-Aube et d'Aigremont. Il possédait un «petit château», celui de Fontaine-lès-Dijon, qu'il devait peut-être à la confiance que lui témoignait le duc de Bourgogne. Et son mariage avec Aleth de Montbard l'avait fait entrer dans une famille de plus haute noblesse, Montbard étant un grand château et un biographe affirmant qu'Aleth comptait parmi ses ancêtres un ancien duc de Bourgogne (peut-être Henri I<sup>er</sup>, le frère d'Hugues Capet)<sup>14</sup>. Bernard appartenait donc à l'une de ces familles chevaleresques qui rejoignaient la noblesse des seigneurs de châteaux. Et ceci ne pouvait que faciliter ses rapports avec les princes territoriaux dont, toutefois, il marque le rang social supérieur au sien par la déférence qu'il leur témoigne dans ses lettres. Il n'a rien pour autant d'un baron : les abbés cisterciens ne sont pas, comme certains abbés de monastères bénédictins anciens, à la tête de seigneuries châtelaines, leurs abbayes étant devenues des forteresses.

Mais, tout comme ces derniers, Bernard de Clairvaux est un de ces prélats que les princes appellent à leur cour. Parce que ces hommes, auxquels leur profession religieuse et leur prestige spirituel confèrent une autorité certaine, peuvent apporter plus de poids aux jugements qui y sont rendus, et parce que leur expérience leur permet de donner leur «conseil» comme les vassaux

14. J. RICHARD, «Le milieu familial», in *Bernard de Clairvaux*, Paris 1953, p. 3-15.

laïcs donnent le leur. On pourrait relever bien des attestations de la présence de l'abbé de Clairvaux dans l'entourage du duc de Bourgogne – ainsi siège-t-il avec ceux des deux abbayes dijonnaises, de Cîteaux et de Losne, et avec « plusieurs très nobles hommes du siècle » lorsque Hugues II tient une cour plénière au cours de laquelle il dote Larrey où sa fille se fait moniale<sup>15</sup>. Ces relations permettent à Bernard d'intercéder pour Hugues de Bèze qui a enfreint les règles féodales en fiançant sa fille sans avoir demandé l'autorisation de la duchesse. Tout comme il intercède auprès du comte de Champagne – qui est plus directement encore son seigneur puisque Clairvaux est en Champagne –, pour faire échapper les proches de certains condamnés aux conséquences du châtement qui a frappé ceux-ci<sup>16</sup>. Et Bernard peut même se servir du nom d'Hugues de Bourgogne quand il écrit au comte de Poitiers pour inciter celui-ci à se rallier à Innocent II<sup>17</sup>.

L'abbé est évidemment plus directement pris par ses obligations à l'égard du chef du diocèse, qui réunit les responsables des communautés monastiques lorsqu'il tient son synode, et cela d'autant plus que les constitutions de Cîteaux excluent tout privilège d'exemption. Mais il peut être aussi appelé à d'autres occasions, et saint Bernard lui-même a dit qu'il considérait comme impératives les convocations de son évêque diocésain<sup>18</sup>. Et nous

15. E. PETIT, *Histoire des ducs de Bourgogne de la race capétienne*, t. 1, Paris 1885, catalogue n° 198 (1123).

16. E. PETIT, *ibid.*, n° 192; *Ep* 35, 36, 38, 39, 56 (*SBO* VII, 92-94; 96-99; 146).

17. *Ep* 127 (*SBO* VII, 320-321).

18. « Nunquam exire de monasterio, nisi aut apostolicae sedis legato aut certe proprio vocante episcopo », *Ep* 48 (*SBO* VII, 139).

savons que l'abbé de Clairvaux, pas plus que d'autres, ne s'enferme pas dans les limites du diocèse. C'est l'évêque de Châlons-sur-Marne, Guillaume de Champeaux, qui avait été son mentor au début de son abbatiat<sup>19</sup>, et, dès 1126, Bernard intervient dans l'élection contestée du second successeur de ce dernier. C'est la tenue d'un concile provincial qui lui donne l'occasion de prendre une part essentielle à l'élaboration de la règle des « pauvres chevaliers du Temple de Salomon », que le scribe Jean de Saint-Mihiel (*Michaelensis*) transcrit « sur l'ordre du concile et du vénérable abbé de Clairvaux, Bernard »<sup>20</sup>. Et ces réunions de conciles, qui dépassent souvent (comme c'est le cas ici) le cadre de la province ecclésiastique, sont particulièrement nombreuses à cette époque, où l'application de la réforme grégorienne se poursuit et suscite l'intervention des légats pontificaux. Or saint Bernard nous a dit également, dans le texte que nous venons de citer, que les convocations des légats du Siège apostolique sont, au même titre que celles de son évêque, les seules auxquelles il se croit tenu de répondre<sup>21</sup>. Et la correspondance de l'abbé de Clairvaux témoigne de l'importance de celle qu'il entretient avec les légats, ce qui témoigne à l'évidence que ceux-ci attachaient au jugement et au don de persuasion de Bernard un grand prix.

19. *Ep* 13 (*SBO* VII, 62).

20. L'attribution de la règle à saint Bernard est rejetée par A. DEMURGER, *Vie et mort de l'ordre du Temple*, Paris 1985, p. 34-43; elle est admise par F. GASTALDELLI (*Opere di San Bernardo*, t. 6/1, p. 134-135, n. 2). Du texte de la *Vita Honorii papae* et du prologue même de la Règle, c'est la mission donnée par le concile à Bernard de faire mettre celle-ci par écrit qui ressort, sans que soit précisée sa part dans son élaboration.

21. *Ep* 48, voir n. 18.

#### 4. La gestion des affaires

Et ici, un fait peut nous frapper : la méthode de travail de ces conciles comporte, comme celle de toute assemblée, la désignation de rapporteurs qui instruisent les dossiers et proposent la décision aux Pères du concile. Or Bernard, quand il participe à ces assemblées, que ce soit à cause de la confiance qu'on met en lui ou de sa propension à prendre les affaires en main, se voit très souvent chargé de ces fonctions. Deux exemples suffiraient à le prouver : le concile de Sens au cours duquel fut condamné un ouvrage d'Abélard ; l'assemblée de l'Église de France à Étampes en 1130. Réunie à la demande de Louis VII pour décider de la reconnaissance de l'un des deux papes élus cette année-là, cette assemblée avait suivi de peu la mercuriale du cardinal Aimeric à Bernard, à qui Aimeric avait reproché de se mêler de ce qui ne le regardait pas<sup>22</sup>. Bernard, à cette occasion, avait répondu à son correspondant qu'il se garderait de donner à nouveau prise à de telles critiques. Est-ce sous l'impression de cette mercuriale que Bernard refusa d'abord de se rendre à l'assemblée ? Il fallut une seconde convocation pour qu'il s'y rendît.

Mais, dès qu'il y fut, l'abbé de Clairvaux fut chargé de présenter un rapport sur l'élection en cause. On sait comment il s'appuya sur deux arguments (l'antériorité de

22. C'est la célèbre lettre 48 où saint Bernard, reprenant sans doute une expression de son correspondant, se rangeait parmi les grenouilles coassantes que l'on renvoyait à leur trou. L'origine de la réprimande adressée à l'abbé de Clairvaux tient sans doute moins aux faits qui lui étaient reprochés dans cette lettre qu'à la position précédemment prise par Bernard et par Hugues de Pontigny à l'égard du désaveu infligé par le pape aux évêques français dans leur conflit avec le roi. Cf. E. VACANDARD, *Vie*, t. 1, p. 275-279.

l'élection d'Innocent II, que les électeurs d'Anaclet II avaient négligé de casser avant de procéder à une seconde élection, et la valeur morale supérieure du premier), pour se prononcer en faveur de celui-ci. Cette argumentation entraîna la conviction de l'assemblée et du roi, et devait entraîner saint Bernard à parcourir l'Europe pour convaincre les souverains, et pour accompagner l'armée impériale, Innocent II ayant estimé que lui seul pouvait convaincre les récalcitrants.

Mais, en dehors de cette participation à ces réunions ecclésiastiques, Bernard s'est vu appeler à apporter le concours de son éloquence et de sa force persuasive à des tâches importantes. Telle la mission qu'il accomplit en Languedoc à la demande des évêques de la région. Telle surtout la prédication de la croisade de 1147 : c'est à la demande de Louis VII, son souverain, et après que celle-ci fut confortée par la seconde version de la bulle *Quantum predecessores*, qu'il prit la charge de la proclamation de la bulle et qu'il fut ainsi amené à prêcher jusqu'en Allemagne et à s'intéresser à des questions qui naissaient à l'occasion de cette prédication : propagande antijuive du moine Radulf, guerre préventive contre les païens d'Outre-Elbe<sup>23</sup>.

La prise en charge par Bernard de questions d'une telle importance nous apparaît ainsi moins comme le résultat de ses initiatives que de l'autorité qu'on lui reconnaissait et qui lui valait de se faire charger de mission par ceux auxquels il devait obéissance. Il importe toutefois de noter que, s'il accepta d'administrer l'évêché de Langres en

23. Sur tout ceci, cf. Virginia G. BERRY, «The second crusade», in *A history of the crusades*, éd. K. M. Setton, vol. 1, *The first hundred years* (éd. M. W. Baldwin), Madison 1969<sup>2</sup>, p. 463-512. Cf. *infra* c. 17

l'absence de son ancien prieur Geoffroy, parti pour la croisade, il ne fut jamais chargé des fonctions de légat apostolique. L'aurait-il été pour la croisade que le clergé de France envisageait d'organiser en 1150 et dont on voulait lui donner la direction? Le projet n'ayant pas même connu un début d'exécution, il est difficile de définir quelle autorité Eugène III aurait pu lui confier<sup>24</sup>.

Toutefois la vision de la place que tint saint Bernard en Europe ne serait pas complète si l'on ne tenait pas compte des très nombreuses interventions qu'il fit dans des affaires de toute sorte : élections contestées de dignitaires ecclésiastiques, réformes de monastères, procès de toute nature. Il est certain – il l'a dit lui-même<sup>25</sup> – que son zèle pour le service de Dieu l'a amené plus d'une fois à intervenir spontanément dans des affaires qui lui paraissaient importantes pour l'Église ou pour les chrétiens. Mais il a surtout été invité à intervenir par ceux qui comptaient sur son amitié, sur son entregent, sur l'influence qu'on lui supposait à Rome. Il s'exprime à ce propos de façon presque naïve dans une lettre à Eugène III tout récemment élu pape :

Je suis importun, mais j'ai une excuse : c'est l'élection d'Eugène au siège apostolique. On dit que ce n'est pas vous qui êtes le pape, mais moi (...) Et de partout viennent à moi ceux qui ont des affaires. Dans cette

24. *Ep 256* (SBO VIII, 164-165). Bernard avait essayé de réunir les prélats, sans grands succès; voir P. SATABIN, « Une lettre inédite de saint Bernard », in *Études*, 62 (1894), p. 321-327. Il a plus tard incriminé les barons (« in terra Domini nichil fecerunt »), cf. *Ep 288* (SBO VIII, 204).

25. « Nulla tamen quae Dei esse constiterit a me duco aliena », *Ep 20* (SBO VII, 70); traduction de Vacandard : « Les affaires de Dieu sont les miennes; rien de ce qui le regarde ne m'est étranger »; traduction d'Ettore Paratore, in *Opere di San Bernardo*, t. 6/1, p. 135 : « Non giudico estraneo a me tutto che di per sé riguarda Dio ».

foule d'amis, il y en a beaucoup dont je ne puis négliger les intérêts sans scandale et même sans péché<sup>26</sup>.

Retenons cet aveu : Bernard prend fait et cause pour ses amis, pour ceux qu'il estime, pour ceux dont on lui fait l'éloge. Et il risque ici d'être injuste : comme les moines de Saint-Bénigne de Dijon sont en procès avec ceux de Luxeuil, il recommande les premiers, sans s'arrêter à l'objet du procès, parce que « ce sont des hommes vraiment religieux...<sup>27</sup> ».

Mais une part considérable de ses interventions tient à l'absence, en ce temps, d'une structure juridictionnelle véritable. Il est, certes, des tribunaux, laïques et ecclésiastiques; leur compétence est définie par des textes et par des coutumes. Néanmoins le flou de ces compétences est tel qu'en dehors des cas bien définis, comme les affaires féodales, les hommes peuvent jouer d'échappatoires sans fin pour éviter une condamnation ou l'exécution d'une condamnation, en déclinant la justice de tel prince, de tel prélat, en excipant de ce qu'ils dépendent aussi d'un autre. Le recours à la guerre privée, à la saisie de gages, est courant. Pour mettre fin aux différends, on « compromet »; les parties s'accordent sur le choix d'arbitres ou de médiateurs qui recherchent plus un accommodement que la définition du droit de l'un ou de l'autre. Et Bernard de Clairvaux est sans cesse appelé à servir d'arbitre, souvent associé à d'autres, tel son ami Hugues, abbé de Pontigny. C'est ici sa réputation de sainteté qui lui vaut d'être ainsi appelé à concilier les

26. *Ep 239* (SBO VIII, 120).

27. « Ego causam non habeo, causam tamen Divionensium monachorum, qui viri religiosi sunt, meam facio », *Ep 16* (SBO VII, 64).

églises, les seigneurs, qui sont en litige; il y passe une part notable de son temps. Ici, il est au service de la «paix», cette paix qui préoccupe tant, depuis un bon siècle, les hommes d'Église et aussi les laïques, et qui est à l'origine des mouvements de paix et des communautés jurées. Là est la source d'un grand nombre des interventions du saint: à la veille même de sa mort, il courait à Metz pour mettre fin à la guerre opposant l'évêque du lieu au duc de Lorraine<sup>28</sup>.

### 5. Conflits et médiations

Ce rôle de conciliateur, le souci des affaires de l'Église, autant que celles du monde dans lesquelles il se trouve nécessairement impliqué, ont trouvé en cette première moitié du XII<sup>e</sup> s. bien des occasions de s'employer. Car, malgré l'apparente netteté des structures, les sources de conflit sont innombrables. Au niveau local, où les droits seigneuriaux s'enchevêtrent et se superposent en suscitant des contradictions, la seigneurie foncière se heurtant à la seigneurie châtelaine, et chaque château définissant son ressort en termes de rapport de forces. Aux heurts des seigneurs, laïcs ou ecclésiastiques, s'ajoutent les conflits entre seigneurs et communautés: nous sommes à l'époque du mouvement communal, et saint Bernard se préoccupera de celui qui, mené par Arnaud de Brescia, met en péril le pouvoir pontifical à Rome même...<sup>29</sup>. L'abbé

28. Sur le rôle de saint Bernard comme conciliateur, cf. J. RICHARD, *Bernard de Clairvaux arbitre et médiateur*, Lecture faite à la séance solennelle des cinq Académies, 23 octobre 1990.

29. *Ep* 239, 240 (*SBO* VIII, 120-124). Il avait précédemment condamné les agissements des bourgeois de Reims constitués en commune, *Ep* 318 (*SBO* VIII, 251).

de Clairvaux a-t-il eu conscience de la montée des nouvelles forces économiques qui ébranlaient le tissu social?

Ce sont les crises qui se produisent dans le monde ecclésiastique auxquelles il a surtout été attentif. Les retombées de la réforme grégorienne, on le sait, sont toujours présentes; des communautés monastiques ou canoniques sont agitées par les conflits entre tenants de l'ordre ancien et partisans de la réforme: Bernard a été dès le début de son abbatiat mêlé à la substitution de chanoines réguliers aux chanoines séculiers de Saint-Étienne de Dijon, qu'il connaissait depuis son enfance. On n'ignore pas qu'il a pris avec passion le parti des réformateurs dans la plupart de ces conflits<sup>30</sup>. L'autre facteur de conflit dans l'Église tient au recrutement des prélats: les élections abbatiales et surtout épiscopales suscitent des déchirements au sein des chapitres, mais atteignent aussi la société laïque. Ces crises, souvent limitées dans leurs conséquences, agitent le monde des prélats; saint Bernard a très fréquemment été amené à défendre, et souvent à faire prévaloir, les choix qui lui paraissaient s'imposer. Mais on sait que l'une de ces doubles élections a provoqué une longue crise d'ampleur européenne: celle qui opposa Innocent II à Anaclet II; ce conflit a entraîné l'intervention des souverains et des princes, et notre abbé y a joué un rôle essentiel.

Mais d'autres conflits agitent à la fois le monde ecclésiastique et le monde laïque: il suffit d'évoquer l'opposition qui se manifesta contre Étienne de Garlande et sa parenté, et qui dégénéra en conflit entre l'épiscopat français et Louis VII. La question des liens entre les prélats

30. *Ep* 59 (*SBO* VII, 152; cf. *Opere di San Bernardo*, t. 6/1, p. 282-283).



et les souverains qui recourent à eux pour leurs tâches gouvernementales suscite en effet des difficultés, en un temps où l'on est très soucieux d'écarter tout ce qui a une allure de simonie.

Il est peu de régions de l'Europe qui, en cette époque, aient échappé à des déchirements et à des conflits. L'Angleterre, à la mort d'Henri I<sup>er</sup>, voit s'opposer Étienne de Blois et l'impératrice Mathilde : le premier, appartenant à la famille thibaudienne à laquelle saint Bernard était lié par ses attaches champenoises, n'a pas bénéficié, semble-t-il, d'une faveur particulière de la part de l'abbé de Clairvaux qui a combattu l'élection de son neveu Guillaume à l'archevêché d'York – que lui conteste, il est vrai, un abbé cistercien. Dans l'Empire, l'élection de Lothaire III a provoqué l'opposition des héritiers de la dynastie salienne, les Staufén, et on sait que saint Bernard, après avoir apaisé un conflit entre le duc de Zähringen et le comte de Genève, s'est interposé pour réconcilier les frères Conrad et Frédéric avec l'empereur Lothaire, ceci dans la perspective du rôle que celui-ci avait à jouer en Italie. Aux frontières orientales de l'Empire, c'est la question de la soumission des principautés wendes, de leur peuplement par des colonies venues de l'Ouest, de leur christianisation qui entretient un climat de guerre, d'ailleurs sporadique.

L'Italie est à la fois agitée par les querelles intestines qui opposent les unes aux autres les villes lombardes ou toscanes, leurs évêques et leurs seigneurs ; par la naissance de la puissante monarchie normande de Sicile, qui se heurte aux autonomies urbaines comme aux princes de l'Italie du sud soutenus par la papauté, et dont les convoitises visant la péninsule balkanique inquiètent l'empire byzantin. Le contrôle de la Sardaigne, qui passe

par la soumission des évêchés sardes aux métropolitains de ces deux villes, oppose Gênes à Pise. On voit que chacun de ces conflits évoque l'intervention de l'abbé de Clairvaux...

Le royaume de France n'échappe pas aux tensions. Louis VII, que la tradition a représenté comme un souverain pieux et soumis à l'Église, n'a pas, dans les premières années de son règne, fait preuve de cette soumission, et ses conflits avec les prélats de son royaume ont été bruyants : saint Bernard y a été mêlé. Le roi, en voulant marier sa jeune belle-sœur Pétronille au comte de Vermandois, a ouvert un conflit avec Thibaud de Champagne au cours duquel intervint l'incendie de Vitry. Pour l'abbé de Clairvaux, très lié à Thibaud, et qui chercha à trouver un moyen d'apaiser le conflit, cette affaire allait poser un difficile problème. Cette crise assoupie, c'est la montée en puissance des Plantagenêts qui en ouvre une autre : le passage au fils du comte d'Anjou du royaume d'Angleterre et du duché de Normandie est sur le point de provoquer une guerre entre ce dernier et le roi son suzerain ; il a fallu ici aussi une médiation pour trouver un compromis.

La croisade elle-même, qui fut pour une part la conséquence des scrupules de conscience du roi de France, est liée à l'un des grands problèmes qui concernent l'Europe : la rupture de l'équilibre des forces entre les Francs d'Orient et leurs voisins musulmans, qui se traduit par la prise d'Édesse par l'atabeg d'Alep et de Mossoul, mettant en danger la survie des dépendances orientales de l'Europe chrétienne. Peut-être, du reste, saint Bernard fut-il ici moins attentif à la situation politique à laquelle la croisade répondait qu'aux implications spirituelles de celle-ci.

D'autres problèmes se posaient au plan européen : l'apparition des doctrines néo-manichéennes, relayant les mouvements hétérodoxes nés au siècle précédent : les querelles des écoles, où l'introduction de la dialectique suscite des inquiétudes. Et ici encore Bernard de Clairvaux fut appelé à intervenir...

Lorsqu'il se plaignait d'être la « chimère de son siècle », comme auparavant il déplorait qu'on fit appel à lui pour résoudre des « questions difficiles » qui n'étaient pas de son ressort<sup>31</sup>, l'abbé de Clairvaux faisait allusion à l'apparente contradiction d'une vocation monastique et de l'intervention dans les affaires du siècle. Mais cette contradiction était celle qui, tout au long du « mouvement de paix », s'imposa aux ecclésiastiques préposés aux communautés régulières, contraints à participer aux assemblées, à servir d'arbitres, à accepter des délégations en qualité de juges. Ce qui rend exceptionnel le rôle de saint Bernard, c'est qu'en présence des grands problèmes européens comme d'affaires beaucoup plus minces qui faisaient le quotidien de la vie des Européens, c'est à lui qu'on fit de partout appel.

31. *Ep* 21 (*SBO* VII, 71).

### CH. 3 - L'EXPANSION DE L'ORDRE CISTERCIEN

René LOCATELLI

*Université de Franche-Comté*

Parmi les thèmes connus et susceptibles de faire l'unanimité des critiques s'impose la réussite de l'expansion cistercienne au temps de saint Bernard : alors qu'à l'entrée du jeune novice à Cîteaux en 1112 n'existe que cette seule abbaye de moines blancs, l'ordre compte à la mort de l'abbé de Clairvaux, en 1153, environ 350 abbayes réparties dans toute la chrétienté latine. Essor prodigieux, exceptionnel dans l'histoire religieuse et d'autant plus étonnant que cet apogée ne survit pas à la disparition du saint ; sans doute les fondations se poursuivent-elles encore jusqu'à l'aube du XIII<sup>e</sup> s., mais sans jamais plus atteindre le rythme des années 1140. D'ailleurs, du vivant même de Bernard, le chapitre général avait ordonné de suspendre momentanément les fondations, contribuant ainsi à restreindre le grand essor cistercien à la première moitié du XII<sup>e</sup> s.

Pour être bien établi, ce fait ne continue pas moins de susciter nombre d'interrogations, tant par l'importance du sujet ou la diversité de ses composantes que par la persistance de multiples incertitudes. Aussi n'aurai-je pas la prétention de résumer en aussi peu de pages une question qui, sous une apparente simplicité, touche à tous les secteurs de l'histoire. Comment, en effet, traiter de l'expansion de Cîteaux sans une bonne connaissance du contexte général qui porte cette réussite, sans une

grande familiarité avec les problèmes religieux et monastiques de l'époque<sup>1</sup>, sans une parfaite complicité avec les artisans de ce succès, pas uniquement Bernard de Clairvaux, mais cette multitude d'hommes et de femmes, laïcs ou moines, qui ont vécu cette épopée?

Si la bibliographie prolifère en monographies ou en études régionales de valeur très inégale, elle offre peu de synthèses hormis les classiques histoires générales de l'ordre ou les recherches sur l'une ou l'autre de ses branches<sup>2</sup>. Tout essai en la matière se heurte inévitablement aux écueils ou aux incertitudes qui entourent les origines de bien des abbayes : chronologie peu fiable, traditions plus hagiographiques qu'historiques, absence de documents, etc., autant de raisons qui invitent à beaucoup de modestie dans l'exploitation des données quantitatives et dans les conclusions. A un exposé général mais sommaire de l'expansion cistercienne, j'ai préféré la présentation de quelques thèmes traités à partir d'exemples caractéristiques ou sous forme de tableaux et susceptibles d'amorcer une problématique d'ensemble : ainsi seront successivement abordés les phases de l'expansion, les conditions puis les modalités de la réussite, enfin le problème très particulier des moniales.

1. J. LECLERCQ, « Diversification et identité dans le monachisme au XIII<sup>e</sup> s. », in *Studia Monastica*, 28 (1986), p. 51-74.

2. J. de la C. BOUTON, *Histoire de l'ordre de Cîteaux*, tirage à part des *Fiches cisterciennes*, Westmalle 1959-1968, 3 vol.; P. L. HERRERA, *Historia de la Orden de Cister* (coll. Espiritualidad monastica), Monasterio de Las Huelgas 1984. Pour la bibliographie, nous renvoyons le lecteur à : *La Documentation cistercienne*, Rochefort : *Bibliographie générale de l'Ordre cistercien*; 1 : *saint Bernard*, 1979-83; 4 : *Personnes*, 1978-1982; 5 : *Abbayes*, 1979-1981; 7 : *Relations extérieures*, 1979. *Die Zisterzienser Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Katalog zur Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland...*, Cologne 1981 (*Ergänzungsband*, éd. par K. Elm, Cologne 1982). *Mélanges A. Dimier*.

## 1. Les phases de l'expansion

Traiter d'abord des phases de l'expansion cistercienne et non des conditions présente l'avantage de mettre en évidence l'aspect essentiel : l'ampleur du phénomène. Dans cette perspective, les données quantitatives, qui se prêtent aisément à la cartographie, constituent une approche concrète et parlante, même si, dans leur simplification excessive, elles risquent de déformer le mouvement ou de le réduire à quelques manifestations typiques. Effectivement, la présentation que j'en fais dans cette première partie repose uniquement sur le nombre d'abbayes cisterciennes; elle passe sous silence les effectifs et les aspects économiques qui permettent d'apprécier l'importance des maisons religieuses, elle néglige inévitablement le rayonnement spirituel impossible à traduire en chiffres.

A ces inconvénients viennent s'ajouter les difficultés inhérentes à la méthode, en particulier la notion ambiguë de fondation qui, selon les critères retenus (décision initiale, installation du premier groupe de moines, inauguration des bâtiments), amène les auteurs à proposer des dates variables ou une fourchette chronologique difficile à prendre en considération dans les graphiques, si bien que les résultats contiennent une marge d'approximation inéluctable : ainsi le nombre total des abbayes cisterciennes à la mort de saint Bernard peut-il varier selon les auteurs entre 340 et 360, soit une différence de 5 à 6 %<sup>3</sup>. De leur côté, les cas d'incorporation ou de substitution, c'est-à-dire de communautés préexistantes qui

3. Renseignements tirés de : M. COCHERIL, *Dictionnaire des monastères cisterciens*, in *La Documentation cistercienne*, Rochefort, 1979-1981. - M. BERTHIER, *Répertoire des abbayes cisterciennes*, Trémolat 1987 (dactyl.). - A. DIMIER, « Morimond et son empire », in *Mém. de la Soc. hist. et archéol. de Langres*, 5 (1959), p. 46-80.

s'affilient à l'ordre, auraient exigé un traitement à part, faisant apparaître leur importance numérique, leur observance originelle : groupements d'ermites, chanoines, moines traditionnels, etc. Si l'obédience des grands monastères ne pose pas de problème, celle de petits établissements demeure souvent douteuse et leur prise en considération aurait considérablement accru la marge d'incertitude. Aussi ai-je provisoirement renoncé à comptabiliser ces distinctions, cependant si importantes pour expliquer les modalités de l'expansion cistercienne.

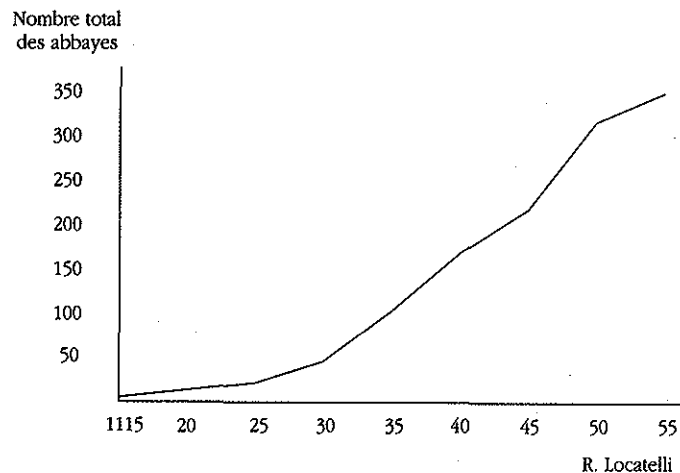
Plus gênants encore les cadres politiques retenus dans la plupart des dictionnaires et répertoires et renvoyant aux frontières modernes, non aux états territoriaux du XII<sup>e</sup> s. En intégrant au royaume de France les chiffres de contrées qui relevaient alors de l'Empire germanique, comme la Lorraine ou le royaume de Bourgogne, la démarche fausse les statistiques : les corrections paraissent théoriquement faciles, mais exigent en réalité un travail long et minutieux, disproportionné par rapport aux objectifs de cette communication.

Malgré ces multiples restrictions méthodologiques, les résultats d'ensemble sont à la fois fiables et expressifs : graphiques et tableaux illustrent mieux que n'importe quel discours l'extraordinaire expansion cistercienne au temps de saint Bernard. Il suffit de se référer au premier d'entre eux qui établit l'évolution de l'ordre au cours du XII<sup>e</sup> s., plus exactement le nombre de fondations (incorporations comprises) par périodes de 5 ans. Ce recoupement par demi-décennie, nécessaire pour des raisons matérielles d'exécution, permet d'absorber certaines marges d'incertitude concernant les créations. En prenant comme terme 1153, l'année de la mort de saint Bernard et en remontant dans le temps par période de cinq ans, nous arrivons

au point de départ, 1114 : figure ainsi en ordonnée le total des fondations durant les périodes 1114-18, 1119-23, etc., jusqu'à 1149-53 (voir tableau 3).

Cette première courbe traduit l'étonnant dynamisme des moines blancs durant le XII<sup>e</sup> s. : aux 7 maisons existant en 1118, dont la première filiale de Clairvaux, Trois-Fontaines, s'ajoute, tous les cinq ans, un nombre variable d'abbayes : 14 pour la tranche 1119-23, 12 pour 1123-28, 38 ensuite, puis 62, 66, 99 entre 1144-48 et enfin 54 pour la dernière phase, soit un total de 352 maisons à la mort de saint Bernard (voir tableau 4, p. 111). Ainsi l'essor, nous n'osons parler de boom cistercien, se situe-t-il entre

Tableau n° 3



**Croissance de l'ordre cistercien jusqu'en 1153**  
 (Renseignements tirés de M. BERTHIER, *Répertoire des abbayes cisterciennes*, Trémolat, 1987, dactyl.)

1129 et 1150, c'est-à-dire durant la grande période d'activité de l'abbé de Clairvaux lui-même. Sans doute le démarrage est-il antérieur, mais il reste très modéré, inégal jusqu'en 1129, et il est le fait essentiellement de Cîteaux elle-même; il doit attendre que Clairvaux ait assuré son équilibre économique, que Morimond ait surmonté la grave crise de 1124-25 liée au départ de son abbé Arnold et que l'abbaye-mère puisse assumer, sans risque d'hémorragie, ses responsabilités de principal moteur de l'expansion, d'où ce léger ralentissement avant 1129<sup>4</sup>.

A partir de cette date, plus qu'une expansion, c'est une véritable envolée qui se produit, cette efflorescence prodigieuse dont ont parlé maints auteurs. La flèche grimpe vertigineusement sur le graphique jusqu'en 1139 et, au moment où elle semblerait amorcer un taux de croissance plus stable, elle s'élançait à nouveau, jusqu'à atteindre la centaine de fondations, mais ce bond correspond à l'incorporation de plusieurs congrégations, dont Savigny avec ses 27 filiales directes ou indirectes, Obazine...(1147).

Un tel dynamisme ne tarde pas à susciter de toutes parts de vives inquiétudes: méfiance à l'égard des maisons incorporées qui gardent leur coutumier, trop grande précipitation qui aboutit à quelques échecs même dans la branche claravallienne<sup>5</sup>, choix parfois discutables des lieux d'implantation qui obligent à de nombreux et coûteux transferts, difficultés pour les abbayes-mères de procéder aux visites réglementaires annuelles, impression défavorable laissée par l'échec de la seconde croisade dans les milieux chevaleresques et durement ressentie par Bernard, danger

des prélèvements trop fréquents d'effectifs dans les abbayes pour lancer les nouvelles fondations. Bref, les premières entorses aux rigueurs primitives montraient que, victime de son succès trop rapide et trop important, le mouvement cistercien risquait de perdre en qualité ce qu'il gagnait en nombre, d'où l'attitude du chapitre général qui, ému de cet accroissement excessif, décide en 1152 d'interdire les créations. Mais nous savons que les demandes qui continuaient d'affluer firent bientôt sauter cette barrière canonique: après un arrêt, les fondations reprirent après 1155. Cependant l'élan n'est plus le même, le rythme de croissance affiche désormais un taux plus modéré qui tend à se stabiliser autour d'une vingtaine d'établissements tous les cinq ans. Sans tirer de conclusion de cause à effet, nous pouvons néanmoins affirmer que l'âge d'or de l'expansion cistercienne coïncide avec les 25 années d'intense activité de Bernard au sein de la chrétienté.

Si, pour affiner cette approche purement chronologique, nous examinons les critères géographiques (voir tableaux 4 et 5, p. 111 et 114), nous constatons que ce mouvement, parti de la Bourgogne, s'étale en moins de quatre décennies sur toute la chrétienté latine, comme le montre le tableau qui récapitule le nombre des fondations par pays. La plupart des états européens sont en effet touchés, bien que de façon inégale: avec ses 180 abbayes, la France vient largement en tête, même s'il convient de défalquer de ce total les nombreuses maisons du royaume de Bourgogne et de la Lorraine incluses dans la mouvance impériale, celles de Normandie évoluant dans la mouvance des Plantagenêts. Une analyse plus détaillée permettrait de dégager aisément dans cet espace français des aires de densité différente, en particulier les régions

4. *Bernard de Clairvaux*: «Clairvaux», par R. FOSSIER, p. 67-116; «Morimond, sœur jumelle de Clairvaux», par L. GRILL, p. 117-146.

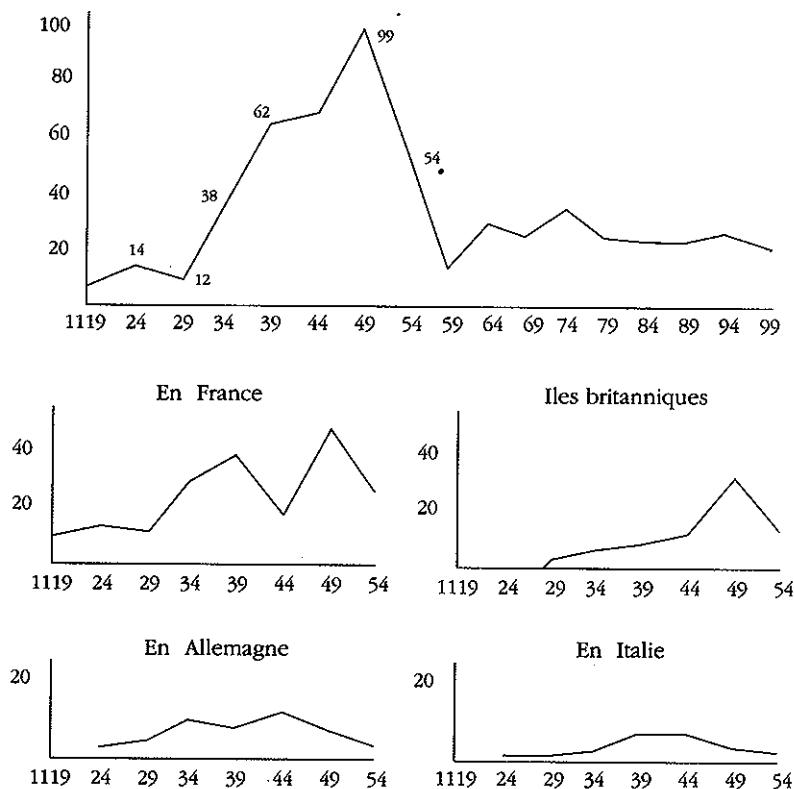
5. A. DIMIER, «Les fondations manquées de saint Bernard», in *Cîteaux*, 20 (1969), p. 5-13.

du nord-est, du centre et de l'est, davantage sensibilisées et plus accueillantes<sup>6</sup>.

Chaque pays affiche une courbe spécifique (voir tableau 4 et 6, p.111 et 118): plus précoce et plus ample, le taux de croissance de la France<sup>7</sup> ressemble à celui de l'abbaye-mère, Cîteaux, avec une nette diminution de 1139 à 1143. Commencé à la même époque en Allemagne et en Italie, le mouvement se caractérise dans les deux aires par une progression continue et modérée, mais supérieure dans les pays germaniques, qui devraient comptabiliser les fondations autrichiennes et quelques-unes de la Suisse<sup>8</sup>; dans ces deux zones, l'échec de la deuxième croisade se traduit par une baisse de croissance. Quant aux Îles britanniques, elles viennent en seconde position par le nombre des abbayes, grâce à l'apport de Savigny et sans compter celles de mouvance française, relevant du royaume anglo-normand<sup>9</sup>. A mesure que l'on s'éloigne de l'épicentre cistercien, les fondations ont lieu plus tardivement, généralement après 1140, constatation qui s'applique à l'Europe orientale (dont la Pologne<sup>10</sup>) comme

Tableau n° 4

**Essor de l'ordre cistercien au XIII<sup>e</sup> s.**  
Nombre de fondations par période de cinq ans  
(1119 = de 1114 à 1118)



6. F. VAN DER MERR, *Atlas de l'ordre cistercien*, Paris - Bruxelles 1955.  
- *Dictionnaire des monastères cisterciens*, t. 1, *Cartes Géographiques*, par M. COCHERIL, in *La Documentation cistercienne*, 18 (1976).

7. J. LEFÈVRE, *L'ordre cistercien en France dans la première moitié du XII<sup>e</sup> s. : liste critique des affiliations*, Louvain 1948-49 (thèse de droit).

8. P. BRAUN, « Die Zisterzienser in der Schweiz. Eine historische Skizze », in *CistC*, 94 (1987), p. 113-120. - H. TÜCHLE, « Die Ausbreitung der Zisterzienser in Südwestdeutschland bis zur Säkularisation », *Rottenburgsches Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 4 (1985).

9. D. D. KNOWLES, *The Religious Order in England, 940-1216*, Cambridge 1963<sup>2</sup>.

10. J. KŁOCZOWSKI, « Les Cisterciens en Pologne, du XII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> s. », in *Cîteaux*, 21 (1970), p. 111-134.

Chiffres tirés de M. BERTHIER, *Répertoire des abbayes cisterciennes*, Trémolat, 1987, dactyl.

à la péninsule ibérique, où la chronologie soulève encore bien des problèmes et des contestations<sup>11</sup>.

Dans cette conquête de la chrétienté latine par les moines blancs, les différentes filiations ou branches cisterciennes n'affichent ni le même dynamisme, ni les mêmes résultats (voir tableau 7, p. 122). Cîteaux et ses quatre filles offrent, en effet, un palmarès très contrasté : avec ses 6 maisons, dont 5 en Italie, La Ferté arrive nettement en queue, suivie de près par Pontigny qui essaime surtout en direction de l'ouest et du sud de la France. Outre une expansion vers l'Angleterre proprement dite, Cîteaux affirme son implantation française avec une aire qui recouvre en partie celle de Pontigny. Quant aux filiations de Morimond et Clairvaux<sup>12</sup>, elles tranchent sur les précédentes par leur fécondité et leur caractère plus international, avec un avantage très net pour la seconde (l'abbaye claravallienne fait à elle seule presque autant que les quatre autres réunies). En effet, hormis sa présence en Espagne, Morimond est essentiellement tournée vers les terres d'Empire : Bourgogne septentrionale, Lorraine, royaume germanique et Europe centrale. Seule l'abbaye de Clairvaux peut se dire universelle dans la mesure où elle compte des filiales dans la plupart des pays de la chrétienté latine, même dans l'Empire et les régions scandinaves ; cependant elle réalise ses plus fortes

concentrations en France septentrionale, particulièrement en Champagne et en Normandie, dans les Îles britanniques qu'elle partage avec Cîteaux, en Italie, enfin dans le nord-ouest de la péninsule ibérique.

Parce que l'aire de Clairvaux recouvre partiellement celle de Morimond et que sa suprématie numérique s'avère écrasante, l'on a parfois interprété cette prééminence dans une perspective de domination et traduit les rapports qui en résultaient en termes de concurrence et de rivalité, spécialement dans les régions où s'imbriquaient étroitement les lignées, comme dans le nord du royaume de Bourgogne ; des auteurs ont ainsi étudié l'expansion de Clairvaux et de Morimond sous cet angle et montré que les deux abbayes choisissaient les fondations en fonction de leurs propres intérêts, chacune essayant de contenir ou de contrôler l'avancée de l'autre, comme deux joueurs d'échecs qui s'épient mutuellement et cherchent à marquer des points au détriment de l'autre.

Après avoir étudié avec beaucoup d'attention le mouvement cistercien dans le diocèse de Besançon, en plein cœur de la zone d'interférence, j'ai constaté que cette prétendue rivalité n'existait pas au temps de saint Bernard, et que les querelles temporelles entre granges ou abbayes voisines ne mettaient pas en cause l'esprit d'entente et de coopération qui régnait au niveau des abbés-pères<sup>13</sup>. Si chaque lignée a, pour des raisons pratiques d'organisation (problèmes de langues, de visite), son espace privilégié, s'il existe une pieuse émulation, les fondations ne relèvent nullement d'un sentiment de rivalité ; elles ne se posent pas en termes de concurrence, car elles pro-

11. I. ALFONSO, «La penetración del Cister en la Peninsula. Polemica en torno a Moreruela», in *Revista española de Teología*, 41 (1981), p. 47-111. - M. COCHERIL, «Le problème des fondations cisterciennes au Portugal aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> s.», in *Mélanges A. Dimier*, t. 2/4, *Histoire cistercienne*, p. 629-638.

12. A. DIMIER, «Morimond et son empire», *art. cit.* n. 3, p. 46-80. - IDEM, «Le monde claravallien à la mort de saint Bernard», in *Mélanges saint Bernard*, Dijon 1953, p. 248-253.

13. R. LOCATELLI, *De la réforme grégorienne à la monarchie pontificale : le diocèse de Besançon (v. 1060-1220)*, Lyon 1984, dactyl. (à paraître), p. 494-496.

Tableau n° 5  
**Expansion de l'ordre cistercien  
 au temps de saint Bernard**

Nombre d'abbayes par pays et par filiation

Pays	Cîteaux	La Ferté	Pontigny	Clairvaux	Morimond	Total
France	49	2	22	71	36	180
Allemagne				4	26	30
Italie	1	5	2	16	2	23
Suisse				3	2	5
Autriche					6	6
Angleterre	13			44	1	58
Eire				8		8
Belgique				5		5
Espagne				9	9	18
Portugal				5		5
Danemark				1		1
Suède				3		3
Norvège				2		2
Yougoslavie					1	1
Pologne					3	3
Tchécoslovaquie					3	3
Hongrie				1		1
Total	63	7	24	169	89	352

La maison-mère est comprise dans de total de chaque filiation

**Répartition des monastères de France par province**

D'après P. Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Paris 1956, p. 277

Champagne	32	Maine-Anjou	11	Dauphiné	5	Bresse	3
Ile de France	17	Limousin	10	Flandre	5	Bourbonnais	2
Bretagne	15	Gascogne	9	Alsace	4	Nivernais	2
Languedoc	15	Bourgogne	8	Guyenne	4	Vivonais	2
Normandie	14	Rouergue	7	Périgord	4	Touraine	2
Lorraine	13	Angoumois	6	Auvergne	4	Blésois	2
Franche-Comté	13	Provence	5	Savoie	3	Roussillon	2
Berry	12	Poitou	9	Picardie	3	Lyonnais	1

cèdent la plupart du temps d'une concertation préalable, chacune des abbayes-mères agissant selon ses possibilités et l'intérêt de l'ordre, du moins jusqu'au milieu de XIII<sup>e</sup> s. Mais en traitant de ces problèmes, nous quittons le domaine des données générales et quantitatives pour pénétrer dans celui, beaucoup plus complexe, des conditions et des modalités de l'expansion.

**2. Les conditions**

Après avoir considéré les chiffres et les aires d'expansion et évalué la part respective des artisans de cette réussite, il convient de chercher à comprendre ces phénomènes, de fournir à cette efflorescence des explications satisfaisantes. Tâche considérable. Pour éviter la simple énumération ou la formulation d'une problématique trop aride, j'ai choisi de rappeler pour mémoire les facteurs d'ordre général, supposés connus, et de privilégier les exemples.

Pour avoir atteint une telle ampleur en si peu de temps, l'épopée cistercienne a manifestement trouvé dans la chrétienté un terrain d'éclosion extrêmement favorable, un contexte qui a mobilisé les hommes et les capitaux dans la réalisation d'un idéal religieux. Conditions matérielles, moyens humains, motivations spirituelles interviennent à des degrés plus ou moins forts dans la création d'une abbaye. Je n'insisterai pas sur la conjoncture économique et sociale, qui a pu faciliter le recrutement et valoriser le mode de vie cistercien fondé sur l'exploitation directe du domaine abbatial, de peur que cet argument ne réduise la vocation religieuse à la recherche d'une certaine sécurité matérielle. Si l'insuffisance des ressources compromet à long terme la régularité monastique et provoque parfois la dispersion momentanée d'une communauté, l'aisance



n'engendre pas nécessairement le prosélytisme ; de même le confort ne semble pas compter dans les motivations de ceux qui fuient le monde et acceptent une conversion radicale des mœurs pour s'essayer à une quête spirituelle exigeante et longue.

Qu'espéraient donc découvrir à l'ombre du cloître ces compagnons de Bernard, cette multitude d'adultes qui ont peuplé les monastères de l'ordre ? C'est là qu'intervient l'idéal cistercien, porteur de valeurs très mobilisatrices : fuite du monde symbolisée par l'implantation au « désert », vie apostolique en communauté, ascèse par le travail. Mais Cîteaux n'était pas la seule détentrice de ces vertus religieuses, partagées par bien d'autres groupements d'ermites, par les chartreux et les chanoines réguliers de saint Augustin, par les prémontrés. Alors qu'au début du XIII<sup>e</sup> s. les aspirants à la perfection s'engagent encore de préférence à Cluny, que vers les années 1110-1130 beaucoup préfèrent revêtir l'habit des chanoines réguliers, pourquoi cette entrée massive à Cîteaux après 1130 ?

Quels atouts supplémentaires les moines blancs avaient-ils dans leur jeu ? Les réponses avancées par les historiens renvoient autant aux hommes qu'aux structures d'accueil et de propagande mises en place, telle l'organisation originale de l'ordre d'après la *Charte de charité*, qui a su réaliser un heureux compromis entre la trop grande indépendance des abbayes traditionnelles et la centralisation clunisienne jugée excessive<sup>14</sup>. Répandus dans

14. J. B. MAHN, *L'Ordre cistercien et son gouvernement des origines jusqu'au milieu du XIII<sup>e</sup> s. (1098-1265)*, Paris 1950 - À compléter par AUBERGER, *L'Unanimité* ; A. ALTERMATT, « Le patrimoine cistercien. Introduction aux documents historiques, juridiques et spirituels les plus importants », in *Cîteaux* 38 (1987), p. 264-305.

toute la chrétienté, les monastères cisterciens, dans lesquels l'abbé garde un large pouvoir de décision à la différence du prieur clunisien, ont plus de latitude pour s'adapter étroitement à la vie locale, aux conditions et aux besoins très divers des pays et des provinces. De même, les historiens n'ont pas manqué de souligner l'effet bénéfique de l'adoption de l'institution des convers qui permet à des adultes issus de classes laborieuses d'entrer au cloître<sup>15</sup>. Ils ont aussi mis en avant le refus de l'exemption, ce qui ne pouvait que plaire aux évêques. Inversement, l'abandon progressif de ce statut après 1151, la volonté de faire respecter le privilège de 1132 concernant les dîmes, les premières entorses à la rigueur primitive touchant les diverses formes de rente manifestent un changement d'attitude dans lequel s'inscrit la sombre affaire de Gigny-Le-Miroir et qui correspond à la fin de la grande expansion.

Ces structures, ces usages, ces aspirations qui caractérisent le genre de vie cistercien, n'avaient de vertu attractive qu'à travers les moines qui les ont incarnés, c'est-à-dire à travers les exemples vivants qu'avaient sous les yeux les contemporains, et que diffusait la rumeur publique en les amplifiant ou en les déformant, selon les sensibilités de chaque groupe social. Dans l'élaboration de cette bonne réputation, dans le rayonnement de l'ordre, le rôle des hommes a été considérable, de ceux qui ont servi de modèles ou favorisé l'éclosion de ces modèles.

Parmi les innombrables artisans de la réussite qui figurent dans les annales cisterciennes, jaillit aussitôt le nom de Bernard lui-même, dont la phase d'activité, nous

15. M. TOEPFFER, *Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen und Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens*, Berlin 1983.

Tableau n° 6  
**Expansion de l'ordre cistercien au temps de saint Bernard**  
 Étalement chronologique des fondations selon les pays

Pays	Avant 1119	19-23	24-28	29-33	34-38	39-43	44-48	49-53
France	7	12	9	25	37	19	45	26
Allemagne		Camp 23	1	6	5	10	6	1
Italie		Tiglieto 20	1	1	6	7	3	4
Iles Britanniques			Warveley 28/31	3	6	11	25	10
Suisse				Bonmont 31	3	1		
Autriche				Rein 30	2	2	1	
Belgique				Orval 32	1		3	
Portugal					Alafolès 38 ou Tarouca 40/44	2	1	1
Yougoslavie					Sitlich 36			
Pays scandinaves								
Espagne				Moreuela v. 32?	ou Fitero 1140	Alvastra 43	3	1
Pologne						8	4	6
Tchécoslovaquie						Jedrzejew Brzeznicza		1
Hongrie						Sedlec 43 Cikador 42	2	

Renseignements tirés de M. Berthier, *Répertoire des abbayes cisterciennes*, Trémolat, 1987, dactyl.

R. Locatelli

l'avons dit, coïncide avec l'essor des moines blancs et dont les historiens ont maintes fois souligné le rôle : par ses multiples interventions et ses continuel déplacements dans la chrétienté, par sa personnalité charismatique et ses écrits, par les liens de parenté qui le liaient à la noblesse bourguignonne et le réseau de relations qu'il a su tisser autour de lui, il a fortement contribué à populariser la cause cistercienne.

La féconde filiation de Clairvaux et son essaimage à travers toute l'Europe jusqu'en 1153 doivent beaucoup à Bernard : il suffit de comparer les itinéraires de ce dernier avec les fondations de la branche claravallienne pour en être convaincu. Ses déplacements en Champagne, ses passages dans le nord du royaume de Bourgogne, ses voyages d'affaires en Italie, la prédication de la deuxième croisade en Allemagne, ses relations avec les souverains français et anglais suscitent partout une éclosion de vocations monastiques de qualité souvent exceptionnelle, aboutissant à autant de créations que d'incorporations à l'ordre ; ce fut là l'un des thèmes privilégiés du colloque de 1953 ou de la production du père A. Dimier<sup>16</sup>. Partout où passe Bernard agit son charisme au point que ses biographes se complaisent à narrer ses multiples « captures », c'est-à-dire les recrues qui s'engagent derrière lui dans la voie étroite et proviennent souvent de milieux privilégiés, tel Henri, frère du roi Louis VII, Otton de Freising, parent de l'empereur Conrad et oncle de Frédéric Barberousse,

16. Ajouter à la bibliographie de la note n° 2 : A. DIMIER, « Saint Bernard, fondateur de monastères », in *COCR*, 15 (1953), p. 45-60, 130-139 ; 16 (1954), p. 122-128, 192-203. - IDEM, *Saint Bernard et la Savoie*, Annecy 1948. - IDEM, « Saint Bernard et l'ordre de Cîteaux », in *COCR*, 15 (1953), p. 3-16. - L. DAL PRA, « Chronologia della vita di san Bernardo di Clairvaux », in *Rivista Cistercense*, 1 (1984), p. 275-328.

Amédée de Clermont, mais aussi des chanoines, des évêques, des intellectuels.

L'influence de Bernard ne connaît ni frontière ni zone réservée, si bien que l'aire d'expansion de Clairvaux s'imbrique dans celle de Morimond, Cîteaux et Pontigny. Dans le comté de Bourgogne, en Savoie et en Suisse, normalement de l'espace de Morimond, son crédit personnel est déterminant, comme nous le verrons dans l'étude des modalités d'implantation; il résulte des liens de parenté qui l'unissaient à la noblesse locale, des relations nouées au cours des haltes qu'il a faites dans la région lors de ses pérégrinations vers l'Italie, de la réputation qui le précédait et qui lui vaut d'incessants appels, des seigneurs comme des prélats.

Sans doute convient-il de faire la part de l'hagiographie ou de la propagande pour apprécier à sa juste valeur le rôle de Bernard dans le premier essor cistercien. Impressionné par l'étonnante filiation de Clairvaux qui éclipse celle de Morimond, l'historien ne peut s'empêcher de lui attribuer cette réussite, oubliant peut-être tous ceux qui se réclamaient du même idéal que lui, qui incarnèrent sur place l'attrait du genre de vie cistercien et qui furent ses meilleurs agents de recrutement. Seules les études régionales permettent de découvrir ces artisans, moins connus, mais efficaces; la tâche n'est pas facile tant la quête demeure immense, car chaque diocèse recèle souvent des personnalités qui mériteraient de figurer dans ce palmarès, moines ou membres extérieurs à l'ordre.

Nous savons, en effet, que, très tôt, les cisterciens ont eu de fervents appuis parmi les prélats, tel Guillaume de Champeaux ou Barthélémy de Laon<sup>17</sup>; toute recherche

17. JACQUELINE, *Épiscopat*, p. 43-72.

locale montre le rôle important de l'évêque dont la sollicitude s'étend à tous les réguliers, mais qui peut favoriser ceux qui semblent le mieux servir les intérêts spirituels de son diocèse. C'est ainsi qu'à Besançon, les archevêques Anséri (1117-1135) et Humbert (1135-1161) ont grandement contribué à l'essor des ordres nouveaux en facilitant leur installation et en leur témoignant une affection privilégiée. Au premier, Anséri<sup>18</sup>, qui a même reçu le titre de «père des pauvres», revient, semble-t-il, le mérite d'avoir préparé le terrain à la réussite cistercienne, car toute son action épiscopale le montre attentif aux nouvelles expériences religieuses comme moyen de promouvoir la réforme dans son diocèse. En militant pour la paix, en nouant des contacts avec les divers fondateurs d'ordre, dont saint Bernard, en multipliant ses interventions auprès des laïcs et des réguliers, il a créé un climat spirituel favorable à la voie étroite.

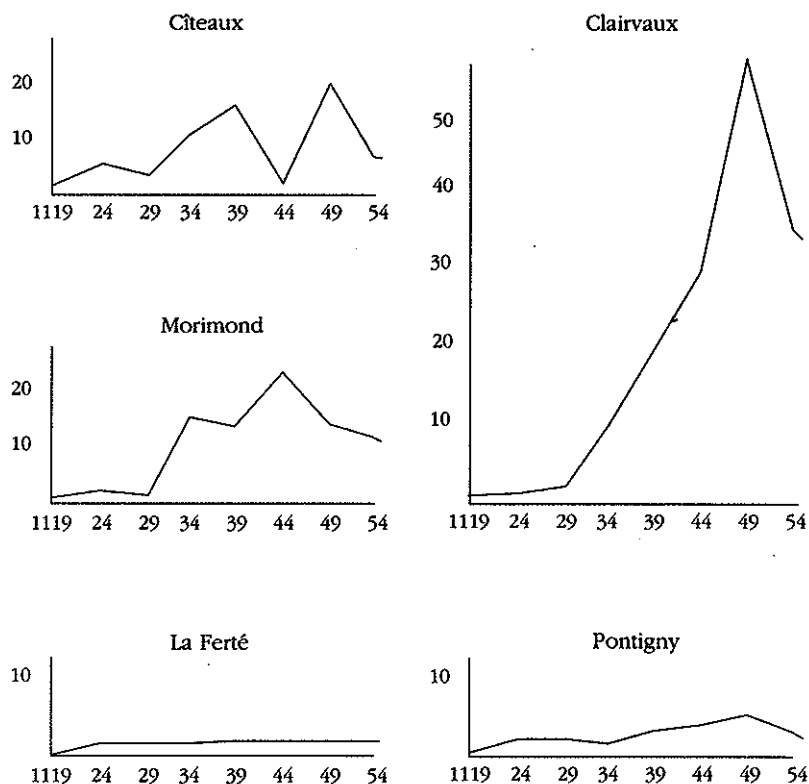
Si des évêques issus du clergé séculier ont manifesté de si bonnes dispositions à l'égard des moines blancs, à plus forte raison les cisterciens promus aux fonctions épiscopales, dont le nombre n'a cessé de croître à partir des années 1140. Bien que l'accession de Geoffroy de La Roche, prieur de Clairvaux, à l'évêché de Langres, ait davantage retenu l'attention à cause de l'affaire à laquelle elle a donné lieu, la plupart des autres ne suscitent aucune opposition; à Moutiers en Tarentaise, Lausanne, Sion, Autun, Freising, York, arrivent à la tête des diocèses de fortes personnalités dont le rayonnement a beaucoup servi la cause des moines et qui créent au sein

18. R. LOCATELLI, «Les fruits de la réforme grégorienne: Anseri, archevêque de Besançon (1117-1134)», in *Mélanges offerts à la mémoire de Roland Fiétier* (coll. Cahiers d'études comtoises), Paris 1985, p. 429-454.

Tableau n° 7

**Essor cistercien jus'qu'en 1153**

Comparaison des fondations selon les filiations  
par période de cinq ans (1119 = 1114-1118)



Chiffres tirés de M. BERTHIER, *Répertoire des abbayes cisterciennes*, Trémolat, 1987, dactyl.

de l'épiscopat un courant d'influence non négligeable<sup>19</sup>. Le phénomène de noyautage se retrouve d'ailleurs au sein de la curie romaine avec la nomination de cardinaux pris parmi des cisterciens et l'élection d'Eugène III (1145-1153), ancien moine de Clairvaux, premier abbé de Saint-Vincent-et-Anastase. Par l'autorité morale et par les relations seigneuriales qu'ils entretenaient dans leur circonscription, évêques et prélats pouvaient influencer sur le comportement des laïcs, les amener à privilégier tel ordre religieux, de préférence à tel autre.

Or le rôle des membres de l'aristocratie dans l'efflorescence monastique et canoniale du XII<sup>e</sup> s. est primordial, au plan matériel comme au niveau du recrutement. Ce sont eux qui, la plupart du temps, réunissent le capital foncier nécessaire à la création d'une abbaye et à la subsistance d'une communauté, ce que l'on appelle le temporel. Souvent même, ils ont l'initiative des opérations pour des mobiles qui ne relèvent pas uniquement de préoccupations religieuses : en effet, si la fondation d'un monastère constitue un investissement spirituel indéniable, garantissant à l'auteur et à son lignage des assurances pour l'au-delà, elle contribue à accroître son prestige et son influence politique dans la région et lui assure, à lui et à sa clientèle vassalique, des places dans le cloître pour les cadets, appelés à devenir profès et souvent même abbés. Aussi l'expansion cistercienne met-elle en évidence non seulement la protection des princes et des grands seigneurs, mais encore leur intervention directe : ce sont eux qui, à la fin du XII<sup>e</sup> s., monopolisent les

19. « Dès 1148, a-t-on dit, Morimond comptait dix évêques dans sa filiation, Clairvaux et Cîteaux plus de trente », J. de la C. BOURON, *Histoire de l'ordre de Cîteaux*, op. cit. n. 2, t. 1, p. 183.

titres de fondateurs réservés aux créateurs d'abbayes. Au lieu de citer une litanie de noms parmi lesquels figureraient rois et princes territoriaux, je préfère donner quelques exemples régionaux en étudiant plus loin les modalités de l'expansion cistercienne.

Cependant la prééminence de l'aristocratie n'exclut pas la participation des autres classes sociales : à côté des seigneurs châtelains et des chevaliers prennent place, en proportion variable selon les cas, clercs et établissements religieux, petits propriétaires ruraux, ministériaux et artisans. Mais les cisterciens ne sont pas les seuls à profiter de ce comportement : en sont-ils les principaux bénéficiaires, et, si oui, pourquoi ? Il n'est pas facile de découvrir les raisons qui ont pu jouer spécialement en leur faveur. Sans doute l'institution des convers a-t-elle suscité l'adhésion des *laboratores* ; de même, le recrutement d'adultes, au lieu des habituels « donnés » ou *nutriti*, comblait d'aise les chevaliers désireux de se convertir. On a fait valoir aussi la taille modeste de nombreuses abbayes, plus faciles à doter et susceptibles de conserver un caractère familial ; enfin, le genre de vie des moines blancs moins dispendieux que les autres, dans la mesure où le travail manuel remplaçait la possession de rentes, de dîmes et de droits seigneuriaux. Les arguments, auxquels s'en ajoutent bien d'autres, suffisent-ils à convaincre ? S'ils interviennent dans la plupart des pays, leur portée change en fonction des conditions locales et cette différence engendre une inégale répartition de l'ordre dans la chrétienté.

### 3. les modalités : l'exemple du diocèse de Besançon

Le densité de l'implantation cistercienne, nous l'avons vu, varie selon les pays, selon les provinces, et même d'un diocèse à l'autre, en fonction de critères propres à chaque région : situation religieuse et état de la carte monastique, valeur du potentiel humain ou économique, influence des personnalités, autant de critères qui s'appliquent différemment à une création ou à une incorporation. Sans être forcément un modèle, l'exemple du diocèse de Besançon permet d'illustrer ces considérations générales et de faire mieux saisir les modalités d'implantation. Douze abbayes y sont fondées au temps de saint Bernard, dont onze durant la seule décennie 1130-39, alors que la première implantation remonte à 1119 ; sept sont de vraies créations, tandis que cinq proviennent d'anciennes communautés. Pourquoi cette forte densité ? Pourquoi tous ces transferts ? Pourquoi ce décalage ? Outre les conditions propres à l'ordre, intervient le contexte local : un diocèse en pleine effervescence spirituelle et touché successivement par les grands mouvements religieux qui parcourent la chrétienté<sup>20</sup>.

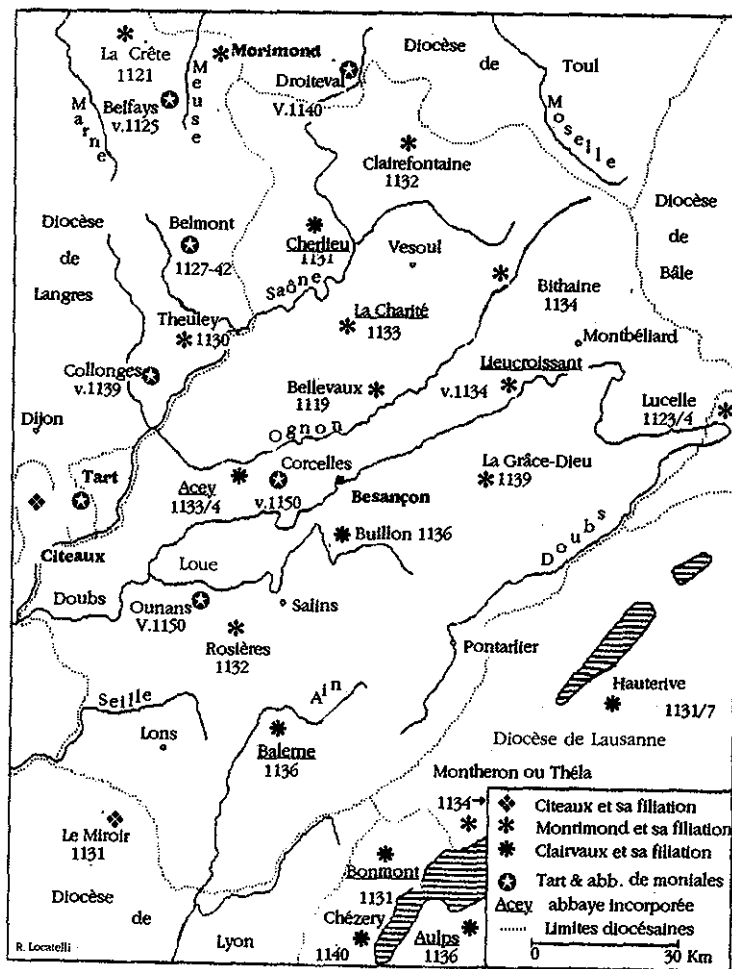
Une chronologie schématique donne les phases suivantes : au début du XIII<sup>e</sup> s., une expansion clunisienne sous forme de petits prieurés ruraux ou castraux, avec pénétration assez importante de Molesme ; puis, tandis que le siège épiscopal s'embourbe dans une sombre querelle de préséance capitulaire (querelle des deux chapitres), le diocèse vit à l'heure des expériences religieuses : groupements érémitiques ou petites fraternités plus ou

20. R. LOCATELLI, « L'implantation cistercienne dans le comté de Bourgogne jusqu'au milieu du XII<sup>e</sup> siècle », in *Aspects de la vie conventuelle aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> s.*, Lyon 1975, p. 59-118.

moins informelles, dont le genre de vie ressemble dans ses grandes lignes à celui de Cîteaux (vers 1115-1130); l'histoire en a retenu une douzaine d'exemples, dont l'évolution normale conduit à la régularisation officielle par l'agrégation à l'un des grands ordres connus, dont celui des chanoines réguliers. Effectivement, une troisième étape se déroule entre 1125 et 1130 avec une éclosion canoniale soit sous la règle de saint Augustin, soit sous celle des prémontrés; le diocèse est alors pénétré de toutes parts par des courants d'influence venus de Mâcon, Dijon, Laon, Chaumouzey et Saint-Maurice d'Againe. Mais au moment où semble s'imposer la voie canoniale, survient la vague cistercienne qui déferle sur le diocèse entre 1130 et 1140. Les moines blancs y connaissent alors un tel succès que toute autre forme de conversion paraît alors exclue: 7 fondations proprement dites et 5 incorporations au détriment des groupements d'ermites, des chanoines réguliers ou des bénédictins de Molesme.

Avant de voir les artisans de cette implantation, il est important d'en examiner la répartition géographique: anciennes et nouvelles fondations furent les régions montagneuses du massif jurassien, couvertes d'épais manteaux forestiers appelés des Joux et encore très peu colonisées par l'homme, pour se concentrer sur les plateaux de l'ouest et du centre, là où la densité humaine est la plus ancienne et la plus forte; elles évitent toutefois les confins septentrionaux contrôlés par les grandes abbayes royales de Remiremont, Luxeuil, Lure, Faverney, et ceux du sud, sous l'influence de Saint-Oyend, Baume, Gigny et Château-Chalon. Ainsi, contrairement à l'idée encore reprise dans certains ouvrages, les premiers cisterciens n'ont pas cherché à jouer les pionniers, les défricheurs: leur « désert » ou *eremus*, ils le trouvent, non dans les contrées

Tableau n° 8  
L'expansion cistercienne dans le diocèse de  
Besançon à la mort de saint Bernard



incultes, mais à la lisière des villages, dans les vallées quelque peu à l'écart, et ils ne manifestent aucune réticence à accepter de bonnes terres dans la vallée de l'Ognon, par exemple<sup>21</sup>. En réalité le choix du site, comme d'ailleurs les modalités d'implantation, ne dépend pas entièrement d'eux et varie beaucoup selon qu'il s'agit d'une création ou d'une substitution (voir la carte, tableau 8, p. 127).

La tâche semble plus complexe dans le cas d'une création, puisque le fondateur doit réunir toutes les conditions matérielles et humaines : trouver le capital foncier suffisant et obtenir le parrainage d'une abbaye qui enverra le premier noyau de moines. Malgré la discrétion documentaire qui caractérise généralement les débuts de bien des monastères, le recoupement de quelques notices permet de retracer les étapes essentielles : enquête préliminaire, tractations entre les diverses parties, puis réalisation et consécration.

Le point de départ résulte souvent de deux initiatives : volonté d'un seigneur châtelain de fonder sur ses terres une abbaye de moines blancs, démarche d'un abbé en quête d'un lieu propice à un essaimage. Selon les cas, l'antériorité revient à l'un ou l'autre des personnages. A Bellevaux, c'est le seigneur Ponce de La Roche-sur-l'Ognon qui agit avec la complicité de toute sa famille, sans que nous sachions comment lui est venue l'idée, ni pourquoi il s'adresse à Morimond. En guise d'explications, la plupart des récits reprennent des clichés traditionnels qui suggèrent des circonstances miraculeuses : vœu d'un croisé qui promet de construire une abbaye s'il revient vivant de Terre Sainte (Rosières) ou s'il parvient à échapper à

21. Sur les sites cisterciens, voir AUBERGER, *L'Unanimité*, p. 87-134, et ci-dessous, p. 155-177.

ses geôliers musulmans (Bithaine), volonté posthume d'un père transmise à ses héritiers par le truchement d'un songe (Theuley). Ce dernier cas nous vaut des précisions pittoresques et instructives sur le rang social du fondateur (détenteur de trois forteresses) et sur la réaction des fils qui, la surprise passée, font preuve de docilité ; au moment où ils passent à l'exécution du projet paternel, ils rencontrent, comme par hasard, à Langres l'abbé de Morimond qui se trouvait à la recherche d'un lieu susceptible d'accueillir une communauté monastique<sup>22</sup>. En réalité, derrière ces coïncidences miraculeuses se dissimulent des relations personnelles : lorsque le puissant sire de Salins décide avec ses vassaux de fonder Rosières, il fait appel à l'abbaye de la Charité aux destinées de laquelle préside le fils d'une famille noble des environs (Pierre de Vadans).

L'initiative peut aussi venir des religieux obligés d'essaimer pour répondre à la croissance de leurs effectifs, mais sans modifier fondamentalement le canevas. Le cas se produit vers 1136 quand Balerne, ancienne fille de Molesme, décide d'adopter les usages cisterciens (1136) et de fonder une abbaye, probablement pour y transférer les moines provenant de ses prieurés. Apparaît alors Buillon, dont un récit circonstancié, composé une vingtaine d'années plus tard, évoque la création en ses principaux moments<sup>23</sup>. Nous y découvrons le rôle fondamental de l'abbé-père, Burchard, une personnalité de premier plan, qui part en quête d'un lieu propice à la vie cistercienne et doté d'eau. Dans cette prospection, il compte moins sur le hasard que sur les renseignements

22. B.N., coll. Moreau 873, fol. 106.

23. Archives dép. du Doubs, 57 h 4.

collectés au préalable dans son entourage : deux de ses moines lui indiquent, en effet, les bonnes dispositions de leurs propres parents, châtelains de la région (Chenecey). Ainsi la condition de la réussite résulte-t-elle d'une double démarche concomitante : le désir d'un seigneur ou d'un abbé de fonder un monastère et les possibilités réciproques de répondre au projet.

Dès lors peut débiter la deuxième étape : l'établissement du contrat c'est-à-dire les tractations entre laïcs et religieux pour le choix de l'implantation et la constitution du domaine. L'abbé rencontre les intéressés, formule les besoins, écoute les suggestions. Les exemples comtois montrent qu'un seigneur, si puissant soit-il, ne peut réunir à lui seul les moyens matériels, car il s'agit de rassembler un domaine foncier suffisamment vaste et libéré de toute contrainte féodale ou seigneuriale ; aussi associe-t-il à la négociation non seulement les membres de son lignage, mais encore sa clientèle vassalique, les familles nobles de la région ; chacun apporte sa quote-part sous forme de terres, de droits d'usage ou d'approbation aux donations des autres. Sans doute l'euphorie du moment facilite-t-elle les transactions, mais la présence de l'archevêque, parfois signalée, ne semble pas étrangère au bon déroulement des opérations.

Après que les deux parties sont tombées d'accord, débute la troisième étape décisive d'une fondation : la construction proprement dite des bâtiments. Je n'insisterai pas sur cet aspect maintes fois abordé par les historiens, mais rarement narré dans les documents de l'époque. Que disent les notices ? L'abbé de Balerne envoie sur le futur emplacement de Buillon une équipe de moines et de convers avec « des bœufs, des moutons et beaucoup d'autres choses », tandis qu'à Theuley le texte résume

ainsi les opérations : l'abbé de Morimond « se mit au travail sur place et en peu de temps édifia une abbaye dont il changea le nom de Tulley en Theuley, c'est-à-dire lieu de Dieu »<sup>24</sup>. Faut-il prendre à la lettre cette déclaration ou voir dans la prétendue rapidité des travaux une façon d'affirmer le caractère miraculeux de telles entreprises ? La notice de Buillon, la plus explicite, se borne à signaler laconiquement l'édification des seuls éléments constitutifs d'un monastère : église, cloître, cimetière et autres bâtiments.

La même notice relate en revanche avec plus de détails l'inauguration officielle qui se confond avec la consécration de l'église et la bénédiction du cimetière, relevant toutes deux de la juridiction du diocésain. C'est ainsi qu'à la demande des moines, l'archevêque Humbert procède à ces cérémonies au milieu d'un grand concours de foule. Mais voici qu'au cours de la célébration, il soulève le problème du statut juridique de la nouvelle terre monastique, car « il est de coutume de ne consacrer que des lieux entièrement libres », d'où le geste de ce seigneur, Pierre de Scy, qui renonce sur le champ au cens de dix sous qu'il percevait ; d'autres donations sont encore déposées sur l'autel, en particulier des droits de pêche et de pâturage. Enfin dernier élément significatif qui clôt les festivités, une mesure de prudence pour l'avenir : la fixation précise des limites du domaine abbatial « afin qu'une si grande charité ne soit source de chicanes par la suite ». A travers cette réflexion perce l'amertume du rédacteur devant les multiples contestations matérielles dont sont déjà victimes les moines blancs au milieu du XII<sup>e</sup> s.

24. B.N., coll. Moreau 873, fol. 106.



Ces modalités ne peuvent s'appliquer aux incorporations puisque celles-ci supposent l'existence d'une communauté et d'un monastère. Faut-il en conclure prématurément que les substitutions présentent moins de difficultés que les créations? Ce n'est pas l'avis de Pierre le Vénérable qui avoue dans l'une de ses lettres qu'il est plus facile de faire du neuf que de rafistoler du vieux<sup>25</sup>! Une analyse superficielle pourrait aussi laisser croire que la décision de changer de règle appartient aux seuls religieux vivant sur place, alors que de nombreux facteurs entrent en ligne de compte : par exemple l'évolution naturelle des groupements d'ermites ou des fraternités de tous genres vers une régularisation croissante, une normalisation progressive. D'une charte à l'autre, nous suivons le cheminement qui conduit de l'ermitage à l'abbaye en passant par des stades intermédiaires : à Acey, un prêtre et son frère s'installent avec quelques compagnons dans la forêt de la Serre où ils mènent un genre de vie qui rappelle celui de Cîteaux à ses débuts<sup>26</sup>. Ils bénéficient de la protection de petits seigneurs locaux qui leur accordent quelques terres et de la sollicitude de l'archevêque Anséri, très attentif à ces expériences religieuses qu'il cherche à canaliser pour leur éviter des déboires : en 1127, il vient sur place consacrer une basilique en bois. Une étape est franchie en 1133, puisque les frères, dont le nombre et les biens ont augmenté, vivent *in sancto ordine*, sous le vœu de religion<sup>27</sup>. La mutation

s'achève l'année suivante avec l'affiliation à l'ordre par l'intermédiaire de Clairvaux.

En fait, cette incorporation entraîne moins un changement de vie, déjà proche des usages cisterciens, que des transferts de responsabilités qui laissent supposer des luttes d'influence, sinon des pressions. Les anciens protecteurs, de petits seigneurs sans envergure, s'effacent devant le comte de Bourgogne, Renaud III lui-même, qui prend en main les destinées matérielles de l'établissement pour en faire une abbaye digne de ce nom ; fait significatif de ce changement de taille, les moines décident de quitter aussitôt la forêt de la Serre, sans doute peu propice à une économie agricole, pour se transporter sur les rives de l'Ognon, où ils venaient de recevoir une église rurale, qui sert d'ancrage au nouveau monastère. Les mêmes mutations se reproduisent à Lieucroissant, où l'agrégation à l'ordre s'accompagne d'un changement de protecteur et de site. Ainsi, sans renier leur idéal primitif, les anciens frères tiraient de leur incorporation un gain de prestige et de moyens matériels, tandis que les nouveaux fondateurs donnaient à leur établissement de plus grandes chances de réussite.

Lorsque la substitution concerne des chanoines, l'adoption de la voie étroite semble bouleverser davantage le style de vie originel, si bien que les difficultés s'accroissent et que les sollicitations extérieures se font plus pressantes, même si la communauté reste théoriquement libre de son destin. Comment ne pas l'imaginer à Cherlieu, où l'ancien prieuré cède la place à une abbaye qui sera bientôt la plus opulente de tout le diocèse, grâce à l'appui du comte de Bourgogne qui remplace les seigneurs de Jussey et qui, pour faire aboutir son projet, fait appel à saint Bernard? L'exemple de La Charité est

25. Lettre de Pierre le Vénérable à Innocent II à propos de l'affaire de Luxeuil, vers 1135-1137, in *The Letters of Peter the Venerable* (éd. G. Constable), Cambridge 1967, p. 42.

26. Archives dép. du Jura, 15 h 11. P. GRESSER, R. LOCATELLI..., *L'Abbaye Notre-Dame d'Acey*, Besançon 1986, p. 14.

27. *Ibidem*, p. 19.

encore plus instructif, parce qu'il nous montre les problèmes concrets suscités par ces transferts d'obédience<sup>28</sup>. Quand elle décide de demander son affiliation à l'ordre cistercien, la communauté de chanoines réguliers de saint Augustin vit une période dramatique : sa situation matérielle, déjà précaire, est aggravée par les exactions de quelques laïcs qui l'accablent de vexations et vont jusqu'à assassiner l'un de ses membres ; au lieu de faire front commun devant ces difficultés, les religieux se divisent en deux tendances adverses : une fraction, animée par le prieur Pierre, désire adopter la voie étroite, la *via arctior*, et s'oppose au reste de la communauté dirigée par l'abbé Rambaud et peu disposée à changer d'observance. La crise résulte-t-elle de cette scission ou l'a-t-elle provoquée ? C'est le problème fondamental. Les réformistes finissent par l'emporter en juillet 1133, mais sans convaincre l'abbé Rambaud et ses partisans qui préfèrent quitter les lieux pour aller s'établir ailleurs. A la lumière de cet épisode, on découvre qu'une incorporation n'est pas une banale affaire et qu'elle peut se faire dans des circonstances parfois dramatiques.

Autant de cas, autant de solutions, telle semblerait être la règle, puisque l'affiliation de monastères traditionnels suit encore un autre schéma. Si Savigny avec sa congrégation vient aussitôt à l'esprit, elle n'est pas la première, puisque le nord du royaume de Bourgogne offre l'exemple de la congrégation de Molesme qui comptait un certain nombre de monastères en Savoie, en Suisse et dans le comté de Bourgogne, tels Hautecombe, Bonmont, Balerne, Aulps, etc. Dès 1120, cette petite congrégation commence à se désagréger, ses membres revendiquant successivement

leur autonomie, à l'instar de Bonmont puis de Balerne. A partir de 1131, nouveau glissement, cette fois-ci en direction de Cîteaux, sous l'influence de Bernard lui-même et de ses amis ou parents (dont l'évêque de Lausanne), qui mettent à profit ses nombreux passages pour faire prévaloir l'ordre cistercien. L'une après l'autre, Bonmont, Hautecombe, Balerne puis Aulps (1136) passent à la voie étroite. Le P. A. Dimier a vu dans cette série d'adhésions le désir de Bernard d'amener au bercail les filles de Molesme, considérées comme proches de la famille cistercienne. Sans doute, à condition de ne pas minimiser le rôle des intéressés eux-mêmes pour qui l'adoption des statuts cisterciens n'allait pas sans poser de problème : que faire, par exemple des anciens prieurs dans la mesure où ces statuts interdisaient toute dépendance de ce genre ? De même, l'arrivée massive de nouveaux venus, qui avaient leur propre expérience de la vie monastique et pouvaient garder dans certains cas leur coutumier, n'était pas sans danger pour l'homogénéité de l'ordre, d'où les protestations surgies à la fin de la période étudiée, spécialement après l'adhésion de Savigny.

#### 4. Une approche difficile : les moniales

En 1147, trois abbayes demandaient leur incorporation à l'ordre : Obazine, Savigny et Sempringham. Non seulement elles apportaient leur propre coutumier, mais elles avaient derrière elles un certain nombre de filiales, dont quelques établissements de femmes : Coyroux pour la première, trois maisons pour la seconde et plusieurs monastères doubles dans le dernier cas. Ainsi se trouvait posée officiellement la question de l'attitude des autorités cisterciennes vis-à-vis des moniales désireuses de pratiquer

28. Archives dép. du Doubs, 58 h 2, fol. 67.

les *instituta* des moines blancs et de s'agréger à leur ordre : fallait-il les intégrer et accepter alors d'assurer auprès d'elles le ministère spirituel ou les repousser ? Quelle place allait-on réserver aux femmes dans ce prodigieux essor du nouveau monachisme au temps de saint Bernard ?

Tous les historiens connaissent la complexité du problème, due à la pauvreté documentaire concernant les établissements féminins proches de Cîteaux et à l'imprécision du cadre institutionnel de l'époque<sup>29</sup>. Des monastères ont été fondés au XIII<sup>e</sup> s. pour abriter les aspirantes à la perfection, en particulier les parentes des chevaliers qui quittaient leur famille pour la milice sacrée ; beaucoup d'entre eux se rapprochaient du genre de vie cistercien, dont ils adoptaient les *instituta* ; ils s'implantaient même non loin d'une abbaye d'hommes avec laquelle ils avaient des rapports juridictionnels tacitement ou expressément établis ; mais ils ne faisaient pas partie de l'ordre, ils ne relevaient pas du contrôle du chapitre de Cîteaux qui pouvait les ignorer.

Les exemples qui se coulent dans ce schéma ne manquent pas. En 1115, l'abbé de Molesme rassemblait à Jully les femmes pieuses qui vivaient jusque-là à l'ombre de l'abbaye et celles qui voulaient se convertir, dont la belle-sœur de Bernard de Clairvaux (Élisabeth), qui sera la première supérieure de Jully et sa sœur (Hombeline), qui

29. Sur cette question nous renvoyons le lecteur à M. PARISSÉ, *Les nonnes au moyen âge*, Paris 1983 - B. DEGLER-SPENGLER, «Zahlreich wie die Sterne des Himmels». Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern», in *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 4 (1985), p. 37-50. - Sous la direction de J. de la C. BOURON, *Les Moniales cisterciennes*, Aiguebelle 1986.

lui succèdera à la tête du prieuré. Quelque temps après, il donne à cette maison un règlement qui reçoit l'approbation de plusieurs abbés cisterciens. Le prieuré est vite florissant, ce qui le conduit à essaimer après 1130 dans les diocèses de la périphérie, à l'appel des chevaliers, de dames nobles ou même d'abbés<sup>30</sup>.

Entre 1120 et 1125, la fondation d'une maison de moniales suivant les institutions de Cîteaux est décidée par l'évêque de Langres (Jocerand), l'abbé de Cîteaux (Étienne Harding) et Élisabeth de Vergy, qui gravite dans l'entourage des ducs de Bourgogne et dont la fille (Élisabeth), alors moniale à Jully, est placée à la tête de quelques compagnes ; à cette communauté, un chevalier, vassal des Vergy, donne le lieu de Tart, situé à trois lieues seulement de Cîteaux. Nous ne savons malheureusement rien de ces premières moniales, ni de leur nombre, ni de leurs origines. Il faut attendre la fin du siècle pour qu'un acte de l'abbé de Cîteaux, Guy de Parac (1194-1200), apporte quelques renseignements sur l'observance pratiquée à Tart, sur la juridiction qu'il y exerce, sur l'existence de filiales et sur la tenue d'un chapitre général annuel<sup>31</sup>.

À la fin du XII<sup>e</sup> s., l'abbaye de Tart est effectivement à la tête d'une petite congrégation d'une vingtaine d'établissements, dont une dizaine, peut-être, a vu le jour

30. Parmi les fondations : Criseron (dioc. d'Auxerre), Andecy (dioc. de Châlons-sur-Marne), Le Val d'Osne (dioc. de Chalon), Chapelle d'Oze (dioc. de Langres). Pour plus de détails, voir J. de la C. BOURON, *Les Moniales cisterciennes*, op. cit. n. 29, p. 42.

31. J. de la C. BOURON, «L'établissement des moniales cisterciennes», in *Mémoires de la société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays Bourguignons, comtois et romands* 15 (1953), p. 97. - Texte dans *Gallia christiana*, IV, col. 157, avec la date erronée de 1124.

avant la mort de saint Bernard<sup>32</sup>. La plupart d'entre eux sont situés dans le diocèse de Langres ou ceux de la périphérie (Besançon, Toul) et à proximité d'une abbaye de moines blancs : Belfays, qui, selon la tradition, aurait été fondée au temps d'Otton de Freising, pour les épouses et les parentes des chevaliers entrés à Morimond ; Belmont et Droiteval, créées entre 1125 et 1140 ; Colonges, non loin de Theuley, vers 1139 ; Ounans près de Rosières et Corcelles à proximité d'Acey, vers 1150.

Cependant, les congrégations de Jully et de Tart ne rassemblent pas toutes les moniales qui s'inspirent des institutions cisterciennes : il en existe d'autres, qui tout en demeurant sous la juridiction de l'évêque, reconnaissent comme visiteur un abbé cistercien. Leur situation par rapport à l'ordre est encore plus délicate à définir, puisque certaines chartes portent la mention de «bénédictines suivant les coutumes de Cîteaux»<sup>33</sup>. Comme leurs homologues masculins, ces établissements indépendants se dispersent dans toute l'Europe, mais leur chronologie présente trop d'interrogations pour qu'ils se prêtent à une étude quantitative. Ils offrent néanmoins beaucoup de

32. J. de la C. BOUTON, B. CHAUVIN, E. GROSJEAN, «L'abbaye de Tart et ses filiales au moyen âge», in *Mélanges A. Dimier*, t. 2/3, p. 39-61 ; Belfays (dioc. de Langres) vers 1126-50 ; Belmont (dioc. de Langres) vers 1123-36 ; Benoîtevaux (dioc. Toul) vers 1150 ou fin du XII<sup>e</sup> s. ; Bussières (dioc. Autun) vers 1160 ; Colonges (dioc. Langres) vers 1149 ; Corcelles (dioc. Besançon) vers 1150 ; Droiteval (Dioc. Toul) vers 1128-40 ; Éclache (dioc. Clermont) v. 1159 ; L'Étanche (dioc. Toul) v. 1148 ; Fabas (dioc. Comminges) av. 1150 ; Lieu-Dieu (dioc. Autun) vers 1180 ? ; Molaise (dioc. Chalon) vers 1170 ; Montarlot (dioc. Besançon) vers 1180 ; Montreil (dioc. Laon) vers 1136 ; Ounans (dioc. Besançon) vers 1150 ; Poulangy (dioc. Langres) vers 1149 ; Rieunette (dioc. Carcassonne) vers 1162 ; Vauxbons (dioc. Langres) vers 1181.

33. Une liste est donnée par J. de la C. BOUTON, *Les Moniales cisterciennes*, op. cit. n. 29, p. 57.

traits communs avec les filiales de Tart : même méconnaissance de leurs origines, même rôle de l'aristocratie locale dans leur création et leur essor, modestie semblable de leur temporel et de leurs effectifs, même existence officieuse aux yeux des autorités de l'ordre cistercien, dont elles ne font pas partie.

En fait, la principale curiosité des historiens vise l'attitude des autorités cisterciennes vis-à-vis de l'afflux des femmes au monastère. Individuellement, nombre d'abbés ont encouragé les fondations féminines, voire participé activement à leur installation, à l'exemple d'Étienne Harding cité plus haut ou de saint Pierre de Tarentaise, qui est à l'origine du couvent de Saint-Paul, où se réfugièrent sa mère et sa sœur ; beaucoup ont accepté de les prendre sous leur direction ou de leur assurer le ministère spirituel. Mais hormis les conseils de prudence, les instances supérieures n'ont pas imposé de ligne de conduite en la matière, si bien que ne se dégage aucune uniformité dans les comportements des abbés-pères. D'ailleurs les monastères de moniales surgissent dans des conditions trop différentes pour adopter les mêmes coutumiers et se plier aux liens juridictionnels avec les abbayes qui les parrainent.

Face à une telle situation et aux solutions contradictoires adoptées par les divers ordres religieux pour résoudre ce problème, le chapitre général s'en est tenu, semble-t-il, à une prudente expectative. En 1134, il se contente de rappeler quelques règles générales : interdiction de la cohabitation des femmes dans les monastères d'hommes, défense aux abbés de bénir une moniale, ce qui était réservé aux évêques. Pouvait-il persister dans cette attitude de méfiance ? Lors de la demande d'intégration présentée par Obazine, Savigny et Sempringham,

il a dû se prononcer : s'il accepte les deux premiers groupes, il repousse le troisième, parce qu'il était plutôt un ordre féminin que masculin. Il n'y a de sa part ni contradiction, ni misogynie : le chapitre n'entend nullement barrer la route du cloître aux femmes pieuses, il n'interdit pas à ses abbés de les prendre en charge spirituellement ; il refuse seulement d'intervenir officiellement pour institutionnaliser cet encadrement et ce contrôle, pour substituer aux initiatives individuelles des directives cohérentes, certes, mais contraignantes. Une telle option explique la place très particulière du monachisme féminin dans l'essor cistercien ; elle ne facilite pas la tâche de l'historien quelque peu désorienté par l'hétérogénéité des structures du mouvement.

Par son étonnante et brusque diffusion, par la diversité des explications qui peuvent en rendre compte, par les modalités extrêmement souples mises en application, l'expansion de l'ordre cistercien au temps de saint Bernard ne cesse d'interroger l'historien. Apparemment simple dans ses grandes lignes, le sujet ne cesse de se dérober à mesure que l'on cherche à comprendre le pourquoi et le comment de cette attraction cistercienne et bernardine, les motivations et les artisans de cette réussite. Seules l'analyse et la comparaison des exemples régionaux permettront un jour de réaliser la synthèse qui fait encore défaut.

#### CH. 4 - LA BIBLIOTHÈQUE DE CLAIRVAUX

Jean - Paul BOUHOT

*C.N.R.S., Lyon*

L'abbaye de Clairvaux, fondée le 25 juin 1115, a connu une expansion rapide, caractérisée par la création de nombreuses filiales, un accroissement extraordinaire de ses domaines et richesses matérielles, et une organisation très efficace. Mais en même temps, cette puissante abbaye n'a pas négligé la formation intellectuelle et spirituelle de ses moines, comme en témoigne en particulier sa bibliothèque, conservée aujourd'hui principalement à Troyes et, pour une petite partie, à Montpellier. La richesse et la variété de cette collection de livres manuscrits et imprimés ne laissent percevoir aucune discontinuité pendant plus de six siècles dans l'entretien et l'accroissement de la bibliothèque de Clairvaux. Le cas est assez rare pour qu'on rappelle d'abord quelques moments de cette longue histoire, avant de présenter les origines de cette bibliothèque et de discerner quelle relation elle entretient avec le fondateur et premier abbé de Clairvaux, Bernard, dont le talent littéraire n'est pas inférieur au génie spirituel.

##### 1. Une puissante tradition

Dans la grande étude, que dirige M. André Vernet, le premier volume (seul jusqu'à présent), publié en 1979, fournit de nombreux renseignements, dont quelques-uns

suffisent à marquer le développement continu de la bibliothèque de Clairvaux<sup>1</sup>.

En 1782, l'abbé de Clairvaux a acheté et transporté de Dijon à son abbaye la bibliothèque constituée pendant neuf générations par la famille Bouhier, soit 2 010 manuscrits et 31 652 imprimés. Cette magnifique collection, à peine installée dans un local nouvellement aménagé lorsque surviendra la tourmente révolutionnaire, renfermait peu d'ouvrages pour la formation et l'édification des moines de la fin de XVIII<sup>e</sup> s., mais son achat par la riche abbaye de Clairvaux manifeste le désir de celle-ci d'accroître son capital culturel et intellectuel.

Dom Claude Guyton, qui entre autres charges exerçait celle de bibliothécaire, a accompagné le visiteur des filiales de Clairvaux aux cours des années 1744-1749, en Champagne et dans les régions avoisinantes, pour contrôler l'état des archives et des bibliothèques dans chaque monastère, et rapporter à Clairvaux des livres empruntés depuis longtemps ou sans utilité pour leurs possesseurs actuels. De ses notes de voyages (conservées dans le manuscrit de Paris, B.N., *fr.* 23474), celle qui concerne sa visite en 1748 à l'abbaye de Signy témoigne d'une façon particulièrement significative de l'érudition et de l'habileté du bibliothécaire de Clairvaux : « La bibliothèque de Signy est en forme, écrit-il ; elle a des manuscrits anciens sur parchemin ; nous y avons remarqué celui qui est fort délabré, sans couverture, ny commencement, ny fin, qui, dans la plus grande partie, comprend des ouvrages de saint Anselme ; sur la fin, la Vie du bien-

heureux Pierre Monocule, abbé huitiesme de Clairvaux, mais qui n'est pas entière, c'est par où finit le manuscrit délabré dont j'ay représenté l'inutilité pour Signy au Père Prieur, souprieur, procureur et aux autres religieux, qui tous ont consenti que je le portasse à Clairvaux<sup>2</sup> ». Dom Guyton a emporté ce manuscrit délabré avec le consentement unanime de la communauté de Signy, mais il en avait dissimulé l'intérêt particulier. La vie de Pierre Monocule n'était pas une simple notice nécrologique, mais un ouvrage hagiographique, rédigé en 1204 par Thomas de Radolio. En outre, l'opuscule est complet et il est suivi de deux suppléments, dont le second seulement a perdu sa partie finale. Mais ce texte est rare et il manquait sans aucun doute à Clairvaux au temps de dom Guyton : aujourd'hui encore, aucune copie aussi ancienne – première moitié du XIII<sup>e</sup> s. – que celle du manuscrit de Signy n'est connue.

Au début de XVIII<sup>e</sup> s., l'imposante collection des manuscrits de Clairvaux, qui n'avait d'intérêt que pour de rares érudits, n'était aucunement négligée. Un récolement complet en a été effectué ; de nombreux volumes ont été reliés ; des notes d'identification de textes ou d'auteurs portées sur bon nombre de manuscrits témoignent de

2. Cf. A. VERNET, *op. cit.*, p. 747. - Ce volume, rapporté de Signy, constitue aujourd'hui les manuscrits Troyes, B.M., *mss* 835 et 1133, comme le prouvent l'ex-libris (gratté) de Signy sur le premier et une ancienne numérotation des folios qui se poursuit sans discontinuité de l'un à l'autre manuscrit. - La *Vie de Pierre Monocule*, abbé de Clairvaux de 1179 jusqu'à sa mort en 1186, a été publiée pour la première fois d'après le manuscrit Troyes, B.M., *ms.* 1133, f<sup>os</sup> 1<sup>v</sup> - 22, par Philippe Guignard dans *PL* 209 (Paris 1855), 1008-1036. Les Bollandistes dans *ASS*, 13 (1883), p. 68-90, en ont procuré une nouvelle édition, avec un supplément emprunté au même manuscrit (f. 22-29) et intitulé : *Miracula et uisiones*.

1. *La Bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux du XI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> s.*, t. 1, *Catalogues et répertoires* publiés par A. VERNET et J.-F. GENEST, Paris 1979. On ne répètera pas ces précisions dans la suite de l'exposé.

l'activité des bibliothécaires; l'un de ceux-ci, dom Jean Delannes, vers 1734, a établi un catalogue des manuscrits de Clairvaux dont des extraits ont été publiés en 1739 par dom Bernard de Montfaucon dans la *Bibliotheca bibliothecarum manuseriptorum noua*.

L'organisation moderne de la bibliothèque de Clairvaux date des années 1470 à 1525 environ. Le 10 septembre 1471, Pierre de Virey, maître en théologie et bibliophile averti, devient abbé, et rapidement, puisque le travail est achevé en mai 1472, il mène à son terme le classement des manuscrits de la bibliothèque et en fait établir un inventaire détaillé, dans lequel dom A. Wilmart voyait à juste titre «un admirable monument de patience et de prévoyance». Ce répertoire, en effet, constitue aujourd'hui encore une pièce essentielle dans les études en cours sur l'histoire de la bibliothèque de Clairvaux. Mais, avant la fin du xv<sup>e</sup> s., l'essor de l'imprimerie devait provoquer un développement rapide des bibliothèques qui pouvaient acquérir de plus en plus facilement des livres de plus en plus nombreux. Pierre de Virey, quelques mois avant de résigner sa charge abbatiale (début 1496), avait décidé la construction d'une seconde bibliothèque, qui, achevée en 1503, recevra une partie de l'ancienne collection de manuscrits et s'enrichira de livres imprimés au fur et à mesure de leur parution. En effet, dans l'inventaire de la nouvelle bibliothèque ou *magna libraria*, établi vers 1521 par Mathurin de Cangey, figurent de nombreux incunables et livres imprimés au début du xv<sup>e</sup> s. Le rapport entre le nombre des manuscrits et celui des imprimés est difficile à déterminer. Dans le récent répertoire des incunables de la Région Champagne-Ardenne, M. Jean-Marie Arnoult note: «L'ensemble des incunables de Clairvaux conservés en Champagne représente

272 unités réparties en quatre bibliothèques: Troyes, Épernay, Chaumont, Langres<sup>3</sup>.» Ce chiffre relativement élevé, donne une mesure du soin avec lequel les bibliothèques de Clairvaux étaient entretenues et enrichies au tournant des xv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> s.

Le mouvement intellectuel, qui s'était développé sous l'impulsion de saint Bernard, loin de s'être rapidement affaibli, a poussé au contraire l'abbé Étienne de Lexington à fonder en 1246 le Collège Saint-Bernard à Paris pour permettre aux jeunes moines de suivre les cours de l'université. Cette institution fut dotée d'une bibliothèque formée de manuscrits pour une part tirés de la bibliothèque de Clairvaux, et pour une autre part achetés ou reçus de généreux donateurs. Lorsqu'en 1320 la propriété et l'administration du Collège Saint-Bernard ont été cédées au chapitre général de l'ordre cistercien, sa bibliothèque a été transférée à Clairvaux, qui a préféré accroître sa collection de livres et multiplier les «doubles» que laisser aux maîtres et étudiants de son ordre des ouvrages indispensables.

Entre 1150 et 1260 environ, la bibliothèque de Clairvaux s'est enrichie, par dons, de plusieurs collections de la *Bible glosée*, presque entièrement conservées jusqu'à nos jours dans quelque cent cinquante manuscrits; mais les différents éléments de chacune d'entre elles ont été reclassés pour réunir dans un même groupe tous les commentaires des mêmes livres bibliques. Cependant, la *Bible glosée* est un instrument de travail universitaire, qui avait peu d'intérêt pour une bibliothèque monastique,

3. *Catalogues régionaux des incunables des bibliothèques publiques de France*, t. 1, *Bibliothèques de la Région Champagne - Ardenne* par J.-M. ARNOULT, Bordeaux 1979, p. 431.

d'autant plus que, malgré une évolution certaine de la glose, la plupart des copies reçues à Clairvaux présentent le texte relativement stable de la *Glose ordinaire*.

Selon un document mis en lumière par dom Jean Leclercq, vers le milieu de XII<sup>e</sup> s., en 1147 ou 1148 sans doute, Philippe, prieur de Clairvaux informe l'abbé de Liessies que plusieurs ouvrages de saint Augustin ne peuvent lui être transmis, car ils sont insérés dans des volumes de grand format, et il le prie d'envoyer à Clairvaux un copiste avec des parchemins pour les transcrire<sup>4</sup>. Du vivant de saint Bernard, la bibliothèque de Clairvaux avait donc une réputation bien méritée de richesse, et possédait déjà à cette époque les grands volumes que l'on peut admirer encore de nos jours, tels ceux qui contiennent les *Opuscula Augustini*, c'est-à-dire Troyes, B.M., ms. 40, t. 1-3, 6, 9 et 10. Cette précieuse information permet de caractériser le fonds le plus ancien de la bibliothèque de Clairvaux, qui était constitué de grands et lourds volumes dans lesquels on avait soigneusement transcrit le texte de la Bible, les œuvres des Pères de l'Église et les commentaires bibliques de quelques auteurs de l'époque carolingienne, comme Raban Maur.

## 2. Au XII<sup>e</sup> siècle

Notre connaissance de la bibliothèque de Clairvaux au XII<sup>e</sup> s. repose principalement sur un fragment de catalogue découvert et savamment étudié par dom André

4. J. LECLERCQ, «Les manuscrits de l'abbaye de Liessies», in *Scriptorium*, 6 (1952), p. 51-62; cf. J.-P. BOUHOT, «L'homélaire des *Sancti catholici Patres*. Sources et composition», in *Revue des Études augustiniennes*, 24 (1978), voir p. 126-127.

Wilmart<sup>5</sup>. La liste conservée, qui date de la fin du XII<sup>e</sup> s., permet d'identifier environ 90 volumes<sup>6</sup>, mais en examinant tous les manuscrits qui, dans le fonds de Clairvaux peuvent avoir été écrits avant la fin du XII<sup>e</sup> s., Wilmart estimait qu'à cette date l'abbaye possédait environ 350 manuscrits. Ce chiffre est peut-être un peu élevé, car des manuscrits copiés au XII<sup>e</sup> s. ont pu être donnés ou achetés à une date plus tardive, mais il indique un ordre de grandeur sans doute très proche de la réalité. Il inclut cependant les ouvrages transcrits à Clairvaux pendant la seconde moitié du XII<sup>e</sup> s. ou reçus pendant cette période, comme les livres du prince Henri, devenu moine vers 1145-1146. Comment connaître l'état de la bibliothèque de Clairvaux vers le milieu du XII<sup>e</sup> s.?

En comparant la collection, assez exactement reconstituée par Wilmart, des livres de Clairvaux à la fin du XII<sup>e</sup> s. avec la description à la même date de celle de Pontigny, que fournit un ancien catalogue intégralement conservé<sup>7</sup>, un important fonds commun aux deux bibliothèques apparaît immédiatement. Ce fonds commun repré-

5. A. WILMART, «L'ancienne bibliothèque de Clairvaux», in *Mémoires de la Société académique d'agriculture, des sciences, arts et belles-lettres du département de l'Aube*, 81 (1917), p. 127-190; étude reproduite dans *COCR*, 11 (1949), p. 101-127, 301-319. Cf. A. VERNET, *op. cit.*, p. 13-16, 349-356.

6. En quelques rares endroits l'exposé de Wilmart devrait être corrigé; par exemple les notices 34 et 35, distinguées à la suite des erreurs du copiste, décrivent ensemble le seul manuscrit Troyes, B.M., ms. 1002 (Clairvaux, ms. G 27), qui débute par l'*Enchiridion* de saint Augustin et se termine avec le *Collectum Hildeberti*, dont on ne connaît pas d'autre témoin.

7. Ce catalogue, conservé dans le manuscrit Montpellier, Faculté de Médecine, ms. 12, f<sup>os</sup> 176-181, a été imprimé dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Série in-4<sup>o</sup>, t. 1, Paris 1849, p. 697-717.



sente sans doute l'état originel de chacune de ces bibliothèques; et cette hypothèse pourrait être facilement vérifiée, car à la même époque des manuscrits semblables à ceux de Pontigny et de Clairvaux se trouvaient aussi dans d'autres bibliothèques cisterciennes, comme celle de Fontenay<sup>8</sup>.

Il faudrait beaucoup de temps pour comparer dans le détail les bibliothèques de Pontigny et de Clairvaux à la fin du XII<sup>e</sup> s., mais il suffit ici de remarquer que leur fonds commun correspond exactement à ce que laissait supposer pour Clairvaux la lettre du prieur Philippe à l'abbé de Liessies. Des volumes de grand format le plus souvent; une écriture très régulière et facilement lisible; une décoration très sobre; de solides reliures en cuir blanc: voilà pour l'aspect extérieur et matériel. Pour le contenu, la collection commence par la Bible en plusieurs volumes (5 à Pontigny; 6 à Clairvaux), et se poursuit par une véritable édition de tous les textes patristiques accessibles en latin: saint Augustin vient au premier rang dont l'œuvre immense emplit à Clairvaux une quinzaine de volumes parmi lesquels sept sont réservés aux *Opuscula* copiés dans l'ordre des *Retractationes*; les œuvres des Pères Latins, Ambroise, Jérôme, Hilaire et Grégoire sont réunies en un seul ou plusieurs volumes selon leur importance; d'autres manuscrits contiennent les homélies d'Origène traduites en latin, un recueil d'homilétique sous le nom de Jean Chrysostome, les lettres et traités de Cyprien de Carthage, ou encore les

8. Par exemple, le manuscrit Paris, Arsenal, *ms. 175* (XI<sup>e</sup> s.), qui appartenait à Fontenay, contient la même collection des sermons du Chrysostomus latinus que les volumes perdus signalés dans les catalogues de Pontigny et de Clairvaux (F 32).

lettres et sermons de saint Léon, mais aussi quelques ouvrages d'exégèse d'Isidore de Séville ou de Bède le Vénérable. Après les Pères viennent les commentateurs carolingiens comme Raban Maur, ou Paschase Radbert, qui pour la première fois a expliqué les *Lamentations*, sans oublier le précieux répertoire de Florus de Lyon sur les Épîtres de saint Paul<sup>9</sup>. Enfin, cette vaste «bibliothèque des Pères» était complétée par différents recueils comme le légendier<sup>10</sup> pour la lecture à l'office et l'homélaire des *Sancti catholici Patres* pour la lecture au réfectoire.

La comparaison, même partielle, entre les fonds les plus anciens des bibliothèques de Pontigny et de Clairvaux laisse percevoir un état plus récent des textes dans la seconde, comme le montrent deux exemples. Le dernier volume des *Opuscula Augustini* se termine à Pontigny avec le *De dialectica* pseudo-augustinien; à Clairvaux, après une première addition dans Troyes, B.M., *ms. 40*, t. 9, constituée par trois ouvrages: *Altercatio cum Maximino arriano*, *Contra Maximinum* d'Augustin, et *Contra Felicianum* faussement attribué à l'évêque d'Hippone, la collection est augmentée en finale, dans Troyes, B.M., *ms. 40*, t. 10, de six traités et cinquante sermons. D'après le catalogue du XI<sup>e</sup> s., l'abbaye de Pontigny possédait un exemplaire de l'homélaire des *Sancti catholici Patres*, qui présentait une des caractéristiques principales de sa forme initiale: la division en deux volumes à la fête de saint Jean-Baptiste; par contre, dans

9. Monique PEYRAFORT, «Un nouveau fragment du Commentaire augustinien de Florus de Lyon sur les Épîtres de saint Paul», in *Revue des Études augustiniennes*, 33 (1987), p. 132-136.

10. Sur les légendiers cisterciens, voir F. DOLBEAU, «Le légendier d'Alcobaça», in *AB*, 102 (1984), p. 263-296.

la copie du même homélaire en usage à Clairvaux (Troyes, B.M., *ms* 219 et 188), le partage entre les deux volumes s'établit, comme d'ordinaire dans les ouvrages de ce genre, à la suite des sermons pour le samedi de la semaine pascale<sup>11</sup>. Il ne faut cependant pas conclure que les manuscrits de Clairvaux ont été copiés sur ceux de Pontigny, car la formation des deux bibliothèques, comme la fondation des deux abbayes – celle de Pontigny précède d'une année celle de Clairvaux – sont contemporaines. Il est plus vraisemblable de penser que les copistes de Pontigny ont reproduit exactement leurs modèles, tandis que ceux de Clairvaux ont ajouté quelques ouvrages qui avaient échappé à ceux qui avant eux avaient formé une première «Bibliothèque des Pères». Ainsi le fonds primitif de la bibliothèque de Clairvaux paraît être le couronnement d'une longue entreprise dont les débuts remontent à l'époque carolingienne, lorsque moines et clercs se sont appliqués à rechercher et corriger les textes des Écritures et de la Tradition chrétienne, qui devaient nourrir leur méditation et leur prière. Mais, avec les copistes du scriptorium de Clairvaux, qui ont calligraphié et orné les magnifiques volumes que huit siècles plus tard nous pouvons encore admirer, cette longue entreprise arrive pour ainsi dire à son terme. Les documents, en effet, ne nous font pas connaître d'autres collections aussi complètes et aussi correctes de la Bible et des ouvrages de la Tradition patristique et ecclésiastique latine. Bien plus, il faut reconnaître que nombre de ces manuscrits conservés jusqu'à nos jours ne sem-

11. Cf. J.-P. BOUHOT, dans l'article déjà cité n. 4, p. 123-125 et 156.

blent pas avoir été souvent consultés et qu'ils ne portent guère les traces qu'auraient laissées de fréquentes lectures. A partir du XIII<sup>e</sup> s., en effet, la Bible et la Tradition chrétienne ne sont plus réservées à l'étude dans les cloîtres, mais, au cœur de l'enseignement universitaire, elles doivent désormais affronter les philosophes et les savants, qui sans relâche les mettent en question.

### 3. La « Bible de saint Bernard »

Saint Bernard n'est sans doute pas étranger au travail des copistes qui ont constitué le fonds primitif de la bibliothèque de Clairvaux, et peut-être lui doit-on cette volonté d'améliorer les textes proposés par les modèles, et de rassembler de la façon la plus complète les ouvrages de la Tradition ; mais l'abbé de Clairvaux n'a laissé aucune instruction écrite, et c'est en vain qu'on a recherché dans les manuscrits contemporains quelques notes tracées de sa main. Une exception cependant : sur la foi d'une inscription de la fin du XIII<sup>e</sup> s., la Bible en deux volumes, Troyes, B.M., *ms*. 458, semble avoir appartenu à saint Bernard lui-même. Si le rédacteur du catalogue de 1472 se contente de signaler cette appartenance, pourtant inscrite sur le manuscrit lui-même, comme une pieuse tradition : «et dit-on, écrit-il, que c'est la Bible de monsieur saint Bernard», cette indication a trouvé à l'époque moderne un écho inattendu. Par exemple, vers le milieu du siècle dernier, Harmand, bibliothécaire à Troyes, prononçait devant la société académique de cette ville, ces phrases enthousiastes : «Vous le savez comme moi, Messieurs, saint Bernard a consacré la plus grande partie de sa vie à méditer ce premier des livres (la Bible). Toutes les marges de ce volume portent, dans leur blancheur

ternie, les traces irrécusables de ces longs travaux. Mais il est certaines parties sur lesquelles il s'est arrêté plus longtemps, qui ont été plus particulièrement, pendant bien des années, l'objet de ses pieuses méditations. J'ai pensé que ces feuillets qui avaient été retournés et maniés tant de fois, avaient dû être fatigués davantage. J'ai cherché par exemple, le *Cantique des Cantiques*, opuscule qui n'occupe pas dans le manuscrit deux feuillets, et dans les deux premiers chapitres duquel le génie fécond de ce dernier Père de l'Église a puisé 86 sermons. Je vous l'avoue, Messieurs, j'ai éprouvé une vive émotion, à la vue de ces feuilles flétries, demeurées pour ainsi dire sans consistance : il m'a semblé y voir encore attachée la main vénérable qui les a usées. Et c'est alors que j'ai dit : Cette bible est vraiment celle dont s'est servi saint Bernard<sup>12</sup>.»

Pour renouveler cette expérience, une vive imagination serait nécessaire, car les feuillets qui contiennent le *Cantique des Cantiques* ne diffèrent guère des autres, et, comme l'a parfaitement montré dom Jean Leclercq, les notes marginales que referme cette Bible n'ont aucun rapport significatif avec les œuvres de saint Bernard<sup>13</sup>. Mais ne serait-ce point faire quelque injure au génie de saint Bernard d'imaginer que s'imposait à lui la nécessité d'avoir sans cesse sous les yeux la lettre de l'Écriture, d'autant que ses écrits révèlent une connaissance des choses spirituelles que la seule lecture des textes est bien

incapable de donner? La *Bible de saint Bernard* ne serait-elle pas dans ces conditions, une sorte de relique, pour conserver, une ou deux décennies après la mort du fondateur de Clairvaux, le souvenir d'un maître spirituel exceptionnel et inciter les nouvelles générations à l'étude de l'Écriture?

L'abbé de Clairvaux n'avait pas à recourir sans cesse aux ouvrages dont s'enrichissait assez rapidement la bibliothèque de l'abbaye. Les maîtres inconnus, qui au cours de plusieurs siècles ont rassemblé les ouvrages dispersés et corrigé les textes faussés, ont également assuré l'instruction et la formation du jeune Bernard. S'il est vrai que le fonds primitif de la bibliothèque de Clairvaux a recueilli les fruits d'un long travail d'érudition porté par d'habiles et savants copistes à un haut degré de perfection, saint Bernard lui aussi a fait briller d'un éclat merveilleux la science de Dieu, la véritable théologie, où la connaissance s'unit à la contemplation, en élevant jusqu'à un sommet de la pensée universelle l'effort carolingien de rénovation spirituelle.

12. A. HARMAND, « Notice sur la Bible de saint Bernard conservée au cabinet des manuscrits de la bibliothèque de Troyes », in *Mémoires de la Société d'Agriculture (...) de l'Aube*, 21 (1842), p. 246-252, voir p. 248.

13. Dom Jean LECLERCQ, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, in *ASOC*, 9 (1953), p. 194-197.

## CH. 5 - LES CISTERCIENS ET LE TOURNANT ÉCONOMIQUE DU XII<sup>e</sup> SIÈCLE

Constance H. BERMAN  
*University of Iowa*

Bernard de Clairvaux est né au cours d'une des plus importantes périodes d'essor économique de l'histoire européenne. Toutes les expansions européennes qui suivirent découlèrent de cette croissance qui s'étendit d'environ l'an mil à 1300 après Jésus-Christ. Au début de cette période, l'économie de l'Europe de l'Ouest était presque entièrement rurale. La campagne produisait tout juste assez de quoi vivre et de quoi subvenir aux besoins de quelques prêtres et chevaliers. A la fin de cette période, l'Europe était couverte de villes où des artisans soutenaient le commerce, l'industrie et les gouvernements princiers. Un tel essor urbain a reposé en définitive sur l'essor rural. Sans l'augmentation du taux de production par ouvrier agricole qui se produisit alors, les cités et les villes médiévales n'auraient en effet *jamais* été fondées et auraient été *incapables* de survivre.

L'essor rural de cette période inclut une augmentation, au XI<sup>e</sup> s., de la surface totale cultivée. Cette expansion fut suivie d'une consolidation des terroirs, au XIII<sup>e</sup> s., et de l'apparition de nouveaux outils et de nouvelles techniques qui augmentèrent le rendement agricole des ouvriers. Il existe très peu d'informations sur cet essor du XI<sup>e</sup> s. Nous pouvons présumer que, au cours de ce siècle, les paysans et les ermites commencèrent à

défricher. La nouvelle classe des chevaliers fit construire des moulins à eau et poussa les villageois à utiliser ces sources d'énergie. Ces chevaliers contribuèrent aussi à la création de nouveaux villages autour des prieurés clunisiens et encouragèrent les paysans à assécher des marais où des terres plus riches pourraient augmenter le rendement<sup>1</sup>. Parce qu'il existe peu de documents sur les activités de ce groupe de pionniers, le mérite de leurs efforts a souvent été reporté sur des groupes plus tardifs tels que les nouveaux moines cisterciens, qui propagèrent largement leurs activités rurales<sup>2</sup>.

Les cisterciens firent *peu* pour augmenter la superficie totale des terres cultivées en Europe. L'ordre contribua en revanche à l'essor économique médiéval, tant en remembrant et en améliorant les terroirs qu'en faisant des investissements qui augmentèrent la production agricole. Quels qu'aient été les bouleversements individuels provoqués, l'entrée des cisterciens dans le marché foncier de nombreuses régions eut pour effet positif de desserrer les vieux liens ruraux et de libérer les paysans et les seigneurs par rapport aux contraintes du régime seigneurial du démembrement. L'argent que l'ordre amassa pour acquérir des terroirs à la campagne contribua probablement non seulement à l'amélioration des conditions agricoles sur les domaines cisterciens, mais aussi à des bonifications rurales sur des terroirs autres que les siens. L'établissement des cisterciens eut aussi des conséquences

1. Cf. G. DUBY, *Guerriers et paysans : le développement de l'économie européenne du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s.*, Paris 1973.

2. Cf. C. H. BERMAN, *Medieval Agriculture, the Southern French Countryside and the Early Cistercians. A Study of Forty-three monasteries* (American Philosophical Society), Philadelphie 1986.

économiques sur les villes voisines auxquelles les abbayes de l'ordre fournissaient nourriture et matières premières.

Dans cet essai, j'examine deux thèmes majeurs : l'acquisition de terroirs par les cisterciens au XII<sup>e</sup> s. et le mécanisme interne de la gestion cistercienne après l'acquisition de ces terroirs. Mon étude des cisterciens est fondée sur les registres administratifs locaux (les cartulaires) des abbayes du Midi de la France. Ces établissements commencèrent à être affiliés dans les années 1130. Dans le cadre de cet essai, j'ai aussi consulté les cartulaires des établissements cisterciens primitifs de Bourgogne<sup>3</sup>.

### 1. L'acquisition des terroirs

Il y eut, à l'origine, une impulsion érémitique dans la création de Cîteaux. Le développement de l'ordre, du vivant de Bernard de Clairvaux, se fit d'ailleurs essentiellement par l'affiliation ou l'incorporation de groupes d'ermites ou de moines érémitiques déjà existants. Ce processus d'affiliation contribua au rapide succès des cisterciens, dans la mesure où ces maisons étaient affiliées avec une dotation, un patronage et un personnel déjà établis<sup>4</sup>. Bien que trouvant son origine dans la tradition

3. Cf. *Chartes et documents concernant l'abbaye de Cîteaux, 1098-1182*, éd. J. Marilier, Rome 1961; *Recueil des pancartes de l'abbaye de la Ferté-sur-Grôsne, 1113-1178*, éd. G. Duby, Gap 1953; *Recueil des Chartes de l'abbaye de Clairvaux*, éd. J. Waquet, fasc. 1 et 2, Troyes 1950 et 1982; *Le Premier Cartulaire de l'abbaye cistercienne de Pontigny, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.*, éd. Martine Garrigues, Paris 1981; *Chartes et Documents de l'abbaye cistercienne de Preuilley*, éd. A. Catel et M. Lecomte, Montereau 1927; *Cartulaire général de l'Yonne*, éd. M. Quantin, Auxerre 1850 et 1860.

4. C. H. BERMAN, «Origins and foundation Dates for the Cistercian Filiation of Morimond in Southern France: Gimont, Villelongue, Berdoues, L'Escaledieu et Bonnefont», *Cîteaux*, 41 (1990), p. 256-277.

érémitique, l'ordre commença très tôt à s'en distinguer. Nous pouvons en effet à peine percevoir la transformation de ces ermites, vivant de jardinage et d'élevage, en moines dont les supérieurs se souciaient du patrimoine. Dès les années 1110 et 1120, lorsque l'ordre commença à se répandre, ses membres n'étaient plus ni des ermites, ni des pionniers.

Les cartulaires de la Bourgogne et du Midi montrent que les nouveaux moines ne fondèrent leurs abbayes ni n'installèrent leurs granges sur des landes inoccupées. Les mêmes sources montrent qu'ils ne prirent part en aucune manière aux «grands défrichements». Les rares fois où les moines aient pu prendre part aux défrichements, c'était en des emplacements où l'ordre avait été précédé par des groupes érémitiques<sup>5</sup>. L'ordre avait aussi tendance à acquérir une partie de ses terroirs dans les régions d'occupation relativement récente, telles les *artigues* et les *essarts* du Midi, ou les terres récemment défrichées du Nord. L'acquisition de telles terres a causé de la confusion quant au rôle de l'ordre; c'était un rôle d'acheteur de terres déjà défrichées et non de défricheur<sup>6</sup>.

Les preuves de ces affirmations abondent dans les documents sur le Sud de la France et la Bourgogne. Des chartes interdisaient parfois expressément aux moines de défricher, ou bien décourageaient de telles activités en

fixant des amendes ou des cens si le défrichement devait se faire<sup>7</sup>. L'interdiction de défricher était implicite dans des chartes accordant à l'ordre les droits d'usage d'une région boisée, car ceux-ci recouvraient les droits traditionnels de ramasser du bois sec pour le chauffage et la cuisine ou de faire paître des animaux dans lesdites régions forestières. Les preuves formelles de la constante acquisition de terroirs, par l'ordre, dans des territoires déjà occupés, soit à une époque récente, soit à une époque remontant à la période romaine, se trouvent partout dans les documents. De telles preuves montrent que les cisterciens n'étaient pas des défricheurs et que l'acquisition de leurs terres ne se faisait pas par des activités de pionniers.

Examinons donc cette preuve irréfutable de l'installation des cisterciens sur des terres déjà occupées dans le cas d'une région particulière: le Rouergue. Au cours du XII<sup>e</sup> s., cinq établissements cisterciens y furent fondés. Dans le cas de trois d'entre eux, un nombre considérable d'actes originaux et de cartulaires a survécu. Ces trois abbayes ont des origines variées. Silvanès était à l'origine un ermitage fondé vers 1132 par un chevalier converti. L'abbaye fut incorporée par l'ordre, vers 1138, dans la filiation de Cîteaux. Appartient aussi à la filiation de Cîteaux Bonneval, qui fut affilié en 1147, lorsque son fondateur, l'évêque de Cahors, faillit mourir après une

5. Il y a dans les documents concernant Boulbonne à Paris, B.N., Collection Doat, t. 83, des références aux ermites et à des défrichements par les premiers moines de Boulbonne.

6. Cf. «Origins», *art. cit.* n.4, s'opposant aux conclusions d'Élisabeth Traissac, «Les abbayes cisterciennes de Fontguilhelm et du Rivet et leur rôle dans le défrichement médiéval en Bazadais», in *Revue historique de Bordeaux*, 9 (1960), p. 141-150.

7. *Cartulaire de Pontigny*, n<sup>os</sup> 107 et 89: «Silvam tamen de Auda (...) nobis retinemus; sed eam in omnes usus suos libere concedimus, excepto quod si de ipsa aliquid complanaverint et carrucam immiserint, de labore ejus fructuarium usum terre quem vulgo tercias vocant, nobis reddiderint. Eo autem anno quo in ea tanta porcorum pastio fuerit...»; *Recueil de la Ferté*, n<sup>o</sup> 1; sur les pâtures, voir *Chartes de Cîteaux*, n<sup>os</sup> 23/4, 39/3, 39/9, 46, 51/2, etc. (*op. cit.* n. 3).

chute dans le Lot. Le troisième établissement, Bonnecombe, fut fondé dans la région centrale du Rouergue, en 1162, par un groupe de chevaliers du pays qui se détachaient de plus en plus du comte de Rodez. Cette abbaye fait partie de la filiation de Clairvaux<sup>8</sup>.

Pour ces trois abbayes et leurs granges sises dans le Rouergue, il existe 1578 actes de cessions de terroirs, datant des années 1130 aux années 1250. De tels documents révèlent l'état du terroir au moment du transfert dans la mesure où ils comportent la mention des droits donnés ou vendus. Ces mentions sont suffisantes pour que nous sachions si le terroir était déjà cultivé ou non. Dans ces actes, les informations les plus frappantes sur l'état des terres cédées à l'ordre consiste en des descriptions comportant la terminologie traditionnellement employée pour les réalités paysannes, tels les termes *mansus*, *caputmansus* et *appendaria*. Dans le Rouergue, ces trois termes utilisés dans les chartes du XIII<sup>e</sup> s. s'appliquent à des terroirs reconnus comme tels. Des noms de famille bien répertoriés y sont en effet rattachés : ainsi *mansus Carpentaria*, *mansus Rigaldenc*, etc. Ces unités territoriales ont été occupées par différents propriétaires aux niveaux seigneurial, féodal et paysan, et ont souvent

8. Cf. *Cartulaire de l'abbaye de Silvanès*, éd. P.-A. Verlaguet, Rodez 1910; *Cartulaire de l'abbaye de Bonneval-en-Rouergue*, éd. P.-A. Verlaguet, introd. par J.-L. Rigal, Rodez 1938; *Cartulaire de l'abbaye de Bonnecombe*, éd. P.-A. Verlaguet, Rodez 1918-1925, et Rodez, Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron, *Mss 1, 2, 3* (« Cartulaires de Magrin, de Moncan, et d'Iz et Bougaunes »). Cette étude ne considère ni les documents de Rodez, Archiv. dép. Aveyron, 2H non-coté, « Cartulaire de Bernac » (grange en Albigeois), ni les chartes des moniales cisterciennes de Nonenque, publié par C. Couderc et J.-L. Rigal, *Cartulaire et documents de l'abbaye de Nonenque*, Rodez - Carrère 1955.

été divisées en deux ou quatre parties. La possession de dîmes et de droits vicariaux était aussi fragmentée, et on trouve des références à des hypothèques et à des droits seigneuriaux ainsi qu'aux hommes et femmes qui occupaient la terre.

On peut citer des exemples de chartes faisant mention des paysans qui habitaient sur les propriétés exploitées par chacune des trois abbayes. Par exemple, d'après une des chartes, le *mansus* et le *caputmansus* de Barguas ont été donnés à Bonnecombe par Pierre Seinnorelli, tandis que, selon d'autres chartes, les moines ont acquis les droits de culture de quatre paysans vivant sur telle manse : Aicelina de Calmont, Gérard Rusticus, Gérard de Barguas et Pierre de Barguas<sup>9</sup>. Au moment de l'acquisition de ce *mansus* particulier et des terrains voisins, seul le bois de Barguas n'était de toute évidence pas cultivé, lorsqu'il fut acquis par les moines. Il était à prévoir, du reste, que cette pièce boisée ne serait pas défrichée par les moines, car, tout comme les seigneurs et les paysans qui avaient précédemment contrôlé le territoire, ceux-ci avaient besoin d'accéder à cette région forestière pour subvenir à leur agriculture. Des termes tels que *mansus* impliquent une longue histoire d'occupation avant l'acquisition par les cisterciens.

On trouve un autre exemple de l'acquisition, par Bonnecombe, de terres anciennement occupées dans des documents sur la *villa* de Magrin. Dans ce cas, les droits obtenus sur les terres provenaient d'un grand ensemble de donations qui s'étalèrent sur plus d'une génération. Des transferts semblables à celui qu'effectua Gerbert de

9. *Cartulaire de Bonnecombe*, nos 250 et 264, et Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron, *Cartulaire de Magrin*, nos 30, 31, 32, 33, 34, 43, 79, 81, 123.

Calmont étaient courants. Celui-ci donna aux moines un huitième de la *villa*, sa part ecclésiastique non spécifiée, ses droits sur les hommes et les femmes de la *villa*, la moitié d'une *appendaria* déjà en place, la moitié du *guard* du *vicarius*, la maison du *vicarius* et le douzième des dîmes de la *villa* de Magrin<sup>10</sup>. Des dizaines d'actes similaires ont été rédigés lors de l'acquisition par Bonnecombe de ce centre anciennement occupé, à cinq cents mètres du site de l'abbaye. La terminologie attire l'attention sur une occupation et une culture préexistantes à ce terroir qui deviendra une grange cistercienne.

A Bonneval, les moines cisterciens reçurent aussi les droits de cultiver sur les domaines seigneuriaux qui furent par la suite transformés en granges. Dans un cas, l'évêque de Rodez céda à Bonneval ses droits sur une *villa* entière : sept *mansi* aux Gallinières<sup>11</sup>. L'emplacement deviendra le centre d'une des plus importantes granges cisterciennes de la région. Là, comme ailleurs, des droits furent acquis de différents propriétaires, avant que la grange pût être créée là où se trouvaient auparavant de nombreuses propriétés morcelées. L'acquisition par Bonneval de terres déjà labourées par des paysans est particulièrement explicite dans un autre accord, qui porte sur les dîmes. Cet accord spécifiait que, aussi longtemps que les paysans resteraient sur la terre, ces *coloni* continueraient à payer des dîmes à l'église de Corronzanges. Bonneval promettait, cependant, que si par donation ou achat, l'abbaye acquérait des terres de ces paysans, elle donnerait à l'église de Corronzanges, en compensation des dîmes perdues, une somme forfaitaire égale à un dixième de

10. *Cartulaire de Magrin*, n<sup>os</sup> 86 (1205), et passim.

11. *Cartulaire de Bonneval*, op. cit. n. 8, n<sup>o</sup> 9.

la valeur des *mansi* acquis<sup>12</sup>. De telles discussions au sujet des dîmes ne seraient pas survenues au sujet des terres inexploitées. De nombreux achats de dîmes notés dans les chartes de l'ordre indiquent de la même manière l'occupation antérieure des terres devenues la propriété des moines<sup>13</sup>.

Il est aussi fait mention de paysans dans les chartes de Silvanès. Là, les seigneurs de Pont et ceux de Brusque cédèrent aux moines des droits seigneuriaux sur leur terroir, à Promillac. D'autres chartes nous font connaître les propriétaires de ce domaine, à savoir Déodat de Promillac et Hugues de Promillac. Déodat et Hugues étaient entrés au monastère de Silvanès, et ils paraissent parmi les témoins dans les actes de Silvanès en tant que Frères convers<sup>14</sup>. Une telle acquisition de droits à partir de paysans caractérise la création des granges cisterciennes. Il est rare que les paysans aient continué à cultiver la terre acquise par les moines, et, si c'était le cas, cette permanence ne durait de toute manière que le temps d'une vie. Le plus souvent, ces paysans recevaient argent comptant le montant de leurs droits, ou bien étaient autorisés à entrer à l'abbaye en tant que Frères convers. Cette éviction par l'ordre des paysans existant sur les lieux se retrouve partout dans le Midi de la France ainsi que dans la Bourgogne des premiers cisterciens; G. Duby en cite des exemples pour la Ferté<sup>15</sup>.

12. *Ibid.*, n<sup>o</sup> 23.

13. Cf. C. H. BERMAN, « Cistercian Development and the Order's Acquisition of Churches and Tithes in Southern France », in *Revue bénédictine*, 91 (1981), p. 193-203.

14. *Cartulaire de Silvanès*, op. cit. n. 8, n<sup>os</sup> 98, 106, 146, 184, 185, 189, 205, 217, 220, 240, et 489.

15. *Recueil de la Ferté*, op. cit. n. 3, n<sup>os</sup> 38, 41, 42, 51, etc.



Il existait ainsi, comme dans l'exemple qui vient d'être donné, un rapport direct entre l'acquisition de terres et le recrutement des *conversi*. On a là, motivé par des raisons diverses, un aspect important de l'adaptation cistercienne de l'idéal aux réalités locales. Ce lien direct entre le recrutement des Frères convers et l'acquisition de terres explique la baisse, dans le recrutement des *conversi*, au milieu du XIII<sup>e</sup> s., lorsque l'acquisition des terres cessa. Le besoin de recruter des Frères convers dans la population agricole a probablement aussi prédisposé l'ordre à acquérir des terres déjà occupées.

On peut mesurer l'importance des acquisitions de terres déjà cultivées par les établissements cisterciens du Rouergue en comptant les chartes qui contiennent des termes tels que *mansus*, *caputmansus* ou *appendaria* (voir le tableau, p. 177). En ce qui concerne Silvanès, pour lequel presque toutes les chartes subsistantes datent d'avant 1170, 54% de ces transferts comportent ces termes, et 71% d'entre eux mentionnent ces termes ou d'autres indices de développement tels que dîmes, bâtiments, moulins, églises et vignobles afférents. Dans le cas de Bonneval, les chiffres sont presque identiques : 51 % font mention des types traditionnels de propriété, et 67 % indiquent un développement antérieur. Pour ce qui est de Bonnecombe, les pourcentages sont les plus élevés : 67 % des cessions à l'ordre utilisent les mots *mansus*, etc., et 85 % les comportent ou d'autres indices d'occupation antérieure. Dans le cas des trois établissements rouergats, au total 61 % (soit presque deux tiers) font mention de terres déjà appropriées, et 78 % (soit presque quatre cinquièmes) indiquent une occupation antérieure. Les chartes restantes ne mentionnent ni défrichement ni formes d'occupation, mais sont de simples confirmations,

des documents peu précis, des comptes rendus d'accord ; ou encore, elles cèdent des droits d'usage de la forêt. Seul un petit nombre de chartes, les plus imprécises, devait concerner des terres ultérieurement défrichées par les moines<sup>16</sup>.

Ainsi, les cisterciens accumulaient les droits de terres par dons, achats ou par d'autres moyens, plutôt que par défrichement. Les grandes granges de l'ordre, souvent plus grandes qu'un village ou qu'une paroisse, furent créées dans un effort administratif pour rassembler des propriétés contiguës (le remembrement horizontal) et racheter les droits à tous les niveaux de la société (le remembrement vertical), jusqu'à ce que l'abbaye soit seule propriétaire d'un immense territoire. Les chartes et cartulaires eux-mêmes étaient des moyens de gestion par lesquels les moines archivaient les nombreuses acquisitions nécessaires pour consolider la possession des terres. Ces documents font aussi valoir la patience et la persistance avec lesquelles de vastes territoires, qui constitueront le patrimoine cistercien, réussirent à être rassemblés, à partir de nombreuses petites unités. De tels efforts de gestion furent couronnés de succès non seulement dans le Rouergue, mais partout dans le Midi, et même dans beaucoup d'autres parties de l'Europe cistercienne. Les tout premiers documents bourguignons confirment aussi cette image de création de granges par achat de terres déjà cultivées<sup>17</sup>.

16. Cf. tableau 9, p. 177.

17. *Chartes de Cîteaux*, n<sup>os</sup> 23/2, 25, 26, 37, 41/44, 5, 51/5, 7, 58/5, 61/1, etc. ; *Recueil de la Ferté*, n<sup>os</sup> 33, 41, 96, 206-209, etc. ; *Recueil de Clairvaux*, n<sup>o</sup> 35 ; *Cartulaire de Pontigny*, n<sup>os</sup> 75, 84, 92, 110, 112, etc.

Ainsi, dans de nombreuses régions d'Europe, il y a de plus en plus de preuves que l'ordre n'a pas, comme les historiens le pensaient, défriché la terre pour créer de nouvelles granges et une nouvelle richesse, mais a bâti ces granges en achetant ou en consolidant à son profit des propriétés existantes<sup>18</sup>. Mais, dès lors, des questions surgissent. Comment expliquer le succès économique de l'ordre, s'il ne provient pas d'activités pionnières? De plus, est-ce que l'organisation économique des cisterciens était différente de celle des établissements plus anciens, ceux des moines bénédictins? Finalement, dans quelle mesure cette organisation économique reflète-t-elle ou trahit-elle l'idéologie (ou les idéologies) des fondateurs de l'ordre?

## 2. La gestion cistercienne

Les cisterciens du XIII<sup>e</sup> s. étaient différents des moines qui les avaient précédés. Ils pratiquaient un ascétisme extrêmement marqué et usaient de la propriété d'une manière pragmatique par comparaison à des groupes monastiques plus anciens, même lorsqu'ils n'étaient plus contraints à la pauvreté. Ceci transparait dans la simplicité de l'église cistercienne, de l'habillement, des repas et de la liturgie des moines de l'ordre. Ce pragmatisme eut aussi des conséquences économiques, en ce sens que

l'ordre opta pour ce qui pouvait assurer davantage de profit, en choisissant des méthodes agricoles plus efficaces, en investissant de l'argent non seulement dans la construction des granges et des moulins et dans l'achat du bétail, mais vraisemblablement aussi dans la mise au point de charrues et d'autres outils. Dans une certaine mesure, les efforts de l'ordre pour se libérer du système seigneurial furent couronnés de succès, en partie à cause de la conjoncture économique de l'époque, qui rendait le vieux système obsolète et favorisa beaucoup plus la production de produits industriels, de céréales et de viande pour les cités. On perçoit particulièrement cette nouvelle pratique économique dans les granges cisterciennes dont les grands traits topographiques et les hangars fortifiés sont encore visibles dans le paysage européen<sup>19</sup>. Dans la gestion de ces granges et des autres propriétés, l'économie cistercienne, en ce qu'elle a de propre, se distingue de la pratique des établissements antérieurs dans quatre secteurs principaux: l'intensification de l'élevage dans l'ordre, le travail manuel des moines et des *conversi*, l'isolement des granges par rapport au système seigneurial et l'exemption des dîmes, des taux et des redevances. Ces traits économiques distinctifs proviennent de la fusion des idéaux érémitiques de l'ordre avec la réalité pratique. Ces caractéristiques produisirent une épargne et des

18. Cf. MARTHA G. NEWMAN, *The Boundaries of Charity: The Cistercians in Twelfth-Century Society*, Stanford University 1988; CONSTANCE B. BOUCHARD, *Holy Entrepreneurs, Cistercians, Knights and Economic Exchange in Twelfth-Century Burgundy*, Ithaca (NY) 1991 (voir le compte rendu de C.H. Berman dans *Cîteaux*, à paraître); R. A. DONKIN, *The Cistercians. Studies in the Geography of Mediaeval England and Wales*, Toronto 1978; *L'Économie cistercienne: Géographie, Mutations du moyen âge aux temps modernes (Colloque de Flaran 3)*, Auch 1983.

19. W. HORN et E. BORN, «The Barn of the Cistercian Grange of Vaulerent (Seine-et-Oise), France», in *Festschrift Ulrich Middeldorf* (éd. A. Kosegarten et P. Tigler), Berlin 1968, p. 24-41; Ch. HIGOUNET, *La Grange de Vaulerent. Structure et exploitation d'un terroir cistercien de la plaine de France, XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.*, Paris 1965; C. H. BERMAN, «Les granges cisterciennes fortifiées du Rouergue», in *Les Cahiers de la ligue urbaine et rurale*, 109 (1990), p. 54-65.

bénéfices financiers qui expliquent en partie l'enrichissement rapide de l'ordre.

Le plus ancien de ces traits distinctifs est l'orientation vers l'élevage. L'argent utilisé par les cisterciens pour acquérir des terres et installer des granges venait probablement, à l'origine, des profits de l'élevage monastique. Dans ses manifestations les plus anciennes, ce pastoralisme était avant tout sylvestre, ce qui explique qu'il ait été facilement pris pour une participation aux «grands défrichements». Les premières donations, dans ce genre de pâtures, étaient généralement affectées à l'élevage porcin pour lequel l'ordre acquérait les droits de *pannage* et de *glandage* dans les forêts. Au cours du *xiii<sup>e</sup>* s., alors que les forêts européennes diminuaient et que l'élevage s'intensifiait, l'élevage des porcs fut remplacé par l'élevage du bétail, l'élevage des chevaux et, plus spécialement, par l'élevage des moutons pour la laine, le lait, la viande et le cuir<sup>20</sup>. Ces droits de pâture, souvent accordés lorsque les moines étaient pauvres et n'avaient que quelques animaux, devinrent bientôt des sources de contestation lorsque l'élevage cistercien devint une entreprise importante. Des conflits surgirent entre les moines blancs et les établissements religieux voisins, chacun d'eux voulant des droits exclusifs de pâture dans des secteurs particuliers. Des litiges apparurent aussi avec les héritiers des donateurs qui trouvaient que les moines exploitaient les droits de pâture bien au-delà de ce qui avait été prévu. Dans les régions où cela était possible, l'ordre développa bientôt des transhumances de courte distance ou bien le mouvement saisonnier des animaux des vallées aux montagnes pour porter au maximum la quantité de fourrage

20. C. H. BERMAN, *Medieval Agriculture*, op. cit. n. 2, p. 94-117.

disponible. Ainsi le droit pour les animaux de se déplacer gratuitement de lieu en lieu, avec possibilité de paître et de s'abreuver, et aussi d'être menés vers les marchés urbains, était associé à la concession des pâturages. Ce pastoralisme fut très profitable pour l'ordre, puisque son développement coïncida avec une demande croissante de viande et de produits animaux.

Cette économie se distingue aussi par sa pratique du travail manuel; celui-ci équivalait, pour les cisterciens, au travail agricole. Un tel travail en autarcie réduisait considérablement le coût du monachisme, notamment au tout début, lorsque les moines eux-mêmes travaillaient dans les champs avec les Frères convers. De plus, les Frères convers n'avaient pas de famille à nourrir. Leur emploi comme ouvriers agricoles permettait une économie considérable à l'ordre, car les dépenses nécessitées par les Frères convers étaient notablement inférieures à celles des familles de paysans qu'ils avaient remplacées<sup>21</sup>. Les *conversi* étaient, par ailleurs, jeunes et bien portants lorsqu'ils entraient dans l'ordre et étaient mieux nourris que leurs homologues non monacaux. Cela ne pouvait que contribuer à leur rendement dans les champs. Les économies dues à l'utilisation des Frères convers et des moines comme ouvriers contribuèrent, sur une grande échelle, à fournir de l'argent en vue de consolider et d'augmenter la surface des terres, principalement durant les premières années, plus difficiles, du développement des cisterciens. Naturellement, certaines de ces économies disparurent, lorsque les moines ont moins travaillé dans les champs et que les Frères convers, comme les moines, ont pris de l'âge. De surcroît, au milieu du *xiii<sup>e</sup>* s., lorsque,

21. *Ibid.*, p. 78-82.

et l'acquisition de terres et le recrutement d'anciens paysans baissèrent, il y eut un sérieux problème de main-d'œuvre, car les *conversi* ne se reproduisaient pas, contrairement aux familles de paysans<sup>22</sup>.

Le troisième trait distinctif de la pratique économique cistercienne, le plus connu, est la grange. L'ordre réussit à s'isoler de la société seigneuriale, sur le plan agricole, en évinçant les anciens propriétaires et locataires et en réunissant les terres acquises en de vastes propriétés. Dans ces granges, l'ordre pouvait prendre des décisions en matière agricole sans avoir à consulter d'autres propriétaires, et les bénéfices tirés des capitaux investis étaient entièrement recueillis par l'abbaye elle-même. De plus, nous pouvons supposer que, puisque les administrateurs monastiques eux-mêmes travaillaient dans les champs, ils étaient davantage disposés à promouvoir des techniques moins pénibles. Les rendements d'une agriculture plus extensive et la possibilité d'introduire de meilleurs outils et des bêtes de trait plus fortes, comme aussi le pastoralisme, qui fournissait davantage d'animaux pour paître sur les terres cisterciennes et les fertiliser, tout cela a probablement causé une augmentation des productions brutes<sup>23</sup>. Enfin, parce qu'il n'y avait pas de cens à payer à d'autres «propriétaires», parce qu'il n'y avait pas de personnes à charge, et parce que les propriétés étaient exemptées de redevances et de dîmes, les charges étaient nettement d'un meilleur rapport en production nette qu'avant les acquisitions faites par les cisterciens.

La dernière caractéristique de l'économie cistercienne est son statut privilégié au sein des rapports économiques. Ce statut aida l'ordre à acquérir richesses et terres, tout en l'exposant à la critique des rivaux. Ce statut privilégié comportait l'exemption locale des redevances de marché et des droits de passage, ainsi que des impôts nationaux, féodaux, et des prélèvements pour les croisades. Lorsqu'il y avait du surplus, animaux, produits animaux et blé étaient conduits et vendus dans des villes des alentours sans péage ni leude d'aucune sorte. Les relations avec ces centres devinrent de plus en plus importantes pour l'ordre, si bien qu'en 1300 les plus grands établissements cisterciens du Midi avaient des asiles urbains pour leurs moines en déplacement. Les cisterciens acquirent aussi dans les villes des maisons, des entrepôts et des immeubles locatifs qui eurent de plus en plus de valeur<sup>24</sup>. Grâce à ces privilèges et à ces droits, même en cas de chute des marchés, les cisterciens faisaient mieux que leurs voisins. Bien que le statut privilégié dans les marchés soit important pour la vente des produits, c'était le privilège de l'exemption des dîmes ecclésiastiques qui était le plus jalousement gardé. L'exemption des dîmes fut une chance unique pour les cisterciens du XIII<sup>e</sup> s. Les économies considérables provenant de l'exemption des dîmes expliquent l'attachement de l'ordre à la conservation de celle-ci, et aussi fréquemment le rachat par lui des dîmes à d'autres décimateurs<sup>25</sup>. En effet, dans un âge de médiocre production de céréales, où les dîmes étaient toujours perçues dans les champs et où il fallait attendre le percepteur

22. Cf. J. C. DONNELLY, *The Decline of the Medieval Cistercian Lay-Brotherhood*, New York 1949.

23. Malheureusement, il n'existe pas de données évidentes au sujet des rendements dans les registres.

24. C. H. BERMAN, «Monastic Hospices in Southern France: The Cistercian Urban Presence», à paraître.

25. C. H. BERMAN, «Cistercian Development», *art. cit.* n. 13, p. 193-203.

des dîmes pour rentrer la moisson, être exempté de 10% d'impôt sur les productions brutes pouvait équivaloir, après que la semence avait été mise de côté pour la saison suivante, à quelque chose comme 35 à 50 % d'augmentation en production nette<sup>26</sup>.

Au cours du temps, la gestion économique des cisterciens se diversifia de plus en plus. Très tôt, les abbayes de l'ordre se sont adonnées à la viticulture; s'il est vrai que les moines blancs n'ont pas le plus souvent effectué eux-mêmes les plantations, la rationalisation qui leur est propre amena néanmoins des progrès considérables tant pour la vinification que pour la culture de la vigne elle-même<sup>27</sup>. En outre, dès la décennie 1140, dans le Nord de l'Europe, l'ordre s'intéressa à la métallurgie du fer; on extrayait et réduisait le fer dans des mines et des forges attachées aux granges<sup>28</sup>. Les cisterciens produisaient aussi du sel dans des salines du bord de mer; Obazine, par exemple, avait une grange sur l'Atlantique pour la production du sel<sup>29</sup>. Et, dans nombre de villes et bourgs, ils obtenaient les droits de marché et de foire; peu à peu, on l'a vu, ils acquéraient par cette voie d'importantes propriétés urbaines, souvent destinées à des opérations commerciales ou industrielles<sup>30</sup>. Les hospices

26. C. H. BERMAN, *Medieval Agriculture, op. cit.* n. 2, p. 83-87.

27. Voir S. LEBECQ, «Vignes et vins de Vaucelles: une esquisse», in *L'Économie cistercienne, op. cit.* n. 18, p. 197-206.

28. Voir Catherine VERNA, «La sidérurgie cistercienne en Champagne méridionale et en Bourgogne du Nord (xii<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> s.)», *ibid.*, p. 207-212.

29. Voir Bernadette BARRIÈRE, *Le Cartulaire de l'abbaye cistercienne d'Obazine, xii<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> s.*, Clermont-Ferrand 1989.

30. Sur les marchés et les foires, voir R. A. DONKIN, «The Markets and Fairs of Medieval Cistercian Monasteries in England and Wales», in *CistC*, 69 (1962), p. 1-14.

urbains des cisterciens étaient tout à fait remarquables, tel celui de Nîmes sur la fondation duquel on a conservé un document explicite; les membres de l'ordre devaient y être logés et nourris, soignés aussi en cas de maladie; on devait leur donner chaque jour un repas chaud; c'était là l'office d'un hospitalier, lequel était avisé par le donateur de saluer ses hôtes d'un sourire<sup>31</sup>. De semblables hospices urbains et des propriétés en association dans les cités facilitaient la vente des surplus dans ces centres urbains. Telles sont les retombées de la toute première orientation, agricole et pastorale, de l'ordre; la viticulture, la métallurgie du fer, la production de sel; elles procuraient des biens matériels à usage interne ou externe (vin pour les repas et l'Eucharistie, fer pour les outils, sel pour conserver le beurre, le fromage et la viande tant pour la vente que pour la consommation domestique). Tout cela aidait à l'autosuffisance de l'ordre tout comme à sa capacité de placer ses produits sur le marché des centres voisins.

### Évaluation

Pour conclure, il faut dire que l'économie cistercienne, telle qu'elle a été redécouverte à partir des cartulaires de l'ordre, n'est probablement pas celle que Bernard de Clairvaux avait envisagée. Elle a effectivement échappé à certains des abus du système seigneurial du xi<sup>e</sup> s., tout en organisant une production adaptée à une nouvelle demande urbaine. Le travail manuel a été réellement

31. Sur l'hospice de Nîmes et les propriétés urbaines, voir C. H. BERMAN, «Monastic Hospices in Southern France: The Cistercian Urban Presence», *art. cit.* n. 24.

incorporé à la vie des moines, bien que de plus en plus le travail manuel de l'ordre eût été remis aux Frères convers. Elle a efficacement profité des rendements de l'agriculture extensive. De plus, les résultats de l'avancée cistercienne à la campagne furent ressentis non seulement par les voisins de l'ordre dans les régions rurales, mais aussi dans les centres urbains avoisinants, où les cisterciens vendaient l'excédent de biens dans la production desquels ils étaient devenus si compétents.

L'économie cistercienne était, en pratique, assise sur une dotation provenant d'une politique minutieuse d'achat de terres et sur l'éviction des seigneurs et paysans existant sur ces terres. Les techniques de gestion utilisées pour consolider cette dotation trouvaient aussi une application dans le pastoralisme choisi par l'ordre, dans l'utilisation des Frères convers, dans l'exploitation de la grange compacte et dans le souci de maintenir l'exemption des dîmes<sup>32</sup>.

Ces conclusions s'adaptent moins au cas de Clairvaux. Ici, non seulement les documents anciens sont particulièrement rares, mais, à cause de la présence de Bernard, comme Robert Fossier l'a montré, Clairvaux a établi de

32. Les pratiques économiques des cisterciens du XII<sup>e</sup> s., qui se répandirent grâce à l'ordre jusque dans les endroits les plus reculés de l'Europe, apportèrent un appui matériel à un nouveau mouvement religieux qui englobait des paysans, des convers, des chevaliers et aussi des monastères féminins. Bien que nous puissions maintenant décrire avec sûreté les pratiques économiques des moines cisterciens du XII<sup>e</sup> s., il faudra encore une décennie pour que nous comprenions aussi la vie et les pratiques économiques des monastères féminins de l'ordre. C'est là une tâche parmi les plus urgentes pour les historiens du mouvement cistercien. Cf. C. H. BERMAN, «Fashions in Monastic Patronage: The popularity of supporting Cistercian Abbeys for Women», in *Western Society for French History, Proceedings*, 17 (1990), p. 36-45.

solides bases économiques pour son futur développement matériel en évitant l'acquisition de tenures seigneuriales et l'entrée dans le marché foncier<sup>33</sup>. Le souci qu'avait l'abbé d'entretenir sa communauté eut une influence décisive sur l'appropriation de terres et de dons en argent qui rendaient possible la subsistance de nombreux moines et de *conversi* à Clairvaux. On devait à l'appui que Bernard avait apporté à Innocent II l'exemption pour l'ordre des dîmes. Pour ce qui est de la place des réalités matérielles dans le monachisme, l'attention de Bernard se centrait sur les notions générales de pauvreté et d'autosuffisance, plutôt que sur les détails de l'administration<sup>34</sup>. A lui d'enseigner la simplicité et la frugalité, à d'autres de se plier à des compromissions avec la réalité en résolvant les problèmes économiques concrets. De telles compromissions furent rares à Clairvaux avant 1153, à cause du très grand prestige dont jouissait Bernard et du soutien d'aussi puissants protecteurs que, par exemple, Thibaud de Champagne. Tout cela rendit aux claravaliens la création de leur « désert » plus aisée. Pour ce qui est de l'ordre en général, il semble que Bernard ait poussé l'extension du modèle monastique cistercien sur autant de maisons réformées que Clairvaux pouvait en absorber. Le refus adressé aux Gilbertins est exceptionnel. Tandis

33. R. FOSSIER, «L'essor économique de Clairvaux,» in *Bernard de Clairvaux*, p. 95-114; cf. J. LECLERCQ, «La crise du monachisme aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> s.», in *Bulletino dell'Istituto Storico italiano (...) e Archivio Muratoriano*, 70 (1958), p. 19-41.

34. C. WALKER BYNUM, *Jesus as Mother, Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982, p. 146; voir aussi A. H. BREDERO, «Cluny et Cîteaux au XII<sup>e</sup> s.: les origines de la controverse», in *Studia Mediaevali*, 12 (1971), p. 135-175; et AUBERGER, *L'Unanimité*.

que ses plantations prospéraient dans la solitude, la simplicité, le travail manuel et la pauvreté volontaire, Bernard ne cessa jamais de poursuivre le développement de la quasi céleste forêt des fondations cisterciennes<sup>35</sup>.

*Traduit de l'américain par Virginie Delfosse*

35. L'image d'une maison cistercienne comme un bel arbre dans la forêt se trouve dans la *Chronique de Silvanès*, éd. P.-A. Verlaquet, *Cartulaire de l'abbaye de Silvanès*, op. cit. n. 8, n° 470.

Tableau n° 9				
Actes rouergats indiquant l'acquisition des terres déjà occupées				
Types d'Actes	Établissements			Totaux
	Silvanès	Bonneval	Bonnecombe	
Actes = avec <i>mansus</i> , <i>caputmansus</i> , et <i>appendaria</i>	249	108	497	854
% des totaux A	54 %	51 %	67 %	61 %
avec ces mots et d'autres indices de développement	329	141	623	1093
% des totaux A	71 %	67 %	85 %	78 %
Totaux A : Actes sans privilèges ni pâturages	462	210	735	1407
Privilèges	28	18	11	57
Pâturages	16	42	56	114
totaux des Actes des cartulaires	506	270	802	1578

II.

Le moine



## CH.6 – LA LÉGISLATION CISTERCIENNE PRIMITIVE ET SA RELECTURE CLARAVALLIENNE

Jean-Baptiste AUBERGER, ofm  
*Paris*

Les débuts de l'ordre de Cîteaux ont incontestablement été marqués par deux grandes figures qui eurent un rôle complémentaire : saint Étienne Harding et saint Bernard. Pendant très longtemps, le prestige de saint Bernard a occulté la place tenue par Étienne. Mais on est en droit de se demander si Bernard aurait été ce que nous savons sans Étienne ? C'est en effet Étienne Harding qui reçut saint Bernard une quinzaine d'années après la fondation du Nouveau Monastère (Cîteaux). C'est à lui certainement que l'on doit la réussite du nouvel ordre à ses débuts, même s'il était de bon ton jusqu'à présent chez les historiens de l'attribuer à saint Bernard dont la personnalité prestigieuse tendait à faire oublier celle plus discrète du cofondateur et troisième abbé de Cîteaux. S'il fallait caractériser l'une et l'autre figure, on pourrait dire qu'Étienne a davantage eu le charisme de l'institution et de l'organisation du nouvel ordre, et Bernard (à la suite d'Albéric<sup>1</sup>)

1. M'appuyant sur dom Alexis PRESSE, *Saint Étienne Harding*, in *COCR*, 1 (1934), p. 21-30 et 85-94, je pense, comme j'ai eu l'occasion de le montrer dans *L'Unanimité* après étude des différents exordes et de la *Vita Roberti*, que le véritable fondateur de Cîteaux, c'est Albéric et non Robert qui souhaitait plutôt une réforme interne du monastère de Molesme. Bien des indices montrent qu'en ce monastère soufflait un vent de réforme, source de conflits et de départs, comme l'ont vécu

celui de l'intuition et de l'inspiration mystique dans le sens des attentes de l'époque. Le premier n'a laissé aucun texte spirituel à proprement parler, comme des sermons ou des traités, mais on lui doit plusieurs monitions ainsi que la constitution primitive qui régit l'ordre à ses débuts. Le second, au contraire, a écrit de très nombreux textes spirituels et théologiques. Il s'est révélé aussi comme un habile « directeur de conscience » et un recruteur remarquable.

Je suis convaincu, pour ma part, que c'est la conjugaison des charismes de ces deux hommes qui fit la réussite de l'ordre de Cîteaux. En effet, sans une législation solide et bien pensée, il aurait été impossible d'intégrer toutes les recrues séduites par Bernard et « ramenées dans ses filets » – pour reprendre l'image utilisée par ses biographes. Si la complémentarité de ces deux personnalités semble évidente aujourd'hui, il ne faudrait pas, malgré tout, en conclure au peu d'importance du rayonnement spirituel émanant d'Étienne, car une analyse précise de la législation fait apparaître les principes spirituels sous-jacents. De même on peut se demander s'il ne fut pas nécessaire que Bernard exerçât quelques dons d'organisateur, voire de législateur, pour gérer l'afflux sans cesse grandissant des personnes ou des congrégations demandant à l'abbé de Clairvaux d'entrer dans le nouvel ordre – surtout après la disparition d'Étienne en 1134.

C'est un fait bien connu qu'à la suite de l'entrée d'une trentaine de novices à Cîteaux, l'ordre connut une phase d'expansion extrêmement brillante<sup>2</sup>, comme l'analyse ici-

les fondateurs d'Aulps pour les mêmes raisons que les fondateurs de Cîteaux.

2. Cf. par exemple L. JANAUSCHEK, *Originum Cisterciensium*, t. I, p. IV,

même René Locatelli: tout d'abord une quinzaine d'abbayes fondées entre 1118 et 1121, et quelques autres qui se sont affiliées. Puis le mouvement s'accéléra après 1123 durant les trente dernières années de la vie de saint Bernard, et grâce, directement, à sa personnalité. C'est ainsi qu'entrèrent en corps constitué en 1147 les deux congrégations d'Obazine et de Savigny. D'autres abbayes l'avaient déjà fait précédemment soit seules, soit avec toute leur filiation. Mais, ces affiliations ne se firent pas sans problème pour l'unité de l'ordre<sup>3</sup>.

L'influence exercée par le nouvel ordre ne se réalisa pas seulement de cette façon; mais, elle s'exerça aussi par la législation dans les ordres canoniaux peu après 1124<sup>4</sup>. Cette date est décisive dans la vie de Bernard. C'est le moment où il se fit connaître de façon retentissante à l'intérieur de l'ordre par ses initiatives pour endiguer la crise de Morimond après la fuite de l'abbé Arnold<sup>5</sup>, et à l'extérieur de l'ordre, par son écrit, apologétique pour ce qui concerne la vie cistercienne et

Vienne 1873; F. VAN DER MEER, *Atlas de l'Ordre cistercien*, Paris-Bruxelles 1965, tableau p. I-VII. – Voir *supra* p. 103-140.

3. Cf. J. de la C. BOUTON, « *Negotia ordinis* », in *Bernard de Clairvaux*, p. 181-182, où le problème est bien posé et la bibliographie donnée.

4. Cf. F. LEFÈVRE, *L'Ordinaire de Prémontré d'après les manuscrits du XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> s.*, Louvain 1941, et *Les statuts des Prémontrés au XIII<sup>e</sup> s.*, Louvain 1946; J. B. VAN DAMME, *La « Summa Cartae Caritatis », source de constitutions canonicales*, in *Cîteaux*, 23 (1972), p. 5-54; P. LEFÈVRE et A. H. THOMAS, « Le coutumier de l'abbaye d'Oigny en Bourgogne au XII<sup>e</sup> s. », in *Spicilegium sacrum Lovaniense*, 39 (1976), p. LX-LXIII; et les travaux de L. MILIS, en particulier, « La 'Summa Cartae Caritatis' et son influence sur la législation canoniale », in *Mélanges A. Dimier*, t. 2/3, p. 121-131.

5. Cf. L. GRILL, « Morimond, sœur jumelle de Clairvaux », in *Bernard de Clairvaux*, p. 125-133.

polémique à l'égard notamment de la vie bénédictine<sup>6</sup> – texte bien connu écrit à la demande de son ami Guillaume de Saint-Thierry, qui entra quelques années plus tard, en 1135, à Signy. Déjà plusieurs années auparavant, Bernard avait eu maille à partir avec l'abbaye de Cluny à propos de son cousin Robert<sup>7</sup>.

En pleine force de l'âge, à 33 ans, l'abbé de Clairvaux semble donc avoir eu quelques prétentions sur l'ordre où il est entré avec bien des membres de sa famille et nombre de ses amis. A-t-il déjà quelques prémonitions sur le rôle que jouera par la suite son abbaye? Le nombre de fondations issues de Clairvaux sera, en effet, tel que la troisième fille s'imposera. Un de ses fils spirituels, Rainard de Bar (1134-1151), sera nommé à la tête de l'ordre tout entier en devenant abbé de Cîteaux, et quelques années plus tard, un autre sera placé sur le siège de saint Pierre: Eugène III (1145-1153). Cette question s'impose d'autant plus, à nos yeux, que la tradition manuscrite – comme nous allons le voir – présente plusieurs versions du droit constitutionnel cistercien dès les premières décennies, du vivant même d'Étienne Harding. Le bouillant abbé de Clairvaux aurait-il voulu en pleine force de l'âge et s'autorisant de son prestige spirituel, pallier les nécessités qui s'imposaient à lui en relisant, à sa manière, la constitution primitive encore en pleine évolution? Telle est la question qui se pose à nous lorsque nous analysons la tradition manuscrite.

6. Voir *Apo* (SBO III, 81-108).

7. Cf. *Ep* 1 (SBO VII, 1-11).

## 1. La tradition manuscrite

Grâce à de très nombreux travaux – en particulier ceux du P. C. Bock<sup>8</sup>, de J. A. Lefèvre et de J. B. Van Damme<sup>9</sup>, pour le XII<sup>e</sup> s., et de B. Lucet pour le XIII<sup>e</sup> s.<sup>10</sup> – qui ont jalonné l'histoire de la recherche sur les cisterciens depuis la seconde guerre mondiale, il nous est possible aujourd'hui de mieux connaître les manuscrits qui subsistent et de mieux comprendre l'histoire et la composition de la législation de ce grand ordre.

### *Les sources*

Un gros travail d'investigation a d'ores et déjà été entrepris, notamment par dom Jean Leclercq auquel on doit, en particulier, la découverte du manuscrit le plus ancien que nous connaissions à l'heure actuelle, le *ms.* de la Bibliothèque Municipale de Trente 1711, dont il a donné une brève description dans la *Revue d'Histoire*

8. C. BOCK, « Les codifications du droit cistercien », in *COCR*, 9 (1947), p. 249-252, 341-350; 10 (1948), p. 118-127, 278-290; 11 (1949), p. 151-166, 334-352; 12 (1950), p. 101-117, 161-175; 14 (1952), p. 4-29, 190-207; 16 (1954), p. 267-283; 17 (1955), p. 159-185, 253-264; 18 (1956), p. 28-41.

9. On trouvera aisément la volumineuse bibliographie concernant ces deux auteurs dans BOUTON-VAN DAMME, p. 44-46. Il convient d'ajouter quelques travaux plus récents de J. B. VAN DAMME, « A la recherche de l'unique vérité sur Cîteaux et ses origines », in *Cîteaux*, 33 (1982), p. 304-332, et « Les textes cisterciens de 1119 », in *Cîteaux*, 34 (1983), p. 92-100.

10. J. A. LEFÈVRE, B. LUCET, « Les codifications cisterciennes au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècles d'après les traditions manuscrites », in *ASOC*, 15 (1959), p. 3-22; B. LUCET, *Les Codifications cisterciennes de 1237 et de 1257*, Paris, 1977.

*Ecclésiastique* en 1952<sup>11</sup>, et qui a donné lieu tout récemment à une étude codicologique très complète de Gaufredo Viti<sup>12</sup>. Dom J. Leclercq, à l'occasion de ses recherches pour l'édition des *Opera Omnia* de saint Bernard, n'a pas manqué de faire le relevé le plus complet possible des manuscrits cisterciens qu'il rencontrait dans les diverses bibliothèques d'Europe qu'il visitait. On lui doit donc plusieurs articles très précieux pour notre connaissance des manuscrits<sup>13</sup> et qui ont donné lieu, par la suite, à diverses éditions critiques ou études<sup>14</sup>.

S'il est possible aujourd'hui de mieux situer les manuscrits les uns par rapport aux autres dans la tradition manuscrite, il est encore souvent très malaisé de pouvoir les dater avec précision ou d'en donner une origine certaine. La raison en est simple : un même scribe écrit de la même façon pendant plusieurs décennies, et même si le style de l'écriture évolue autour de lui, il n'en changera pas, ayant été formé ainsi. D'ailleurs, il est remarquable que, d'une façon générale, les manuscrits originaires de Clairvaux sont mieux calligraphiés que ceux qui ont une autre origine – encore qu'il ne faille pas trop se hâter de généraliser. Force est pour nous de constater que certains manuscrits législatifs sont aussi bien copiés que des

manuscrits d'auteurs spirituels<sup>15</sup>. Il y avait certainement une ascèse rigoureuse imposée à ce sujet à Clairvaux. Malheureusement, la connaissance que nous avons des autres *scriptoria* de l'ordre reste encore trop limitée pour nous faire une idée exacte à ce sujet pour d'autres abbayes, hormis Cîteaux, où dans les premiers temps s'exprime – notamment à travers les lettres ornées – une très grande diversité<sup>16</sup>.

#### *Circonstances historiques de la naissance de la législation*<sup>17</sup>

Il est un fait certain, c'est qu'avant le XIII<sup>e</sup> s. l'Église, toujours très prudente, avait laissé la vie monastique s'organiser par elle-même et que, en fait, il n'existait pas à proprement parler de législation collective en matière de droit dans la vie religieuse. Chaque monastère était régi par une règle inspiratrice d'un ensemble de coutumes propres que l'on mettait par écrit et qui étaient susceptibles d'évoluer, la vie imposant de continuelles adaptations.

Quelques tentatives cependant avaient été faites par les monastères chefs de congrégation, ou par des monastères géographiquement proches, pour uniformiser leurs

11. J. LECLERCQ, « Une ancienne rédaction des coutumes cisterciennes », in *RHE* 47 (1952), p. 172-176.

12. G. VITI, « Precizioni sul codice 'cisterciense' 1711 della Biblioteca comunale di Trento », in *Atti dell'Accademia Roveretana Degli Agiati* (1985), VI, 25, Calliano (Trento) 1986, p. 127-154.

13. J. LECLERCQ, « Manuscrits cisterciens dans les bibliothèques d'Italie », in *ASOC*, 6 (1949), p. 94-105; « Recherches dans les manuscrits cisterciens d'Espagne », *ibid.*, p. 109-113.

14. Bibliographie dans BOUTON-VAN DAMME.

15. C'est le cas en particulier pour le manuscrit Montpellier, *ms. H. 322* de la Bibliothèque de la Faculté de Médecine.

16. Cf. C. OURSEL, *Miniatures cisterciennes (1109-1134)*, Mâcon 1960; AUBERGER, *L'Unanimité*; Yolanta ZAJUSKA, *L'Enluminure et le Scriptorium de Cîteaux au XII<sup>e</sup> s.*, Cîteaux 1989.

17. Pour la commodité de l'exposé, nous donnons ici les abréviations qui seront utilisées : E.P. = *Exordium Parvum*; E.C. = *Exordium Cistercii*; E.M. = *Exordium Magnum*; C.C.P. = *Carta Caritatis Prior*; S.C.C. = *Summa Cartae Caritatis*; C.C.post. = *Carta Caritatis posterior*; E.O. = *Ecclesiastica Officia*; U.C. = *Usus Conversorum*.

coutumes à l'occasion des rencontres des abbés en chapitres, mais on ne trouve rien de systématique<sup>18</sup>. C'est à Étienne Harding, troisième abbé de Cîteaux, que nous devons la création de chapitres généraux annuels.

Voulant que tous les monastères fondés par Cîteaux suivent les mêmes coutumes que l'abbaye-mère afin de préserver l'esprit qui a présidé à la fondation du Nouveau Monastère<sup>19</sup>, il composa dès 1113/1114 une **Charte de Charité et d'Unanimité**<sup>20</sup>. Il réalisa ensuite un recueil des principaux textes officiels autorisant la nouvelle fondation depuis la première entrevue avec le légat pontifical Hugues de Die (1097) jusqu'à l'obtention du privilège romain de Pascal II en 1100, avec une présentation de chacun d'eux (**l'Exorde**), pour permettre aux moines qui n'auraient pas été formés à Cîteaux de bien comprendre dans quel esprit fut fondé le Nouveau Monastère et les encourager ainsi à en maintenir les observances<sup>21</sup>. Il décida enfin de la tenue d'un chapitre annuel de tous les abbés du nouvel ordre au cours duquel furent prises les décisions communes (**statuts**) et condamnées toutes les déviations (**chapitre des coupes**).

La **Charte de Charité**, rectrice de la vie de l'ordre ayant été confirmée par le pape Calixte II en 1119, toutes

18. Cf. L. R. MISSERY, « Chapitre de religieux », in *Dictionnaire de Droit Canonique*, 3 (1942), p. 595-610; G. LESAGE, « Capitolo », in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 2 (1975), col. 166-176.

19. Cf. C.C.P. II-III (BOUTON-VAN DAMME, p. 92).

20. Cf. J. MARILIER, *Chartes et documents de Cîteaux*, Rome 1961, texte n°43; M. QUANTIN, *Cartulaire général de l'Yonne*, t. 1 (1854), texte n°122; J. A. LEFÈVRE, « La véritable Carta caritatis primitive et son évolution », in *COCR*, 16 (1954), p. 15-21.

21. Cf. le prologue, certainement légèrement postérieur, de *l'Exordium Parvum*, reprenant l'idée émise en E.P., X, 4; cf. BOUTON-VAN DAMME, p. 69-70.

les nouvelles décisions étaient donc ajoutées à l'ensemble législatif sous forme de statuts. Il est hautement vraisemblable qu'à l'origine, ces collections annuelles de statuts furent consignées à la suite les unes des autres avant de faire l'objet d'une révision globale au chapitre de 1151, en vue de l'approbation donnée le 1<sup>er</sup> août 1152 par le pape Eugène III. Trente deux années très fécondes s'étaient écoulées depuis l'approbation précédente. Il était donc normal et nécessaire durant cette période de supprimer les décisions obsolètes des statuts pour constituer le recueil des **Instituta** (statuts dits de « 1134 ») et d'ordonner en recueils distincts les usages monastiques (**Ecclesiastica Officia** = E.O.), d'une part, et les usages des convers (**Usus Conversorum** = U.C.), d'autre part.

Ces deux recueils avaient-ils été déjà entrepris du vivant d'Étienne Harding? Il est difficile de le savoir, car nous n'avons aucun manuscrit suffisamment ancien<sup>22</sup>. Cependant, pour les E.O., on peut le penser, le contenu étant tout à fait spécifique. Pour l'essentiel, la première

22. Il est un fait qu'il convient de faire remarquer, c'est que ni le *lectionarium*, ni le *liber usuum*, ne sont cités dans la *Summa Cartae Caritatis* en S.C.C., IX (qui reprend le statut XII des *Institutiones* dites de « 1134 »). Cependant le *lectionarium* est cité dans S.C.C., X. En tout état de cause on peut donc penser que lorsque l'auteur de la S.C.C. a composé son texte, le *liber usuum* n'existait pas et qu'il fut ajouté ultérieurement dans la liste des livres du statut XII, avant qu'on en ait la copie éditée par CANIVEZ, *Statuta*, reprise des manuscrits postérieurs à 1152. En effet, aucune raison ne semble s'imposer pour qu'il soit omis en 1124, s'il existait déjà comme tel. Il faut donc en conclure à une rédaction ultérieure à cette date. Rien ne prouve cependant, comme l'a pensé O. Ducourneau, que celle-ci fut réalisée du vivant d'Étienne Harding entre 1125 et 1132, d'autant plus qu'il existe plusieurs décisions concernant directement ces livres et tendant à préciser leur place et leur rôle dans les *Institutiones* dites de « 1134 ».

partie est consacrée aux usages de la vie monastique en relation aux saisons, aux lieux, et la deuxième partie aux « Offices » (fonctions) dans le monastère. On ne retrouve généralement pas dans les collections de statuts des décisions de ce type<sup>23</sup>. En ce qui concerne les U.C., il n'en fut sans doute pas de même, car sans être radicalement nouvelle, cette institution est cependant une innovation cistercienne<sup>24</sup>. Dix-sept chapitres seulement ont été soumis en 1152 à l'approbation d'Eugène III, trois autres y ayant été ajoutés très peu de temps après avec quelques corrections dans les décisions précédentes<sup>25</sup>. Ce qui semblerait prouver que ces usages ont été composés et collationnés un peu rapidement, d'autant plus que dans les années qui suivirent, le texte a été surchargé de notes

23. Ce qui incline à penser que l'on s'est mis à faire ces recueils très tôt, d'autant plus qu'il en existait de ce type déjà depuis cinq siècles avec le *De divinis officiis* d'Isidore de Séville. B. SCHNEIDER, dans une analyse très détaillée des coutumiers traditionnels des moines noirs portant sur environ cinq cents points précis, a montré que les E.O. cisterciens n'avaient rien de très original : cf. analyse de cette étude par J. LECLERCQ, « Une thèse sur Cîteaux dans la Tradition monastique », in *COCR*, 23 (1962), p. 358-362. Cette étude, *Cîteaux und die benedictinische Tradition. Die Quellenfrage des Liber usuum im Lichte der Consuetudines monasticae*, est parue sous forme d'articles in *ASOC*, 16 (1960), p. 169-264, 17 (1961), p. 73-114, et sous forme de livre (Editiones Cistercienses), Rome 1961.

24. Cf. O. DUCOURNEAU, « De l'institution et des Us des convers dans l'ordre de Cîteaux (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.) », in *Saint Bernard et son temps* (Congrès de Dijon, 1927), t. 2, Dijon 1929, p. 139-201 ; J. DUBOIS, « L'Institution des convers au XII<sup>e</sup> s., forme de vie monastique propre aux laïcs », in *I Laici nella società cristiana dei secoli XI e XII*, La Mendola 1965, p. 183-261, repris dans *Histoire monastique en France au XII<sup>e</sup> s.*, Londres 1982, chap. 6.

25. Cf. J. A. LEFÈVRE, « Les traditions manuscrites des 'Usus conversorum' de Cîteaux au XII<sup>e</sup> s. », et « L'évolution des 'Usus conversorum' de Cîteaux », in *COCR*, 17 (fasc. 2, avril-juin 1955), p. 11-39 et 65-97.

marginales et qu'on y a ajouté trois chapitres dont un tombera assez vite en désuétude, pour ne retenir que les 22 numéros que l'on trouve dans l'*Exemplar* de Cîteaux (Dijon, B.M., ms. 114). Par la suite, les statuts se rapportant aux convers continueront à figurer dans les collections des Chapitres Généraux sans jamais plus être intégrés dans le texte des Us.

On continua donc, après 1152, à prendre des décisions capitulaires. Suite aux bulles pontificales *Sacro-sancta* données entre 1152 et 1165, une nouvelle Charte de Charité, la **Carta Caritatis posterior** (C.C.post.) intégrant l'ensemble des décisions intervenues durant cette période est rédigée<sup>26</sup>. Se situant directement dans la lignée de la C.C.P., elle est vraisemblablement achevée avant la canonisation de saint Bernard en 1174<sup>27</sup>.

La législation cistercienne continua à évoluer par la suite, mais cette évolution fut dans le cours normal des choses. Avec le décret de Gratien (1140), on eut une conscience, semble-t-il, plus juste du droit et de sa dimension incontournable pour l'unité. Parler de relecture n'a dès lors plus grand sens. Avec le pape Innocent III qui fut un juriste éminent, formé à l'université de Bologne (fondée en 1119), on assiste à un recentrage en matière canonique. Le cas le plus fameux, peut-être, concerne les ordres nouveaux qui naissent dans les premières décennies du XIII<sup>e</sup> s. et dont l'existence fut réglementée en 1215 au Concile de Latran IV<sup>28</sup>.

26. Cf. AUBERGER, *L'Unanimité*, p. 33-34.

27. Cf. J. A. LEFÈVRE et B. LUCET, *Les codifications cisterciennes aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> s.*, op. cit. n. 10, p. 13.

28. Cf. R. FOREVILLE, *Histoire des Conciles œcuméniques, Latran I, II, III et Latran IV*, Paris 1965, décret de Latran IV, canon 13, p. 354.

Force est pour nous de constater que, s'il est aisé de suivre le déroulement de la législation cistercienne après la seconde codification de 1152, la question reste beaucoup plus épineuse en ce qui concerne le premier demi-siècle, celui-là même où se prirent les décisions fondamentales rectrices de l'ordre par la suite.

#### *Les manuscrits : contenu et familles*

C'est l'étude du contenu des manuscrits les plus anciens pris dans sa totalité qui nous a permis de constater que dans les premières décennies de l'ordre sont apparues deux traditions parallèles dont l'une persistera à travers les évolutions qui se sont imposées par la suite, tandis que l'autre s'est comme figée dans sa partie constitutionnelle avant de disparaître rapidement. Ainsi deux manuscrits composés comme suit peuvent servir de tête de série :

#### **LAIBACH 31**

E.P.	récits des origines du N.M
C.C.P.	charte de charité
<i>Privilegium Papae</i>	confirmation pontificale
<i>Institutiones</i>	Décisions capitulaires
E.O. (121. cap.)	usages monastiques
U.C. (disparu)	usages des convers

#### **TRENTE 1711**

E.C.
S.C.C.
<i>capitula</i>
E.O. (117 cap.)
U.C. (17 cap + 1)

Plusieurs constatations peuvent être faites à partir de ces deux têtes de série en ce qui concerne les manuscrits que nous connaissons<sup>29</sup> :

29. Pour l'étude qui suit, nous nous appuyons sur les sources présentées dans BOUTON-VAN DAMME, p. 24-37, 53, 89, 103, 109.

1. *dans la lignée de Trente*, 1711 : il y a 28 manuscrits connus à ce jour.

\* 4 manuscrits seulement ont l'ensemble de la partie constitutionnelle : 3 antérieurs à 1152 sont les plus anciens de cette lignée : Trente, 1711 ; Paris, Sainte-Geneviève, 1207 ; Paris, B.N., *ms. lat. 4346* ; et 1 est du XIII<sup>e</sup> s. (postérieur à 1259) : Melun, B.M., *ms. 55*.

\* Trente est le seul à avoir l'ensemble des *capitula*, Paris, Sainte-Geneviève n'a que les 7 premiers, les 2 autres manuscrits n'ayant aucun des *capitula*, mais uniquement E.C. + S.C.C.

\* aucun de ces manuscrits n'a le texte de la confirmation pontificale de 1119,

\* les 24 autres manuscrits sont postérieurs et n'ont que le récit de l'E.C. sans la **Charte de Charité** (S.C.C.). 4 manuscrits dont 2 tardifs ont toutefois à la place la C.C.P.<sup>30</sup>.

2. *dans la lignée de Laibach*, 31 : nous ne connaissons que 35 manuscrits à ce jour.

\* 7 seulement ont la C.C.P. : 2 sont de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> s., 4 du XIII<sup>e</sup> s., 1 du XV<sup>e</sup> s.

\* ces 7 manuscrits et d'autres (14 au total) ont le *Privilegium Domini Papae* de Calixte II, alors qu'aucun de la lignée de Trente ne l'a hormis le Donaueschingen, 413, qui est du XVI<sup>e</sup> s. et a la C.C.P. à la place de la S.C.C.

Que faut-il en conclure ?

Ou bien que les manuscrits ayant E.C. + S.C.C. + *Capitula* sont les témoins d'une situation législative anté-

30. Il s'agit d'Oxford, Corp. Chr., 209 qui est du XII<sup>e</sup> s., provenant de Fountains (filiation de Clairvaux) ; de Dijon, 633, qui est de 1224-1236, provenant de Cîteaux, semble-t-il ; de Rome, *Casanatense* 471, qui est du XIV<sup>e</sup> s. ; et de Donaueschingen, 413, qui est du XVI<sup>e</sup> s. et qui provient de Salem (filiation de Morimond).

rieure à la législation qui sera confirmée (ce qui expliquerait leur absence de pérennité dans la famille cistercienne), ou bien que ces manuscrits n'appartiennent pas à la législation officielle confirmée par les papes, et ne sont que les témoins d'une ligne officieuse parallèle à la ligne officielle, donc sans avenir en raison même de ce qui a été dit précédemment.

Déjà un certain nombre d'arguments semblent militer pour la seconde hypothèse plutôt que pour la première. Les trois manuscrits les plus anciens datent de l'époque intermédiaire entre les deux confirmations pontificales 1119 et 1152. L'un d'entre eux, le Paris, B.N., *ms. lat. 4346*, a non seulement l'E.C., mais en plus l'E.P. en entier malheureusement endommagé. Son écriture ne semble pas vraiment postérieure, bien que l'E.P. constitue un cahier à part, placé en avant de l'E.C. Les E.O. sont complets (121 chap.), les *Institutiones* dites de «1134» comportent 84 chap., et les U.C. 20 chap.; ce qui situe le manuscrit aux alentours de 1152. Les deux parties constitutionnelles et institutionnelles semblent avoir été au départ indépendantes avant d'être raccordées – comme si on avait enchâssé la partie E.C. + S.C.C. entre l'E.P. et les E.O. pour la conserver.

D'autres arguments émanant de l'analyse des textes vont nous permettre de nous faire une opinion fondée dans le sens de cette hypothèse.

## 2. Étude critique de la législation

L'enjeu de la question que nous venons de soulever se joue essentiellement au niveau de la partie constitutionnelle de la législation, car, lorsqu'on étudie les manuscrits ayant les E.O. et les U.C., on ne constate pas de

très notables différences, dans cette partie institutionnelle, entre les deux traditions évoquées. Une seule exception : le manuscrit de Trente lui-même qui témoigne, semble-t-il, d'un état du texte antérieur à la fixation du texte de Laibach.

Notre analyse portera donc essentiellement sur la législation constitutionnelle, c'est-à-dire sur l'étude des traditions de la **Charte de Charité**.

### *Analyse diachronique*

Deux arguments importants militent pour l'hypothèse de deux traditions parallèles et conduisent à rejeter la thèse de l'antériorité de la tradition de Trente sur celle de Laibach.

#### La dépendance rédactionnelle

Alors que dans la tradition de Laibach, on ne constate aucune dépendance rédactionnelle entre la **Charte de Charité** et l'**Exorde**, dans la tradition de Trente, l'auteur, au terme de son **Exorde**, où il évoque les circonstances de la fondation de Cîteaux, dit explicitement son dessein de donner un résumé de la **Charte de Charité** antérieurement approuvée par l'autorité du sceau apostolique et confirmée par les vingt abbés qui existaient au moment où le texte fut écrit<sup>31</sup>. Ce faisant, il manifeste l'unité rédactionnelle existant entre l'E.C. et la S.C.C.

Ce résumé, il semble que l'auteur ait décidé de le faire de lui-même, car aucune allusion n'est faite à une quelconque demande venue d'ailleurs. Dans l'assertion susdite, non seulement l'auteur précise son propos, mais encore, il le situe dans le temps. Selon les études faites, notamment

31. *Exordium Cistercii*, II, 13 (BOUTON-VAN DAMME, p. 113-114).



par Janauschek<sup>32</sup>, il fallut attendre 1124 pour qu'il y ait vingt abbayes-filles et petites-filles, ce qui sur le plan du développement dans le temps s'accorde parfaitement avec la notification « en moins de douze ans environ ». 1112 correspond aux prémisses de la fondation de La Ferté et selon certains manuscrits, à l'entrée de Bernard et de ses compagnons<sup>33</sup>.

J. A. Lefèvre, voulant à tout prix voir dans la tradition E.C. + S.C.C. une tradition antérieure à celle d'E.P. + C.C.P., a émis l'hypothèse, en s'appuyant sur l'existence de deux erreurs minimales (*carta* pour *circa* et *summa* pour *summam*), que le copiste avait inversé les chiffres<sup>34</sup>. Cet argument nous semble vraiment insuffisant pour fonder cette thèse d'autant plus qu'un second argument vient se conjuguer avec le premier pour la contredire et confirmer notre thèse de deux traditions parallèles.

La succession logique de l'histoire des textes

Avec beaucoup de justesse, J. A. Lefèvre a émis<sup>35</sup> l'hypothèse que, dans les trois premiers paragraphes de la C.C.P., on pouvait retrouver la **Charte de Charité** primitive. En effet, comme je l'ai montré par ailleurs<sup>36</sup>, une analyse détaillée de ces trois paragraphes permet de constater la cohérence de cet ensemble.

32. L. JANAUSCHER, *Originum cisterciensium*, t. I, *op. cit.* n. 2., p. 3-11.

33. Il s'agit d'un manuscrit de provenance claravallienne qui, à cet endroit, a sur grattage la date de 1112, ce qui a permis ensuite d'attribuer à saint Bernard toute la postérité cistercienne.

34. J.-A. LEFÈVRE, « La véritable constitution cistercienne de 1119 », in *COCR*, 16 (1954), p. 77-96; J. WINANDY, « Les origines de Cîteaux et les travaux de Lefèvre », in *RBén*, 67 (1957), p. 49-76, fait une critique très motivée de cette thèse de Lefèvre.

35. J.-A. LEFÈVRE, « La véritable Carta caritatis primitive et son évolution », in *COCR*, 16 (1954), p. 15-21.

36. Cf. AUBERGER, *L'Unanimité*, p. 26-28.

Mais, selon la thèse de Lefèvre, la S.C.C. serait venue prendre le relais de ce texte pour recevoir la confirmation pontificale de Calixte II en 1119. Or, les arguments de datation donnés par l'auteur, comme nous venons de le rappeler ci-dessus, contestent cette hypothèse. De plus, selon Lefèvre, c'est la C.C.P. qui aurait succédé à la S.C.C. N'y a-t-il pas un certain illogisme à vouloir situer la S.C.C. entre la **Charte de Charité** primitive (C.C.P. I-III) et la C.C.P.?

Par ailleurs, il est incontestable que la C.C.post. se trouve en ligne directe de la C.C.P.<sup>37</sup>. L'hypothèse qui semble donc s'imposer, c'est que la S.C.C. est une relecture parallèle de la C.C.P. L'analyse synchronique des documents va en donner confirmation.

#### *Analyse synchronique*

Puisqu'il n'est pas possible, dans le cadre de cette étude, de présenter une analyse textuelle des traditions, nous ne ferons que donner ici les conclusions d'une étude plus détaillée faite par ailleurs<sup>38</sup>.

Deux modifications importantes contribuent à mieux situer chronologiquement les deux textes l'un par rapport à l'autre :

1. l'expression *Novum Monasterium* a disparu dans la S.C.C., et lorsqu'on y parle de Cîteaux, on utilise soit l'adjectif « *cisterciensis* », soit le nom « *Cistercium* ». Or, selon les études de J. Marilier<sup>39</sup>, le vocable *N.M.* est antérieur à 1119, et ce n'est qu'à partir de cette date qu'il

37. Cf. BOUTON-VAN DAMME, annexe III, p. 132-142.

38. Cf. AUBERGER, *L'Unanimité*, p. 28-41.

39. J. MARILIER, « Le vocable 'Novum Monasterium' », in *CistC*, 57 (1950), p. 81-84.

tombe en désuétude pour être remplacé par le nom Cîteaux. Cette modification milite donc pour l'antériorité du texte de la C.C.P. sur celui de la S.C.C.

2. Dans la S.C.C., on a de façon permanente une adaptation du texte de la C.C.P. traitant des abbayes-filles avec l'abbaye mère de l'ordre (le *N.M.*) à la situation des relations des abbayes-filles avec les petites-filles. Adaptation dont peut s'autoriser l'auteur de la S.C.C. en s'appuyant sur le chapitre VIII de la C.C.P.

A celle-ci s'ajoutent d'autres modifications qu'il convient de signaler.

3. On a voulu éviter des redites dans le processus d'élection de l'abbé du *N.M.*, qui est le même en cas de décès du prédécesseur ou de déposition de celui-ci.

4. Par contre, le rôle privilégié personnel de l'abbé du *N.M.* quant à la *cura animarum* défini dans la **Charte de Charité** primitive (C.C.P. I) est mis de côté,

5. ainsi que l'intervention des évêques diocésains, sur le territoire desquels se trouve le monastère d'un abbé prévaricateur ou contempteur de la Règle et de l'ordonnance cistercienne, dans le processus de déposition. On peut interpréter cette absence de deux façons différentes : soit que vers 1123-1124 l'auteur de la S.C.C. estime ces éléments dépassés<sup>40</sup>, soit que volontairement il les passe sous silence, parce qu'ils ne sont pas en accord avec ses propres conceptions.

40. Pourtant Bernard dans sa lettre 42 à Henri, archevêque de Sens, vers 1127 (*SBO* VII, 33-35), s'indigne de voir des abbés cisterciens violer l'observance de l'humilité en voulant se soustraire à l'obéissance de leurs évêques, même si leur désir est de vouloir assurer ainsi la liberté de leur monastère, car, en fait, selon lui, cette liberté fait tomber sous la pire des servitudes : celle de la *superbia*. Si la S.C.C. avait été le texte approuvé par le pape en 1119, cette question y aurait certainement été inscrite, tant elle tenait à cœur aux premiers fondateurs (cf. E.P.).

Or, dans la C.C.post., on constate que le rôle privilégié de l'abbé de Cîteaux demeure inscrit. Par contre, le rôle des évêques diocésains a disparu. Ceci prouverait donc que la façon de faire des abbés capitulaires est déjà d'accumuler et de conserver certains principes généraux, même s'il sont dépassés ou vécus autrement dans les faits (cas de la *cura animarum* de l'abbé de Cîteaux), sauf si l'on adopte une autre façon de procéder (cf. le cas de l'abbé *contemptor*). Le rôle a été transféré sur l'abbé-père direct ; celui-ci est tenu, en effet, de faire une visite annuelle à ses abbayes-filles. Aux abbés de ces dernières, on rappellera plus tard (vraisemblablement avant 1134 ; cf. le statut XXXIV dit de « 1134 ») qu'ils ont le devoir de faire une visite annuelle à leur abbaye-mère.

Quant au rôle des évêques dans le cas de déposition d'un abbé, il a été dévolu au chapitre général, comme en témoigne la correction de la C.C.P. IX, reprise dans la C.C.post. XXIX, dont on retrouve des antécédents dans les statuts de « 1134 » du fait de l'importance grandissante que prend le chapitre dans le cas de litige<sup>41</sup>.

L'analyse diachronique de la S.C.C. et de la C.C.P. se révèle très parlante par elle-même. Nous ne voulons cependant pas passer sous silence l'étude des *capitula* qui font suite à la S.C.C. et qui, comparés aux premiers statuts des *Instituta* (Statuts dits de « 1134 »), apportent des éléments importants à notre saisie de l'évolution de la législation cistercienne avant la mort d'Étienne Harding. L'étude détaillée ayant été faite par ailleurs, nous en rappelons seulement les conclusions : les *capitula* sont une récapitulation raisonnée des décisions statutaires faite selon

41. J. de la C. BOURTON, *Histoire de l'ordre de Cîteaux*, t. 1, Westmalle 1959, p. 110-111.

le plan logique adopté dès les premières décisions des chapitres généraux.

La S.C.C. est donc bien, comme l'a indiqué son auteur, la reprise de la C.C.P. Ce n'est pas un texte officiel, contrairement à l'opinion reçue généralement. On observe qu'il est nettement conçu pour répondre à une situation nouvelle : celle des nouvelles générations, comme le montre, dans la S.C.C.<sup>42</sup>, la généralisation de ce qui était prévu pour l'abbé de Cîteaux<sup>43</sup> à tous les abbés des *matres* (abbayes-mères). A cela, il faut ajouter que, dépourvu de tout effort de présentation, le texte de la S.C.C. dans le manuscrit de la Bibliothèque Sainte-Geneviève à Paris (le plus ancien manuscrit que nous ayons à l'heure actuelle) va dans ce sens<sup>44</sup> : il n'y a pas de titres, pas de lettres ornées, et même les lettres initiales des paragraphes sont presque toujours absentes. Bien des décisions sont mises les unes à la suite des autres sans qu'il y ait de paragraphes différents. Bref, tout, à mon avis, indique que ce manuscrit a été copié rapidement, sans aucun soin particulier. Il ne pouvait donc avoir pour son auteur – si l'original était identique –, ou sinon pour le copiste, aucun caractère officiel digne d'une belle présentation. Par contre, le *ms. lat. 4346* de la B.N. de Paris, peut-être un peu plus récent, a lui des titres et une assez belle présentation. Mais là, la S.C.C. placée aussitôt après l'E.C. fait corps avec lui, tandis que l'E.P. les précède sur quelques folios rajoutés.

Si ce texte constitue, comme nous venons de le montrer, une interprétation officieuse et parallèle de la **Charte de Charité**, la question se pose de savoir qui en est l'auteur.

42. *Summa Cartae Caritatis*, III, 2 (BOUTON-VAN DAMME, p. 117).

43. *Carta Caritatis Prior*, I, 2; *ibidem*, p. 91.

44. BOUTON-VAN DAMME, p. 24-25.

### 3. Recherche de l'auteur

Les textes législatifs, par définition, ne pouvant que très rarement apporter un éclairage sur ce point, il nous faut étudier le prologue historique de ceux-ci (l'E.C.) pour en relever les expressions utilisées significatives.

Ce récit s'ouvre sur une longue présentation élogieuse de Molesme totalement absente dans l'E.P., où s'exprime un parti pris antimolesmien. Puis, on a une évocation des événements de la fondation qui correspond bien aux faits historiques présentés dans les documents diplomatiques que donne l'E.P., mais on constate que l'auteur s'engage peu, soit qu'il ne connaisse pas avec suffisamment de précision les circonstances exactes, soit qu'il ne veuille pas prendre parti en les formulant.

La présentation d'Albéric est brève et élogieuse : « vir religiosus et sanctus ». L'expression fait partie d'ailleurs des lieux communs de la littérature monastique. L'auteur insiste cependant sur la sagesse qui l'a conduit à chercher à maintenir la paix entre les abbayes de Molesme et de Cîteaux. Le texte ne dit rien sur la démarche suivie pour obtenir le privilège apostolique. Néanmoins, l'auteur en donne le contenu.

Quant à la présentation d'Étienne Harding, si elle est élogieuse, elle n'en est pas moins vague et spirituelle : « religionis paupertatis discipline regularis ardentissimus amator, fidelissimus emulator ». On peut donc en conclure que l'auteur de l'E.C. n'est certainement pas Étienne Harding lui-même, ni un des moines qui se trouve sous sa houlette, car cette présentation est soit trop élogieuse, soit trop inexacte, notamment en ce qui concerne le temporel à Cîteaux dans les premiers temps. Il suffit de lire

les chartes de Cîteaux publiées par J. Marilier pour s'en convaincre<sup>45</sup>. Ce texte n'a donc pas été écrit à Cîteaux<sup>46</sup>.

Bien des indices nous invitent à suivre l'opinion de dom J. Leclercq qui attribue à l'E.C. une origine clara-vallienne<sup>47</sup>, sans toutefois en attribuer, comme l'a fait L. Grill, la paternité à l'abbé de Clairvaux lui-même<sup>48</sup>.

En suivant l'ordre du texte, il est possible de faire les remarques suivantes :

1. on retrouve la citation du psaume 65, 13-14 dans la lettre que Bernard adresse au moine Adam<sup>49</sup> parti avec Arnold de Morimond, son abbé, pour fonder en Terre Sainte un monastère, sans avoir reçu l'accord du chapitre général des abbés. Bernard utilise ce passage comme argument résumant tout un développement sur le devoir de fidélité à la Règle, de préférence à la soumission obéissante à un abbé, parce que le devoir de celui-ci est de faire observer les vœux reçus de ses moines et non pas de contribuer à les faire violer : « La Règle ne me dit-elle pas que Dieu même me punira par la damnation éternelle, si je la transgresse et si je me joue de lui? Aussi, quand même mon propre abbé ou un ange descendu du ciel m'ordonnerait de faire quelque chose de

45. Cf. J. MARILIER, *Chartes et documents de Cîteaux (1098-1182)*, op. cit. n. 20.

46. Il est remarquable que l'on trouve à 7 reprises le couple *religio-paupertas* dans les SBO: IV, 56, l. 14-16; VI/2, 52, l. 6.13; 241, l. 7.15; VII, 4, l. 7.14.19; 99, l. 4; 230, l. 1.10.18; VIII, 443, l. 6.7.10.12.

47. J. LECLERCQ, « *Les intentions des fondateurs de l'ordre de Cîteaux* », in COCR, 30 (1968), p. 233-271.

48. L. GRILL, « Der hl. Bernhard als bisher unerkannter Verfasser des 'Exordium Cistercii' und der 'Summa Cartae Caritatis' », in *CistC*, 49-50 (1959), p. 43-57, qui, lui aussi, apporte bien des éléments de réponse qui vont dans le même sens.

49. Cf. *Ep* 7 (SBO VII, 44).

contraire à mes vœux, je refuserais d'obéir, de violer mes serments et de me charger devant Dieu d'un parjure». Puis, il cite une série de textes de l'Écriture et conclut : « Mais si je n'étais pas dans ces dispositions, de quel front oserai-je mentir en présence de Dieu et de ses anges, en répétant le verset du psaume : 'J'accomplirai les vœux que je vous ai faits, que j'ai prononcés de ma propre bouche?' » Or, cette lettre est à peu près contemporaine de l'E.C. (1123-1124) ou à peine postérieure (fin 1124).

2. Dans la lettre 1 à son parent Robert<sup>50</sup> qui a quitté Cîteaux pour aller à Cluny, on retrouve l'expression « quid plura? » concluant la citation du ps. 65, 13-14 dans l'E.C. Néanmoins, le ton n'est pas exactement le même : dans l'E.C., il est conclusif d'un développement de sa pensée, tandis que, dans la lettre, il est comme une clause lui permettant de reprendre souffle dans le feu véhément de son discours.

3. L'expression « locus horroris et vastae solitudinis » qualifiant le site de Cîteaux<sup>51</sup> se retrouve par ailleurs quatre fois sous la plume de Bernard<sup>52</sup>, notamment vers 1123, dans sa lettre 1, à Robert, et vers 1124, dans sa lettre 4, à Arnold. Les deux autres emplois ont trait aussi à la description du site monastique. Il s'agit du *Sermon 1 pour la fête de tous les saints* et de la *lettre 118* adressée à la noble religieuse Béatrice. Bien que d'origine scripturaire (*Deut.* 32, 10 : le chant de Moïse à la sortie d'Égypte), on peut se demander dans quelle mesure cette expression n'a pas une coloration volontairement ascétique. Le contexte aidant, elle contribue à donner une

50. *Ep* 1 (SBO VII, 4).

51. Cf. *Exordium Cistercii*, I, 7 (BOUTON-VAN DAMME, p. 111).

52. SBO VII, 4 et 26; V, 328 et VII, 298.

idée « héroïque » des fondateurs dans l'E.C. en conformité avec l'image que l'on se fait des Pères du Désert, à ce moment-là. Il semble bien que l'usage qu'en fait Bernard dans ses lettres n'y est pas étranger<sup>53</sup>.

4. Dans l'E.C., les moines sont désignés par l'expression « milites christi<sup>54</sup> » pour exprimer comment, par leur *propositum* rigoureux, ils furent divinement préparés à accepter l'âpreté de ce nouveau lieu. Cette expression, fréquemment utilisée dans les écrits des Pères, fait référence à la description du chrétien dans la *Lettre aux Éphésiens* 6, 10-17. Nous la trouvons, elle aussi, plusieurs fois dans les lettres de saint Bernard écrites à la même époque<sup>55</sup>.

- lettre 1, 13: « Surge, miles Christi, surge... Habet quidem Christus multos milites qui fortissime coeperunt, steterunt, vicerunt... »

- lettre 2, 12: « Quid agis in urbe, delicate miles? Com-militones tui quos fugiens deseruisti, pugnans et vicunt; pulsans et intrans, coelum rapiunt et regnant. »

- lettre 34, 2: où l'idée du combat est reprise.

Rien d'étonnant à cela, puisque, pour Bernard, les moines, en référence au Prologue de la Règle de saint Benoît, sont une milice spirituelle.

## Conclusion

Qu'en conclure? Sans pouvoir l'affirmer de façon absolue, j'estime avoir là de très sérieux arguments pour confirmer l'origine claravallienne de la tradition E.C. + S.C.C. + Capitula. On peut l'attribuer, si ce n'est direc-

53. AUBERGER, *L'Unanimité*, p. 121-127.

54. Cf. *Exordium Cistercii*, I, 8 (BOUTON-VAN DAMME, p. 111).

55. *SBO* VII, 10; VII, 22; VII, 90-91.

tement à saint Bernard, du moins avec une très grande probabilité à un secrétaire très proche de saint Bernard, même si l'origine du manuscrit de Trente reste encore discutée.

Quant au témoin le plus ancien (les deux derniers folios du *ms. 1207* de la Bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris), nous avons vu qu'il s'agit de deux feuillets incomplets, copiés sans grand soin, n'ayant aucune lettre ornée, et caractérisés par l'absence de plusieurs lettres initiales. S'ils se trouvent dans un volume ayant appartenu aux chanoines de Saint-Victor, il ne faut pas s'en étonner, car nous savons que les victorins ont entretenu de très bonnes relations avec Clairvaux, et en particulier avec son abbé. Guillaume de Champeaux, leur fondateur, se trouvait sur le siège épiscopal de Châlons-sur-Marne, lorsque Bernard a fondé Clairvaux. Il lui aurait conféré le sacerdoce et on l'aurait fait intervenir auprès de Bernard pour qu'il tempère ses ardeurs ascétiques<sup>56</sup>. Et les relations n'ont pas manqué entre Hugues et Bernard par la suite<sup>57</sup>. D'autres chanoines réguliers, comme ceux d'Oigny, de Prémontré et d'Arrouaise ont eu des relations privilégiées avec Bernard et avec Clairvaux. Cela explique sans doute le fait qu'ils ont puisé dans la S.C.C. pour réaliser leur propre législation<sup>58</sup>.

56. Cf. *Vita*, I, VII, 31-32; II, VIII, 23-24 (*PL* 185, 245 s., 483 s.).

57. Sur les relations entre l'ordre de Saint-Victor et Bernard, cf. H. B. DE WARREN, in *Bernard de Clairvaux*, p. 309-326.

58. Cf. notre n. 4; et en particulier L. MILIS, « La "Summa Cartae Caritatis" et son influence sur la législation canoniale », in *Mélanges A. Dimier*, t. 2/3, p. 128, où il dit que la chronique de l'abbé Gauthier (rédigée en 1186-1187) attribue à saint Bernard l'introduction d'une observance rigide à Arrouaise. F. GOSSE, *Histoire de l'abbaye et de l'ancienne congrégation des chanoines réguliers d'Arrouaise*, Arras 1972 (réimpression), p. 540. L. MILIS, *L'Ordre des chanoines réguliers d'Arrouaise*, t. 1, 1969,

Il n'est pas impossible que la chose ait été facilitée par le simple fait que le texte leur servant de base n'était qu'une relecture officieuse réalisée dans la branche claravallienne pour des besoins propres, à savoir: l'afflux d'abbayes qui, venant d'une autre observance, devaient être formées à l'observance cistercienne. S'il subsiste si peu de témoins manuscrits de cette tradition officieuse de la législation cistercienne des premières décennies, c'est, selon toute vraisemblance, parce que ceux-ci ont été détruits au fur et à mesure que les fondations ont pu copier la législation officielle – en particulier après la réalisation de l'*Exemplar* de Cîteaux dans le dernier quart du XII<sup>e</sup> s.

L'E.C. connu, pour sa part, une diffusion au moins aussi importante, car c'est un texte littéraire. De plus, il ne fut pas soumis de la même façon à la destruction, n'ayant pas valeur législative. Par conséquent, il a pu faire l'objet de copies dans les siècles qui ont suivi<sup>59</sup>. Nombre de chroniques le citent plus volontiers que l'E.P., car il est plus ramassé et plus édifiant que l'E.P.<sup>60</sup>. Sa saveur spirituelle et peut-être même son origine clara-

écrit p. 65: «La chronique de Gauthier mérite confiance aussi bien pour les données précises que pour ses renseignements d'ordre général. (...) Quand il commence l'histoire de l'abbaye et le premier siècle de son existence, l'auteur se montre aussi objectif que possible quand il juge ses prédécesseurs. Les détails et les dates nous offrent à chaque instant des possibilités de contrôle. Il s'est renseigné de façon très approfondie.» Ceci vient encore confirmer notre thèse concernant le fait que la S.C.C. est d'origine claravallienne, sinon bernardine.

59. Cf. BOUTON-VAN DAMME, p. 109.

60. SIGISBERT DE GEMBOUX, *Chronographie*, R.H.G., XIII, 261; GUILLAUME GODEL (ou pseudo-), *Chronique*, R.H.G., XIII, 673; *Chronique de Tours*, R.H.G., XII, 467; JEAN D'YPRES, *Chronique de Saint-Bertin*, R.H.G., XIII, 459. (R.H.G. = *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, par

vallienne ont sans doute contribué à son succès au point que l'on a cru longtemps qu'il avait été écrit par les fondateurs de Cîteaux eux-mêmes.

Il n'en est rien. Nous pensons l'avoir montré avec suffisamment d'arguments pour qu'il soit clair aujourd'hui que la tradition E.C. + S.C.C. + Capitula est une relecture claravallienne, sinon bernardine, de la législation cistercienne officielle composée à la fin du premier quart du XII<sup>e</sup> s., en 1124. L'occasion de cette rédaction était, selon toute vraisemblance, l'expansion massive que connut l'ordre, et plus particulièrement la lignée de Clairvaux à ce moment-là.

A la faveur de la crise de Morimond, et de la nomination de Gaucher, prieur de Clairvaux, comme abbé de cette abbaye en remplacement de l'abbé Arnold en fuite, ce texte est passé dans la lignée de Morimond qui connut, elle aussi, les heures glorieuses d'une expansion fantastique. Y a-t-il eu sur ce plan compétition entre Clairvaux et Morimond? C'est probable. Mais, il fallut attendre 1163 pour que Morimond accède au même rang que La Ferté, Pontigny et Clairvaux. Il serait très instructif de faire une étude détaillée des rapports qui ont existé entre Clairvaux et cette abbaye. Ce n'était pas l'objet de la présente étude. D'ailleurs, une histoire détaillée de Morimond reste à écrire.

S'il y eut, comme nous l'avons montré par ailleurs, de nettes divergences entre Clairvaux et Cîteaux, il y en eut certainement aussi entre Clairvaux et Morimond. L'ordre cistercien connu, en effet, comme tout être vivant en

M. BOUQUET - M. J.J. BRIAL, republié en 1869 par L. DELISLE). L'influence est manifeste, dans la description du site de Cîteaux, par la reprise des éléments de l'expression «Locus horrois et vastae solitudinis».

croissance, une phase d'adolescence durant le deuxième quart du XII<sup>e</sup> s., à la faveur de laquelle Bernard s'est révélé. Mais ce n'est qu'après le décès des fondateurs, et en particulier, d'Étienne Harding, qu'il put véritablement marquer l'ordre de son empreinte personnelle plus ascétique et mystique. Il le fit à l'occasion du combat à mener contre les attaques de Cluny, si bien que cette mouvance identifia le nouvel ordre à l'abbé de Clairvaux, dont la renommée et l'influence s'exerçaient dans toute l'Europe, non seulement sur le plan ecclésiastique, mais aussi sur le plan politique.

On imagine mal alors que cette renommée grandissante n'ait pas atteint l'ordre lui-même et que les conceptions bernardines n'aient pas fini par s'imposer d'une façon ou d'une autre. Il suffit de voir l'évolution dans les faits de la pratique liturgique, artistique (enluminures), architecturale pour s'en convaincre.

Après une phase durant laquelle Clairvaux fit cavalier seul en se livrant parallèlement à la pratique officielle à plus de radicalisme en certains domaines que dans le reste de l'ordre, les normes évoluèrent en faveur des choix claravalliens. Ceux-ci s'imposèrent petit à petit à tout l'ordre, au moins dans les textes, si ce n'est dans la pratique courante, d'autant plus qu'ils se trouvaient comme « consacrés » en quelque sorte par la canonisation de saint Bernard obtenue par les moines de Clairvaux, après bien des intrigues et des difficultés, en 1174.

## CH. 7 - LA BIBLE DES MAÎTRES DU XII<sup>e</sup> siècle

Guy LOBRICHON

*Collège de France*

A l'historien se pose la question des changements, des mutations, de tous ces déplacements qui font le sel de l'existence, qui transportent et ballottent au fil des événements vécus l'esprit et la mémoire des individus. Puisqu'il s'agit ici de Bernard de Clairvaux, ma tâche revient d'abord à rétablir et tendre à nouveau ces trames étranges sur lesquelles un Bernard et ses contemporains construisent leurs représentations du monde, lorsque ce monde change, que s'effritent des valeurs acquises et que s'imposent, par nécessité, des manières nouvelles. L'une de ces trames, la plus solide et puissante encore au XII<sup>e</sup> s., est celle de la Bible reçue, méditée, ressassée, transmise aussi. Et comme toutes et non moins que les autres, elle est sujette à l'érosion du temps, particulièrement dans cette première moitié du XII<sup>e</sup> s. où l'Occident tout entier semble emporté dans un tourbillon qui fait place à l'Europe dont nous sommes les enfants. Bernard assiste à ce mouvement, il le vit, il le subit peut-être, mais il y imprime sa manière enfin. Car c'est bien l'enseignement qu'il faut tirer d'une lecture attentive des usages de la Bible chez l'abbé de Clairvaux : Bernard change sa manière, sans mot dire. Il convient pour saisir ce mouvement silencieux de retracer brièvement les innovations du premier tiers du XII<sup>e</sup> s. dans ce domaine de la Bible, puis d'observer ce que Bernard en sait, pour

voir comment il s'adapte aux réalités nouvelles, dans le fil de l'œuvre écrite où il égrène ses modèles bibliques<sup>1</sup>.

### 1. Un environnement de nouveautés

En 1115, Bernard de Fontaine est un jeune comme on l'est à 25 ans dans l'aristocratie du temps. Lui qui, à la tête de sa mesnie de jeunes chevaliers, avait forcé les portes de Cîteaux comme on prend une place fortifiée, est reconduit aux mêmes portes pour une aventure nouvelle. La demeure d'où il faut sortir n'est plus la motte féodale de son père, mais le Nouveau Monastère; et celui qui l'en expulse, comme il est convenable et normal de le faire en ce temps à l'égard des jeunes, n'est plus son père, mais l'abbé Étienne. Après le temps de l'initiation par les anciens, le voici maître et seigneur à nouveau, non pas d'une horde de chevaliers pillards,

1. On aborde ici un sujet immense, et les conclusions qui suivent reposent actuellement encore sur un faisceau d'hypothèses. Les instruments de ce travail sont en effet largement inédits. Une telle enquête devrait se fonder, d'une part, sur la connaissance précise des livres dont disposait saint Bernard, et, d'autre part, sur ce que nous savons des citations bibliques dans l'œuvre de Bernard. Je reviendrai plus bas sur les livres; et pour les citations, il faut s'appuyer sur trois entreprises essentielles. C'est tout d'abord le fichier des variantes bibliques que réalise Jean Figuet à travers les Œuvres de saint Bernard: ce fichier manifeste des balancements constants entre la *Vetus latina*, la Vulgate hiéronymienne et la postérité carolingienne de celle-ci, mais présente l'inconvénient de l'anachronisme, puisqu'il se fonde sur la *Vulgate Clémentine*. Il y a l'autre entreprise de l'*Index biblique des Œuvres de S. Bernard*, établi à Bergeyk aux Pays-Bas, qui m'a été libéralement communiqué, mais qui demeure malaisément accessible encore. Et, tout aussi indispensable, le grandiose *Thesaurus SBC* du CC. Pour bien user de tout ceci, on doit consulter le recueil *Saint Bernard théologien* et D. FARKASALVY, *L'Inspiration de l'Écriture sainte dans la théologie de saint Bernard*, Rome 1964.

mais de moines instruits par la Règle de saint Benoît, dévôts en liturgie, armés d'une science toute spirituelle et d'instruments manuels, ployant sous l'ouvrage tout en accomplissant les rites de la condition monastique, l'office liturgique, la lecture de la Règle, la rumination de la Bible. Et pour la lutte qu'il faut mener contre les forces du mal, le meilleur chevalier du Christ doit s'éprouver au feu des armes les plus modernes, s'en doter lui-même et les entasser comme on fait dans toute maisonnée bien tenue.

Pendant les premières années de la Claire Vallée, l'escouade formée par Bernard et ses moines n'a, selon toute vraisemblance, rien de plus pour assurer l'entretien spirituel qu'un bagage rudimentaire: la Règle d'abord, les livres de la liturgie chrétienne – sacramentaire, lectionnaire, psautier, antiphonaire ou graduel, un homélaire peut-être, une Bible sans doute que l'histoire des fondations à l'époque montre rarement plus lourde que le Psautier<sup>2</sup>. En bref les livres dont Cîteaux peut priver sa famille immédiate pour enrichir ses fils qui vont au loin, ceux dont aucune fondation du rameau bénédictin ne saurait se passer sans se déjuger. C'est avec ce maigre équipement que la cohorte courageuse doit affronter le combat de tous les jours et de toutes les nuits: elle se protège en modulant les charmes entendus et appris des Écritures sacrées, jour après jour, d'une saison à l'autre, au rythme liturgique de l'éternel retour.

2. Plusieurs de ces livres pouvaient être réduits aux proportions de *libelli*: voir les références fournies pour le IX<sup>e</sup> s. par E. PALAZZO, «Le rôle des libelli dans la pratique liturgique du haut moyen âge. Histoire et typologie», in *Revue Mabillon*, nouvelle série, 1 (t. 62, 1990), p. 35.



Ces années-là, Bernard le sait, l'abbé Étienne Harding est parvenu à rassembler la grande Bible de Cîteaux qui enorgueillit aujourd'hui la bibliothèque de Dijon : il possède enfin une version courageusement corrigée, témoin d'un effort intellectuel qui n'a rien de négligeable, qui plonge ses racines dans une Bourgogne exercée depuis longtemps aux échanges savants<sup>3</sup> et qui atteste une aisance relative du monastère de Cîteaux. Mais cet effort superbe est inachevé, sans lendemain proche ni imitateurs parmi les premiers disciples, sans aucune influence sur les Bibles des autres maisons de l'ordre cistercien. Nul n'a jamais pu prouver que les disciples d'Étienne Harding aient voulu ancrer leurs certitudes dans la Bible compilée à Cîteaux vers 1109-1111<sup>4</sup>. Quand bien même Bernard aurait convaincu le père Étienne de lui remettre la dot royale d'une Bible tout entière, ce ne serait qu'une Bible alcuinienne composite, et non pas une copie de ce monument exceptionnel, ni même l'un des nouveaux instruments qui se concoctent dans le royaume capétien.

3. Comme il est démontré dans les actes du Colloque sur *L'École carolingienne d'Auxerre*, sous la dir. de D. Iogna-Prat, C. Jeudy et G. Lobrichon, Paris 1991.

4. Sur cette Bible, voir désormais l'étude de Yolanta ZALUSKA, *L'Enluminure et le scriptorium de Cîteaux au XII<sup>e</sup> siècle*, Cîteaux 1989, p. 63 ss. La question soulevée par J. P. F. MARTIN (« Saint Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate latine », dans *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 4 (1886), p. 511-561, et 5 (1887), p. 5-44, 97-115 et 213-238), d'une exemplarité de la Bible d'Étienne Harding, a fait long feu : elle est définitivement tranchée depuis les travaux d'A. LANG, « Die Bibel Stephan Hardings », in *GistC*, 51 (1939), p. 256, de dom J. LECLERCQ, « Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits », in *ASOC*, 9 (1953), p. 194-197, du même J. LECLERCQ et de J. FIGUET, « La Bible dans les homélies de S. Bernard sur *Missus est* », in J. LECLERCQ, *Recueil*, t. 3, Rome 1969, p. 213-248. Au demeurant, d'après un relevé que j'ai fait

Ne croyons pas qu'en ce premier quart du XII<sup>e</sup> s. la hantise philologique encombre les esprits. Bernard vit en réalité dans l'ambiance d'une génération pour qui la rumination biblique a peu à voir avec la qualité scientifique du texte qu'on apprend. Les lecteurs du temps, en revanche, témoignent d'une remarquable sensibilité à la lettre même du texte biblique : Bernard en fait l'expérience à ses dépens, qui doit écrire une *retractatio* en tête d'une deuxième édition de son traité *Sur les Degrés de l'humilité et de l'orgueil*, où plusieurs de ses critiques avaient relevé une leçon non conforme de *Marc* 13, 32<sup>5</sup>. Rien n'est plus normal que ce souci de la lettre, puisque les pionniers de la première moitié du XII<sup>e</sup> s. puisent dans la Bible plus que dans toute autre autorité les arguments de leur recherche. Il faut néanmoins attendre les années 1140-1160 pour que certains esprits bizarres étalent complaisamment leurs penchants pour un nouvel examen des traditions textuelles dans la Bible. Ils agissent non moins isolément qu'Étienne : l'un à Saint-Victor de Paris, l'autre dans un lointain monastère d'Italie. André est chanoine régulier de Saint-Victor, et se meut dans l'ambiance d'une grande école urbaine<sup>6</sup>. Nicolas Maniacoria, dans

du texte de l'*Apocalypse* dans une trentaine de bibles et gloses d'origine sûrement cistercienne, la croyance dans l'uniformité des bibles cisterciennes au XII<sup>e</sup> s. n'a aucun fondement : elle révèle moins une réalité médiévale que le rêve du catholicisme dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> s. Pour un panorama juste et pondéré de la Bible latine au moyen âge, on se reportera à L. LIGHT, « Versions et révisions du texte biblique », in *Le Moyen Âge et la Bible*, sous la dir. de P. Riché et G. Lobrichon, Paris 1984, p. 55-93, ainsi qu'à la bibliographie fort étendue d'A. VERNET, *La Bible au moyen âge*, Paris 1990.

5. Le *De gradibus humilitatis* date d'avant 1125 ; la *retractatio* est écrite « longtemps après que le livre a été édité » (SBO III, 5, l. 15 et 24).

6. ANDRÉ DE SAINT-VICTOR, *Opera. I. Expositio super Heptateuchum* (éd. Ch. Lohr et R. Berndt, CCCM 53), Turnhout 1986. On consultera

l'abbaye cistercienne de Tre Fontane, y est tout proche de Rome sous le pontificat du cistercien Eugène III; il est sommé de concourir à l'attrait frénétique des Romains d'alors pour la modernité<sup>7</sup>. Ni l'un ni l'autre, et surtout pas le cistercien, ne sont donc les figures typiques d'une normalisation à l'œuvre.

Pour longtemps, Bernard se contente d'un bagage intellectuel sommaire: ce qu'il sait de la Bible lui vient peut-être d'éléments d'instruction aristocratique à travers le Psautier, plus sûrement de son apprentissage à Saint-Vorles de Châtillon-sur-Seine, certainement de ses exercices monastiques, dans un environnement cependant qui n'est point trop prospère encore. Imprégnation par le travers de la liturgie: une leçon qu'on croit peu ordinaire du *Livre des Proverbes* lui vient sans doute d'un homélaire, celui peut-être de Paul Diacre, tandis qu'une autre dans l'*Apocalypse* est issue de l'office<sup>8</sup>. Imprégnation par la parole des Pères, Jérôme, Augustin, Grégoire le

désormais de R. BERNDT, «La pratique exégétique d'André de Saint-Victor. Tradition victorine et influence rabbinique», in *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge* (éd. J. Longère), Paris-Turnhout 1991, p. 271-290.

7. Sur Nicolas Maniacoria, voir les articles de dom A. WILMART, «Nicolas Maniacoria, cistercien à Trois-Fontaines», in *Revue Bénédictine*, 33 (1921), p. 136-143, et R. WEBER, «Deux préfaces au Psautier dues à Nicolas Maniacoria», *ibidem*, 63 (1953), p. 3-17.

8. «Filius sapiens gloria est Patris» (*Prov.* 13, 1), au lieu de «Filius sapiens doctrina Patris» dans les Vulgates alcuiniennes, chez Raban Maur (*PL* 111, 723); selon J. LECLERCQ, in *Scriptorium*, 106 (1948), p. 218, Bernard utiliserait l'homélaire de Paul Diacre qui reprend une homélie de Maxime de Turin (*PL* 57, 418 C). Il est probable qu'un bon nombre de citations de la version «Vieille Latine» sont extraites par Bernard des homéliaires en usage au début du XII<sup>e</sup> s.; mais nous manquons encore d'une étude serrée sur les sources de Bernard, qui ferait la part des sources «de première main» et des sources secon-

Grand. Il n'éprouve pas le moindre souci de remonter à je ne sais quel archétype imaginaire des Écritures primitives. Vient-il un jour à citer une *alia translatio*, il le fait sans surprendre son lecteur, car tous ses contemporains savent que l'expression dénonce une source patristique et que le traducteur en cause est habituellement Jérôme<sup>9</sup>. Et il se laisse pénétrer par les Écritures, au point que son style en est pétri; comme tous les clercs un peu habiles, il réécrit volontiers la phrase biblique pour la tourner aux fins de sa démonstration, sans grand souci de littéralité<sup>10</sup>.

daires telles que les florilèges. Les citations de *Job* sont naturellement transmises par le crible des *Moralia* de Grégoire le Grand (cf. F. CHÂTILLON, «Les premières pages de la *Vita Malachiae*», in *Revue du Moyen Âge latin*, 19 (1963), p. 334). Pour *Apoc.* 6, 9, Bernard voit les âmes sous l'autel comme il l'entend aux fêtes des Saints Innocents et de la Dédicace, «sub altare» et non pas «subtus» comme disent les Bibles contemporaines.

9. Cas d'*Is.* 1, 23 (*SBO* IV, 163, 17). La source en est JÉRÔME, in *Isaiam*, Turnhout 1963 (*CCSL* 73, p. 221).

10. Les exemples abondent. Un seul suffit ici: celui de *Gen.* 8, 21 (VI: «Proni sunt sensus hominis et cogitationes in malum ab adolescentia»), vingt fois cité par Bernard, en des arrangements où *pronus* est souvent transformé en *proclivis*, par Bernard lui-même (par exemple *SBO* IV, 424) ou par un copiste de son œuvre (ainsi dans un manuscrit du *Gra* provenant de l'abbaye bénédictine de Tegernsee: *SBO* III, 196). Le même glissement se lit dans la *Chronique du monastère de Mouzon*, de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> s. (éd. M. Bur, Paris 1989). Une enquête sérieuse sur la Bible des cisterciens devrait se livrer à une comparaison étroite des textes livrés dans quelques Bibles postérieures à celle d'Étienne Harding. Pour le domaine français bien repéré par W. CAHN (*La Bible romane*, Fribourg-Paris 1982), il faudrait compiler par exemple celles de Troyes, B.M., 27 (Clairvaux, XII<sup>e</sup> s, 2<sup>e</sup> quart), Troyes, B.M., 72 (Igny, XII<sup>e</sup> s., 2<sup>e</sup> quart), Troyes, B.M., 458 (Troyes - selon W. Cahn -, XII<sup>e</sup> s., 2<sup>e</sup> quart) la fameuse «Bible de saint Bernard», puis Chaumont, B.M., 1 à 5 (Morimond? XII<sup>e</sup> s., 2<sup>e</sup> moitié) et Paris, Arsenal, 578-579, dont fait partie Saint-Petersbourg, Bibl. Publique Saltykov-Chitchev, *lat.F.v.I. N°24* (France du Nord-Est, XII<sup>e</sup> s., 3<sup>e</sup> quart).

Or aux alentours de 1115, plus au Nord, le maître d'une école cathédrale achève le parcours d'une exégèse biblique libérée des carcans antérieurs. Anselme de Laon, en effet, donne à la Bible la meilleure part dans l'enseignement de son école où viennent se former les clercs qui se destinent aux administrations, laïques autant qu'ecclésiastiques, des royaumes d'Occident. Il confère à la lecture littérale de la Bible un poids oublié depuis longtemps, depuis les travaux des maîtres carolingiens d'Auxerre et de Laon<sup>11</sup>. Il renoue aussi avec une ancienne tradition patristique, oubliée avec les moralistes carolingiens, qui liait les enseignements du Nouveau Testament à une réforme en profondeur de la société : une réforme qui n'est pas seulement d'inspiration ecclésiastique, qui épouse les attentes des populations urbaines dans le royaume de France.

Ces années-là commencent à se répandre de nouveaux instruments de travail, issus tout droit de l'inspiration d'Anselme. Voici les gloses bibliques, entendons ces manuscrits où l'on trouve un livre de la Bible sur une colonne, accompagné sinon agrémenté de « gloses », en marge ou entre les lignes ; ces « gloses » sont des sentences empruntées aux Pères de l'Église et accommodées au goût du jour, ou plus rarement des interprétations de maîtres contemporains. Ce sont d'abord des livres épars, répondant aux besoins les plus urgents, des gloses donc des *Psaumes*, des *Épîtres pauliniennes* et de l'*Apocalypse* ; et dans les monastères, on ajoute à cet assortiment de base le *Cantique des Cantiques*. Puis, dès les années

11. Pour les maîtres du IX<sup>e</sup> s., voir le catalogue de l'exposition *Intellectuels et artistes dans l'Europe carolingienne*, Auxerre 1990, ainsi que les contributions de E. ORTIGUES et J. CONTRENI, dans *L'École carolingienne*, *op. cit.* n. 3, p. 181 ss.

1120 probablement, l'idée s'impose qu'il faut étendre l'entreprise à la Bible tout entière, fabriquer des gloses de la Bible au grand complet. Peu importe qu'Anselme de Laon, qui est décédé en 1117, soit ou non l'inventeur du corpus de la Bible glosée, puisqu'il est manifeste que tous ses disciples avancent à grands pas sur cette voie<sup>12</sup>.

Passent quelques années...1125. Bernard a entamé sa prodigieuse carrière d'écrivain. Mais déjà la révolution anselmienne trace son chemin, grâce au relais constitué à Paris par les disciples de Guillaume de Champeaux, lui-même un fidèle du maître de Laon. L'atelier de Saint-Victor est devenu l'officine la plus efficace de reproduction et d'exportation des gloses bibliques, toutes les études récentes le confirment<sup>13</sup>. L'irruption de ces outils nouveaux dans les écoles, entre les mains des maîtres, est maintenant une réalité massive et de nature à changer profondément les techniques intellectuelles. Tous les maîtres et les savants des écoles urbaines les ont en

12. On trouve une excellente présentation de la nouvelle exégèse du XII<sup>e</sup> s. chez B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1983 ; l'œuvre de B. Smalley a trouvé ses justes prolongements dans deux recueils récents, *The Bible in the Medieval World. Essays in honour of B. Smalley* (éd. K. Walsh et D. Wood), Oxford 1985, et *Le Moyen Âge et la Bible*, *op. cit.* n. 2, et sur un problème plus précis, dans l'article de G. DAHAN, « Juifs et chrétiens en Occident médiéval. La rencontre autour de la Bible (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.) », in *Revue de Synthèse* (janvier-mars 1989), p. 3-31.

13. Cf. P. STIRNEMANN, recension de CH. F. R. DE HAMEL, *Glossed Books of the Bible and the Origins of the Paris Book Trade*, Woodbridge, 1984, in *Bulletin Monumental*, 143 (1985), p. 363-367, et les travaux qu'elle a menés avec F. Gasparri, dont on trouve la présentation dans le recueil sur Saint-Victor de Paris, cité plus haut n. 6. Voir aussi G. LOBRICHON, « Les Gloses bibliques d'Henri, frère du roi Louis VII », in *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, sous la dir. de H.-J. Martin et J. Vezin, Paris 1990, p. 178-180.

main avant le milieu du XII<sup>e</sup> s., avant même que l'entreprise d'un corpus intégral ait atteint son terme. Et si, par extraordinaire, l'abbé de Clairvaux était assez insouciant pour ne point s'en procurer, il demeure que chez les moines noirs, mais aussi à la Chartreuse et jusque dans les fondations cisterciennes de Germanie, on n'imagine pas de s'en passer. Pour tous les contemporains, l'accès facile à des gloses bibliques dispense de recourir aux lourds manuscrits des Pères sur les Écritures. Entre les lignes et dans les marges des livres glosés, l'œil rencontre en effet les citations convenant à l'intelligence du texte, et par là l'éventail des interprétations autorisées, patristiques et modernes. Livres de documentation ou aide-mémoire<sup>14</sup>, qui niera que ces manuscrits glosés soient le salut pour l'intellectuel et le prédicateur, l'homme pressé ou l'indigent, une solution à la difficulté d'assembler une bibliothèque qui suffise aux besoins d'un abbé chargé d'âmes et de soucis? Ces gloses provoquent un renouvellement profond de l'exégèse dans les écoles, dans le vaste atelier parisien, elles donnent un souffle à un réveil évangélique en quête de lui-même. Elles inspirent le désir de traductions vernaculaires, ces psautiers romans des princesses et aussi le Nouveau Testament glosé qu'un jour un marchand du nom de Valdès commande à un ami chanoine de la cathédrale de Lyon<sup>15</sup>.

14. Dom C. WADDELL doute – je crois à tort – que les gloses bibliques aient pu servir d'aide-mémoire patristique; voir «A Clairvaux Gloss on the Cantic from Habbakuk», in *Liturgy*, 20 (1986), p. 39; un contemporain, Guibert de Nogent, fournit un témoignage rarissime sur ces manuscrits, mais il n'en signale qu'un usage liturgique (*Autobiographie*, intr., éd. et trad. par E.-R. Labande, Paris 1981, p. 236-237).

15. Sur tous ces épisodes, voir P.-M. BOGAERT, «Adaptations et versions de la Bible en prose (langue d'oïl)», in *Les Genres littéraires dans*

Et c'est ainsi qu'un instrument d'usage purement technique produit des effets inattendus, débusque mille torpeurs. Pierre Abélard avait prétendu effeuiller les lauriers d'Anselme de Laon, alors bien âgé, en glosant à sa place les prophéties d'Ézéchiel, et voici que partout les gloses répandent les idées nouvelles du maître disparu. Jusqu'au jour où les autorités mettent le holà à l'anarchie d'une vulgarisation galopante.

## 2. Que sait Bernard de l'exégèse scolaire ?

Bernard n'a pas connu le coup d'arrêt imposé par Innocent III au pullulement exégétique, dans la dernière décennie du XII<sup>e</sup> s.<sup>16</sup>. Mais a-t-il bénéficié du renouveau biblique de son temps? Y a-t-il pris part? Questions délicates, qu'on se surprend à résoudre trop facilement en alléguant la réussite durable de ses *Sermons sur les Cantiques des Cantiques*. Or ces sermons ressortissent à un genre trop particulier pour qu'on puisse en généraliser la portée. On songe alors à reprendre le sujet par une voie simple, qui confronterait les citations et exégèses bibliques de saint Bernard avec la Glose dite «ordinaire», qui a contribué à figer peu à peu un texte commun de la Bible et de son interprétation. Mais ce serait faire fi de l'état instable, hélas, où se trouve la Glose du vivant

*les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-la-Neuve 1982, p. 259-277, et P. WUNDERLI, *Die okzitanischen Bibelübersetzungen des Mittelalters. Gelöste und ungelöste Fragen*, Francfort-sur-le-Main 1969. L'affaire de Valdès est rapportée presque aussitôt par un chanoine anonyme de Laon (*M.G.H.*, S.S. 26, 447-9) et Walter Map (*M.G.H.*, S.S. 27, 66 ss.).

16. Cf Innocent III, lettre du 12 juillet 1199 (*PL* 214, 695 ss.), qui passe dans les Décrétales de Grégoire IX.

de Bernard : le corpus demeure inachevé, bon nombre de livres de la Bible sont encore assortis d'une glose fluctuante, « périmée » comme disait B. Smalley. On ne peut davantage se fonder sur l'état de la bibliothèque de Clairvaux au temps de saint Bernard : la collection des gloses qui s'y trouvent au milieu du XIII<sup>e</sup> s. ne couvre qu'une mince partie des Écritures<sup>17</sup>. Le premier ensemble datable de gloses qui soient entrées dans l'abbaye sous l'abbatiate de Bernard arrive dans le trousseau du prince Henri, frère du roi Louis VII. Parmi ces bienfaits se trouvent un Psautier et tout le Nouveau Testament<sup>18</sup>. Or les sondages opérés dans les Psaumes et les Épîtres pauliniennes sont décevants : rien ne prouve que Bernard ait feuilleté ces livres, pas plus que la Bible fameuse qui a tant ému le bibliothécaire Harmand. Les livres du prince Henri ont sûrement la même origine parisienne – tous viennent de l'atelier de Saint-Victor –, mais ce sont les seuls témoignages d'une ouverture à la modernité<sup>19</sup>. Veut-on alors suivre la trace des emprunts, explicites ou non, que Bernard aurait faits aux exégètes des écoles cathé-

17. Voir dans ce même ouvrage la présentation de la bibliothèque de Clairvaux faite par J.-P. BOUHOT, p. 141-153.

18. Ainsi qu'un manuscrit des *Lettres* de saint Jérôme. Ces manuscrits se trouvent à Troyes et Montpellier : Troyes, B.M., 511, 512, 871, 872, 1083, 1620. Voir A. VERNET et J.-F. GENEST, *La Bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux*, t. 1, Paris 1979, p. 15.

19. La « Bible de saint Bernard » (Troyes, B.M., 458), rapprochée des gloses du prince Henri, paraît d'une facture assez proche et pourrait bien être parisienne (et non troyenne comme pense W. Cahn) ; P. Stirnemann a récemment étudié un nouveau critère d'origine parisienne, les filigranes, qui confirment ces proximités de facture (« Fils de la Vierge. L'initiale à filigranes parisienne : 1140-1314 », in *Revue de l'Art*, 90 (1990), p. 58-73). A. Cîteaux, Y. Zaluska ne signale aucune glose de la première moitié du XII<sup>e</sup> s. parmi les manuscrits conservés, *op. cit.* n. 4.

drales, parisiens notamment, on se heurte à l'insuffisance de notre documentation<sup>20</sup>. Tout au plus flaire-t-on des échos probables de ces réminiscences dans quelques écrits polémiques. Mais l'éclat d'Abélard a tant obnubilé les chercheurs, que nous ne savons presque rien des auteurs plus sages de la première moitié du XIII<sup>e</sup> s.<sup>21</sup>.

Nous voici alors à la croisée des chemins. Que Bernard ait ou non approché vraiment le carrefour des écoles, qu'il ait goûté ou non aux premiers fruits du renouveau biblique, nous n'en savons rien, ou presque, autrement que par ce qu'en laissent voir les débris de la bibliothèque de Clairvaux ou ce qu'en disent explicitement les écrits et la *Vita Prima*. Cela est maigrement positif. Les seuls documents modernes que Bernard aura pu fréquenter à Clairvaux, ces gloses luxueuses du prince Henri, sont tardifs : au mieux il n'aura pu les feuilletter qu'au soir de sa vie. Une dépendance présumée de Bernard vis-à-vis des gloses bibliques du premier XIII<sup>e</sup> s. demeure une affirmation vulgaire, prématurée. Et d'ailleurs il n'est pas dans les coutumes littéraires de Bernard de citer livre en mains.

20. Bernard voit dans la pierre détachée de la montagne de *Dan.* 2, 34 les apôtres et leurs successeurs, *SCI* 66 (*SBO* II, 183), alors que l'interprétation classique depuis Jérôme (*PL* 25, 504 ; encore chez Otton de Freising, *Chronica*, éd. A. Schmidt et W. Lammers, Darmstadt 1961, p. 490-492) y reconnaît le Christ et l'Église. Le choix de Bernard doit être rapproché des interprétations historiques qui se font jour dans le cercle d'Anselme de Laon, sans que j'aie pu en trouver la source précise.

21. Bien après les grandes éditions de textes procurées par M. Grabmann, H. Weisweiler, F. Stegmüller, O. Lottin et les synthèses remarquables de B. Smalley, *l'Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, par A. Landgraf, Montréal-Paris 1973, dresse un tableau saisissant du travail qui reste à accomplir sur les recueils de sentences et sur l'exégèse du premier XII<sup>e</sup> s. Les seules grandes avancées se sont faites au profit d'Abélard, grâce aux travaux de C. Mews.

### 3. Bernard et son formulaire biblique

Il faut alors tenter une approche différente, biaiser, ouvrir un nouveau sentier, qui sera ici celui des emplois que Bernard fait de la Bible, sans acception, pour l'heure, d'aucune version particulière du texte biblique. Soit donc cinq œuvres, que j'ai choisies pour effectuer un sondage, parce qu'elles sont adressées à cinq types différents de destinataires et parce qu'elles se succèdent assez régulièrement dans la vie de Bernard. Il y a d'abord un écrit *Sur les degrés de l'humilité* destiné aux moines de Clairvaux vers 1125, puis la lettre 42 à l'intention de l'archevêque Henri de Sens en 1126, l'*Éloge de la Nouvelle Chevalerie* en 1129-1131, le *Sermon sur la Conversion* aux clercs de Paris en 1140, enfin le traité *Sur la Considération* au pape Eugène III en 1149-1152<sup>22</sup>. Soit donc un dépouillement des citations bibliques parmi ces cinq œuvres. Il s'agit de repérer quelques particularités de ce que j'appellerai le formulaire biblique : c'est-à-dire, l'ensemble des dossiers que des secrétaires constituent matériellement à l'intention de Bernard et qu'il met en forme lui-même, et les séquences documentaires qu'il puise ci et là et qu'il engrange dans sa mémoire, sans qu'on puisse actuellement faire le partage entre les uns et les autres. De là peuvent se déduire quelques traits d'une évolution personnelle chez Bernard.

Voici donc, au point de départ, un inventaire statistique. N'en soyons point agacés trop vite : la statistique est certes un jeu stupide lorsqu'on s'y prête sans discernement, ni règles, ni mesure. Il convient tout d'abord de

22. Pour la datation nouvelle de l'*Éloge de la Nouvelle chevalerie*, voir BERNARD DE CLAIRVAUX, *Œuvres complètes*, 31 (SC 367), p. 21 et n. 1. Les données de ce dépouillement sont fournies dans le tableau 10, p. 230-232.

pondérer les chiffres obtenus par la longueur respective des ouvrages, cela va de soi. On doit aussi tenir compte du genre littéraire, qui supporte plus ou moins les citations bibliques. A quoi s'ajoute la nécessité de nuancer l'observation en raison du contenu propre des œuvres : que vaudraient en effet de verbeux commentaires sur la densité des souvenirs du psaume 90 ou du *Cantique des Cantiques*, si l'on ignore que saint Bernard a commenté en plusieurs sermons le psaume 90, « Qui habitat », et beaucoup plus longuement le *Cantique*? Néanmoins, l'approche quantitative du formulaire biblique révèle quelques découvertes, touchant aux préférences personnelles de Bernard, aux changements qui affectent cet homme qu'on croyait tout d'une pièce, au souci qu'il a de frapper ses correspondants et destinataires, et enfin au goût partagé ou non par ses contemporains.

Sur cet ensemble, on voit tout de suite une légère supériorité du Nouveau Testament sur l'Ancien<sup>23</sup>, mais il faut nuancer ces observations. En tenant compte d'une part de la chronologie, d'autre part des destinataires. Car Bernard n'est pas homme à s'enraciner dans les traditions immuables d'un monastère fermé. Au fil du temps, on ne voit guère varier le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament. En revanche, des indices curieux se dessinent. Il y a d'abord un reflux apparent des citations des *Psaumes* : dans ses premiers pas d'écrivain, Bernard en use volontiers, il goûte ces *Psaumes* et se les remémore, il en truffe ses écrits<sup>24</sup>. Bernard, par la suite, multipliera

23. 1 283 citations et allusions du N.T. pour 964 de l'A.T.; rapport analogue pour l'ensemble de l'œuvre, me dit Jean Figuet (17 190 du N.T., 14 159 de l'A.T.; voir tableau 11, p. 238-239).

24. J. Figuet signale toutefois dans l'*Éloge de la Nouvelle Chevalerie* une sous-représentation des *Psaumes* par rapport à leur place habituelle dans toute l'œuvre.

les échos de toute l'Écriture pour submerger l'apparence d'un vivier trop mince : il affine ainsi sa maîtrise littéraire, et la multiplicité de ses emprunts contribue à forger ce style qu'on sait inégalé au XII<sup>e</sup> s. Non qu'il maîtrise d'emblée les Écritures sacrées : une partie lui échappe encore, oubliée ou mésestimée : pendant la première moitié de sa vie, il semble mal utiliser les douze petits Prophètes, dont Jérôme pourtant a laissé un excellent commentaire<sup>25</sup>. Puis l'âge venant, le métier aussi, et les lectures portant leurs fruits, il disperse mieux ses emprunts, maîtrise mieux ses coquetteries, ses jeux de mots bibliques, et il attire à lui tout le vivier des Écritures.

Ces années 1125-1127, Bernard s'agite en combats, moins peut-être qu'on a dit contre Cluny que, par voie détournée, Cluny étant le bouc émissaire, contre les tendances qu'il juge laxistes au sein de l'ordre cistercien, dans l'empire d'Étienne Harding, voire aussi dans le sillage de Morimond. Mais, dès ce temps, il commence de déployer sa préférence pour le *Cantique des Cantiques*, présent bien avant que Bernard n'entreprenne de le commenter dans ses *Sermons*<sup>26</sup> : il use de ce livre pour alimenter sa réflexion sur l'amour de Dieu, sur l'Église, sur l'union particulière de l'âme à l'Époux, qui devient chez lui le lien qui justifie le moine et qui nourrit tous les appétits de l'affectivité. Non sans violence, comme en

25. Et après Jérôme, Bède, Haymon, Guibert de Nogent, Gilbert l'Universel, et Hugues de Saint-Victor (et quelques anonymes répertoriés par F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, 12 vol., Madrid 1940-1982).

26. A partir de 1135 (dom J. Leclercq). Mais Guillaume de Saint-Thierry paraît situer ses premiers échanges avec Bernard sur le *Cantique* vers 1125-1130, *Opera Omnia. Pars I. Expositio super Epistolam ad Romanos* (éd. P. Verdeyen, CCCM 86), Turnhout 1989, p. XI et XXVI.

font l'expérience les moines fugitifs et les membres de la famille de Bernard, son cousin Robert ou sa sœur. Cette affectivité, qui s'avoue très tôt dans les emplois que fait Bernard de l'Écriture, joue comme un adjuvant efficace aux raisons de la conversion. Affectivité qu'on voit tempérée par l'importance des écrits bibliques de sagesse dans ses œuvres. Cependant l'on décèle aussitôt un creux dans l'usage de ces écrits vers 1130, dans l'*Éloge de la Nouvelle Milice*, parce que sans doute l'heure n'est pas à la philosophie<sup>27</sup>; et inversement la part des écrits de sagesse augmente de façon significative dans les admonestations de Bernard à l'archevêque de Sens : cela ne tient pas tant aux responsabilités de gouvernement assumées par ce personnage dans l'Église qu'à ses manières princières, puisque le pape Eugène n'entend pas davantage de sagesse que les moines parmi lesquels Bernard aimerait le compter toujours<sup>28</sup>.

Cependant le poids des écrits de sagesse et de ceux qui relatent la force de l'union à Dieu paraît d'autant plus fort qu'il fait contraste avec un manque évident d'appétence chez Bernard pour tout ce qui touche à l'histoire biblique, à toute histoire du reste. Bernard ignore longtemps les trois derniers livres du *Pentateuque*, *Josué* et les *Juges*, les *Chroniques* et *Esdras* : on le voit tout de suite, il s'agit là de livres historiques, sources sans pareilles d'exemples. Bernard peut-être est né trop tôt pour manier les *exempla*; néanmoins ceux-ci s'immiscent lentement dans les écrits de prédication à son époque : or il n'en

27. *Job*, *Proverbes*, *Ecclésiaste*, *Sagesse* et *Ecclésiastique* forment dans l'*Éloge* 11 % des citations de l'Ancien Testament (environ 20 % dans les quatre ouvrages étudiés, comme dans l'ensemble des écrits bernardins).

28. 30 % dans la lettre 42; 20 % dans le *Csi*.

tient nul compte, si ce n'est dans le *De Consideratione*. Hormis les deux premiers livres du *Pentateuque* – il comble le trou des trois derniers à partir de 1140 –, il n'aime pas conter les histoires bibliques. Dans l'*Éloge de la Nouvelle Milice*, il aurait pu cependant se réclamer de la tradition des « Miroirs » et adresses aux princes des <sup>x</sup>e et <sup>xi</sup>e s., et, avec ses prédécesseurs et successeurs, prodiguer l'exemple de Josué ou des Maccabées<sup>29</sup> : or il n'en est presque rien, sans doute parce que Bernard voudrait considérer dans les templiers la face des moines plutôt que celle des guerriers.

Bernard ne se lasse pas de citer le Nouveau Testament, et s'apparente ainsi aux prédicateurs qui entonnent partout au <sup>xii</sup>e s. les mêmes refrains du renouveau évangélique. Un peu de fraîcheur enfin, de modernité ! A ceci près, nuance de taille pour ce qu'elle implique, que dans ce vivier Bernard sait puiser avec discernement. Trois observations sont à faire ici. La première est que, à l'instar de bon nombre de ses contemporains, Bernard ne se hâte point de citer les épisodes de la vie du Christ, les faits concrets, les *realia* : il puise très peu dans l'évangile de Marc. Mais n'était-il pas trop tôt pour que les maîtres s'y investissent ? On se souvient que Pierre le Mangeur observait, vers 1150-1160, qu'Anselme de Laon et ses disciples n'avaient pas glosé cet évangile. Bernard à vrai dire préfère les sentences du Seigneur aux actes qui composent une histoire et aux gestes qui ressortissent au domaine du privé. Il est tout naturel dès lors que tout

29. Cf. J. DUNBABIN, « The Maccabees as Exemplars in the Tenth and Eleventh Centuries », in *The Bible and the Medieval World*, *op. cit.* n. 12, p. 31-41. On sait d'autre part que vers 1314, les chevaliers teutooniques de Prusse, désireux d'une paraphrase de la Bible en langue vernaculaire, font traiter en premier lieu les *Livres des Maccabées*.

en citant Matthieu en premier, il accorde sa faveur au disciple préféré du Christ, à Jean le théologien.

En quoi Bernard suit tout bonnement les préceptes d'une exégèse traditionnelle, celle même qu'Anselme de Laon et ses continuateurs ont bousculée dans leurs commentaires de la Bible : il ne se dévoie pas dans l'exaltation des espérances égalitaires qui ont été trempées au feu de la première croisade et que la résistance des cités à leurs seigneurs traditionnels n'a cessé d'attiser ces dernières décennies dans le royaume capétien. Faut-il le rappeler ? Ces espérances, puisées dans une lecture originale de l'*Apocalypse*, sont précisément écornées, rabotées, et par les nouvelles élites et par les princes ; elles disparaissent des enseignements de la Glose laonnoise dès qu'elle devient parisienne au deuxième quart du <sup>xiii</sup>e s. Est-ce donc un hasard que la pauvreté des réminiscences de l'*Apocalypse* chez Bernard, mises à part quelques interprétations, rares d'ailleurs, relatives à la *potestas*, à la seigneurie du Christ, qui vont toutes dans le sens d'une défense et illustration du pouvoir féodal ? Rien n'est plus normal pour l'aristocrate qu'est Bernard, qui ne manque jamais d'évoquer le caractère naturel des hiérarchies et d'affirmer son humble et dévôt soutien au lignage, chéri entre tous, des comtes de Champagne, seigneurs de la famille de sa mère<sup>30</sup>.

30. « Le Prince des rois de la terre (*Apoc.* 1, 5) t'a fait prince, à cette fin que sous lui et en sa place tu protèges les bons, tu réprimés les méchants, tu défendes les pauvres et fasses justice à ceux qui souffrent violence. Si tu agis ainsi, tu fais œuvre de prince » (« Ad hoc te constituit principem super terram princeps regum terrae, ut sub eo et pro eo bonos foveas, malos coerceas, pauperes defendas, facias iudicium iniuriam patientibus. Si hoc facies, opus principis facis »). Cette Lettre rappelle les devoirs inhérents au droit de garde qui est le fait du prince (*Ep* 279, d'environ 1152, *SBO* VIII, 191).



Deuxième observation : un jour de l'hiver 1139-1140, Bernard veut toucher le groupe des clercs parisiens. Il leur applique alors une dose forte de références aux évangiles et aux *Actes des Apôtres*, comme fait d'ailleurs ces années-là Pierre Lombard dans la préparation de ses *Sentences*. Pourtant, entre 1125 et 1150, il n'a cessé d'alourdir le poids des épîtres pauliniennes et catholiques, qui mieux que les évangiles définissent et répandent les normes dont a besoin la communauté. Le prédicateur ici se veut attentif à un public attiré par l'imitation des faits et des gestes de Jésus, un public de clercs, qui s'élargit bientôt dans l'agitation des paroisses urbaines que François d'Assise et les siens sauront si bien émouvoir au début du XIII<sup>e</sup> s. A ce point de l'enquête, il devient clair que Bernard parle un langage ouvert, s'il le faut, aux sirènes des temps modernes, mais qu'il revient avec empressement aux vieilles lunes. Non qu'il soit lui-même insensible au vieil adage du *Christum nudum sequi* des « Wanderprediger » et de tous les réformateurs ; mais il a choisi, lui, la part de Marie, celle de Madeleine sous l'ombre de qui il va prêcher croisade en Vézelay : celle d'un radicalisme personnel qui s'accommode sans trop de détours d'une fidélité toute vassalique à l'Église et aux princes. Ce qui appelle une dernière remarque. Parce que l'aristocrate Bernard avait mille raisons d'ignorer et le texte et les audaces de la Glose laonnoise des années 1110-1120, il peut rencontrer plus tard et épouser les usages de la Glose devenue parisienne au deuxième quart du XII<sup>e</sup> s. : avec elle, il fait foin de toute audace communautaire et des émotions collectives, renvoie le lecteur et l'auditeur aux œuvres de miséricorde, à la purification intérieure, et à l'ablution dans le sacrifice du Christ.

Bernard vieillit. Apparaît alors un fait essentiel : il change d'attirail scripturaire. Il vient, semble-t-il, de prendre conscience qu'il n'est pas assez solidement armé pour lutter sur le champ où sont installés les maîtres séculiers. N'a-t-il pas face à lui, dans les chapitres où il assemble ses moines, des hommes qui ont mûri leur jeunesse dans les écoles, qui sans doute en savent plus que lui sur la qualité des recherches menées par les maîtres séculiers ? Il s'affranchit en conséquence des documents à portée et signification théologiques, chaudement débattus tant dans les écoles du clergé huppé, celles des cathédrales du domaine royal, que dans ces nouveaux ateliers où officient de brillants logiciens et dialecticiens : et parmi ceux-ci, celui qui est devenu l'ennemi juré, celui à qui Bernard ne consentira plus de concession avant d'y être forcé, Abélard. Ces textes, ce sont l'« Hexaameron », les écrits pauliniens sur la justification, et le Prologue de Jean. Il ne fait plus que les frôler, agacé, les enrobant dans une interprétation décidément traditionnelle, augustinienne évidemment, boécienne s'il le faut<sup>31</sup>, anselmienne volontiers – et il s'agit d'un Anselme sage, qui peut être aussi bien Anselme du Bec qu'Anselme de Laon<sup>32</sup>. Son but est de

31. *Csi* V, 17 (*SBO* III, 481).

32. « Le Verbe qui au commencement était en Dieu et qui était Dieu, l'âme qui a été créée de rien et qui n'existait pas auparavant, la chair extraite de la masse de corruption, par un artifice divin, sans nulle corruption et faite comme auparavant aucune chair ne fut, s'assemblent d'un lien indissoluble dans l'unité de la personne » (« Verbum quod erat in principio apud Deum et Deus erat, anima quae de nihilo creata est et ante non erat, caro de massa corruptionis sine corruptione aliqua divino segregata artificio qualis nulla iam caro erat, vinculo indissolubili in personae coeunt unitatem », *Nat* 2, *SBO* IV, 254).

pouffendre les errements hérétiques des pseudo-maîtres que sont pour lui Abélard et Gilbert de La Porrée<sup>33</sup>.

Tableau 10

Citations bibliques dans *De gradibus humilitatis et superbiae* (1125-6), la lettre 42 à l'archevêque de Sens (1127), le *De Laude novae militiae* (1129-1131), le *De Conversione ad clericos* (1140), et le *De Consideratione* (1149-52).

	1125/26	1127	1129/31	1140	1149/52
Gen.	25	4	9	14	21
Ex.	3	1	3	3	13
Lév.				1	3
Nomb.				3	8
Deut.			1	3	9
Jos.			1	1	
Jug.					6
I Sam.	2		2	1	6
II Sam.	1				5
III Rois					4
IV Rois	2	1	5	1	4
1 Chr.	1				
2 Chr.					4
1 Esd.					1
Néh.					

33. « Quid est Deus? Quo nihil melius cogitari potest », *Csi* V, 7, 15 (SBO III, 479): cette définition a été relevée par un lecteur médiéval comme contredisant Gilbert de la Porrée; malgré son allure, elle ne paraît pas empruntée à Anselme du Bec, mais vient plutôt de Boèce (cf. *Opere di San Bernardo*, I, p. 918, n. 1). Voir ci-dessous p. 590-592.

	1125/26	1127	1129/31	1140	1149/52	
Tob.				2	4	
Judith					1	
Esther	1			1		
Job	8	4	2	10	22	
Ps.	75	22	51	83	121	
Prov.	13	4	3	8	19	
Eccl.	2			11	4	
Cant.	10	2	3	16	7	
Sag.	1	5	3	5	11	
Sir.	8	6	7	2	21	
Is.	13	4	20	24	25	
Jér.	5	4	6	7	17	
Lam.			1	3	4	
Bar.	1		2	1	1	
Éz.	2	1	3	5	17	
Dan.	3	2	2	1	1	
Os.	1	1		4	5	
Joël		1	1		3	
Amos	1	1				
Abd.						
Jonas					2	
Mich.					1	
Nah.			2	1		
Hab.						
Soph.				2		
Aggée						
Zach.					1	
Mal.					2	
1 Macc.			2			
2 Macc.	1		3	2	2	
<b>Total</b>	<b>179</b>	<b>63</b>	<b>132</b>	<b>215</b>	<b>375</b>	<b>= 964</b>

	1125/26	1127	1129/31	1140	1149/52	
Math.	41	27	7	71	75	
Mc	10			7	8	
Lc	22	10	15	41	57	
Jn	31	15	24	32	63	
Act.	6	1	5	14	15	
Rom.	12	23	32	34	51	
I Cor.	12	19	23	28	73	
II Cor.	16	11	9	5	21	
Gal.	8	7	4	11	12	
Éphés.	5	3	7	8	27	
Phil.	3	3	7	4	10	
Col.	2	5		2	5	
I-II Thess.	1	1	1	3	2	
I-II Tim.	3	9	5	7	20	
Tite			2	3	2	
Philém.					1	
Hébr.	24	1	3	11	10	
Jac.	4	7	2	1	3	
I-II Pierre	4	5	4	2	8	
I-III Jn	2	1	2	7	5	
Jude						
Apoc.	1		3	9	6	
<b>Total</b>	<b>207</b>	<b>147</b>	<b>155</b>	<b>300</b>	<b>474</b>	<b>= 1283</b>

Mais ici, Bernard, usé par ses combats et ses voyages, se découvre : il est bien plus au fait qu'on ne pensait des débats scolaires, à ceci près qu'il les dénature, qu'il les détourne à son propre compte. Faut-il vraiment encore abandonner à Guillaume de Saint-Thierry le méchant rôle de l'indicateur, quand Bernard dispose par lui-même, grâce à ses moines et ses amis, de mille informations sur l'actualité de son temps? Est-il vraiment utile de traquer ses ignorances, quand tout montre chez lui un décalage se creusant à l'égard des renouveaux? De multiples indices parmi les citations qu'il fait de la Bible laissent entendre sa parenté intellectuelle avec les maîtres, qu'ils soient ses contemporains à Laon ou à Paris, ou qu'ils soient les moines des temps carolingiens. Par cette manière de déformer un *civis* en *conconcivis*, *adiutores* en *coadiutores*, un *regnabimus* et *conregnabimus*, Bernard s'approprierait-il les idées d'un discours communautaire qui dans son transfert du monde séculier au monde monastique conserve sa force spirituelle et ses puissantes connotations, mais est purgé soudain de son efficacité sociale<sup>34</sup>?

34. «Ergo iam non estis hospites et advenae, sed estis cives sanctorum et domestici Dei», (*Éphés.* 2, 19, cité d'après la glose des épîtres pauliniennes donnée par le prince Henri à Clairvaux, Troyes, B.M., 512, 111v): Bernard use toujours du mot *civis* dans ses citations précises de ce texte, sauf en un cas où, par prudence probablement, il ne veut accorder à saint Malachie la qualité de «*conconcivis sanctorum et domesticus Dei*» qu'une fois qu'il est entré dans la gloire des saints (*Malit.* 5, SC 367, 390); on rapprochera toutefois cet emploi d'une leçon présente dans un manuscrit de la ligne de Morimond qui véhicule souvent un texte primitif des écrits bernardins (ms. de Heiligenkreuz, SBO VI/1, 1, 128): «*Coadiutores Dei sumus*» (*I Cor.* 3, 9a, SBO II, 265.270; III, 198.203; VII, 331). «*Si compatimur, et conregnabimus*» (*Rom.* 8, 17; cf. *I Cor.* 4, 8 ou *II Tim.* 2, 12, SBO V, 304-306), avec une réminiscence de la Règle de saint Benoît que signale le P. Waddell («Notes about St. Bernard on the Two Visions of Isaiah. The First Sermon for the First Sunday in November», in *Liturgy*, 24 (1990), p. 111).

Ce serait si satisfaisant! Mais erroné: car le *conregna-bimus* appartient dès le IX<sup>e</sup> s. aux discours d'une certaine anthropologie monastique, qui ne peut se satisfaire d'un prédestinationnisme menaçant pour la conscience sociale des hommes et des femmes qui se vouent à la prière et à la louange divine; et les maîtres des écoles françaises, dans la première moitié du XII<sup>e</sup> s., raffolent de ces manipulations subtiles du texte, qu'ils empruntent à leurs lointains prédécesseurs, voire aux Pères, et qui servent au mieux leur propos<sup>35</sup>. On le voit, ces va-et-vient des citations bibliques touchant aux questions de la grâce et du libre-arbitre ne permettent pas de situer avec certitude Bernard dans une franche modernité, ni de l'en proscrire tout à fait.

Bernard veut-il flatter, se parer d'un vernis de modernité? Rien n'est moins sûr. Et pourquoi, le plus simplement du monde, n'épouserait-il pas plutôt, et brillamment, les pulsions majeures du premier XII<sup>e</sup> s.: l'introspection, l'exigence prophétique, une affectivité qui ne cherche plus à se masquer. Bernard épure désormais, se détourne des faits et des réalités de l'existence humaine: il prêche l'essentiel et se drape aussitôt dans la figure de l'imprécateur. Il court ici le risque d'étouffer cette sublime sensibilité qui fait de lui l'apôtre d'une liberté

35. Ainsi faisaient Haymon d'Auxerre dans son homélie sur la Transfiguration (PL 118, 222 C), puis maître Anselme de Laon et ses disciples dans leurs commentaires de l'*Apocalypse* (pour une vue d'ensemble de ceux-ci, voir « Conserver, réformer, transformer le monde? Les manipulations de l'*Apocalypse* au moyen âge central », in *The Role of the Book in Medieval Culture*, t. 2 (éd. P. Ganz), Turnhout 1986, notamment p. 84-92. De même, Pierre Lombard qui, au dire de Pierre le Mangeur, voulait lire « condonavit » en Lc 7, 43 au lieu de « donavit », dans un contexte ici christologique (B. SMALLEY, *The Gospels in the Schools, c.1100-c.1280*, Londres 1985, p. 11).

active. La tradition de la Vulgate voulait en effet que la *caritas* soit habituelle, infusée de Dieu; mais Bernard la réclame et l'implore<sup>36</sup>. Il est aussi celui qui, jeune encore, redécouvre l'Incarnation en même temps que ses adversaires des écoles, y voit un nouvel avènement dans l'âme bien ordonnée qui est justifiée par la prière et la piété<sup>37</sup>? Ici, plus que jamais auparavant, les thèmes de la communauté spirituelle dans la *caritas* espérée rejoignent ceux de l'intériorité. N'en soyons point surpris, ce sont les thèmes qui affleurent partout dans le premier XII<sup>e</sup> s., et qu'il faudra exploiter désormais dans cette mine à peine explorée des gloses bibliques.

\*

Une histoire de la Bible de Bernard est-elle possible? Ce bref parcours voudrait le faire croire sans effaroucher. Car l'homme change, se meut, et livre des surprises. Que dire sur la présence très précoce du chant de l'Épouse, sinon que Bernard aura commencé de travailler sur le *Cantique* dès ses premiers échanges avec Guillaume de Saint-Thierry, dès 1125 si ce n'est 1119? Et que dire de la réserve qu'il maintient à l'égard d'un texte aussi courant pour ses contemporains des écoles que l'*Apocalypse*<sup>38</sup>? Mais beaucoup plus frappante est la similitude profonde entre sa Bible et celle que commentent ses contemporains dans les monastères, anciens et nouveaux, et dans les écoles. Et le temps passant, il recourt de moins en moins aux maîtres, il ancre sa passion dans une méditation sans cesse plus large de la Bible. Rien que de très

36. Dans le *Gra* de 1128 déjà (SBO III, 178, l. 18); et même dans *Apo.*, cf. *Cant.* 2, 4b, et *ScI* 50 (SBO II, 78-83).

37. *Sir.* 24, 29 (SBO VIII, 352, l. 11). Cf. *Sir.* 35, 20-21 (=SBO II, 74, l. 22).

38. Voir le relevé de H. W. Goetz *infra*, p. 520-521.

banal ici. Pourtant, ne pourrait-on développer ces remarques, suggérer que Bernard aurait connu une crise aux alentours de 1128, après le temps de ses grands combats pour le monachisme? S'ensuivrait une évolution, qui donnerait bientôt à l'*Éloge de la Nouvelle Milice* le ton étrange et distant qui surprend si fort dans une œuvre qu'on imagine pourtant de circonstance; et plus tard, vient une autre crise, mieux connue, qui suit l'échec de la deuxième croisade. D'une crise à l'autre, et avec l'expérience du schisme de 1131, la capacité de l'homme à s'ouvrir sur d'autres continents spirituels aura pu faiblir, cependant que se sera déplacé le champ de son activité, vers les cercles curiaux, qu'ils soient d'Église ou des princes. Ne voyons pas là trop vite une différence existentielle entre Bernard et ses contemporains. A en croire les usages que fait Bernard de la Bible, les coupes qu'il y opère, et sous réserve d'inventaires à poursuivre, la démarcation ne paraît point si nette qu'on a cru entre deux modèles d'exégèse ou de théologie, l'un monastique et l'autre scolaire, mais davantage entre les enveloppes littéraires et conceptuelles de pensées que partagent, confusément, le cloître et l'école, dans la première moitié du XII<sup>e</sup> s. tout au moins. Ce par quoi en somme Bernard tranche sur les maîtres séculiers, n'est-ce pas plutôt la forme littéraire que la construction rationnelle et l'univers des concepts?

## CH. 8 - LA BIBLE DE BERNARD : DONNÉES ET OUVERTURES

Jean FIGUET

Paris.

Saint Bernard «parle Bible» au long de tous ses écrits, si bien que les 31 000 citations et allusions<sup>1</sup> qu'il fait de la Bible paraissent former une masse difficile à appréhender. Difficile... mais la fréquentation un peu suivie de son œuvre ne peut manquer de faire aimer et, par suite, connaître de mieux en mieux son «jeu biblique» – et la Bible elle-même.

Nous allons d'abord donner au aperçu de *la Bible bernardine*, au sens suivant: une Bible faite de toutes les citations et allusions attestées dans l'œuvre de Bernard et d'elles seules; c'est la Bible qu'il nous a laissée, que son œuvre nous a transmise. En un deuxième temps, nous tenterons d'identifier *la Bible de Bernard*, la bible ou plutôt les bibles, ainsi que les fragments de Bible dont il a eu connaissance, qu'il a reproduits; tout cela constitue ses «sources bibliques», réalité historique que nous discernons encore bien mal. Enfin, nous aborderons

1. 31 000 environ, sur la base assez solide de l'Apparat biblique de l'édition Leclercq-Rochais. *L'Index des citations scripturaires dans les œuvres de S. Bernard* (306 p. dactylographiées, hors commerce; adresse: Bernardus-Konkordans, Administratief Centrum Burcht 6, NL - 5570 AB Bergeyk Postbus 60, Pays-Bas) regroupe tout l'Apparat biblique, sans distinguer entre citations et allusions; c'est un instrument de travail toujours utile.

Tableau n° 11

ANCIEN TESTAMENT					
	①	②	③	④	⑤
	vv. Bible	vv. Bernard	2/1	occurrences	4/2
Genèse 1 à 4	106	75	71 %	441	5,9
5 à 50	1 422	364	26	490	1,3
Total	1 528	439	29	931	2,1
Exode à Esther	12 096	1 014	8	1 365	1,3
Job	1 069	205	19	495	2,4
Psaumes	2 501	1 062	42	6 254	5,9
Proverbes	915	195	21	465	2,4
Ecclésiaste	222	78	35	186	2,4
Cantique	116	112	97	862	7,7
Sagesse	439	91	21	368	4,0
Sirach	1 593	180	12	485	2,7
Isaïe	1 299	325	25	1 391	4,3
Jérémie	1 373	165	12	298	1,8
Lamentations	154	36	23	153	4,4
Baruch	213	20	9	54	2,7
Ézéchiel	1 272	108	8	214	2,0
Daniel	521	74	14	142	1,9
les Douze	1 053	157	15	418	2,7
I-II Maccabées	1 487	59	4	78	1,3
Total	27 851	4 320	16	14 159	3,3

Tableau n° 11

NOUVEAU TESTAMENT					
	①	②	③	④	⑤
	vv. Bible	vv. Bernard	2/1	occurrences	4/2
Matthieu 1 à 4	90	72	80 %	257	3,6
5,1 à 5,25	25	23	92	280	12,2
5,26 à fin	955	585	61	2 273	3,9
Total	1 070	680	63	2 810	4,1
Marc	677	147	22	336	2,3
Luc 1 à 2,28	109	101	92	551	5,5
2,29 à fin	1 042	450	43	1 550	3,4
Total	1 151	551	48	2 101	3,8
Jean	879	540	61	2 754	5,1
Actes	1 004	217	22	480	2,2
Romains	433	396	91	1 732	4,4
I Corinthiens	437	261	60	1 595	6,1
II Corinthiens	255	187	73	918	4,9
Galates	149	108	72	408	3,8
Éphés. + Philipp.	259	200	77	1 064	5,3
Colossiens	95	52	55	233	4,5
I-II Thessaloniens	134	66	49	174	2,6
I-II Tim. + Tite + Phlm	267	144	54	630	4,4
Hébreux	303	105	36	560	5,3
Jac. + I-II Pierre	274	132	48	648	4,9
I-II-III Jean + Jude	157	77	51	371	4,8
Apocalypse	405	132	33	376	2,8
Total N.T.	7 949	3 995	50	17 190	4,3
Total A.T.	27 851	4 320	16	14 159	3,3
BIBLE ENTIÈRE	35 800	8 315	23	31 349	3,8

sa pensée et son travail sur la Bible, sans oublier qu'il s'agit là d'une pensée amoureuse.

### 1. La Bible bernardine

La Bible bernardine apparaît en chiffres de *Genèse* à *Apocalypse* dans le tableau ci-dessus. Ce tableau a été établi à partir de l'Index biblique issu de l'apparat de l'édition Leclercq-Rochais. Il ne prétend qu'à donner des approximations. Sa base, l'apparat biblique, a quelques inégalités et des imperfections. Notre décompte des versets cités a été fait, non pas un par un, mais par estimation, colonne par colonne. Nous n'avons pas tenu compte des citations (rares) qui courent sur plusieurs versets. Enfin et surtout, on ne devrait pas parler de versets cités quatre siècles avant le découpage initial en versets par les Estienne. Citations et, a fortiori, allusions filent très rarement sur un long texte. Pour les citations, il s'agit en moyenne de huit mots, une petite moitié de verset; car Bernard aime insérer dans son texte une formule frappée, concise. Tout cela fait qu'il cite peut-être un quart des mots du Nouveau Testament et un quinzième de l'Ancien.

La colonne ① n'est rien d'autre que le total exact des versets de chacun des chapitres de ce(s) livre(s) biblique(s).

Colonne ② : c'est le nombre de versets, parmi ceux de ce livre biblique, que Bernard utilise (citations ou allusions) au moins une fois, au moins partiellement.

Colonne ③. On a divisé ② par ①, obtenant donc un pourcentage : Bernard a cité 29 % des 1 528 versets de la *Genèse* entière, tout en citant 71 % de ses quatre premiers chapitres. Nous avons fractionné *Genèse*, *Matthieu* et *Luc* et regroupé certains livres très peu utilisés.

Colonne ④ : c'est le total des emplois (citations plus allusions) de ce livre dans toute l'œuvre de Bernard.

Colonne ⑤ : c'est le rapport obtenu en divisant ④ par ② (nous n'avons conservé qu'une décimale). C'est donc le nombre moyen d'occurrences pour un verset de ce livre utilisé par Bernard.

Parmi les indications ou les interrogations contenues dans ce tableau, proposons celles-ci.

La colonne ③ présente des rapports : le pourcentage de versets utilisés par Bernard sur la totalité des versets de ce livre biblique. Belle variété déjà, de 97 %, le *Cantique*, à 4 %, *I-II Maccabées*, avec tous les intermédiaires et une étonnante dispersion statistique, loin des chiffres moyens. La moyenne du Nouveau Testament s'établit bien plus haut, 50 %, que celle de l'Ancien, 16 %. Les Pères de l'Église privilégiaient le Nouveau Testament par rapport à l'Ancien. Avec les prédicateurs de son temps, Bernard privilégie davantage encore le Nouveau. Il y aurait aussi à faire des regroupements de livres bibliques : livres historiques, écrits de sagesse, lettres de Paul...

L'objet de cette colonne ③ est à bien distinguer de ⑤ : si Bernard a cité 75 des 106 versets de *Genèse* 1 à 4, c'est qu'il connaît au moins ces 75 versets. Mais les 441 occurrences correspondantes – avec le rapport élevé 5,9 – nous indiquent qu'il a cité plusieurs fois les versets qu'il connaît, qu'il y recourt souvent. Pour l'exprimer autrement, la colonne ③ indique une certaine attention, un certain intérêt de l'auteur pour le message de tels versets et de tel livre, tandis que les chiffres élevés de la colonne ⑤ dénotent une préférence, ou mieux : une faiblesse pour tel livre biblique – faiblesse qui sied bien à Bernard et à son style.

Car les chiffres ne sont pas seuls en compte. Ces versets chers à Bernard se reconnaissent à leur fréquence, mais aussi au traitement qu'ils reçoivent, au caractère spécifique et à la finesse de leur lien avec le contexte. S'il y a lemme introductif, ce ne sera plus un «dit l'Écriture» passe-partout, mais il sera personnalisé: «Le Prophète s'afflige à la pensée de [ceux qui rechutent], car "l'or s'est obscurci, sa couleur si belle s'est perdue"» (PP 3, 2 = SBO V, 199, 12, comportant l'une des 7 citations bernardines de *Lam.* 4, 1). Allons jusqu'au bout: le *deplorat* («s'afflige») a été choisi parce qu'il convient à la fois au texte et au prophète Jérémie, voire choisi en écho au *plorans ploravit* de *Lam.* 1, 2.

Quant aux allusions fondues dans la phrase, c'est surtout elles qui ont fait la juste réputation du style biblique de Bernard. Il peut être intéressant de suivre à travers onze emplois – dont une unique citation partielle – les versets 15-18 de *Proverbes* 5. Ces allusions sont des bribes effilochées que l'on pourra retrouver pour partie en ces onze lieux<sup>2</sup>. Bernard se réfère à un texte Vieille Latine que l'on peut reconstituer ainsi: «bibe de fonte putei tui... deriventur aquae tuae in plateas (ou: *de fonte publico haurire*)... alienus non bibat ex eo (ou: *non communicet*)... sit tibi fons proprius»; «bois à la source de ton puits... que tes eaux se séparent et arrosent les places (ou: puiser à une source publique)... qu'un étranger ne vienne pas y boire (ou: qu'on ne laisse pas y puiser l'étranger)... que ta source soit bien à toi...»

2. *Sc̄i* 3, 1 = *SBO* I, 14, 14; *Sc̄i* 22, 2 = I, 130, 10-14; *Sc̄i* 22, 4 = I, 131, 19; *Sc̄i* 60, 8 = II, 146, 20; *Sc̄i* 79, 6 = II, 276, 20; *Csi* I, 6 = III, 400, 11-17; *Csi* II, 6 = III, 414, 19; *Pur* I, 2 = IV, 335, 17-20; *Pur* I, 2 = IV, 336, 3; *NBMV* 3 = V, 277, 5-6; *Ep* 107, 11 = VII, 275, 11.

Dans ces onze passages de Bernard, aucune formule stéréotypée, aucune répétition de mots, sauf les mots bibliques, qui eux-mêmes sont souvent modifiés, déclinés ou conjugués autrement. En remontant dans chacun des contextes, une continuité sans faille apparaît; les idées s'enchaînent et les mots s'appellent; il en est de même dans les contextes *infra*. D'autres allusions bibliques que ces trois versets des *Proverbes* viennent s'insérer ici ou là: *Genèse* 2, 10 (les quatre fleuves qui se séparent), surtout «la source scellée» du *Cantique* (4, 12), etc. Parmi ces onze textes, les plus longs comme les plus remarquables se trouvent dans le *Sermon 22 sur les Cantiques*, dans le Livre I<sup>er</sup> du *Traité sur la considération*, dans le I<sup>er</sup> sermon sur la *Purification* et dans le *Sermon pour la Nativité de la Vierge*. L'analyse en serait trop longue. La réinsertion des mots bibliques dans la phrase est souple et diverse. Mais un noyau d'interprétation reste constant; c'est, pour ce passage des *Proverbes*, l'unité dans la diversité, c'est l'eau offerte à tous et cependant attribuée individuellement.

Après ce long développement, revenons aux chiffres, avec les colonnes ③ et ⑤. On s'aperçoit que, en gros, les fortes proportions de ⑤ vont avec celles de ③; de même, pour les moyennes et pour les faibles. Conclusion certes banale: Bernard, quand il connaît bien un livre, en cite de nombreux versets et cite beaucoup de ceux-ci à maintes reprises. Toutefois, *Lamentations*, par exemple, est «peu connu» (il se détache à peine de l'Ancien Testament) et est souvent cité (un peu plus que le Nouveau). En feuilletant l'Index biblique, on trouve, de fait, des versets de *Lamentations* qui comptent des dizaines d'occurrences chacun. Avant de rechercher le sens de faits de ce genre, une vérification des données



chiffrées est nécessaire. Autre fait curieux : d'ordinaire, un fort pourcentage en ③ entraîne un chiffre élevé en ⑤; cette proportion habituelle est inversée en passant de *Romains* à *I Corinthiens*. Bernard « connaît » presque tout *Romains* (91 %) et seulement les deux tiers de *I Corinthiens*. Pourquoi cite-t-il plus souvent *I Corinthiens* (coefficient 6,1) que *Romains* (4,4)? Les chiffres d'*Apocalypse*, ainsi que des autres grands textes apocalyptiques à travers la Bible, doivent permettre de vérifier, puis de nuancer l'affirmation : Bernard ne suit pas le mouvement d'intérêt pour « les derniers temps » qui s'amorce de son temps.

Les chiffres de la ligne « Exode à Esther », si bas en ② comme en ④, prouvent-ils que Bernard connaissait très peu ces livres? Ou bien a-t-il omis de citer ces récits, les tenant pour peu utiles à son grand but moral et mystique? Cette série de l'Ancien Testament mériterait d'être comparée aux Synoptiques, en leur partie historique, ainsi qu'aux *Actes*. Et cette question encore : *Baruch*, qui est si bien accordé aux vues de Bernard, comment a-t-il pu faire un si maigre score? *Romains* est massivement utilisé dans le *Traité de la grâce*, mais *Galates* fort peu : est-ce l'écho d'Augustin? Serait-ce une préférence de Bernard? Ou bien cela viendrait-il d'un rapport plus étroit entre la pensée de Bernard et les formulations de *Romains*? Une comparaison chiffrée avec certaines œuvres d'Augustin, avec d'autres Pères pourrait répondre à ces questions. Et l'on peut désirer également une comparaison entre Bernard et le milieu cistercien de sa génération; plus largement, le milieu monastique; enfin, ses prédécesseurs.

Nous avons cru observer une curieuse distribution entre : versets presque uniquement cités; versets presque uni-

quement objets d'allusions; versets mixtes. Seule une vérification statistique assez étendue peut décider entre une pure impression et des catégories qui ne sont pas dues au hasard. Resterait alors à trouver la cause.

En pendant à la Bible bernardine que nous venons de schématiser, il est bon de revenir au texte suivi de Bernard. Dans l'une ou l'autre édition, les artifices typographiques et l'abondance de l'apparat biblique donnent d'un coup d'œil la densité des citations et allusions dans la page. Seules quelques pages de traités (début de *Gra*, certaines parties de *Pre*, de *Csi*, de *MalV*) et ces *Lettres* qui sont des « lettres d'affaires » sont pauvres ou exemptes de Bible<sup>3</sup>. A l'opposé, les morceaux d'anthologie biblique parsèment l'œuvre de Bernard; nous en parlerons dans la troisième partie.

Certains livres bibliques étaient davantage utilisés dans la Liturgie – chant et homélaire – par exemple *Isaïe* au regard de *Jérémie*. Ce fait serait à bien vérifier pour la liturgie cistercienne primitive. On pourrait alors avoir une mesure de l'influence de la Liturgie sur la Bible bernardine.

Toutefois, il est bien évident que la matérialité de ces chiffres ne rend pas compte du poids respectif de tous ces versets dans le texte de Bernard.

L'abondance de ces questions, d'autres questions sans nul doute, ne doit nullement nous détourner du problème essentiel : les préférences et les omissions, volontaires ou

3. Toutefois, de très rares pages sans Bible dans des œuvres spirituelles ou morales semblent infirmer cette règle. Un bon exemple en est la *Lettre* 87 à Ogier (*SBO* VII, 224-231), dont le propos est pourtant une occasion en or pour un ciselage biblique. Les rares exemples seraient à étudier : qu'est-ce qui déclenche, qu'est-ce qui suspend le parler biblique de Bernard? Ce peut être un moyen d'approche vers la source profonde de ce parler.

non, de Bernard dans ses emplois de la Bible, ce que la colonne ⑤ montre.

Nous n'avons pas encore abordé une interrogation essentielle sur la Bible bernardine : Bernard a-t-il évolué de ses premières œuvres aux dernières ? A partir d'un certain moment emploie-t-il davantage tel(s) livre(s), moins tel(s) autre(s) ? Quelles influences sont discernables : nouvelles lectures ? arrivée de la Glose ? âge mûr ? désenchantement ? Guy Lobrichon a parlé de cette donnée chronologique dans les pages qui précèdent. Notre tableau devrait compléter le sien, qui met en parallèle œuvres de jeunesse et œuvres des dernières années. Le Psautier, qui occupe 7 % de la Bible, forme 18 % des occurrences chez Bernard. Est-ce constant au fil des ans ? De même, ne serait-il pas utile de repérer les thèmes privilégiés par Bernard, d'en rechercher la répartition en fonction de la date et du genre des œuvres ?

## 2. Les Bibles utilisées par Bernard

La Bible, ou les Bibles de Bernard, c'est ce que nous allons maintenant chercher à reconstituer. La Patrologie latine de Migne donnait déjà parfois une référence suivie de « juxta LXX », « selon les Septante ». L'édition Leclercq-Rochais fournit assez souvent la même indication, sous la forme « LXX » ou « sec. ant. vers. », « selon une antique version ». Sources Chrétiennes a recherché une formulation plus exacte avec « Patr. » dans l'apparat et l'Index bibliques : « origine patristique d'une citation biblique ». En effet, au temps de Bernard, depuis plusieurs siècles, il n'existait plus de Bible autre que la Vulgate de Jérôme. Les traductions antérieures à saint Jérôme, auxquelles nous donnons le nom de Vieilles Latines, avaient été

faites à partir du grec des Septante pour l'Ancien Testament. Pour le Nouveau, notre Vulgate est une des traductions latines des premiers siècles, partiellement et discrètement revue par saint Jérôme. Les Pères latins des premiers siècles avaient cité la Bible selon l'une ou l'autre de ces traductions : Augustin, Grégoire, Ambroise, l'Origène latin... et même Jérôme. Bien entendu, de nombreuses contaminations avaient eu lieu. Elles s'étaient effectuées dans les deux sens, mais c'est surtout la Vulgate qui tendait à s'insinuer soit dans les Bibles Vieille latine tant qu'il y en eut, soit à la place des citations bibliques Vieille latine disséminées dans les œuvres des Pères. Toutefois, de nombreux copistes recopiaient scrupuleusement leurs originaux, si bien que les œuvres de Bernard sont parsemées de ces *membra disiecta*, plus ou moins reconnaissables selon les deux textes en présence.

Commençons par un cas non douteux : « Mors intrat (Vieille Latine, ou *ascendit*, Vulgate) per fenestras » (Jér. 9, 21) se différencie parfaitement ; « La mort entre (ou : monte) par nos fenêtres. » On trouve, pour ce verset, deux citations et quatorze allusions chez Bernard (dont *MalV* 60 = *SC* 367, 334), toujours avec *intrare*. (Une citation Vieille Latine bien nette s'accompagne parfois chez Bernard d'un mot Vulgate, et vice-versa.) Le cas de *Jean* 14, 6, quant à lui, peut paraître mince : « Ego sum via, veritas et vita » (Liturgie, Augustin et certains mss Vulgate) ou ...« via, et veritas, et vita » (Vulgate, édition critique de Bernard), « Je suis la voie, la vérité et la vie. » Cependant, les six emplois avec ce *et* supplémentaire, sans aucune divergence entre les manuscrits édités, ôtent toute hésitation : Bernard écrit ...*et...* *et...* Les copistes de Bernard ont en effet d'ordinaire été fidèles. Toutefois, pour chacun de ces mots, l'apparat critique des *Sancti*

*Bernardi Opera* doit être consulté. Cette vérification est spécialement nécessaire dans le cas suivant. Un verset cher à Bernard – 55 emplois – « Qui adhaeret Deo unus spiritus est », « Celui qui s'attache à Dieu n'est plus qu'un seul esprit » (I Cor. 6, 17) suit presque toujours (35 fois) la Vieille Latine (*Deo*); en même temps d'ailleurs qu'un certain nombre de manuscrits Vulgate. Six fois Bernard écrit cependant *Domino*<sup>4</sup> (« au Seigneur ») avec la majorité des manuscrits Vulgate et nos éditions critiques. Mais le paléographe d'aujourd'hui, aussi bien que le copiste de jadis, s'ils n'ont pas été alertés, ont fort bien pu confondre *Deo* et *Domino*, écrits d'ordinaire *dō* et *dño*. Une vérification effectuée sur une partie des manuscrits édités dans les *Sancti Bernardi Opera* a été pleinement rassurante pour la qualité du dépouillement.

Quelle est la fréquence de ces citations ou allusions bibliques patristiques? L'édition en cours, une fois achevée, le dira. Des sondages font penser à une bonne centaine de textes sûrs et caractérisés, avec cinq occurrences peut-être pour chacun d'eux. C'est peu, sur 31 000. Nous ne pouvons guère faire autrement qu'attribuer à la Vulgate citations et allusions dans lesquelles la différence Vulgate-Vieille Latine n'existe pas, ou n'est pas discernable. Il importera de ne pas oublier, avant de porter un jugement comparatif entre Vulgate et Vieille Latine chez Bernard, que la place de la première risque d'être surévaluée dans la mesure où toutes les références neutres renvoient à la Vulgate. De fait, la Vieille Latine n'est accessible qu'en partie: l'édition de toute la Bible par Sabatier date; celle de l'abbaye de Beuron, exhaustive, en est à ses débuts<sup>5</sup>.

4. Les 14 autres emplois sont des allusions qui se trouvent n'exprimer clairement ni *Deo* ni *Domino*, telle celle de *Mais*, 6 (SC 367, 420).

5. P. SABATIER, *Biblicorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus*

On devine que tous les cas de figure se présentent, aussi bien dans le degré de probabilité de la source – infime ou quasi certain – que dans le nombre de Pères – un ou deux, ou bien dix, vingt, trente. Il est très rare qu'un seul Père ait le même texte que Bernard, qu'il en soit donc l'unique source possible<sup>6</sup>. Seul le retour plus fréquent de tel Père dans la liste des Pères possibles pour chacun des versets permet d'avancer que Bernard a lu davantage les œuvres de ce Père. Au point actuel des recherches en cours, rien de révolutionnaire dans les sources patristiques n'apparaît: en premier lieu, assez détaché, Augustin, puis Grégoire le Grand, Jérôme, Ambroise, l'Origène latin, etc. Plusieurs difficultés rendent cette prospection assez aventureuse. Pour certains versets, Bernard a un texte assez fluctuant, plus encore que celui de *Proverbes* 5, 15-18 qui a été présenté ci-dessus. Nous devons parler non d'un Père, mais de telle œuvre de ce Père.

C'est précisément un homélaire, identifié par dom J. Lelercq<sup>7</sup>, l'homélaire de Paul Diacre, qui semble bien être la source de Bernard pour ce verset des *Proverbes* (13,1)

*latina...*, 3 vol., Reims 1743. - Abbaye de Beuron, *Vetus latina. Die Reste...*, Fribourg-en-Brigau, à partir de 1949. - Abbaye Saint-Jérôme, *Biblia sacra iuxta latinam vulgatam...* (Éditions vaticanes), Rome 1926-1987 [Ancien Testament]. - J. WORDSWORTH et H. J. WHITE, *Novum Testamentum...*, 5 vol., Oxford 1884-1954. [Ces deux éditions critiques monumentales de la Vulgate signalent en outre les principales variantes Vieille Latine.]

6. Le cas suivant est sans doute unique dans Bernard: « *Principes tui infideles*, vel ut alia translatio habet, *inoboedientes...* » « "Tes chefs sont des hommes sans croyance", ou comme le porte une autre traduction, "qui refusent d'obéir"..." » (Is. 1, 23 cité dans *AduA* 1, 3; *SBO* IV, 163, 18). La seule source est Jérôme dans son *Commentaire sur Isaïe, in hoc loco*; cf. A. THIBAUT, *L'Infidélité du peuple élu...*, Turnhout 1988, p. 184.

7. *Recueil*, t. 3 (1969), p. 223. Cette homélie est au Commun des

qu'il cite onze fois ainsi : « Filius sapiens *gloria* est patris », « Un fils rempli de sagesse est la gloire de son père », la Vulgate ayant *doctrina*.

Par l'homélaire nous arrivons à la Liturgie. L'office ne pouvait manquer de laisser des traces dans la mémoire de Bernard. Il n'est pas sûr du tout que Bernard ait eu un net souci de distinguer entre « la Bible que chante l'Église » et celle qu'elle donne à lire. En tout cas, il écrit avec l'Introït du XIX<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte (liturgie de saint Pie V) ou plutôt du III<sup>e</sup> dimanche de Carême (liturgie cistercienne ancienne), à trois reprises : « Salus populi ego sum, dicit Dominus », « Je suis le salut de mon peuple, dit le Seigneur » ; mais trois autres fois, avec la Vulgate et le Psautier (34, 3) : « Dic animae meae : Salus tua ego sum », « [Seigneur,] dis à mon âme : Je suis ton salut. »

Cette présence du texte biblique liturgique<sup>8</sup> est moindre que celle des Pères, mais elle nous pose des problèmes non moindres : quels étaient les offices de Cîteaux, de Clairvaux, ceux des pérégrinations européennes de Bernard... et ceux du Saint-Vorles de sa jeunesse ?

Confesseurs ; elle est de Maxime de Turin et se trouve dans *PL* 57, 418 C. Grégoire le Grand (une unique allusion avec *disciplina*) et Augustin (une unique citation avec *doctrina*) ne sauraient être source de Bernard (*Thesauri* du CETEDOC). Pour cette question des homéliaires, voir R. GRÉGOIRE, *Les Homéliaires du Moyen-Age, Inventaire et analyse*, Rome 1966.

8. Lorsqu'un texte biblique identifié paraît influencé dans sa teneur par la liturgie, on peut trouver la pièce liturgique grâce à Carolus MARBACH, *Carmina Scripturarum*, Strasbourg 1907. On y trouve rassemblés de *Genèse* à *Apocalypse* les textes bibliques éparpillés au cours de l'année liturgique dans Missel et Bréviaire. Ce travail, exhaustif mais non critique, unique, reste fort précieux. Malheureusement, il est rarissime, absent de la Bibliothèque nationale comme des meilleures bibliothèques spécialisées.

Il convient d'ajouter un paragraphe à part pour la Bible telle que la transmet la Règle de saint Benoît. Car ce texte s'écarte souvent assez de la Vulgate, et, si un a priori est permis, c'est celui qui consiste à privilégier la Règle vis-à-vis des autres sources. Ainsi, nous trouvons *Siracide* 32, 24 sous cette forme : « Omnia fac cum consilio », « Fais tout après avoir consulté », au lieu du « Ne fais rien sans avoir consulté » de la Vulgate. De même, les trois mots « Quae dicunt facite », « Ce qu'ils disent, faites-le », ont dû plaire au styliste Bernard, lequel cite de la sorte quatre fois sur quatre *Matthieu* 23, 3 de préférence aux huit mots de la Vulgate. Pour une fois, l'abbé de Clairvaux vient à notre aide et cite sa source : « Frères, n'avez-vous pas lu dans votre Règle aussi bien que dans la règle de vérité : (...) "Ce qu'ils disent, faites-le" ? »

Les problèmes intra-Vulgate sont encore plus ardues que ceux qui relèvent du rapport Vulgate-Vieille Latine. Les études sur la Vulgate au XII<sup>e</sup> s. débutent<sup>10</sup>. Les textes cités par Bernard sont d'ordinaire brefs et n'ont pas dû nécessiter de sa part un recours au texte écrit<sup>11</sup>. Évoquons de nouveau ses continuels déplacements ; pensons de plus à la petite fraction de manuscrits conservés, dont une petite fraction est publiée. La recherche de sa Bible ressemble à un défi. Les espoirs mis dans la Bible d'Étienne Harding ayant été déçus, serons-nous plus

9. *RB* 3, 13 et 4, 61 ; citée dans *Pre* 56 (*SBO* III, 291, 2). Noter qu'Augustin écrit souvent, lui aussi, « Quae dicunt, facite ».

10. P. RICHÉ et G. LOBRICHON, dir., *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris 1984.

11. Signalons ces trois citations exceptionnelles de trois versets chacune : *III Rois* 10, 18-20, dans *Sent* 3, 87 (*SBO* VI/2, 126-129) ; *Job*, 41, 6-8, dans *Assp* 10 (V, 258, 1-4) et *Hébr.* 11, 36-38, dans *Sent* 3, 126, 4 (VI/2, 243, 17). La comparaison avec les Bibles éditées a été décevante.

heureux avec la partie conservée de la bibliothèque de Clairvaux?

Actuellement, nous ne pouvons guère que situer la «Vulgate de Bernard» parmi les familles de manuscrits de l'édition critique. Elle est constamment avec la famille de mss  $\Phi$  – c'est-à-dire la «Bible d'Alcuin» – contre la famille de mss  $\Theta$  – c'est-à-dire la «Bible de Théodulfe». Son texte se retrouve une fois sur deux avec les leçons propres aux trois manuscrits parisiens du XIII<sup>e</sup> s., les  $\Omega$ . Il en est de même pour l'édition de la Vulgate Clémentine de 1593: une fois sur deux avec elle, une fois sur deux avec l'édition critique récente<sup>12</sup>. En résumé, c'est bien une Bible du XIII<sup>e</sup> s.

Parmi les singularités de la Bible de Bernard, plusieurs séries de faits peuvent toutefois s'expliquer par les habitudes de pensée du prédicateur ou par certains soucis stylistiques de l'écrivain, que ces modifications aient été choisies à dessein ou introduites dans le feu de l'écriture.

Nous trouvons des verbes au singulier à la place du pluriel: «Ceux qui se nourrissent de moi auront encore faim, etc.» (*Sir.* 24, 29) devient neuf fois sur quatorze: «Celui qui se nourrit...» Nous pouvons nous demander s'il ne s'agit pas d'une adaptation au contexte. En effet, Bernard traite, dans six de ces neuf passages, de l'expé-

12. Voici, avec les seuls mots faisant problème, une série de versets qui mettent en jeu les rapprochements ou oppositions en question: *Gen.* 27, 27 (*pleni*); *Ps.* 64, 11 (*inebrians*); *Ps.* 73, 12 (*saecula, salutem*); *Sag.* 7, 30 (*sapientia vincit malitiam*); *Sag.* 9, 15 (ordre des mots: *depr. terr. inhab.*); *Is.* 5, 20 (inversion des termes); *Lam.* 3, 28 (*se super se*); *Matth.* 15, 14 (omission de *et duces*); *Rom.* 12, 19 (*vindictam*); *I Tim.* 6, 5 (*aestimant* [11 fois en allusion]); *Apoc.* 14, 4 (*ierit*). - Un instrument de travail utile ici est l'ouvrage suivant qui donne toutes les variantes de l'édition critique de la Bible (Vulgate): B. FISCHER, *Novae Concordantiae Bibliorum sacrorum iuxta vulgatam versionem critica editam*, Stuttgart 1977, 5 vol.

rience spirituelle, et c'est de l'Épouse, de l'âme dont il est question<sup>13</sup>. Le verbe introductif de *I Thessaloniens* 5, 3 «Lorsqu'ils vous diront...» est lui aussi mis au singulier dans un sermon sur le *Cantique*, alors que huit autres fois on a le pluriel de Paul. Dans ce *Sermon 38 sur les Cantiques* (SBO II, 15, 4), Bernard vient de parler de l'attitude de l'impie; il met alors dans la bouche de l'impie les paroles «Paix, etc.», que Paul attribuait à la foule présente aux derniers temps. Nous aurions là un processus d'individualisation, en même temps qu'une preuve de la liberté de Bernard avec ses sources, même bibliques.

Autre fait curieux: Bernard a employé douze fois le texte *I Timothée* 4, 8, presque toujours en allusions, parfois ténues. Or le texte reçu énonce deux fois *utilis est*, «est utile», sans aucune variante. Bernard ne fait jamais cette répétition, mais remplace parfois un des deux *utilis* par *valet*, «est capable de»; il en vient même à n'utiliser d'ordinaire que *valet* (*Assp.* 2, 6 = SBO V, 236, 12; *ScT* 33, 10 = SBO I, 240, 22, etc.). On peut supposer que son souci littéraire habituel d'éviter les répétitions lui a fait faire un premier remplacement et que sa mémoire a fonctionné sur son propre texte.

Que Bernard se soit ainsi parfois «fait son texte» ressort de menus faits assez nombreux qui relèvent d'appréciations du même ordre que les critères internes. Le meilleur exemple en serait *Genèse* 8, 21. Bien que la *Genèse* ait été publiée par Beuron (en 1951), Bernard a seul un texte particulier, assez homogène à travers sept citations, dont *Sermon sur les Cantiques* 44, 5 (SBO, II 47, 8).

Nous avons jusqu'ici mentionné des cas sélectionnés en raison de leur netteté. Il en est beaucoup qui sont

13. Voir aussi *Recueil*, t. 3, p. 224.

insaisissables. «L'homme voit la face, mais Dieu le cœur» (*I Sam.* 16, 7) se retrouve sous des formes voisines dans les *Psaumes*, dans *Jérémie*, dans le Nouveau Testament; les Pères et la Liturgie l'ont beaucoup cité. L'idée était donc parvenue sous des formes différentes à Bernard. Il aborde souvent ce thème, et, lui aussi, sans un texte fixe. Plusieurs des manuscrits de Bernard divergent, y compris quand il a entendu faire une citation. Il serait vain d'assigner une source à ces textes de Bernard.

On ne sait jamais où le plaisir verbal de Bernard va l'entraîner, et nous avec lui. Les moines psalmodiaient tous: «Accedet homo ad cor altum, et exaltabitur Deus», «L'homme parviendra à [se faire] un cœur altier, et Dieu sera exalté» (*Ps.* 63, 7-8, selon les deux Psautiers, Romain comme Gallican, sans variantes). Or Bernard écrit deux fois en citation et sept fois en allusion, sans variantes: *Ascendet...* «L'homme s'élèvera jusqu'à [avoir] un cœur...» Il s'agit d'une sorte de facétie où Bernard est de connivence avec son public: les contextes renferment le verbe *ascendere* ou le nom *ascensio*, et deux fois Bernard enchaîne en citant le *Psaume* 83, 6: «Ascensiones in corde suo disposuit», «Il a mis dans son cœur des montées.» Bernard a réuni le bon texte et sa propre variation dans un *Sermon divers* (*Div* 115; *SBO* VI/1, 392, 3-12): «Note bien que ces accessions ou ascensions (*accessiones istae sive ascensiones*) se font à l'intérieur du cœur.» De plus, il a fait au moins cinq fois le jeu de mots *ascensus-accessus* (ou dérivés), «montée-approche», sans se référer au *Psaume* 63<sup>14</sup>. On comprend mieux que

14. C'est Mme SABERSKY-BASCHO qui signale ces cinq autres lieux dans *Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux*, Université de Fribourg (Suisse) 1979; voir p. 200 avec les notes 421 et 422.

les copistes du XII<sup>e</sup> s., ainsi alertés, aient pu nous transmettre *ascendet* alors qu'ils chantaient *accedet*.

Nous sommes à la limite du jeu de mots biblique, dont nous parlerons comme d'un travail de Bernard sur la Bible.

### 3. Le travail de Bernard sur la Bible

Comment Bernard travaillait-il pour aboutir à ce parler biblique? Quelles étaient ses habitudes, ses procédés? D'autre part, quelles conceptions avait-il, au sein de l'univers de la foi et du dogme, à propos de la Bible?

Un inventaire des travaux déjà réalisés est à faire<sup>15</sup>. Ensuite, les moyens d'investigation actuels à notre disposition sur le texte de Bernard et la Bible dans ce texte permettent des études à la fois précises et exhaustives, qu'il s'agit cependant d'interpréter.

Citation ou allusion? La typographie de nos éditions varie dans sa présentation<sup>16</sup>. Nous sommes portés à croire

15. Signalons: M. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible*, Bruges-Paris 1953; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, 4 vol., Paris 1959-1964; D. FARKASALVY, *L'Inspiration de l'Écriture sainte dans la théologie de S. Bernard*, Rome 1964; les quatre tomes du *Recueil* de J. Leclercq. Qu'il soit permis d'indiquer: J. LECLERCQ-J. FIGUET, «La Bible dans les Homélies super Missus est», paru dans *Studi medievali* en 1964 et reproduit dans *Recueil*, t. 3, p. 213-248, et H. ROCHAIS-J. FIGUET: «Le jeu biblique de Bernard», dans *CollCist*, 47 (1985), p. 119-128.

16. Donnons ici quelques éclaircissements à l'usage de l'apparat et des notes bibliques (marquées d'un double astérisque) de l'édition des Sources Chrétiennes. L'apparat permet de distinguer deux variétés de citations et les simples allusions: les *citations rigoureuses*, conformes à l'édition critique de la Vulgate, avec italiques en latin, guillemets en français; les *quasi-citations*, qui comportent diverses petites modifications (soit que Bernard ait connu et suivi un texte quelque peu différent, soit qu'il ait modifié les terminaisons ou l'ordre) avec même typographie et ajout du signe ≠ dans l'apparat; enfin les *allusions* où seuls quelques mots, parfois éparés, évoquent ce verset: sans italiques

que Bernard attribuait des fonctions plus ou moins différentes à l'une ou à l'autre. Une étude systématique des lemmes introductifs, qui est désormais facile, nous procurera sans doute des éclaircissements. Bernard parvient à adapter ces lemmes, malgré leur fréquence et la facilité d'un « dit l'Écriture » passe-partout. C'est là un résultat de son talent littéraire, mais aussi l'expression de son rapport à l'Écriture : il tient celle-ci pour porteuse de messages multiples qui sont un unique message (*Hébr.* 1,1 commenté dans *Sent* 3, 127, fin; *SBO* VI/2, 254, 17-255, 7) et il individualise volontiers les auteurs bibliques. Par ces divers lemmes, Bernard passe la parole à l'Écriture comme à un interlocuteur. Que recouvre l'évocation de Paul, ou du Prophète? Dénote-t-elle un rapport avec leur personnalité et leur message? Nous venons d'écrire non pas

ni guillemets, avec Cf, dans l'apparat. L'apparat signale aussi les rares textes bibliques dont la teneur postule une source patristique, liturgique ou selon la Règle: (Patr.), (Lit.) ou (RB). Les trois catégories de l'apparat se fondent sur les mots que nous lisons, sur les faits, non sur le sens. Les notes, elles, sont explicatives, ce sont des sortes de reconstitution du travail biblique, lointain et proche, réfléchi ou spontané, de Bernard (ses «sources»), ainsi que de ses intentions (citer un texte ou bien y faire allusion); elles sont donc sujettes à caution, mais plus profitables pour des travaux ultérieurs. Souvent, elles s'appuient sur la totalité des emplois de ce  $\chi$  dans les *SBO*. Parfois, les notes font, parmi les emplois d'un  $\chi$ , une distinction qui ne correspond à aucune des catégories de l'apparat: *citations* lorsque divers indices font penser que Bernard entend reproduire exactement le texte biblique; *allusions* lorsqu'il veut l'intégrer, l'assimiler à sa phrase. En effet, la citation en ce sens suppose une bien plus grande attention portée par Bernard à ce texte biblique – *a fortiori* s'il l'utilise comme argument –, texte qu'il n'a pas considéré comme sien à demi ou aux trois quarts. La citation pèse donc d'un poids bien supérieur à l'allusion pour affirmer une source. Les trois catégories de l'apparat, plus objectives mais matérielles, ne pourraient servir ici. Les notes tentent ainsi de reconstituer la démarche de Bernard recourant à la Bible et de signaler, avec prudence, ses sources bibliques dans leur variété.

Bible, mot rare à l'époque de Bernard et absent de son vocabulaire, mais «Écriture». Écriture, Parole de Dieu, Voix de l'Épouse, etc., ces termes sont chargés d'un sens à préciser. L'absence de lemme est, elle aussi, significative: dans quels cas? Pourquoi? Ces deux problèmes, voisins, sont d'ordre plutôt littéraire ou psychologique. Quels sont les rôles respectifs des citations et des allusions: argument? exhortation? ornement? clin d'œil au lecteur? Comment et pourquoi Bernard mêle-t-il tant d'allusions à sa phrase?

On admet que, au XIII<sup>e</sup> s., la théologie a subi une mutation fondamentale lorsque la Bible a dû laisser à la raison son rôle d'inspiratrice et de premier argument, et devenir ainsi, d'une manière ou d'une autre, un argument de second ordre. Pourquoi Bernard, avec ses prédécesseurs et une partie de ses contemporains, mais à sa façon, donne-t-il ce premier rôle à la Bible<sup>17</sup>? Certains attendus, voire des *obiter dicta*, ne nous permettent-ils pas d'en savoir davantage sur la place que Bernard attribue à la Bible dans la théologie? Amorcerait-il de loin le changement qui va se faire un siècle plus tard, ou bien le freine-t-il?

Les textes bibliques incorporés par Bernard à sa phrase nous invitent à une étude de ses habitudes: quels mots choisit-il et écarte-t-il? Quelle transformation? Quelle place assignée? Quels liens logiques entre la partie biblique et l'autre? Certes Bernard – nous l'avons vu en analysant *Proverbes* 5, 15-18 – sait varier en tout domaine, et les

17. Il est cependant étrange de constater l'absence de toute analyse biblique dans les nombreuses pages consacrées à Bernard par R. Javelet dans *Image et ressemblance au XII<sup>e</sup> s.*, 2 vol., Paris 1967. Pour ce thème majeur, Bernard s'inspire-t-il de catégories autres que bibliques? Ou bien l'analyse de l'auteur omet-elle un aspect essentiel de la pensée de Bernard?

hypothèses sur ses habitudes ne seront pas plus faciles à mettre en évidence que les preuves suffisantes à accumuler.

Nous savons par l'existence même de diverses éditions par Bernard lui-même que celui-ci se corrigeait après avoir diffusé une première version. Se corrigeait-il beaucoup en écrivant? Son propre témoignage est consigné dans une des quatre lettres à son ami le chanoine régulier Ogier, en 1125<sup>18</sup>. Bernard s'excuse, non cette fois d'avoir tardé à répondre à son ami, mais d'être bref. On est en carême, le moine doit vaquer au silence et à la prière. Or écrire, c'est rompre le silence. « Combien est grand le tumulte intérieur chez ceux qui rédigent! En leur esprit retentissent une foule d'expressions; la variété des formules s'offre à eux en même temps que la diversité des significations; souvent on rejette ce qui se présente et on recherche un mot qui ne vient pas. On prête une extrême attention à ce qui sera plus beau du point de vue littéraire, plus logique en suivant le sens, plus clair en vue de l'intelligence du texte, plus utile pour la conscience du lecteur. Enfin, quel mot placer en dernier lieu, ou d'abord?» La lettre 87 à Ogier sera d'ailleurs surchargée de corrections dans sa 2<sup>e</sup> et sa 3<sup>e</sup> édition; la lettre 88 a subi un long ajout. Et toutes, et toute l'œuvre, quelle que soit la virtuosité de Bernard, supposent qu'il a peiné, qu'il a poli son style, qu'il a connu hésitations et repentirs.

En parcourant des éditions successives dues à Bernard, on s'aperçoit qu'elles apportent avant tout des nuances stylistiques. Mais il est très rare que Bernard ajoute, retranche, change un mot biblique, encore moins une nuance doctrinale. Une longue enquête sur ces

18. *Ep* 87-90, et spécialement *Ep* 89, 1 (*SBO* VII, 235, 15-20).

modifications d'un passage biblique par Bernard est cependant à faire<sup>19</sup>.

L'édition critique donne également, çà et là, un texte C, produit d'une révision faite à Clairvaux après la mort de Bernard<sup>20</sup>. Ici notre interrogation tendra à déceler la différence entre le milieu bernardin et Bernard, à définir un critère d'authenticité. Ce critère interne d'authenticité peut aussi aider à départager les œuvres de Bernard des œuvres bernardines. Tel est – ou était – le cas de *l'Entretien de Simon-Pierre avec Jésus*<sup>21</sup>. Par ailleurs, nous possédons des prédications de Bernard qu'un secrétaire a mises par écrit: l'étude de la mise en œuvre des textes bibliques peut être utile pour répondre à la question: jusqu'à quel point ces sermons sont-ils de Bernard?

Le parler biblique de Bernard se manifeste par plusieurs procédés. Celui que dom Leclercq a appelé «avant-goût»<sup>22</sup>, que l'on pourrait dénommer encore «pierres d'attente», consiste en un mot ou une expression biblique, qui d'abord affleure dans le texte bernardin pour resurgir plus loin, s'épanouir en une citation biblique (ou une

19. Le *Thesaurus SBC* n'a intégré que les doubles versions d'une certaine étendue; voir page IX de l'Introduction: «Nous avons pris en compte, chaque fois qu'il y a lieu, les doubles versions.» Suit la liste limitative des seules doubles versions prises en compte. Cette enquête ne pourra donc se faire qu'à partir de l'Apparat critique des *SBO*.

20. Dans *Dil* 32 (*SBO* III, 146, 24), le réviseur de Clairvaux a rendu conforme l'allusion à *Matth.* 26, 29 en remplaçant *domo* par *regno*, «maison» par «royaume». De même, dans *Hum* 23 (III, 34, 5), Bernard avait remplacé *sed* par *et* («mais» par «et»), que le réviseur supprime.

21. De Geoffroy d'Auxerre (*SC* 364, *Introd.*, *texte*, *trad.* et *annotations* par Henri Rochais), Paris 1990. L'introduction débute: «Geoffroy ou Bernard?»

22. Cf. *Recueil*, t. 1, p. 301-302, et t. 3, p. 241; où l'on trouvera plusieurs exemples; de même dans H. ROCHAIS-J. FIGUET, «Le jeu biblique», *art. cit.* n. 15.



allusion claire). Dans le traité *Sur les degrés de l'humilité*, au § 6 (*SBO* III, 21, 12), le simple *compati* (*Hébr.* 4, 15 a) est suivi d'un deuxième *compati* (§ 8; *ibid.*, 22, 27) et aboutit (§ 9; *ibid.*, 23, 6) à la citation enfin: «Nous n'avons pas un pontife incapable de compatir à nos infirmités.» Encore faudrait-il analyser la place de ces mots dans les contextes de Bernard, leur fréquence chez lui et dans la Bible, mille petits signes.

Autre manifestation du parler biblique: l'allusion-limite à un texte familier. Dans la *Vie de Malachie*, au § 43, on lit: «non in victu... non in vestitu...», «rien dans le couvert... rien dans le vêtement...» (*SC* 367, 288) qui paraît bien lointain et improbable vis-à-vis du texte Vieille Latine de *I Timothée* 6, 8: «Lors donc que nous avons le couvert (*victum*) et le vêtement (*vestitum*), sachons être satisfaits», texte cité dans le Préambule du même livre (*ibid.*, p. 176). Seuls demeurent les mots *victus* et *vestitus* joints à la notion du «nécessaire» ou du «superflu». Pour identifier l'allusion, il faut relier entre elles les sept citations et la dizaine d'allusions, dont certaines peu perceptibles, dispersées dans l'œuvre de Bernard. C'est un clin d'œil qui en appelle un autre de la part de l'auditeur. Il y a en filigrane, en plus du sous-entendu: selon ce texte bien connu de Paul, cet autre: ...texte que nous avons souvent évoqué. Ici, il s'agit d'une justification par Paul de l'austérité cistercienne, en opposition aux facilités clunisiennes (*Apo* 1 et 23; *SBO* III, 81, 20-82, 1 et 100, 19-21). On pourra suivre un dégradé semblable dans la cinquantaine d'emplois de *I Corinthiens* 6, 17<sup>23</sup> ou dans les 35 emplois de *Sagesse* 9, 15. La liste

23. Ce verset paraît avoir une place semblable chez Guillaume de Saint-Thierry, cet intime de Bernard. Dans le petit traité technique *De la nature du corps et de l'âme* (texte et trad. par Michel Lemoine, coll.

des versets supports d'allusions-limites serait longue, mais significative de pensées fortement enracinées en Bernard et proliférantes.

Troisième manifestation: les morceaux d'anthologie, ou centons bibliques. C'est là un fait bien connu. Les *Homélies super Missus est* en contiennent plusieurs. La découverte de ces passages au fil de la lecture, puis le travail personnel, la plume à la main, la Concordance biblique et l'Index biblique sous le coude, et l'écran du *Thesaurus Bernardi* devant soi, procurent plus de fruit, et des fruits plus savoureux que la lecture d'un long commentaire. Toutefois, le meilleur Bernard biblique n'est pas toujours, à notre avis, dans ces pages.

Comment se conciliaient en Bernard l'amour de la Bible – où il avait lu, avec Cîteaux, le commandement de la pauvreté et du dépouillement – et l'amour du bien-dire, du raffinement littéraire? C'est un problème qui a son point d'émergence dans la querelle avec Cluny et dans l'*Apologie à Guillaume*, qui a été souvent abordé, mais qui demanderait d'être repris dans les faits et dans leur liaison avec la personne de Bernard.

Comment se conciliaient, par ailleurs, en Bernard le sérieux du message chrétien et l'usage – ou l'abus – du jeu de mots? C'est là un côté irritant pour le lecteur d'aujourd'hui. Ces jeux de mots étaient alors de bon ton et monnaie courante chez un prédicateur ou un auteur spirituel. Mais Bernard les a cultivés et semés drus. Bien plus, il a souvent exprimé sa pensée par eux. On peut

«Auteurs latins du moyen âge», Paris 1988, on le trouve, plus ou moins modifié, aux §§ 103, 106 et 107, avec *efficitur* et *pergit in* (pour *est*) et avec l'ajout *cum eo*, tous mots de Bernard. Cela constitue une petite page de l'immense travail comparatif à faire sur la Bible dans le milieu bernardin.

voir le rôle de *doctor* ou *dator boni*, «celui qui enseigne le bien» ou «celui qui le procure», dans le paragraphe qui ouvre le traité *Sur la grâce*<sup>24</sup>. Un certain nombre de jeux de mots de Bernard sont bibliques. Cependant M<sup>me</sup> Sabersky-Bascho a fait à cette catégorie la part trop belle, appuyée par le plan même de son travail. Le jeu de mots est rare dans la Bible latine. Il était de mise dans l'Antiquité et il fleurissait au XIII<sup>e</sup> s. Bernard a hérité de jeux de mots traditionnels (dont M<sup>me</sup> Sabersky-Bascho donne maints exemples référencés) et a utilisé toutes les ressources de tout son vocabulaire, biblique comme extra-biblique. Par ces jeux de mots, mais aussi par une foule d'assonances – qui sont un moyen stylistique semblable –, Bernard force la langue et force l'attention du lecteur. Il donne vigueur à sa parole, et il la nuance. C'est, vis-à-vis du langage commun, un moyen parallèle à la poésie, inférieur certes, puisque, au lieu de se mouvoir au milieu de similitudes d'images, l'auteur fait appel aux sons. Quand Bernard écrit, dans les *Homélies super Missus est*, «...erigere muros et negligere mores», «ils s'acharnent à construire des murs et ils négligent l'édification des mœurs»<sup>25</sup>, il amorce le thème qui est l'objet même de l'*Apologie à Guillaume*, et qui sera l'un des objectifs de son abbatiat européen.

Examinons du moins, de manière succincte, deux jeux de mots bibliques. Dans le *Sermon pour l'Octave de*

24. Une mise en œuvre de ces jeux de mots, à partir de la psycho-histoire, en vue de mieux connaître Bernard, me paraît possible. Ce n'est pas le lieu ici. On peut voir : J. FIGUET, «Des jeux de S. Bernard... à S. Bernard», in *CollCist*, 52 (1990), p. 66-83.

25. Traduction A. Béguin de *Miss* 4, 10 (*SBO* IV, 56, 2-4); voir dans le contexte antérieur une allusion claire à *ITim.* 2, 4 qui produit une assonance avec plusieurs mots de Bernard, tout en étant parfaitement fondue dans son texte.

*l'Assomption*, aux §§ 14-15 (*SBO* V, 273, 12-25), Bernard glisse de la citation de *Luc* 2, 35 : «Un glaive transpercera (*pertransibit*) ton âme», par l'intermédiaire de «Femme, voici ton fils» (*Jn* 19, 26) et de la forme *pertransiens* adaptée à cette scène de la Passion, jusqu'au *pertingens* de *Hébreux* 4, 12 : «Ce glaive, ou plutôt cette parole transperce ton âme et parvient jusqu'à la jointure de l'âme et de l'esprit.» Le rapprochement ainsi effectué entre ces versets de *Luc* et d'*Hébreux* fait mieux comprendre le martyre de la Vierge, plaît à une oreille habituée à ces textes et fixe l'attention et le souvenir. Bernard joue, de même, entre *obturat* et *obdurat*; fermer ses oreilles (*obturare*, *Ps.* 57, 5 et *Is.* 53, 15), c'est endurcir son cœur (*obdurare*, *Ps.* 94, 8, chanté chaque nuit à l'Invitatoire dans *QH* 13, 3; *SBO* IV, 466, 6-10, entre autres).

M<sup>me</sup> Sabersky-Bascho s'est interrogée, après Christine Mohrmann, sur l'évolution du style de Bernard : les œuvres de l'âge mûr ne sont-elles pas plus dépouillées et moins abondantes en jeux de mots<sup>26</sup>? Il y a un problème de fait : plus ou moins de jeux de mots en 1150 qu'en 1125? Quels jeux de mots mis de côté? La crise dont Guy Lobrichon parle dans les pages qui précèdent a-t-elle marqué un tournant? Il y a aussi un problème d'évaluation que nous évoquions il y a un instant.

Les nuances du style biblique et le jeu de mots disparaissent en grande partie dans la traduction. Bernard réserve son art, et par suite quelque chose de son message, à qui peut goûter son latin. Cependant Bernard a apporté aussi tout son soin aux citations bibliques, à leur choix, à leur ordre, à leur rapport avec le contexte<sup>27</sup>. Il est

26. *Op. cit.* n. 14, p. 210-211; Ch. MOHRMANN, in *SBO* II, p. XXV.

27. On peut appliquer aux citations bibliques ce que dom Leclercq a écrit sur la *compositio* chez Bernard : elle est savante, complexe,

donc possible, voire utile de se contenter des citations et des principales allusions pour une certaine lecture, lorsqu'on préfère méditer dans une église cistercienne dépouillée plutôt qu'admirer les splendeurs clunisiennes. En pratique, la présentation typographique du texte utilisée par Sources Chrétiennes permettra au non-latiniste d'accroître lui-même sa connaissance de la Bible dans Bernard.

Quelle était la place de la Bible dans la pensée de Bernard? Quelles étaient ses idées et ses valeurs affirmées à propos de l'exégèse et de l'inspiration? Comment, en quoi, de quelle façon aimait-il la Bible?

Un travail sur la Bible dans Bernard doit s'appuyer sur un acquis vaste et divers, mais il se doit aussi de partir délibérément de la réalité bernardine : quelle place Bernard donne-t-il à la Bible dans son argumentation habituelle à côté des autres arguments? Comment diversifie-t-il ses arguments bibliques? Lorsqu'il veut émouvoir et faire prendre une décision, quel lien biblique suppose-t-il entre lui-même et son auditeur-lecteur? Comment cherche-t-il à le renforcer? Étant donné que Bernard n'a pas écrit de traité sur l'Écriture, pas même un paragraphe, nous devons utiliser, pour connaître sa pensée, sa seule pratique de l'Écriture. Plusieurs fois, une discussion s'est élevée entre historiens de la théologie bernardine à propos du verset le plus cité. L'Index biblique est là pour clore le débat, numériquement. Mais ce jeu recèle un enjeu sérieux : dégager les thèmes bibliques majeurs de Bernard, « en nombre et en poids », avec leurs liens entre eux<sup>28</sup>.

rigoureuse et rendue peu apparente. Voir *Recueil*, t. 3, p. 56-67, 105-162 et 180-188.

28. Les versets cités 30 fois et plus sont au nombre de 40, environ : 12 de l'Ancien Testament et 30 du Nouveau, dont 18 du seul Paul. Un long travail de vérification est nécessaire : certains versets forment en

Pour ce qui est de l'exégèse bernardine, on a fait remarquer bien des fois que Bernard, comme ses pairs, sort le plus souvent un verset de son contexte ; que, d'autre part, il attribue volontiers un seul sens, une unique portée, un usage défini à un verset autrement riche ; qu'il utilise parfois, après d'autres Pères, des « dossiers » bibliques sur un thème donné. Marrou a comparé cette exégèse à une mosaïque faite de petits carrés déplaçables. Ne peut-on penser aussi à ces tapis faits de morceaux de tissus d'origines diverses?

Les attributions douteuses ou erronées ont leur intérêt. « Quelqu'un a défini la piété comme le culte de Dieu », écrit Bernard à Eugène III dans *la Considération* (I, 8 ; SBO III, 403, 9), tandis qu'ailleurs il attribue ce texte à « l'Écriture » (*Ep* 107, 11 ; SBO VII, 275, 3). C'est là, en fait, une définition que donne plusieurs fois Augustin. Il semble que Bernard se contente, en ce cas et en d'autres, d'un à-peu-près et assimile volontiers la tradition patristique, voire la sagesse des nations, sinon à l'Écriture, du moins à l'autorité divine. Ne pense-t-il pas, de plus, avoir une suffisante connaissance du message chrétien pour éviter toute erreur doctrinale, même en partant d'une erreur exégétique? C'est bien ce qu'inclut la *retractatio* qu'il a ajoutée en tête des *Degrés de l'humilité*. Grâce à une citation erronée : « Le fils de l'homme ne sait pas l'heure », Bernard avait tourné le problème exégétique posé par le texte de *Marc* 13, 32 : « Le Fils ne sait pas l'heure. » Cela de toute bonne foi, dans sa première rédaction. Il se rétracte donc, rétablit le texte... et omet

réalité deux citations sans rapport ; tous les versets cités n'ont pas le même poids : le palmarès reviendrait à *Rom.* 9, 5 (70 fois), mais Bernard en use comme d'une simple doxologie, et ce verset n'est pas toujours facile à distinguer de *Rom.* 1, 25.

de remplacer son exégèse désormais impossible. Après tout, la foi en l'Incarnation ne repose pas sur ce mot! Nous pouvons nous demander de plus d'où venait cette conscience tranquille de parler comme l'Église et de «sentir avec elle» en interprétant la Parole de Dieu. Dans le prolongement des analyses du père Yves Congar et de Jean Mouroux dans le *Saint Bernard théologien* de 1953, de nouvelles questions se posent : comment Bernard concevait-il les rapports entre l'Église et l'Écriture? les rapports entre l'expérience spirituelle, voire mystique, et l'Écriture, qui en est – selon lui – la meilleure expression?

Et encore : quels liens entretiennent l'expérience fondatrice de Bernard à douze ans – ce songe qui le mit en présence du mystère de l'Incarnation, du «Verbe enfant» – et son recours, constant, à la parole écrite de Dieu?

Ce parler biblique est à mettre en regard d'un quasi-silence eucharistique, et même sacramentel. Plusieurs études<sup>29</sup> ont été consacrées à cette mise sous le boisseau de ce qui est pourtant un prolongement de l'Incarnation.

Pour connaître les principes exégétiques de Bernard, rien de tel que de suivre sa pratique lors de chacun des emplois d'un même texte : y a-t-il variation ou constance dans l'interprétation? Observe-t-on une évolution de 1125 à 1153? Les sept emplois de ce verset johannique – «Nous savons que quiconque est né de Dieu ne pèche pas, car l'origine céleste (*generatio caelestis*) le préserve<sup>30</sup>» –

29. Voir deux pages du père Congar ainsi qu'une bibliographie dans *Saint Bernard théologien*, p. 148-150 et notes; autre bibliographie dans SC 367, 160, n. 3 et p. 163, n. 1.

30. *I Jn* 5, 18; *Tpl* 24 et 25 = SC 367, 112 et 114; *SCt* 23, 15 = *SBO* I, 149, 2-3; *Gra* 29 = III, 186, 20; *Sept* 1, 1 = IV, 345, 1-6; *PasO* 1, 2 = V, 113, 5-6; *Div* 4, 5 = VI/1, 97, 4-6; *Ep* 190, 16 = VIII, 31, 5.

reçoivent de Bernard la même interprétation. En des contextes variés, le verset demeure pour lui l'un des textes théoriques fondamentaux sur la grâce que cite le traité *Sur la grâce* (§ 29). C'est bien dans la ligne de ce long lemme introductif que forge Bernard : «J'ai vu et j'ai compris la *vérité* de cette sentence...» Nulle autre piste bernardine, que l'on imaginerait pourtant facilement : ni la teinte moralisante, «Ne péchez donc pas...»; ni le couplet sur la certitude de foi à partir de «Nous savons que...» (mots que Bernard omet presque toujours). Mais la prédestination, la prescience divine et la justification (avec *Éphés.* 1, 4 et *Rom.* 8, 29-30), ce qui plus tard s'appellera le péché originel (*carnis traducem*, «le rejeton, le rejet charnel»). Volontiers, trois fois, l'expression *generatio caelestis* est insérée dans la phrase, en sus de la citation. L'analyse que nous venons de faire n'épuise pas la sève de ces sept passages. Il eût fallu envisager l'évolution au fil des ans.

D'autres recherches, ponctuelles celles-ci, sont à faire. Bernard utilise les étymologies bibliques traditionnelles. Y avait-il là un intérêt personnel, ou serait-ce une concession au goût de ses prédécesseurs et auditeurs? Quelles occasions a-t-il saisies pour s'adonner à cet exercice?

La formule «non dixit Scriptura... sed...», «L'Écriture ne dit pas... mais...», revient de temps à autre sous la plume de Bernard. Par exemple, à plusieurs reprises, dans le § 11 des *Degrés de l'humilité*. Ces analyses textuelles que Bernard fait alors de la Bible – même si elles restent au niveau des mots – nous indiquent quelle fut sa démarche intellectuelle pour découvrir le sens de ces versets.

Dans le *Sermon des funérailles de Malachie* (§ 5; SC 367, 390), Bernard, faisant une claire allusion à *Éphésiens* 2, 19, a écrit non pas «citoyen» (Vulgate *civis*), mais

«concitoyen» (*conciuis*; quelques mss et quelques Pères ont *conciues*, ce qui calque le grec *συμπολῖται*). Le mot *conciuis* se trouve 14 fois dans Bernard; presque chaque fois une allusion ténue à ce verset d'*Éphésiens* y semble incluse. Bernard aurait-il lu et fait sien, sans jamais s'en expliquer, un commentaire sur *συμπολῖται-conciues*?

Il peut être bon, enfin, d'envisager un instant, après les origines, la postérité. Pendant plusieurs siècles, la Bible n'a-t-elle pas, pour partie, été transmise au monde chrétien par la Bible bernardine, cette Bible latine, liturgique et patristique? La Bible n'a-t-elle pas été quelque peu perçue comme elle l'avait été par Bernard? Quel lecteur de Bernard ne serait curieux de connaître l'influence qu'a eue sa Bible sur la nôtre?

### Conclusion

«La Bible et Bernard»: les nombreux axes de recherche qui viennent d'être énoncés ne sont sans doute pas les seuls. Certains, de premier plan, ont pu être omis<sup>31</sup>.

31. C'est ainsi qu'il n'est nullement question dans ces pages de la distinction exégétique essentielle, patristique, médiévale et bernardine, entre la lettre et l'esprit (*in spiritu - secundum carnem, littera, sic*). Mais le sujet a été abondamment traité, et l'on trouvera des analyses détaillées sur ce point dans H. de Lubac et D. Farkasfalvy. De fait, les deux mots *in spiritu* sont massivement présents dans Bernard: 178 fois (au total, sans distinguer entre les sens). Pour échapper vers l'esprit, Bernard s'appuie sur la nourriture du corps (*SCt* 7, 5, *SBO* I, 34, 3-13), sur l'Eucharistie (*SCt* 33, 3; I, 235, 10-25), sur la circoncision (*Circ* 2, 3; IV, 279, 23-280, 11), sur les mots et leur sens (*SCt* 73, 2; II, 234, 5-30). Quant à l'Écriture, elle est toujours plus ou moins présente dans les passages sus-indiqués, et toujours évoquée par l'expression *in spiritu*: Bernard pense à elle chaque fois qu'il écrit dans un élan du cœur ou de l'esprit. Elle est nommée aussi dans ces lignes moins connues: «...Les paroles du Seigneur... sont un argent éprouvé au feu» (*Ps* 11, 7).

Dom Leclercq a plusieurs fois conclu l'une ou l'autre étude sur Bernard par une invitation à laisser à Bernard son mystère, son secret: «Mon secret est à moi» (*Is* 24, 16 que cite *SCt* 23, 9; *SBO* I, 144, 31). Ne sommes-nous pas tentés par un projet utopique: connaître toutes les sources bibliques de Bernard, tous les mouvements intérieurs qui l'ont porté vers tel choix intellectuel, affectif ou artistique, tous ses liens avec chacun de ses pairs du XII<sup>e</sup> s., et aussi toute sa singularité – sans omettre les étapes de son évolution, avec causes prochaines et lointaines? Dès maintenant, nous savons ceci: Bernard était convaincu que seul Dieu parle bien de Dieu et que sa charge d'abbé lui interdisait le silence. Aussi, après avoir crié et répété<sup>32</sup> avec Samuel: «Parle, Seigneur, ton serviteur écoute», ayant «reçu la visite du Verbe, plusieurs fois même» et «su que ce texte dit vrai: "En lui nous vivons, nous agissons et nous sommes"» (*SCt* 74, 5; *SBO* II, 242, 17 et 243, 6), Bernard ne peut plus ne pas parler. Il le fait «à la façon de l'Écriture qui use de nos mots pour dire la sagesse cachée dans le mystère, qui par une représentation de Dieu l'insinue dans nos cœurs (...), qui propose à l'esprit humain la boisson la plus précieuse, Dieu inconnu et invisible»<sup>33</sup>.

La rouille de cet argent, c'est la lettre, qui est superficielle, ou encore le sens historique de la Sainte Écriture. Une fois celui-ci rejeté, si tu veux aller à l'intérieur, jusqu'au noyau de l'Écriture, alors brillera pour toi, tout en te restaurant, le sens spirituel» (*Sent* 3, 111, début; *SBO* VI/2, 189, 3-4).

32. «Frequenter iterans illud Samuelis» et «clamat Samuel», «[l'âme] qui répète sans cesse ce mot de Samuel» et «Samuel crie» (*Div* 23, 7 = *SBO* VI/1, 182, 21 et *Ep* 11, 1 = VII, 53, 5); voir aussi *Ep* 107, 13 = VII, 275-276.

33. *SCt* 74, 2 = *SBO* II, 240, 18-22; Bernard emprunte les mots de *I Cor.* 2, 7 et *Rom.* 1, 20.

## CH. 9 - L'ENLUMINURE CISTERCIENNE AU XII<sup>e</sup> S.

Yolanta ZAJUSKA

*Centre National de la Recherche Scientifique, Paris*

Parmi les manuscrits cisterciens du XII<sup>e</sup> s., les œuvres produites à Cîteaux sous le gouvernement d'Étienne Harding (1108/1109-1133, mort en 1134) occupent une place de choix<sup>1</sup>. Fondé, probablement en 1098, le «Nouveau monastère» devient l'abbaye-mère de l'ordre cistercien pendant la deuxième décennie du XII<sup>e</sup> s. Mais ce n'est pas à cette position dominante que doit être rapportée l'extraordinaire éclosion artistique qui a eu lieu en son sein, mais bien plutôt au goût artistique de l'un de ses fondateurs et son troisième abbé, ce même Étienne Harding dont nous avons, chose extrêmement rare au XII<sup>e</sup> s., un portrait fait de son vivant<sup>2</sup>. Henri I<sup>er</sup> lui fait face, l'abbé de Saint-Vaast d'Arras avec qui Étienne venait de conclure un accord de confraternité (vers 1124). A cette occasion, Étienne avait commandé à ladite abbaye le manuscrit dont nous venons de parler, un *Commen-*

1. On trouvera une documentation iconographique, technique et bibliographique en particulier dans AUBERGER, *L'Unanimité*; Y. ZAJUSKA, *L'Enluminure et le scriptorium de Cîteaux au XII<sup>e</sup> s.*, Cîteaux 1989; à compléter par A. VANNUGLI, «Il "secondo maestro" di Cîteaux et la sua attività in Borgogna», in *Arte medievale*, série II, t. 3 (n°2, 1989), p. 51-72; par l'Exposition *Saint Bernard et le monde cistercien*, Paris 1990; et par Y. ZAJUSKA, avec la collaboration de M.-F. DAMONGEOT, F. SAULNIER et G. LANOË, *Manuscrits enluminés de Dijon*, Paris 1991.

2. Pl. I, Dijon, B.M., ms. 130, fol. 104.

taire sur Jérémie de saint Jérôme. L'événement est commémoré dans cette miniature dédiée à la Vierge, et dans un long et solennel colophon copié en regard de l'image (Dijon, B.M., ms. 130, f<sup>os</sup> 104 et 103<sup>v</sup>). Mais, aussi important qu'ait été son rôle dans la fondation de l'ordre de Cîteaux et l'établissement de son premier cadre spirituel et juridique, Étienne Harding n'a pratiquement rien écrit, se privant par là d'une renommée universelle. C'est à Bernard qu'incomba la tâche de combler cette lacune; il le fit avec fougue, devenant ainsi l'un des plus grands auteurs monastiques du XII<sup>e</sup> s. et l'une des figures les plus marquantes de son époque. Sa correspondance vigoureuse, par exemple, adressée à des personnalités variées, a largement contribué à consolider la position cistercienne dans la vie politique, spirituelle et institutionnelle du XII<sup>e</sup> s. Elle a fait, en même temps, connaître Bernard au monde entier, tout en effaçant le souvenir des fondateurs de Cîteaux, Robert, Aubery, Étienne Harding, de la mémoire collective.

Or Bernard était aussi un poète. Sa langue riche et imagée a frappé les sensibilités à la manière d'une œuvre d'art. Sa fameuse diatribe contre la sculpture romane peut être, à juste titre, considérée comme l'un des meilleurs textes de critique d'art produits au cours du moyen âge. Bien que cette critique soit expressément dirigée contre la sculpture des cloîtres bénédictins, à laquelle elle reproche de disperser l'attention par l'enchevêtrement des formes distrayantes et inutiles, elle paraît s'appliquer avant tout à certaines créations du «Premier style» pictural de Cîteaux. Il est difficile de ne pas penser que les extraordinaires initiales qui décorent les premiers manuscrits produits à l'abbaye de Cîteaux n'aient pas soulevé de fierté le jeune scriptorium au moment où Bernard entrait comme novice

dans ce monastère. Il paraît impossible, compte tenu de la nature des textes qui portent ces initiales, la Bible, les *Moralia in Job*, et de la petitesse de l'établissement, que Bernard ne les ait pas connues. Et — cela est plus que vraisemblable — le souvenir de ces «*formasae monstruositates*»<sup>3</sup> est cause de l'étonnante virulence de l'attaque de l'abbé de Clairvaux contre la sculpture clunisienne. Le problème pourrait donner matière à d'importantes considérations d'ordre psychologique. Mais, quoi qu'il en soit de la psychologie de Bernard, et je ne suis pas habilitée à en traiter, il convient de réfléchir sur la portée, ou la non-portée, de la pensée et du langage bernardins sur l'enluminure pratiquée dans les scriptoria cisterciens au XII<sup>e</sup> s. A contre-courant des tendances actuelles, volontiers synchroniques, je me propose d'envisager le problème dans son cadre chronologique, lequel me paraît plus adapté à ce genre de réflexions.

La production manuscrite de Cîteaux offre un champ d'investigation privilégié concernant l'évolution de l'attitude des cisterciens envers l'art de décorer les livres au XII<sup>e</sup> s. De fait, c'est la seule abbaye qui s'ouvre à l'activité artistique antérieurement non seulement aux prises de position de Bernard à ce sujet, mais encore à son entrée dans la mouvance cistercienne. Il paraît donc justifié de prendre les manuscrits de Cîteaux pour test de la démonstration.

### 1. Avant saint Bernard

La première phase de l'enluminure à Cîteaux se situe

3. Cf. *Apo* 29 (*SBO* III, 106); on a exactement: «*Quid facit illa ridicula monstruositas, mira quaedam deformis formositas*».

au début de l'abbatiate d'Étienne Harding ; elle est remarquable par un style pictural largement inspiré, dans sa forme et dans son iconographie, de l'enluminure anglaise. Pourtant, produit en terre étrangère, ce premier style n'est dans son expression définitive ni particulièrement anglais, ni encore moins bourguignon. Le terme qui rendrait mieux sa nature serait celui de « style stéphanien », forgé à la mémoire d'Étienne Harding qui en fut indubitablement l'instigateur. L'identité de ce moine cistercien allongé aux pieds d'un ange à qui il demande d'être inscrit sur les tablettes célestes, au début du onzième livre des *Morales sur Job* de saint Grégoire<sup>4</sup>, est quelque peu incertaine, mais il peut précisément représenter Étienne Harding qui fut le commanditaire de ce manuscrit, et peut-être aussi l'un de ses scribes ou enlumineurs.

Dans ce même exemplaire des *Moralia* (Dijon, B.M., mss 168-170), daté par son colophon de 1111, apparaissent encore trois initiales, dont une repeinte, représentant des moines en habits bruns, vaquant à différentes occupations manuelles. Conjointement avec deux autres initiales du même genre, peintes peu après dans le deuxième volume primitif de ce texte (Dijon, B.M., ms. 173), elles sont devenues célèbres au point de cacher l'intérêt d'autres miniatures du premier style, et en particulier de celles de la Bible d'Étienne Harding. Après avoir suscité un enthousiasme se traduisant par des superlatifs qui tiennent plus de la rhétorique que de la recherche scientifique, ces initiales ont fini par être l'objet d'une investigation sérieuse qui a démontré qu'elles dépendaient partiellement de l'imagerie des calendriers, spécialement anglo-saxonne<sup>5</sup>. Cela n'enlève rien à leur

importance, puisque l'adaptation de motifs connus et la transformation de ceux-ci en vue de rendre une situation réellement vécue ne peut être l'œuvre que d'un grand artiste, pourvu d'une imagination créatrice. Tel fut le Maître du style stéphanien.

Affirmant nettement la valeur du travail manuel dans le cadre de la vie monastique et exprimant la joie qu'un moine peut en tirer, ces compositions ne sont pourtant pas les seules dans lesquelles se sont exprimées les aspirations spirituelles de la communauté de Cîteaux avant l'arrivée de saint Bernard. Le cycle de David qui illustre le psautier dans l'ancien deuxième volume de la Bible d'Étienne Harding (Dijon, B.M., mss 14-15) se présente à l'analyse comme un document tout aussi significatif de la spiritualité primitive des cisterciens.

Monument insigne de l'art roman, cette Bible (Dijon, B.M., mss 12-15) a été copiée dans la toute première période de l'activité du scriptorium de Cîteaux. Initialement, elle était disposée en deux volumes. La copie du premier volume primitif (Dijon, B.M., mss 12-13) a été achevée en 1109, comme en fait foi son colophon, analogue à celui, de deux ans postérieur, que nous rencontrons dans les *Moralia*. Ce premier volume de la Bible est l'œuvre d'un seul scribe dont les habitudes paraissent singulièrement modernes pour l'époque. Celui-ci intervient dans la suite pour la copie du deuxième volume (Dijon, B.M., mss 14-15), qui avait été entamée par deux autres copistes. Il semble terminer ce travail assez rapi-

4. Pl. II, Dijon, B.M., ms. 170, fol. 6<sup>v</sup>.

5. Voir C. T. DAVIDSON, « Sources for the Initials of the Cîteaux *Moralia in Job* », in *Studies in Cistercian Art and Architecture*, t. 3, éd. M. P. Lillich, Kalamazoo 1987, p. 46-68.



dement, puisque, en 1111, il est déjà occupé à parachever le premier volume des *Moralia in Job*. Le volume initial de la Bible n'est pas illustré. Il doit sa célébrité au « Monitum » (sorte d'encyclique) d'Étienne Harding, copié à la fin du *ms. 13* de Dijon; le troisième abbé de Cîteaux y relate avec force détails les difficultés auxquelles les moines de Cîteaux ont dû faire face au cours de l'établissement du texte biblique. Le recours direct au savoir des rabbins est clairement attesté dans cette encyclique dont, par ailleurs, le but non avoué était de justifier cette prise de contact. Tout cela fait de ce plus ancien écrit cistercien un document de premier plan pour l'histoire de la critique textuelle pendant le moyen âge central.

Confié à un artiste différent, le deuxième volume, outre l'intérêt textuel qu'il présente grâce à son apparat critique réalisé dans l'esprit du « Monitum », se distingue par une richesse extraordinaire dans le domaine de l'image; celle-ci, en effet, met maintenant en valeur la plupart des livres bibliques en les illustrant, tantôt par des scènes isolées particulièrement bien choisies, tantôt par des cycles narratifs plus ou moins développés.

Pour représenter la vie de David, qui introduit le psautier dans la partie initiale du deuxième volume, l'artiste a dû disposer d'un modèle qui l'a séduit et à partir duquel il a opéré un choix, ce choix témoignant de sa propre conception de la vie du héros biblique. Les tribulations de David pendant la période qu'il a passée au désert, fuyant la persécution de Saül, occupent une place notable dans l'économie du cycle, dans la mesure où cinq scènes sur dix-sept les décrivent: David chez le prêtre Ahimélek, espionné par Doëg l'Édomite (n° 5); David faisant l'insensé devant Akish, roi de Gat (n° 6); David rejoint par ses frères dans la grotte

d'Adullam (n° 7); David rencontrant Abigayl dans le désert de Maôn (n° 9); David épargnant Saül (n° 10)<sup>6</sup>.

La comparaison avec d'autres biographies imagées de David, malgré les points communs que nous pouvons noter à plusieurs reprises, et qui témoignent de l'existence d'un enracinement commun dans un cycle consacré à l'auteur principal du psautier, fait ressortir le sens des options prises dans le milieu cistercien. David y est dépeint comme un serviteur de Dieu humble et clément; la valeur du pardon est nettement affirmée dans trois scènes où David exerce avec magnanimité sa mansuétude face aux adversaires qui l'ont offensé. Sensible à l'initiative d'Abigayl, il oublie l'avarice de Nabal son mari; il refuse, malgré l'occasion qui lui en est donnée, de supprimer son ennemi mortel, Saül; il pleure enfin la mort violente de son traître de fils, Absalom (n° 17)<sup>7</sup>. En dehors de l'inspiration fournie par le contenu même du psautier, que le cycle de Cîteaux a pour but d'introduire, l'intérêt porté à la vie errante du roi-psalmiste doit refléter aussi, dans une certaine mesure, la vie même d'Étienne Harding qui, d'après les maigres renseignements que nous possédons sur lui, a parcouru le monde avant d'aboutir à Molesme, puis finalement à Cîteaux. Trois thèmes principaux se dégagent de ce cycle: le pèlerinage vers Dieu, l'attrait du désert, l'importance du pardon jointe à l'exaltation de la bonté. Même si l'on met à part ses qualités spirituelles, l'artiste de Cîteaux se montre un excellent narrateur, sachant raconter l'histoire avec beaucoup de maîtrise. La vie de David a compté pendant longtemps parmi les biographies les plus souvent illustrées. Tou-

6. Cf. *I Sam.* 21-26. Voir pl. III, Dijon, B.M., *ms. 14*, fol. 13.

7. *Ibid.* Cf. *II Sam.* 18-19.

tefois rares sont celles qui puissent rivaliser avec le cycle de Cîteaux quant à l'harmonie qui y a été trouvée entre le déroulement dramatique des événements et le message particulier de cette geste.

## 2. Au temps de saint Bernard

Un autre courant stylistique, celui-ci d'inspiration byzantine, se manifesta encore à l'abbaye de Cîteaux pendant la première moitié du XII<sup>e</sup> s. Alors que la datation traditionnelle de ce style, fondée sur les travaux de Charles Oursel<sup>8</sup>, le situe dans les années qui précèdent l'*Apologie à Guillaume de Saint-Thierry*, écrite par Bernard en 1124<sup>9</sup>, les recherches actuelles inclinent à placer ses meilleures réalisations dans la dernière phase du gouvernement d'Étienne Harding, qui se démet de l'abbatit en 1133. L'activité du Maître de Jessé (nom traditionnel du principal artiste de ce style) peut donc être considérée comme contemporaine de l'époque où la personnalité de Bernard commence à s'affirmer sur le plan tant littéraire que politique.

C'est à cette époque que s'opère un changement radical dans les conceptions artistiques du scriptorium de Cîteaux. Comme c'est souvent le cas, cette mutation touche non seulement la forme, devenue grave et apaisée sous l'impulsion des modèles byzantins, mais aussi le contenu qui s'oriente maintenant vers l'intemporel et le transcendant. Le quotidien s'efface devant l'éternel, l'action le cède à la contemplation, bref, l'icône remplace l'anecdote. En outre, ces mêmes tendances se sont exprimées aussi,

8. Voir Ch. OURSEL, *La miniature au XII<sup>e</sup> s. à l'abbaye de Cîteaux d'après les manuscrits de la bibliothèque de Dijon*, Dijon 1926.

9. SBO III, 61-108.

et avec une émotion particulière, dans l'imagerie mariale. Il est donc tentant de voir dans l'esprit de ce «Deuxième style» un reflet de la pensée bernardine. Toutefois, les rapports concrets entre les deux sont difficiles à mesurer.

La suprême beauté du Seigneur entouré de ses douze petits prophètes (Dijon, B.M., ms. 132, fol. 2) invite encore l'âme orgueilleuse et profane du XX<sup>e</sup> s. au recueillement et à la méditation. Mais il ne s'agit pas là d'une iconographie réservée au milieu cistercien. Ce sont au contraire ses racines paléochrétiennes et ottoniennes qui garantissent à l'image sa dignité, tandis que les inscriptions, minutieusement calligraphiées sur les livres des prophètes, font appel à la lettre de saint Jérôme à Paulin de Nole pour rappeler le mystère de l'Incarnation du Verbe<sup>10</sup>.

Les deux représentations figurant l'arbre de Jessé, thème appelé à connaître une grande diffusion au cours du moyen âge, sont parmi celles qui peuvent, dans une certaine mesure, être rapprochées de la pensée de saint Bernard. Envisageons d'abord la majestueuse «Vierge de tendresse» qui domine de toute sa hauteur un Jessé endormi, telle qu'elle est peinte en tête du commentaire de saint Jérôme sur *Isaïe*<sup>11</sup>. Lui fait face, pointant vers elle un index révélateur, le prophète Isaïe figuré dans la belle initiale U par laquelle commence le premier livre du commentaire<sup>12</sup>. De l'autre main, Isaïe déroule un long phylactère où, avec le soin habituel, l'artiste a transcrit les deux prophéties majeures de l'Incarnation: «Egre-dietur virga de radice Iesse... Spiritus Domini» (*Is.* 11, 1-2a), et: «Ecce Virgo concipiet et pariet filium» (*Is.*

10. L. 53, in *Lettres*, t. 3 (CUF, éd. J. Labourt), Paris 1953, p. 7-25.

11. Pl. IV, Dijon, B.M., ms. 129, f<sup>os</sup> 4<sup>v</sup>-5.

12. *Ibid.*

7, 14). Il a été remarqué que le même enchaînement de ces deux textes revient sous la plume de saint Bernard dans son premier sermon pour l'Avent<sup>13</sup>; mais ce rapprochement est trop courant dans l'exégèse chrétienne pour que l'on puisse en tirer une conclusion. Certes l'image respire une profonde dévotion mariale, mais elle réunit, d'une façon particulièrement heureuse grâce au talent du peintre, des éléments dont certains, et non les moindres, remontent bien en deçà de saint Bernard. Le type de la « Vierge de tendresse », que les byzantinistes connaissent sous le terme d'*Eleousa*, est attesté dès le premier millénaire dans le Proche-Orient chrétien (cf. l'ivoire, probablement alexandrin, de Baltimore, VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.). Sa résurgence au cours du XII<sup>e</sup> s. dans l'art occidental s'observe presque exclusivement dans les monuments et documents touchés, comme c'est le cas ici, par le courant byzantinisant. Sensiblement à la même époque, nous le rencontrons aussi dans la zone du Mont-Cassin (cf. l'*Exultet* de Fondi, Paris, B.N., *N.a.l.* 710). La colombe symbolisant le Saint-Esprit, qui surmonte la tête de Marie, n'est pas, en revanche, un trait byzantin<sup>14</sup>; il y a ici une subtile retouche du peintre qui, de la sorte, a mis ingénieusement en rapport la « Vierge de tendresse » et la tige sortie de Jessé qui reçoit sur sa fleur l'Esprit de Dieu. D'un autre côté, la colombe penchée sur le nimbe de la Mère de Dieu rappelle aussi le moment de l'Incarnation, où, par l'action de l'Esprit, le Verbe a pris sa chair humaine de la Vierge. Et l'on sait que la colombe est fréquente dans les scènes de l'Annonciation depuis au moins le XI<sup>e</sup> s. C'est par ailleurs à un ange appro-

13. *AdvA* 1, 11 (SBO IV, 169).

14. Voir V. N. LAZAREV, *L'art byzantin et vieux russe*, Moscou 1978 (en russe), p. 22.

chant de Marie que fait penser le mouvement d'Isaïe, qui apparaît ainsi comme un annonciateur de la Bonne Nouvelle.

Le deuxième paragraphe du sermon de Fulbert de Chartres pour la Nativité de la Vierge commence avec une phrase riche de sens pour l'esprit médiéval : « *Beata ergo Domini Mater et perpetua Virgo Maria, priusquam nasceretur, oraculis enunciata est et designata miraculis* », « Ainsi donc la bienheureuse Marie, Mère de Dieu et toujours Vierge, dès avant sa naissance, a été annoncée par des prophéties et désignée par des traits miraculeux<sup>15</sup> ». Dans le *Légendier* de Cîteaux<sup>16</sup>, ce texte est introduit par une autre remarquable représentation de l'arbre de Jessé : celle-ci réunit une Vierge qui allaite, assise en majesté, un Jessé debout, la colombe de l'Esprit et quatre figures vétérotestamentaires qui annoncent la naissance virginale du Christ. Exécutée dans le même style byzantinisant que la composition précédente et porteuse d'une même signification globale, la scène du *Légendier* frappe par la nouveauté de sa conception. L'arrangement formel est différent, le rapport entre la Vierge et Jessé a changé, et l'élément végétal de la prophétie est très fourni. La relation privilégiée entre le Fils et la Mère s'exprime ici par l'action essentiellement maternelle de l'allaitement; à ce geste qui met en évidence l'humanité de l'Enfant est opposée une série de motifs — colombe, inscription de *Theotocos* autour de la tête de Marie, scènes typologiques — qui ont pour but de rappeler sa nature divine. Trônant avec gravité, Marie est ce « *templum Domini, sacrarium*

15. *PL* 141, 320-324, la citation : 320.

16. Pl. V, Dijon, B.M., *ms.* 641, fol. 40<sup>v</sup>.

Spiritus Sancti»<sup>17</sup>, dans lequel s'opéra la mystérieuse union du Verbe et de la chair. Tout cela pourrait évidemment être exprimé rien qu'avec des citations de saint Bernard, mais aussi en se référant à la liturgie et à d'autres auteurs. Particulièrement, le rappel des scènes de Daniel dans la fosse aux lions et des trois Hébreux épargnés par la fournaise ardente, qui sont des types de l'Incarnation rares en Occident, pourrait être imputable à Honorius Augustodunensis<sup>18</sup>, ou à tout autre intermédiaire permettant de remonter vers la tradition byzantine. Quant au modèle iconographique de la *Virgo lactans*, lui aussi attesté déjà vers les v<sup>e</sup>-vi<sup>e</sup> s., spécialement en Égypte, sa résurgence dans le milieu cistercien peut être due à l'influence de saint Bernard autant qu'à celle de la liturgie.

L'iconographie hagiographique, elle aussi, est bien représentée pendant cette période qui a été, de fait, marquée par la décoration du *Légendier* primitif de Cîteaux (Dijon, B.M., mss 641-642, en particulier le premier des deux). Dans ce domaine aussi, les caractères du deuxième style se manifestent clairement. Rien n'est tenté pour narrer la geste des saints, mais on nous les présente empreints de calme et de réserve. Seul saint Michel accomplit sa tâche habituelle de maîtriser l'Adversaire en lui enfonçant avec conviction sa lance dans la gorge; et c'est là un autre exemple d'une iconographie qui n'est pas d'origine cistercienne.

17. *NBMV* 9, l. 24 (*SBO V*, 280). Ces mots sont empruntés par Bernard à l'antienne du *Benedictus* de l'office de la Sainte Vierge le samedi.

18. *PL* 172, 903-905, dans le *Speculum Ecclesiae*, «In annunciatione sanctae Mariae».

Le traitement de saint Jérôme est frappant. Dans le *Légendier*<sup>19</sup>, il partage avec saint Matthieu le privilège d'être assis, avec les instruments du scribe, tandis que saint Augustin est représenté comme un évêque debout (Dijon, B.M., ms. 641, fol. 31<sup>v</sup>). Dans l'exemplaire de ses commentaires sur *Daniel* et les *Petits Prophètes*, la main de Dieu bénit l'ascète de Bethléem qui remet solennellement son ouvrage à Marcella et à Principia (Dijon, B.M., ms. 132, fol. 1). C'est devant saint Jérôme encore qu'Eustochium plie le genou dans l'initiale du *Commentaire sur Ézéchiël* (Dijon, B.M., ms. 131, fol. 3). Le foisonnement de l'iconographie de ce saint en qui on reconnaît le traducteur et l'exégète inspiré de la Bible, déjà amorcé dans deux images relevant du premier style, peut difficilement être mis au compte de l'abbé de Clairvaux. Il provient bien plutôt d'Étienne Harding qui, dès le début de son abbatiat, a manifesté son enthousiasme pour l'auteur de la Vulgate dans son «Monitum». Le fait que l'iconographie du docteur de Bethléem s'enracine dans l'école carolingienne de Tours ne peut que confirmer cette supposition: lorsqu'on s'intéresse à l'établissement d'un texte biblique fiable, on prend soin de mettre en avant le patronage de saint Jérôme. Étienne Harding n'était certainement pas insensible non plus à l'idéal monastique illustré par Jérôme; il n'est pas exclu qu'il établissait un secret parallélisme entre le savant ascète et lui-même.

Il convient enfin de remarquer que, tout comme le premier style, celui-ci, byzantinisant, est absent de l'abbaye gouvernée par saint Bernard, Clairvaux; seuls quelques motifs ornementaux mineurs se retrouvent dans les manuscrits qui ont été produits en ce lieu; il a eu au contraire

19. *Pl. VI*, Dijon, B.M., ms. 641, fol. 66.

un certain rayonnement en Bourgogne, et en particulier à l'abbaye bénédictine Saint-Bénigne de Dijon; ou encore à la collégiale de Notre-Dame de Beaune<sup>20</sup>.

### 3. Après saint Bernard

Le «Troisième style», enfin, celui que j'ai nommé le style monochrome, puisqu'il est fondé sur la monochromie des initiales peintes, peut indiscutablement être considéré comme un style bernardin. Il apparaît à Cîteaux et à Clairvaux dans les années quarante du XII<sup>e</sup> s., mais sa meilleure période se situe pendant le troisième quart de ce siècle, donc après la mort de Bernard<sup>21</sup>. A Cîteaux, il tend à disparaître dans les années 1185-1190. Bien que la monochromie occasionnelle du décor livresque ne soit pas un trait purement cistercien, ce fut le propre de cet ordre d'avoir érigé cette pratique en doctrine et d'en avoir fait une forme de la quête de Dieu. On reconnaît actuellement que l'article 80 (82) des *Instituta*<sup>22</sup>, prescrivant la monochromie des initiales et la non-figurativité des vitraux, faisait partie de la seconde codification cistercienne, approuvée en 1152 par le pape Eugène III, lui-même cistercien d'obédience claravallienne. Que Clairvaux et Cîteaux aient profité d'une certaine expérience en cette

20. Voir N. STRATFORD, «A Romanesque marble Altar-Frontal in Beaune and some Cîteaux Manuscripts», in *The vanishing Past. Studies of Medieval Art, Liturgy and Metrology, presented to Christopher Hobler*, éd. par A. Borg et A. Martindale, Oxford 1981, p. 223-239

21. Frontispice, Dijon, B.M., ms. 659, fol. 3<sup>v</sup>: le B de «Bernardus», premier mot du premier chapitre de la *Vita prima I*; et pl. VII, Dijon, B.M., ms. 156, fol. 2<sup>v</sup>.

22. CANIVEZ, *Statuta*, t. 1 (1116-1220), p.31; le numéro entre parenthèses est celui de l'édition de J. TURK, «Cistercii statuta antiquissima», ASOC, 4 (1968), p.9 et 27.

ligne antérieurement à cette date n'a rien d'étonnant. A dater de 1134, l'abbaye de Cîteaux a été gouvernée par Renard de Bar, moine claravallien et ami de Bernard. La douleur exprimée par ce dernier à l'annonce de la mort de Renard donne de percevoir l'estime que l'abbé de Clairvaux avait pour son disciple<sup>23</sup>.

Purement ornemental et fondé sur une plus ou moins grande stylisation des motifs végétaux, le style monochrome fait la joie de l'historien d'art qui s'intéresse à la décoration. Il permet à celui-ci, grâce à une analyse subtile de ses composantes, d'arriver à des regroupements fiables, et de mettre ainsi en ordre chronologique l'énorme masse de manuscrits produits par les cisterciens au cours de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> s.

Mais ce XX<sup>e</sup> s. finissant n'aime pas l'ornement, et la monochromie l'ennuie. Il veut l'image à tout prix, l'image qui frappe les imaginations et devient un facteur important de la vie socio-économique et politique du monde. Les cisterciens eux-mêmes préférèrent, et de loin, les monstres combattants et les hybrides enchevêtrés du style stéphanien; ils répugnent quelque peu à l'austérité iconoclaste du style bernardin qui tend à rejoindre Dieu par l'abandon total du plaisir sensuel, celui-ci ne s'éprouvant que dans le chatoiement de touches légères de couleurs sur le parchemin. Pendant longtemps, cependant, les statuts cisterciens se référaient aux pratiques découlant de l'article 80 (82) des *Instituta* comme à l'«antiqua ordinis honestas»\*.

23. *Ep* 270, 3 (*SBO* VIII, 180).

\* Je tiens à exprimer ma gratitude au P. Dominique Bertrand pour sa compréhension et son aide précieuse dans la présentation de ce texte.

## CH. 10 - CHANT CISTERCIEN ET LITURGIE

CHRYSOGONUS WADDELL, OCSO

*Gethsemani Abbey*

Si nous voulons comprendre ce que saint Bernard représentait réellement pour les moines de Clairvaux, et pour l'ordre cistercien en général, au moment de sa canonisation en 1174, nous devons considérer non seulement les écrits biographiques rédigés en vue de sa canonisation<sup>1</sup>, mais aussi l'office propre autorisé par le chapitre général de 1175<sup>2</sup>. On y trouve, traduite en des termes empruntés surtout aux livres sapientiaux de l'Ancien Testament, et aux écrits mêmes de saint Bernard sur saint Malachie et saint Victor, une interprétation incroyablement

1. Principalement la *Vita Prima*, PL 185, 225-336. Pour une analyse du texte dans les différentes étapes de sa rédaction, voir *supra*, p. 53-82 avec la bibliographie indiquée dans les notes, la synthèse de sa position par A. H. Bredero; voir encore, du même auteur, «The Canonization of Saint Bernard and the Rewriting of His Life», *Cîteaux*, 25 (1974), p. 185-198. Contre la démythification excessive pratiquée par M. Bredero, voir W. E. GOODRICH, «The Reliability of the *Vita Prima S. Bernardi*. The Image of Bernard in Book I of the *Vita Prima* and His Own Letters: A Comparison», in *ACist*, 3 (1987), p. 153-180.

2. Voir B. GRIESSER, «Das Officium des hl. Bernard im Cistercienser Brevier und seine geschichtliche Entwicklung», *CistC*, 60 (1953) p. 57-86. L'office a été édité au siècle dernier par Ch. Lalore dans *Reliques des trois tombeaux saints de Clairvaux* (Imprimerie Brunard), Troyes 1877, p. VIII-XVIII; et, très récemment, avec commentaires, dans C. WADDELL, «The Clairvaux St Bernard Office: Ikon of a Saint», à paraître dans les *Cistercian Studies* (éd. J. R. Sommerfeldt, Cistercian Publications), Kalamazoo 1991.

riche de la vie et de la mission de Bernard de Clairvaux<sup>3</sup>. Le répons final de l'office de nuit — par le truchement de textes bibliques qui décrivaient à l'origine David comme psalmiste et architecte de ce qui deviendrait plus tard la liturgie du Temple — nous montre Bernard, David des temps modernes, et réformateur de la liturgie:

... Il loua le Seigneur de tout son cœur,  
et il aima Dieu qui l'avait créé.  
✠ Il ajouta la beauté  
à la célébration sainte,  
Il ordonna son temps et pour les siècles.  
(Sir. 47: 10a, 12a).

Il serait difficile de trouver, pour résumer l'influence de Bernard sur la liturgie, une meilleure formule que celle-ci, dont les mots-clés sont louange, amour et beauté.

### 1. La réforme intransigeante

Quand le jeune Bernard de Fontaine arriva, un jour, au Nouveau Monastère — les érudits disent maintenant en 1113<sup>4</sup> —, ses nombreux compagnons et lui-même durent apprendre un répertoire de chants complètement différent de tout ce qui pouvait s'entendre ailleurs en Bourgogne ou en Champagne. Ce répertoire différent et, de l'aveu général, singulier, n'avait été adopté que récemment; et les nouveaux livres de chant présentaient un contraste frappant avec les précédents. Ces derniers étaient arrivés à Cîteaux depuis Molesme dans les bagages des premiers moines, et avaient été utilisés par la jeune communauté

3. Voir n. précédente, l'article de C. Waddell.

4. Voir l'article de F. GASTALDELLI. «I primi vent'anni di San Bernardo. Problemi e interpretazioni», in *ACist*, 43 (1987) p. 111-148, particulièrement p. 116-121.

au moins pendant les premières années de sa précaire existence. Le chant venu de Molesme au Nouveau Monastère ne présentait rien que de traditionnel. Il suivait en fait une tradition qui remontait aux débuts de Cluny, à l'époque où, vers la fin du x<sup>e</sup> s., le saint abbé Mayeul envoyait une colonie de moines de Cluny prendre possession de Marmoutier<sup>5</sup>, l'ancienne abbaye de Saint-Martin, juste à l'extérieur de Tours. Marmoutier devint à son tour un centre de réforme; et, sous l'abbatit d'Albert<sup>6</sup>, moine charismatique, le monastère fournit des frères et des supérieurs à la fondation ou au repeuplement de monastères orientés vers une réforme. Vers 1038, Bénard (ou Bernard), moine de Marmoutier, était installé comme abbé réformateur dans l'ancienne abbaye mérovingienne de Montier-la-Celle (Troyes), presque au même moment où un garçon nommé Robert entra dans la communauté. Avec Bénard arrivèrent les usages monastiques et les livres liturgiques de Marmoutier; et c'est cette tradition liturgique, dans laquelle il avait été élevé, que Robert devait transmettre, d'abord au monastère qu'il fonda en 1074, Molesme<sup>7</sup>; et ensuite au Monastère fondé depuis

5. Pour des détails sur la liturgie de Molesme et ses antécédents, voir C. WADDELL, «The Pre-Cistercian Background of Cîteaux and the Cistercian Liturgy», in *Goad and Nail* (Studies in Medieval Cistercian History 10, éd. par E. R. Elder), Kalamazoo 1985, p.109-132; IDEM, *The Summer-Season Molesme Breviary I. Introduction and Commentary* (Cistercian Liturgy Series 10), Gethsemani Abbey 1985, p. XVII-XXX.

6. Pour des notices biographiques brèves mais excellentes sur Albert, voir A. CLERVAL, art. «Albert», in *DHGE* 1, col. 1432-1435; et L. DE GRANDMAISON, art. «Albert, abbé de Marmoutier», in *Dictionnaire de biographie française* 1, col.1176-1177.

7. La fondation de la communauté date de 1074, (peut-être 1073), dans la forêt de Collan; vers la fin de 1075, la communauté s'est déplacée, non loin de là, à Molesme, près de Tonnerre.

Molesme, en 1098, le Nouveau Monastère, bientôt appelé Cîteaux<sup>8</sup>.

Si la tradition du chant héritée du premier Cluny à travers Marmoutier, Montier-la-Celle, et Molesme, fut par la suite abandonnée au Nouveau Monastère, ce ne fut pas la conséquence d'un défaut intrinsèque, mais seulement le résultat des principes réformateurs radicaux postulés par les premiers cisterciens. Fidèles comme ils le furent au principe du respect intégral de la Règle de Benoît, ils appliquèrent au mieux de leur compréhension chaque directive liturgique de la Sainte Règle, même si cela conduisait à chanter des alléluias pendant la Septuagésime<sup>9</sup>. Et, parce que saint Benoît se réfère quatre

8. Dans le décret spécifiant les conditions du retour de Robert, du Nouveau Monastère à Molesme, Hugues, archevêque de Lyon, (et auparavant légat du pape), écrit que la *capella* (ce qui comprend les livres liturgiques aussi bien que les vêtements et le mobilier d'autel), apportée par Robert au Nouveau Monastère depuis Molesme, devait rester à la nouvelle communauté, à l'exception d'un certain *breviarum*. Car ce manuscrit ne devait rester au Nouveau Monastère que le temps nécessaire à sa copie, pour son utilisation dans le premier Cîteaux. Voir le chapitre 7 de l'une des nombreuses éditions de *Exordium Parvum*. Voir BOUTON-VAN DAMME, p. 65: «De capella etiam praedicti abbatis Roberti, et de ceteris rebus quas a molismensi ecclesia recedens secum tulit... id statuimus ut omnia fratribus novi monasterii salva permaneat, praeter breviarum quoddam, quod usque ad festivitatem sancti Johannis Baptistae retinebunt, ut transcribant assensu molismensium.»

9. Un point critiqué par Abélard dans sa lettre n°10 à Bernard, *PL* 178, 339D, ou PETER ABELARD, *Letters IX-XIV* (éd. E. R. Smits), Groningen 1983, p. 245, 1. 185-186: «"alleluya" nec in septuagesima communi more intermittitis, sed usque in quadragesima retinetis». Benoît écrivait bien avant l'introduction de la septuagésime dans le calendrier, et il a naturellement spécifié que l'on devait dire l'«alléluia» avec les six derniers psaumes de vigiles, depuis la Pentecôte jusqu'au début du Carême, «usque caput quadragesimae» (*RB* 15, 2). Bernard note cependant, à la fin de son premier sermon sur la septuagésime, que même les cisterciens suppriment l'«alleluya» solennel (i.e., l'alléluia de

fois aux hymnes par le terme technique *ambrosianum*<sup>10</sup>, les réformateurs, conséquents avec eux-mêmes, traduisirent que le Père des Moines demandait à ses fils de ne chanter que des hymnes composées par Ambroise lui-même. Le résultat fut l'adoption d'un répertoire tristement étriqué, remarquable par la nature ésotérique de beaucoup de ses textes et mélodies, remarquable aussi par la suppression d'hymnes traditionnelles qui faisaient partie du patrimoine de l'Église d'Occident dans son ensemble — des hymnes telles que *Vexilla regis*, *Ave maris stella*, ou *Conditor Alme siderum*<sup>11</sup>. «Vous avez rejeté les hymnes traditionnelles», tonnait Abélard, «vous avez introduit des hymnes qu'aucun d'entre nous n'avait jamais entendues auparavant, et dont à peu près aucune église n'est familière...<sup>12</sup>» En effet, par imitation servile de la tradition milanaise, les cisterciens ne chantèrent qu'une seule hymne pour l'Office de Nuit, *Aeternae rerum conditor*, en saison et hors saison, pour les fêtes et les fêtes, pour Noël et le vendredi saint<sup>13</sup>.

la messe), pendant le temps de la septuagésime: «Unde et reticetur interim alleluia sollemne...» (*SBO* IV 349, 7-8).

10. *RB* 9, 4; 12, 4; 13, 11; 17, 8. Pour des exemples d'explications médiévales de cette terminologie, voir C. WADDELL, *The Twelfth-Century Cistercian Hymnal I. Introduction and Commentary* (Cistercian Liturgy, Series 1), Gethsemani Abbey 1984, p. 21-22.

11. Pour une liste des hymnes de Molesme chantées au Nouveau Monastère à ses débuts, voir p. 13-15 du volume cité n. précédente.

12. Pierre ABÉLARD, lettre 10: «... hymnos solitos respuistis et quosdam apud nos inauditos et fere omnibus ecclesiis incognitos ac minus sufficientes introduxistis», *PL* 178, 339B (éd. Smits, *op. cit.* n. 9, p. 245, 1. 167-169).

13. *Ibid.*, *PL* 178, 339B (éd. Smits, p. 245, 1. 169-171): «Unde et per totum annum in uigiliis tam feriarum quam festiuitatum uno hymno et eodem contenti estis.» Pour l'analyse de la critique faite par Abélard de la première liturgie cistercienne, voir C. WADDELL, «Peter Abelard's



Le répertoire des chants de la messe et de l'office posait autant de problèmes que l'hymnaire. En vérité, saint Benoît n'avait pas donné d'indications à propos d'une version particulière de ces chants de la messe et de l'office. Mais, pour les réformateurs, la passion de l'authenticité était presque aussi forte que le principe de fidélité à la Règle; et, au début du XII<sup>e</sup> s., le moins évolué des clercs savait par la *Vita* du pape saint Grégoire de son biographe Jean Diacre, sinon par maintes sources parallèles, que les textes et mélodies du répertoire traditionnel avaient été composés par Grégoire lui-même, sous l'inspiration du Saint-Esprit<sup>14</sup>. Et où pouvait-on à cette époque, dans les premières années du XII<sup>e</sup> s.,

'Letter 10' and Cistercian Liturgical Reform», in *Studies in Medieval Cistercian History*, (éd. J. R. Sommerfedt, Cistercian Publications), t. 2, Kalamazoo 1976, p. 75-86; et E. Smits, *op. cit.* n. 9, p. 120-136.

14. Sur le témoignage de Jean Diacre (872), voir L. II, 6 de sa *Sancti Gregorii Magni Vita* (PL 75, 90 C-D). L'attribution au pape saint Grégoire I<sup>er</sup> du chant «type», appelé «grégorien», a donné lieu à une très nombreuse bibliographie. Plus personne ne soutient aujourd'hui que Grégoire soit l'auteur du sacramentaire «Grégorien», ou ait composé le chant «grégorien», quoiqu'il soit très certainement intervenu dans l'organisation et l'évolution de la pratique liturgique romaine. Voir en particulier A. BURDA, «Gregor der Grosse als Musiker», in *Die Musikforschung*, 17 (1964) p. 388-393; *ibidem*, 20 (1967), p.154-166; H. HUCKE, «Die Entstehung der Ueberlieferung von einer musikalischer Tätigkeit Gregors des Grossen», *ibidem*, 8 (1955) p. 259-264; IDEM, «War Gregor der Grosse doch Musiker?», *ibidem*, 18 (1965) 390-393; B. STÄBLEIN, «Gregorius Praesul, der Prolog zum römischen Antiphonale», in *Musik und Verlag. Karl Vörtlterle zum 65. Geburtstag* (éd. R. Baum et W. Rehm), Kassel 1968, p. 537-561. Pour un aperçu général du sujet depuis le XVII<sup>e</sup> s., voir C. WADDELL, «The Origin and Early Evolution of the Cistercian Antiphony. Reflections on Two Chant Reforms», in *The Cistercian Spirit. A Symposium in Memory of Thomas Merton* (éd. B. Pennington, Cistercian Publications), Spencer (Mass.) 1970, p. 196-197, n. 11.

trouver le chant le plus authentiquement «grégorien»? Sûrement pas à Rome même où régnait le désordre, moral et matériel; Rome, d'où le pape était absent pendant de longues périodes<sup>15</sup>, où la chapelle papale elle-même avait un besoin désespéré de réforme<sup>16</sup>, et où le chant que nous appelons aujourd'hui «grégorien» coexistait avec celui que les spécialistes nomment «vieux romain»<sup>17</sup>. Plus proche et plus facile d'accès, se trouvait l'ancienne cité de Metz, centre de diffusion de la liturgie romaine au moment de la réforme de l'évêque Chrodegang (+766)<sup>18</sup>. Selon Jean Diacre et bien d'autres chroniqueurs, elle venait en deuxième, après Rome seulement, pour l'excellence de sa *schola cantorum*, entraînée dans la tradition romaine<sup>19</sup>.

15. Pour un catalogue des voyages du pape Pascal II (1099-1118), voir les références dans P. JAFFÉ, *Regesta Pontificum romanorum*, t. 1, Berlin 1885, p. 703-780; ou M. LATRIE, *Trésor de Chronologie, d'histoire et de géographie*, Paris 1889 (Bottega d'Erasmus reprint, Turin 1962), col. 1086-1189.

16. Pascal II fit venir une communauté de chanoines de Saint-Fridian vers 1105, pour tenter de mettre fin à la confusion, une tentative qui s'avéra, malheureusement, infructueuse. Voir la section, «The Twelfth-Century Offices of the Lateran», in S. VAN DIJK et H. HAZELDEN WALKER, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, Westminster (Md.) - Londres 1960, p. 67-87.

17. Pour un aperçu général de la question complexe du chant «Vieux Romain» et de sa relation avec le chant grégorien, voir la bibliographie et un commentaire rapide dans A. HUGHES, *Medieval Music. The Sixth Liberal Art* (University of Toronto Press), Toronto-Buffalo-Londres 1974, p. 89-93.

18. La plus récente discussion sur le rôle de Metz dans la diffusion du chant romain se trouve dans B. STÄBLEIN, *Die Gesänge des altrömischen Graduale Vat. lat. 5319*, (Monumenta monodica Medii Aevi), Kassel-Bâle-Tours-Londres-Bärenreiter 1970, p. 68-75.

19. Pour des citations sur ce sujet de Paul Diacre, sur l'auteur de la *Vita Alcuini*, Jean Diacre, sur Adhémar de Chabannes, Notker Bal-

Si les premiers cisterciens se sont trompés en croyant que Metz méritait encore, au XII<sup>e</sup> s., la réputation qui avait été la sienne quelques siècles plus tôt, cette erreur, les érudits l'ont faite au XX<sup>e</sup> s.<sup>20</sup>. On a supposé que les copistes cisterciens envoyés à Metz pour transcrire les chants de la messe et de l'office, trouvèrent là un chant identique à celui qui nous est aujourd'hui familier par le Graduel du Vatican et l'Antiphonaire monastique de Solesmes; mais que les moines de la génération de Bernard refusèrent de le considérer comme authentique à cause de leurs curieuses conceptions sur la théorie de la musique — conceptions tributaires des traités musicaux de théoriciens tels que Bernon de Reichenau, Gui d'Arezzo, le Pseudo-Odon de Cluny...<sup>21</sup> Mais l'étude des témoins conservés du chant messin aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> s. permet de conclure que la si célèbre tradition messine

bulus, le chroniqueur des *Annales* de Lorsch, et André de Bergame, voir ci-dessus, fin de la n. 14, l'article de C. Waddell, p. 200-201, n. 21-27.

20. Par exemple, dans son étude sur le chant au XII<sup>e</sup> s., *Les Origines du chant cistercien* (= ASOC pour 1952), Rome 1952, p. 129, le Frère Solutor Rodolphe Marosszéki présuppose que les premiers cisterciens ont adopté l'antiphonaire de Metz seulement après avoir vérifié sa qualité sur d'autres antiphonaires: «Lui (saint Étienne Harding) et ses collaborateurs n'ont pas trouvé tout de suite l'Antiphonaire de Metz; ils ont dû consulter plusieurs églises et bibliothèques. En tout cela, saint Étienne a admirablement pressenti nos méthodes scientifiques modernes. Le motif qui le guide, c'est l'autorité des manuscrits.»

21. Le F. Dominique Delalande fut le premier à publier une étude systématique des principes de la théorie du chant à l'œuvre dans la réforme bernardine, dans son livre *Le Graduel des Prêcheurs* (Bibliothèque d'Histoire Dominicaine, 2), Paris 1949, p. 27-35. Le Fr. Marosszéki, p. 47-79, dans *Les Origines du chant cistercien*, op. cit., p. 81-90, modifie l'analyse du F. Delalande sur quelques points de détail, et présente une analyse beaucoup plus précise de ces principes. Il discute aussi les sources des révisions dans les écrits des théoriciens.

avait en réalité connu des temps difficiles. Les principales caractéristiques qui ressortent d'une étude des manuscrits messins conservés, sont peut-être celles-ci: 1/ La tradition liturgique à Metz était extrêmement homogène. Que ce soit à la cathédrale, ou bien aux abbayes de Saint-Arnoul, Saint-Symphorien, ou Sainte-Glossinde, on trouve fondamentalement le même répertoire. Les différences de détail d'un manuscrit à l'autre marquent simplement des niveaux différents d'évolution çà et là, mais ne remettent pas en cause l'unité fondamentale de la tradition<sup>22</sup>. 2/ Alors que certaines particularités du chant peuvent être considérées comme des survivances «archaïques» d'une époque antérieure<sup>23</sup>, la tradition dans son ensemble a dégénéré en ce que le musicologue Peter Wagner a appelé un «chant dialectal»<sup>24</sup>; et, comme il arrive souvent dans les régions

22. Voir A. ODERMATT, «*Der Liber Ordinarius* der Abtei St Arnulf von Metz», *Spicilegium Friburgense*, 31 (1987), p. 24, n. 96. Selon le point de vue adopté, on peut mettre en avant l'unité essentielle des livres liturgiques messins conservés, ou bien leurs différences. Ainsi, dom Jean Claire, après avoir comparé un bréviaire noté de la cathédrale de Metz, (Metz 461), avec un autre, Saint-Arnould (Metz 83), peut faire observer la «contamination» des livres monastiques due aux échanges entre monastères, à la révision systématique des livres, et même à l'influence des théoriciens. Voir l'étude de cet auteur, «Les répertoires liturgiques latins avant l'Octoëchos», in *Études grégoriennes*, 15 (1975), p. 16.

23. Dom Jean Claire admire la fidélité de manuscrits tels que Metz 461, qui conserve les notes archaïques, art. cit., p. 16, et qu'il utilise pour toute son étude de la modalité précarolingienne.

24. Voir P. WAGNER, *Neumenkunde*, Fribourg (Suisse) 1905, p. 280-286; IDEM, «Germanisches und Romanisches in frühmittelalterlicher Kirchengesang», in *Erster musikwissenschaftlicher Kongress der deutschen Musikgeschichte in Leipzig 1925, Bericht*, Leipzig 1926, p. 21-34. Pour de plus amples informations sur la question des chants dialectaux, voir F. BRENN, «Zur Frage gregorianischen Lesarten», in *Die Musikforschung*, 9 (1956), p. 442-443.

allemandes, les *mi* et les *si* tendent à monter d'un demi-ton, aux *fa* et *do*, avec les conséquences que cela provoque sur les rythmes comme sur les hauteurs. 3/ En outre, il semble que les scribes aient éprouvé une difficulté particulière au passage de la première forme de notation, non diastématique, (i.e. sans portée ni indication précise des hauteurs), à la notation diastématique, (i.e. avec une portée et indication précise des hauteurs), telle qu'elle devient la norme au XII<sup>e</sup> s. Il semble que, trop fréquemment, les scribes se soient contentés d'approximations plutôt que de précision. Par exemple, dans un antiphonaire de Saint-Arnoul, par ailleurs soigneusement écrit, on peut trouver au moins neuf versions mélodiques différentes de la même formule de répons bref<sup>25</sup>.

Il a dû falloir dès lors un profond acte de foi aux Frères du Nouveau Monastère, non seulement pour copier les chants messins, mais pour les chanter réellement, à la place du chant que nous considérerions comme «standard». Cela n'a pas été un problème aussi longtemps qu'il s'est agi d'un Nouveau Monastère peuplé d'une poignée d'enthousiastes, acquis à l'idée d'une réforme monastique radicale. Mais, lorsque le monastère fut subitement submergé, dans un très court laps de temps, par l'afflux d'une trentaine de jeunes bourguignons, et quand ensuite il grandit rapidement pour devenir un ordre avec des maisons dans toute l'Europe de l'Ouest, le problème pastoral posé par ce nouvel hymnaire ambrosien et ces étranges livres messins pour la messe et l'office, a dû être considérable.

25. Metz, Médiathèque municipale, ms. 83; détruit pendant le bombardement de Saint-Quentin, le 1<sup>er</sup> Septembre 1944, mais conservé en photocopies.

## 2. La réforme modulée

«Arriva le moment», écrit Bernard dans son prologue à l'antiphonaire, révisé sous sa direction générale,

où nos frères, les abbés de l'ordre, ne purent plus le supporter. Étant tombés d'accord sur la nécessité de le revoir et le corriger, ils m'en confièrent le soin. J'ai donc réuni ceux parmi nos frères qui avaient montré les meilleures connaissances et la plus grande expérience dans la théorie et la pratique du chant. Nous avons finalement élaboré ce nouvel antiphonaire, ... à partir de (sources) nombreuses et diversifiées...<sup>26</sup>

Bernard affirme ensuite sa conviction que l'antiphonaire révisé est maintenant «irréprochable, tant pour le texte que pour la musique<sup>27</sup>» — une conviction que ne partagent pas, hélas, les musicologues du XX<sup>e</sup> s. Quant aux principes qui ont présidé à cette révision des textes et des mélodies, ils ont été énoncés, écrit Bernard, dans la préface anonyme ajoutée à son propre prologue introductif<sup>28</sup>.

Cette préface, *Cantum quem*<sup>29</sup>, en appelle, du début à la fin, à la *ratio*, raison, comme au principe conducteur

26. SBO III, 515, 13-19; PL 182, 1121B-1122A. Édition critique aussi dans *Epistola S. Bernardi... et Tractatus scriptus ab auctore incerto cisterciense* (éd. F.J. Guentner, Corpus Scriptorum de Musica 24, American Institute of Musicology), s.l. 1974, p. 21.

27. *Ibidem*.

28. Bien qu'anonyme, cette préface (références dans la note suivante) est basée principalement sur la théorie de la musique exposée par Guy, abbé de Cherlieu, (auparavant novice à Clairvaux sous le nom de Guy d'Eu), dans son traité *Regulae de Arte musica* (éd. E. de Coussemaker, *Scriptores de Musica Medii Aevi, Nova Series 2*), Paris 1857, p. 150-191.

29. Les éditions les plus accessibles sont: PL 182, 1121B-1132C; F. J. GUENTNER, *Epistola, op. cit.* n. 26), p.23-41; traduction, p. 43-60.

de cette révision. Il serait tout à fait inconvenant, déclare l'auteur sans détour, que ceux qui se sont proposés de vivre selon la Règle, dussent chanter les louanges du Seigneur hors des règles de la musique<sup>30</sup>. A cause des vicissitudes de l'histoire et de la faillibilité des chanteurs dans ces temps où le répertoire devait se conserver et se transmettre par tradition orale, l'ensemble de cette tradition, affirme-t-on, a été corrompu à un tel point qu'il n'est plus possible maintenant de recourir à une quelconque source contemporaine comme à un modèle du chant authentique. D'où la nécessité d'une approche radicale : les mélodies doivent être révisées, non pas sur la base d'une tradition manuscrite dont l'autorité serait trompeuse, mais sur la base des règles établies par les théoriciens de la musique. Pour utiliser la terminologie de ces réformateurs, ils ont suivi la « nature » (*natura*) plutôt que l'« usage » (*usus*). En résumé, ils ont réécrit toute la musique traditionnelle de la messe et de l'office dans le but de la rendre conforme à sa nature véritable. Le grégorianiste moderne est obligé d'admirer les splendides intentions de ces réformateurs du XII<sup>e</sup> s., en même temps qu'il déplore que leur compréhension de la vraie nature du chant ait été beaucoup trop tributaire de l'autorité des théoriciens de la musique, depuis Boèce jusqu'à Jean Cotton au XI<sup>e</sup> s.<sup>31</sup>

Mais la vérité est que, parce que nos sources sont lacunaires, les écrits des réformateurs cisterciens<sup>32</sup> nous ont

30. «...penitus indignum videbatur, qui regulariter vivere proposuerant, hos irregulariter laudes Deo decantare...», *PL* 182, 1121C; F.J. GUENTNER, *Epistola*, *op. cit.* n. 26, p. 23.

31. Sur l'influence du théoricien, voir l'étude de Marosszéki citée n. 20, p. 81-90, n. 21.

32. A côté de la préface *Cantum quem* (ci-dessus, n. 26) et des

livré jusqu'à présent une version irrémédiablement partielle de la vraie nature de ce renouvellement, exécuté sous la haute autorité de Bernard de Clairvaux. On a cru que le succès de la réforme bernardine avait été tel que tous les témoins des premiers livres cisterciens de la messe et de l'office avaient disparu. Ce n'est pas vrai. De la première période, outre un certain nombre d'épistoliers, évangéliques, sacramentaires, lectionnaires de l'office de nuit, et hymnaires<sup>33</sup>, nous possédons encore quelques messes de carême notées<sup>34</sup>, deux *libelli missarum* avec plus de trente messes sans notations<sup>35</sup>, un bréviaire entier de 1132 sans notation<sup>36</sup>, et des douzaines de folios d'antiphonaires cisterciens qui, quoique réécrits avec les révisions bernardines, peuvent encore servir à rétablir un grand nombre de mélodies primitives, basées sur Metz<sup>37</sup>.

*Regulae* de Guy de Chierlieu (ci-dessus, n. 28), il existe un tonaire cistercien attribué à tort à saint Bernard, *PL* 182, 1153B-1166B, et une préface anonyme au graduel révisé, *ibid.*, 1151-1154. Il existe aussi un certain nombre de traités cisterciens plus tardifs, mais qui n'entrent pas dans le cadre de notre étude sur la réforme du XII<sup>e</sup> s.

33. Epistolier : Laon, 248; évangéliques : Colmar, 107; Paris B.N., *ms. lat.* 1128; sacramentaires : Paris, B.N., *ms. lat.* 2300; Reims 310; lectionnaires pour l'office de nuit : Troyes, 394 (hivernal); 869 (temporal); sanctoral complet dans le bréviaire de Cadouin, Périgueux, Archives dép., *ms.* 11; hymnaires : on trouve des hymnes dans deux bréviaires : Berlin Ouest, Staatsbibliothek preussischer Kulturbesitz, *ms. lat.* oct. 402; Périgueux, Archives dép., *ms.* 11; Troyes, 869, f. 197 (fragment); Troyes, 1467, ff<sup>os</sup> 33<sup>r</sup>-36<sup>v</sup> (incomplet); Chaumont, 31 (diurnal du Paraclet, mais avec un répertoire complet de l'hymnaire du premier Cîteaux).

34. Feuilles de garde avant dans Paris, B.N., *ms. lat.* 2546.

35. Les sections finales de Reims, 310, et Paris, B.N., *ms. lat.* 2300.

36. Berlin Ouest, Staatsbibliothek preussischer Kulturbesitz, *ms. lat.* oct. 402.

37. Bibliothèque Vaticane, *ms. Palat. lat.* 559 et 562 (fragments); Westmalle, *mss* 1 et 2. Ce dernier est un manuscrit hétérogène, en grande partie, sinon complètement écrit à Chierlieu. Il est passé suc-

Lorsque l'on compare les versions bernardines et pré-bernardines, on voit immédiatement que des considérations théoriques expliquent seulement quelques-unes des modifications. La grande majorité des corrections du chant messin ont simplement servi à aligner les mélodies messines particulières et insolites sur le répertoire que nous qualifierons de « standard ». Même si l'on a pu modifier beaucoup de ces mélodies au nom de la théorie, la révision, dans son ensemble, a servi à les « normaliser ». Ainsi, grâce à Bernard et à ses auxiliaires, le nouveau venu dans nos communautés cisterciennes n'éprouvait pas ou peu de difficultés à s'adapter à la tradition chorale des Moines Blancs.

Notre documentation sur le livre de la messe, quoique fragmentaire, nous permet d'affirmer avec une certaine assurance que le graduel archaïque inspiré par Metz s'est alors augmenté d'un nombre important de chants — surtout des alléluias et des offertoires — d'un caractère plus récent et plus populaire. Grâce à Bernard, les cisterciens pouvaient aussi chanter de tout cœur avec des chants comme l'alléluia marial *Virga Iesse*, ou l'offertoire de la Sainte Croix *Verbum crucis*<sup>38</sup>.

La révision de l'hymnaire ambrosien-cistercien fut par-

cessivement à Hautcrêt, la Fille-Dieu, et Eilenberg, avant son acquisition par Westmalle. Sur la manière d'utiliser ces matériaux pour retrouver des sections importantes de l'antiphonaire cistercien primitif, voir C. WADDELL, « Origin and Early Evolution », *art. cit.* n. 14, p. 211-218.

38. Même le graduel cistercien révisé conserve la forme archaïque des premiers livres de la messe comme les six manuscrits (VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s.), *Antiphonale Missarum Sextuplex* (éd. R. J. Hesbert), Bruxelles 1935. La nature des additions et substitutions bernardines est évidente dans l'analyse des deux *libelli missarum* découverts dans Reims, 310 et Paris, B.N., *ms. lat.* 2300.

ticulièrement réussie<sup>39</sup>. Or, s'il reste vrai que saint Benoît a utilisé le terme technique *ambrosianum* pour les hymnes des vigiles, laudes et vêpres, il est vrai aussi que pour les hymnes des autres heures, il a employé le terme, plus prosaïque, d'*hymnus*. Arguant de cela, les rédacteurs de l'hymnaire attribuèrent à tierce et complies la plupart des hymnes populaires abandonnées par la première génération des réformateurs. Finalement, les cisterciens ont rejoint là encore le reste de l'Église d'Occident, en chantant *Conditor alme siderum* pendant l'Avent, et *Ave maris stella* aux fêtes mariales. La répétition perpétuelle de *Aeterne rerum conditor* à l'office de nuit a été évitée en divisant l'hymne propre de vêpres en deux, la première moitié chantée aux vigiles, la deuxième à laudes. Beaucoup de mélodies ambrosiennes discutables furent soit révisées, soit remplacées par des tons traditionnels, ou même, dans quelques cas, par des mélodies composées par les cisterciens eux-mêmes. En ce qui concerne la révision du texte, les hymnes ambrosiennes, par leur caractère sacrosaint, dû à l'autorité d'un Père de l'Église, restèrent virtuellement identiques. Mais les textes des hymnes anonymes furent retouchés çà et là, dans la perspective d'une plus grande précision théologique ou d'une meilleure cohérence syntactique. La deuxième strophe de l'hymne de l'Avent *Conditor alme siderum* en donne un très bel exemple : le texte original présente le mystère de la rédemption en termes abélardiens, qui insistent sur son aspect subjectif. La strophe entière a été remplacée par

39. Pour l'édition des deux versions avec commentaire détaillé et une étude des diverses observations faites dans ce paragraphe, voir C. WADDELL, *The Twelfth-Century Cistercian Hymnal* (Cistercian Liturgy Series 1-2), Gethsemani Abbey, 1984.

la paraphrase d'un passage extrait d'une lettre de saint Bernard contre les erreurs d'Abélard, un texte qui fait ressortir l'aspect objectif de la rédemption<sup>40</sup>. Ainsi donc, l'hymnaire révisé est une réalisation remarquable, dans laquelle la continuité avec le passé, les exigences de la Règle de Benoît, mais aussi la tradition hymnique en général, et la sensibilité esthétique d'un moine du XI<sup>e</sup> s., tout cela a influencé une telle réforme radicale de l'hymnaire.

La cas de l'antiphonaire est tout à fait identique. La préface *Cantum quem* avait déjà précisé quelques-uns des principes de la révision textuelle: il fallait supprimer la répétition d'un même verset de répons à l'intérieur d'un même office, donner de nouvelles mélodies aux répons qui étaient réellement des chants de communion, remplacer les textes qui fleurissaient l'apocryphe ou l'incongru<sup>41</sup>. Mais *Cantum quem* n'indique pas l'étendue réelle de ces révisions textuelles dans lesquelles on peut voir à l'œuvre la main de Bernard, presque à chaque page. Un office complet pour les évangélistes est introduit, comme aussi une longue série de chants mariaux à partir du *Cantique des Cantiques*<sup>42</sup>; Marie-Madeleine reçoit un office propre,

40. Voir C. WADDELL, «Saint Bernard and the Advent Hymn *Conditor alme siderum*», *Liturgy OCSO*, 22/2 (1988), p. 77-102; IDEM, p. 57-59 du t. 1 de l'édition de l'hymnaire citée n. précédente.

41. *PL* 182, 1122D-1123C; F. J. GUENTNER, *Epistola*, *op. cit.* n. 26, p. 24-25.

42. Si l'on se base sur la diffusion des manuscrits, il semblerait que les deux formulaires aient été composés par Guillaume, abbé réformateur de Saint-Bénigne de Dijon. Au sujet de l'influence de Guillaume sur la liturgie monastique, voir Fr. Raymond LE ROUX, «Guillaume de Volpiano, son cursus monastique au Mont Saint-Michel et dans les abbayes normandes», *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*, t. 1 (éd. dom J. Laporte), Paris 1966, p. 417-472. Pour l'office des évangélistes, voir R. J. HESBERT, *Corpus Antiphonalium Officii*, t. 2, p. 405-409,

compilé à partir de pièces du cycle de Pâques<sup>43</sup>; des premières vêpres apparaissent dans un certain nombre d'offices du sanctoral; des répons et des antiennes très populaires sont adoptés, comme, par exemple, l'antienne qui en un sens résume l'esprit de la réforme, le *Salve Regina*; et l'on trouve même des exemples de textes et de mélodies composés exprès par les cisterciens, comme le répons de l'Assomption: *Filiae Ierusalem, nuntiate Dilecto meo, quia amore langueo*. Assez souvent, il a fallu remplacer un répons, ainsi le charmant répons de Noël *Quem vidistis pastores*, dont le seul tort était, contrairement au récit de saint Luc, de placer les anges autour de la crèche à Bethléem<sup>44</sup>. Mais le répons substitué, *Propter nimiam caritatem*, construit sur divers textes pauliniens que Bernard cite à maintes reprises dans ses écrits<sup>45</sup>, quoique de composition récente a réellement enrichi l'office. Assez souvent cependant, la révision textuelle porte sur un seul mot, comme lorsque, dans le célèbre répons *Gaude Maria*, le mot *scimus* est remplacé par *credimus*: car, strictement parlant, le fait que l'archange Gabriel ait parlé à Marie n'est pas une chose que nous savons, mais que nous croyons<sup>46</sup>.

n°90<sup>5</sup> dans la colonne du ms. de Silos, avec le texte intégral, t. 3 (antiennes) et 4 (répons). Pour les antiennes mariales, *ibid.*, t. 2, p. 548-551, colonnes des mss de Reinau et Silos, n°109a, textes dans le t. 3. La série cistercienne est plus proche de celle de Saint-Bénigne que de celles des deux mss analysés par Hesbert.

43. Voir C. WADDELL, «Saint Bernard's Mary Magdalene Office», *Liturgy OCSO*, 23/3 (1989), p. 31-61.

44. «Quem vidistis, pastores...? Natum vidimus in choro angelorum Salvatorem Dominum.»

45. *Éphés.* 2, 4; *Rom.* 8, 3; *Gal.* 4, 4 s.

46. «Gabrielem archangelum scimus» est la leçon originale. On trouve à la fois *scimus* et *credimus* dans la tradition manuscrite générale.

### 3. La marque de Bernard

Rien dans les écrits de saint Bernard ne suggère qu'il ait acquis une compétence musicale professionnelle qui excède ce qu'un clerc sensible et cultivé du XII<sup>e</sup> s. devait connaître. Par chance, nous possédons cependant un texte clef dans lequel il expose sa conception personnelle de la musique liturgique; et son approche y est assez différente de ce que nous trouvons dans les écrits des théoriciens cisterciens du chant. Ces théoriciens affirmaient désespérément, pourrait-on dire, que la musique liturgique reflète la splendeur de la vérité; car c'était pour eux un postulat fondamental que chanter ou entendre une musique mal agencée signifiait introduire en soi un principe de désordre. Des siècles plus tôt, Cicéron, discutant les effets de la musique, avait formulé l'axiome selon lequel, «changer la musique d'une nation signifiait changer son caractère»<sup>47</sup>; les musicologues cisterciens auraient été parfaitement d'accord avec lui sur ce point. Cependant, l'opinion de Bernard sur la musique gardait un accent propre. Lorsque Guy, abbé de Montieramey (1137-1163), se prévalut de son amitié avec Bernard pour lui demander d'écrire un office propre en l'honneur du patron de Montieramey, saint Victor, Bernard non seulement accéda à cette demande, mais expliqua dans une lettre jointe les qualités que la musique devrait posséder :

Le chant (...) devrait être empreint de sérieux, et ne

47. Dans son édition du *Cantum quem* rééditée dans *PL* 182, dom Mabillon cite ce texte dans sa note à la première phrase de la préface, col. 1121 C, et l'attribue à Cicéron et à Plutarque. La doctrine grecque d'un *ethos* de la musique, selon lequel la musique influence le caractère, connaît une immense diffusion au XII<sup>e</sup> s. Sur la présentation par Cicéron des théories de Platon concernant les effets de la musique (*République* III, 397-403, IV, 424), voir son *De legibus* II, XV, 38-39.

pas se ressentir de sensualité ou de rusticité. Il devrait attirer sans être léger. Il devrait charmer les oreilles pour émouvoir les cœurs. Il devrait éclairer la tristesse, et apaiser la colère. IL NE DEVRAIT PAS ÉVACUER LE SENS DU TEXTE, MAIS LE RENDRE FÉCOND<sup>48</sup>.

*Sensum litterae fecundare.* La formule est très belle, et convient bien à la mission de Bernard, serviteur de la Parole. Pour Bernard, il ne suffisait pas que, par une musique correctement agencée, l'ordre et la paix pénétrassent dans l'âme. Il s'attachait à la musique plutôt en fonction du mot. Car la parole devait être reçue et intériorisée, mais intériorisée de façon à plonger profondément ses racines, se développer, et porter un fruit encore plus grand. La musique comme fonction fécondante du mot : telle est la *raison d'être* de la participation de Bernard à la réforme du chant dans l'ordre. On pourrait aussi remarquer que Bernard emploie presque les mêmes termes pour décrire les qualités de la musique sacrée et les paroles de l'Épouse, et donc de l'Église. Ainsi, dans son soixante-septième sermon sur le *Cantique des Cantiques*, il écrit que ses paroles sont «suaves ad gratiam (...) fecundi ad sensus (...) profundi ad mysteria<sup>49</sup>», «douces dans leur charme, fécondes dans leur signification, profondes dans leur mystère». Et il continue :

Tel est chaque mot de l'Épouse, qui, lorsqu'il résonne doucement (*suaviter sonat*), adoucit les passions (*affectum mulcet*), enrichit et nourrit l'esprit par la fécondité de son intelligence (*et de sensuum ubertate mentem impinguat et nutrit*)...<sup>50</sup>

La fonction de la musique était donc, pour Bernard,

48. *Ep* 398 (*SBO* VIII, 378, 13-15).

49. *SCt* 67, 1 (*SBO* II, 188, 19-20).

50. *Ibidem*, I. 22-25.

d'ajouter profondeur et intensité à notre expérience des mots de l'Épouse, mots de l'Église, mots de la Liturgie. Grâce à la musique, ce mot résonne avec une plus grande douceur, adoucit les passions de l'âme plus efficacement, et, par-dessus tout, fertilise ce mot.

Mais on peut aussi saluer la valeur des conceptions des collaborateurs de Bernard sur la théorie du chant; la complète réalisation de celles-ci, sous la direction de Bernard, fut remarquable. Tout en maintenant une continuité dans la tradition, ils ont enrichi la liturgie, et, par la révision des textes et des mélodies, l'ont rendue plus accessible, plus féconde, pour des générations de moines et de moniales.

Et peut-être n'y a-t-il pas plus belle formule pour résumer l'œuvre de Bernard liturgiste, que ces mots du douzième répons de son office: «Il loua le Seigneur de tout son cœur, et il aima Dieu qui l'avait créé; il ajouta la beauté à la célébration sainte, il ordonna son temps même pour les siècles».

*Traduit de l'américain par Claire Maître, C.N.R.S.  
Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*

## CH. 11 - LE PLAN BERNARDIN : RÉALITÉS ET PROBLÈMES

Benoît CHAUVIN  
C.N.R.S.

Parmi les thèmes bernardins abordés lors du colloque tenu à Lyon puis en Bourgogne du 5 au 9 juin 1990, et destinés à faire le point des recherches en cours sur l'abbé de Clairvaux, il ne pouvait être question de passer sous silence la place occupée par saint Bernard dans l'architecture cistercienne. Il suffit de rappeler ici que la notion de «plan bernardin», appliquée aux églises de l'ordre du type Fontenay, fut l'un des principaux apports du congrès de 1953, il y a quarante ans à Dijon. L'essor spectaculaire des études cisterciennes et la naissance d'une véritable archéologie médiévale européenne ont depuis livré une moisson de données jusqu'alors inégalée. Autant de raisons imposant que soit proposé un bilan sur le sujet.

Quelles sont les réalités à considérer comme actuellement à peu près acquises et quels sont les problèmes encore largement en suspens? Il ne fait guère de doute que si la notion de plan bernardin, justement substituée à celle de plan cistercien, sort considérablement renforcée et élargie par ces décennies de recherches architecturales et archéologiques, elle doit désormais être relativisée dans l'espace et dans le temps. Inversement, les interrogations sur ses origines, ses moyens pratiques de diffusion et



ses influences ultérieures restent ouvertes et nécessitent de futurs travaux.

### 1. Les réalités acquises

#### *Du plan cistercien au plan bernardin*

Les rares ouvrages sur l'architecture de l'ordre de Cîteaux antérieurs à la seconde guerre mondiale font tous référence à ce qu'on appelait alors communément le *plan cistercien*. Les livres de Dehio et de von Bezold en 1892<sup>1</sup> ou Curman en 1912<sup>2</sup> peuvent être considérés comme ayant ouvert la piste que suivirent derrière eux tous les auteurs postérieurs. Pour s'en tenir à deux exemples, citons ce qu'écrivait Bégule la même année dans sa célèbre monographie sur Fontenay : « L'église... est sur un plan... entièrement cerné par des lignes qui se rencontrent à angle droit [selon] la forme d'une croix latine [comportant] une nef et deux bas-côtés, un transept flanqué de... chapelles carrées... et un chœur à chevet plat. C'est là le plan le plus cistercien... depuis la Scandinavie jusqu'à la Sicile<sup>3</sup> », plan dont la rectitude du chevet apparut bientôt face aux traditionnelles absides bénédictines comme l'image de marque, voire le symbole de la réaction cistercienne vis-à-vis de Cluny.

1. G. DEHIO et G. VON BEZOLD, « Die Kirchen des Cistercienserordens », in *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes*, 2 vol., t. 1, Stuttgart 1892-1901, p. 517-540.

2. S. CURMAN, *Cistercienserordens Byggnadskonst*, t. 1, *Kyrkoplanen*, Stockholm 1912.

3. L. BÉGULE, *L'abbaye de Fontenay et l'architecture cistercienne*, Paris 1912, p. 23.

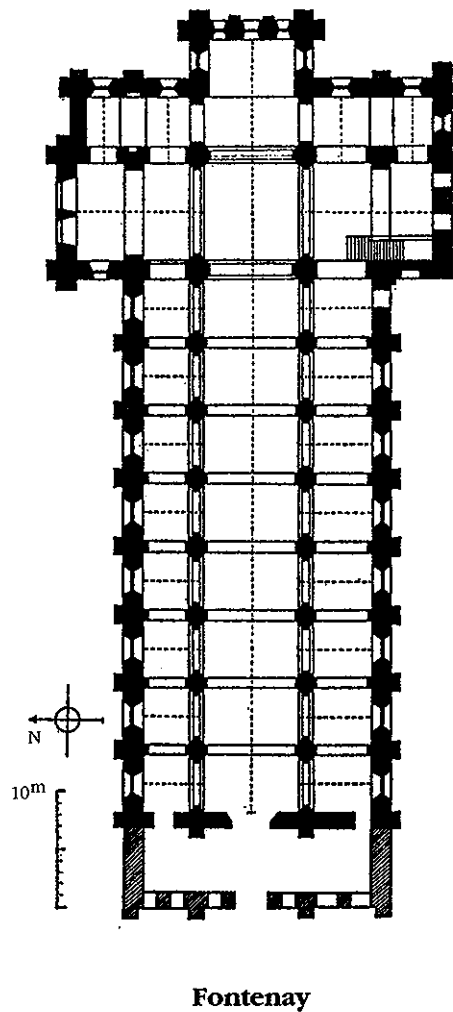
A la suite d'Oursel<sup>4</sup>, Aubert reprit l'idée en 1943 en lui confirmant sa dimension bernardine : « Le plan le plus fréquent, et que l'on a souvent considéré comme le plan type cistercien..., comprend un chœur peu profond, carré ou rectangulaire, et deux chapelles sur chacun des bras du transept, séparées l'une de l'autre par une clôture pleine et limitées à l'est par un mur droit. La plus ancienne église de ce type qui subsiste encore en France, celle qui, bien conservée, représente le mieux l'esprit cistercien au temps de saint Bernard, celle qui, ayant subi l'influence personnelle de l'abbé de Clairvaux, témoigne le plus de sa volonté de simplicité, de force et de logique, celle qui servira de modèle à tant d'autres, est l'église de Fontenay<sup>5</sup>. »

Dix ans plus tard, le congrès dijonnais fut l'occasion pour Esser de franchir un pas décisif. Constatant qu'un tel plan n'avait jusqu'alors pas reçu d'« explication satisfaisante » de la part des historiens d'art « insuffisamment attachés à élucider le [rôle] des... grandes personnalités et de leurs idées », puis partant de l'influence bernardine évidente sur l'église de Clairvaux I (1135 à 1145, tableau 13) et très probable sur Fontenay (1139 à 1147), il s'attacha à démontrer l'existence d'une relation identique avec celle d'Himmerod. Des fouilles en 1951-1952 lui permirent de mettre au jour des substructions prouvant que l'abbatiale primitive avait été édifiée selon un plan dont la partie orientale, chœur et chapelles latérales, était

4. Ch. OURSEL, « Saint Bernard, Fontenay et l'architecture de Bourgogne », in *Annales de Bourgogne*, 1 (1929), p. 84-89.

5. M. AUBERT et Mme DE MAILLÉ, *L'Architecture cistercienne en France*, Paris 1943, t. 1, p. 157. - Voir tableau 12, p. 310. Les tableaux 13 à 19 se trouvent respectivement aux p. 315, 320, 325, 330, 335, 340 et 345.

Tableau n° 12



semblable au type cistercien reconnu<sup>6</sup> ; ce que la découverte d'une vue cavalière jusque-là ignorée vint confirmer peu de temps après<sup>7</sup>. Avec, clefs de la démonstration, les preuves de l'intervention de saint Bernard dans cette construction dont il choisit l'emplacement lors de son voyage à Trèves en 1135 et pour laquelle l'*Exordium Magnum* et les *Fragmenta ex Herberti* indiquent explicitement qu'il envoya sur place le moine Achard comme maître d'œuvre, sans doute avant 1138.

Le lien entre plan cistercien et Bernard étant établi, au moins dans ces trois cas, Esser poussa plus loin l'analyse en s'appuyant sur le *Recueil de plans d'églises cisterciennes* publié par Dimier quelques années plus tôt<sup>8</sup>. Pour finalement aboutir aux conclusions suivantes : 1. que toutes les églises de la filiation de Clairvaux entreprises après 1135 et avant 1153 ont adopté exclusivement ce même plan ; 2. contre seulement la moitié de celles construites après la mort du saint ; 3. qu'enfin il s'en trouve aussi dans les autres filiations cisterciennes, à commencer en toute certitude à Cîteaux I et Pontigny I, probablement à La Ferté I, le cas d'un possible Morimond I étant inconnu. De là sa proposition de qualifier désormais

6. Synthèse finale dans K. H. ESSER, «Über den Kirchenbau des heiligen Bernhard von Clairvaux: eine Kunstwissenschaftliche Untersuchung aufgrund der Ausgrabung der romanischen Abteikirche Himmerod», in *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 5 (1953), p. 195-222. Résumé sous le titre «Les fouilles à Himmerod et le plan bernardin», in *Mélanges Saint Bernard*, Dijon 1954, p. 311-315.

7. A. SCHNEIDER, «Eine neuentdeckte Ansicht von Himmerod um 1700», in *Vierteljahrsblätter der Trierer Gesellschaft für nützliche Forschungen*, 4 (1958), p. 64-66.

8. A. DIMIER, *Recueil de plans d'églises cisterciennes*, Paris 1949.

de *bernardin* le plan ayant Clairvaux I pour modèle et Fontenay pour porte-drapeau.

Ce qu'on n'hésita pas alors à considérer comme l'« une des conquêtes les plus intéressantes de l'archéologie contemporaine »<sup>9</sup> suscita bientôt fouilles et relevés visant à apporter de nouvelles informations.

*Notion confortée et élargie depuis lors...*

Tous ces travaux vinrent renforcer cette notion de manière claire et souvent significative par la découverte d'un nombre impressionnant de plans méconnus ou ignorés dans tous les pays européens, au point d'accaparer les forces vives de l'archéologie cistercienne naissante dans la plupart d'entre eux. Un tour d'horizon même limité permet de donner une idée de la force de ce mouvement, parfois confus et empirique, poursuivi avec plus de discernement et de méthode jusqu'à aujourd'hui.

En France, dans le fil des travaux d'Aubert et de Mme de Maillé, c'est naturellement le nom de Dimier qui vient à l'esprit. Des fouilles bien ciblées lui permirent de prouver que les églises de Trois-Fontaines et de Foigny, première et troisième filles de Clairvaux, furent construites sur le fameux plan, Foigny se révélant même une réplique exacte, dimensions comprises, de Clairvaux I<sup>10</sup>; et l'admirable chantier de Vauclair livra, sous la grande abbatiale

9. H.-P. EYDOUX, « Les fouilles de l'abbatiale d'Himmerod et la notion d'un plan bernardin », in *Bulletin monumental*, 111 (1953), p. 29-36.

10. La plupart de ses nombreux articles sur les fouilles de Foigny, Igny, Trois-Fontaines et Vauclair ont été réédités dans *Mélanges A. Dimier*, t. 1/2, n°s 56-65. Résumé d'ensemble dans *Supplément*, p. 16-19.

du XIII<sup>e</sup> s., les fondations d'une première petite église du XII<sup>e</sup>, elle aussi de plan bernardin<sup>11</sup>. Avec un peu partout des trouvailles analogues : citons le dégagement du chevet conservé d'Auberive, le relevé de Balerne, la restitution de Chézery... et bien d'autres, toutes selon le même plan, le plus souvent dans la filiation claravallienne, mais pas uniquement, comme l'ont montré par exemple les cas de La Crête, Beaupré ou Clairlieu, de la lignée de Morimond.

Au-delà de nombreuses études régionales, comment ne pas mentionner pour l'Allemagne le livre d'Eydoux dont un chapitre entier s'intitule « Les plans bernardins »<sup>12</sup>? Quitte à en atténuer aussitôt la portée en constatant que « ce plan n'a pas été... très répandu », limité aux deux seules filles de Clairvaux dans ce pays, Himmerod et Eberbach, et à une douzaine d'autres de la branche de Morimond. Mais en ouvrant déjà des perspectives critiques sur les églises ayant reproduit de manière partielle le fameux plan, ou celles « à partir du XIII<sup>e</sup> s. [dont] le chevet droit du sanctuaire a été remplacé par une abside ».

En Suisse, les études de Bucher sur Bonmont furent entièrement conduites dans cette optique, comme en témoignent leur vision générale de l'architecture cistercienne et leur résumé présenté « en vue des idéaux esthétiques de saint Bernard »<sup>13</sup>, avec confirmation du plan

11. R. COURTOIS, « Quinze ans de fouilles à l'abbaye de Vauclair, bilan provisoire (1966-1981) », in *Mélanges A. Dimier*, t. 3/5, n°212, p. 305-352.

12. H.-P. EYDOUX, *L'Architecture des églises cisterciennes d'Allemagne*, Paris 1952, p. 39-58.

13. F. BUCHER, *Notre-Dame de Bonmont und die ersten Zisterzienserkirchen der Schweiz*, Bern 1957.

dans presque toutes les abbayes à la suite de travaux ultérieurs. C'est également une large majorité de plans bernardins, parfois même une quasi-exclusivité, auxquelles les recherches ont abouti en Italie<sup>14</sup>, au Portugal<sup>15</sup>, en Pologne<sup>16</sup>, Hongrie<sup>17</sup>, Scandinavie<sup>18</sup>, Irlande<sup>19</sup> et Grande-Bretagne<sup>20</sup>. Mais une dizaine seulement ont été répertoriés en Espagne<sup>21</sup>.

Si bien qu'en 1967, lorsque Dimier publia un volumineux *Supplément*<sup>22</sup> à son *Recueil*, près de la moitié des 700 plans rassemblés étaient du type bernardin pur, à de

14. R. WAGNER RIEGER, *Die italienische Baukunst zu Beginn der Gotik*, Graz-Köln 1956-1957; L. FRACCARO DE LONGHI, *L'Architettura delle chiese cistercensi italiane...*, Milan 1958; A. M. ROMANINI, «Le abbazie fondate da San Bernardo in Italia et l'architettura cistercense primitiva», in *Studi su San Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione* (Bibliotheca cisterciensis, 6), Rome 1975, p. 281-303.

15. M. COCHERIL, «Recherches sur l'ordre de Cîteaux au Portugal», in *Bulletin d'études portugaises*, 22 (1960).

16. Z. SWIECHOWSKI et J. ZACHWATOWICZ, «L'architecture cistercienne en Pologne et ses liens avec la France», in *Nadbitka z biuletynu historii sztuki*, 20 (1958), p. 139-173.

17. F. VONGREY, «Studien zur Zisterzienserarchitektur in Ungarn», in *ASOC*, 17 (1961), p. 284-287.

18. I. SWARTLING, «Cistercian abbey churches in Sweden and the bernardine plan», in *Nordisk medeltid. Konsthistoriska studier tillägnade Armin Tuulse*, Uppsala 1967, p. 193-198.

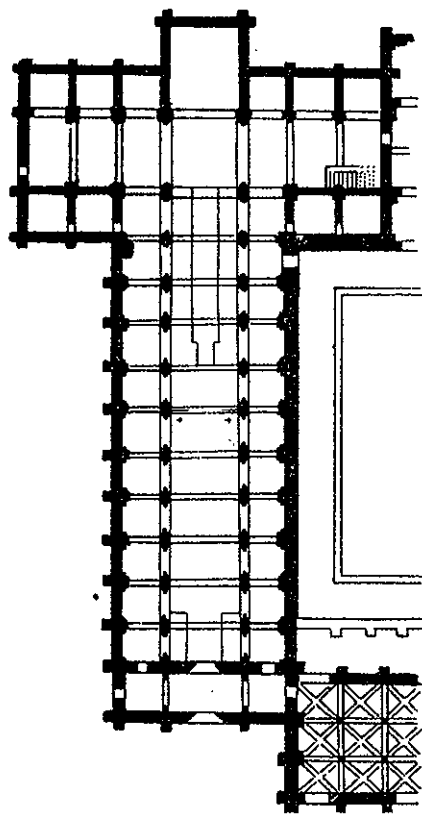
19. R. STALLEY, «The architecture of the cistercian churches of Ireland, 1142-1272», in *Cistercian art and architecture in the British Isles*, Cambridge 1986, p. 117-138.

20. R. HALSEY, «The earliest architecture of the cistercians in England», *ibidem*, p. 65-85.

21. H.-P. EYDOUX, «L'abbatiale de Moreuela et l'architecture des églises cisterciennes d'Espagne», in *Cîteaux in de Nederlanden*, 5 (1954), p. 173-207.

22. A. DIMIER, *Recueil de plans d'églises cisterciennes, supplément*, Paris 1967. *Bibliographie générale*, p. 29-37.

Tableau n° 13



0 5 10 20 30 40 50 m

Clairvaux I

mineures variantes près. Les découvertes postérieures n'ont fait que confirmer cette donnée déterminante pour la compréhension de l'architecture cistercienne. Constatation fondamentale : seules l'Allemagne et une partie de l'Espagne, là où les filiales de Morimond sont de loin les plus nombreuses — sauf le cas remarquable de la Pologne —, ont révélé peu de plans bernardins; à l'inverse des autres pays où les abbayes claravalliennes sont en position dominante. Publié en 1973, l'ouvrage de Krönig est le dernier en date à avoir proposé un état de la question sur l'ensemble européen<sup>23</sup>. L'indispensable synthèse mise à jour sur le sujet n'est malheureusement nulle part annoncée<sup>24</sup>. Il est cependant désormais évident que toute statistique exacte est et sera toujours impossible, en raison des plans qui resteront ignorés, de ceux connus pour partie seulement, partiellement bernardins ou ayant subi des transformations postérieures.

A cette démarche avant tout quantitative et limitée aux deux seules dimensions de la notion de plan est bientôt venue s'ajouter une approche plus qualitative qui déboucha sur des édifices abordés dans leurs trois dimensions, élévation comprise. Le mérite de cet élargissement revient à Hahn dans un livre riche et trop méconnu<sup>25</sup>.

23. W. KRÖNIG, *Altenberg und die Baukunst der Zisterzienser*, Altenberg 1973, chapitre 2 intitulé : « Der Kirchenbau des heiligen Bernhard von Clairvaux und die Entfaltung der Zisterzienser-Baukunst », p. 31-64; bibliographies nationales, p. 116-118.

24. Même si les rapports présentés à l'occasion du *Congrès Anselme Dimier, Noirlac 1986, Les fouilles cisterciennes européennes, bilans nationaux*, dont les Actes sont en cours de publication, apportent d'utiles compléments.

25. H. HAHN, *Die frühe Kirchenbaukunst der Zisterzienser. Untersuchungen zur Baugeschichte von Kloster Eberbach im Rheingau und ihren europäischen Analogien im 12. Jahrhundert*, Berlin 1957.

Il démontra que l'extension dans presque toute l'Europe du plan bernardin s'accompagna souvent d'un système de voûtement bourguignon identique ou proche de celui de Fontenay : long berceau brisé sur la nef centrale avec en contrebas croisillons et collatéraux perpendiculaires pareillement voûtés et épaulant l'église. Tout en remarquant que de tels édifices étaient cependant beaucoup moins nombreux que les plans proprement dits adoptés les premiers, en raison soit des modifications apportées après coup dans les projets initiaux, soit de remaniements ultérieurs, soit encore des destructions perpétrées empêchant de connaître aujourd'hui les élévations, quand bien même leurs plans seraient révélés par des fouilles. Matérialisation intégrale des idées de l'abbé de Clairvaux, seules ces églises méritent pleinement l'appellation de *bernardines*.

... mais à relativiser dans l'espace et dans le temps

On a rapporté plus haut l'inégalité dans l'espace de la diffusion du plan bernardin. Cette réalité s'impose aujourd'hui avec plus de force encore, compte tenu du nombre sans cesse croissant de plans d'églises cisterciennes répertoriés. Il y a à peu près unanimité pour l'expliquer notamment par le poids des traditions locales qui ont soit renforcé soit atténué le message architectural venu de Bourgogne.

Sur un plan national, les deux exemples opposés de l'Espagne et des Îles britanniques sont particulièrement significatifs. Sous un titre volontairement explicite, Lambert note pour l'Espagne que si presque toutes les abbayes cisterciennes se terminent par une abside semi-circulaire encadrée d'absidioles de même forme, elles ne se démar-

quent en rien de la plupart des églises du pays<sup>26</sup>. Et « si en Angleterre et en Irlande toutes [celles] de l'ordre, à quelques rares exceptions près, ont un chevet plat, on ne peut manquer de remarquer que c'est sur ce plan que sont construites la très grande majorité des autres églises... », écrit Dimier<sup>27</sup>. On doit constater au contraire la large et sans doute facile pénétration du plan bernardin dans les pays sans traditions architecturales chrétiennes anciennes, Est européen et Scandinavie en particulier. Inversement, la domination des églises cisterciennes à absides dans les contrées centrales et méridionales françaises démontrée par Aubert<sup>28</sup> trouverait son explication dans la force de ces mêmes traditions. D'autant que manifestement ces influences n'ont pas joué seulement sur les plans au sol prévus dès le début, mais bien davantage sur l'ensemble des éléments architecturaux mis en place par la suite, comme le soulignent tant de monographies, sinon toutes. Il y a là incontestablement des pistes à explorer plus avant.

Il faut y ajouter un fait auquel on n'a pas donné suffisamment sa place à ce jour. Il est en effet facile et logique de remarquer, au cas par cas cette fois, que seuls les monastères les plus peuplés et riches, les mieux dotés et intégrés dans l'essor économique des années 1150-1250 pour le Nord et jusque vers 1350 pour le Sud français, ont procédé à des aménagements importants ou même à des reconstructions de leurs abbayes : Cîteaux et au

26. E. LAMBERT, « Remarques sur les plans d'églises dits cisterciens », in *Bulletin des relations artistiques France-Allemagne*, Mayence 1951.

27. A. DIMIER, « Églises cisterciennes sur plan bernardin et sur plan bénédictin », in *Mélanges... René Crozet*, t. 2, Poitiers 1966, p. 697-704.

28. M. AUBERT, *L'Architecture*, op. cit. n. 5, p. 196-210.

moins trois de ses quatre premières filles, Cherlieu, Ourscamp ou Valmagne par exemple. Même chose ailleurs, Altenberg en Allemagne, Rievaulx en Angleterre, Alcobaça au Portugal et nombre d'autres. Ce qui a eu pour résultat de modifier ponctuellement un canevas qui de toutes façons ne peut et ne doit pas être entrevu de manière prédéterminée. Mais c'est aborder là le rôle du temps.

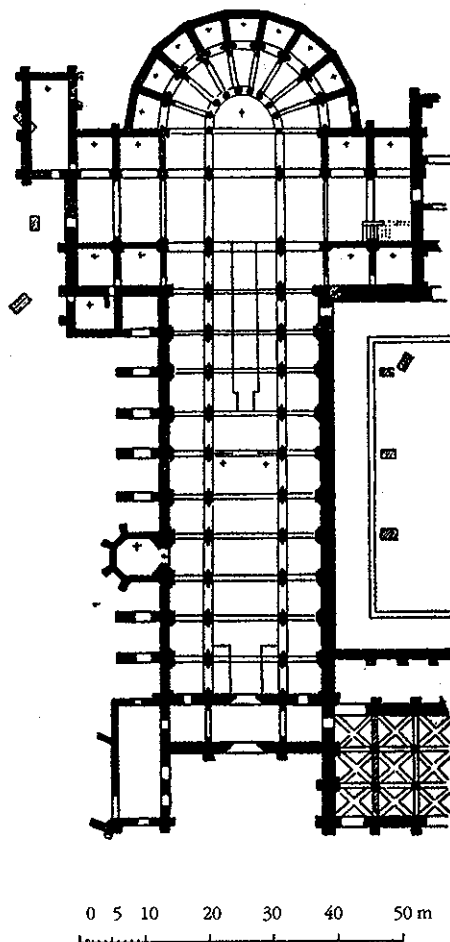
Voici un point sur lequel tous les auteurs sont d'accord, jusqu'à en faire le fil conducteur de leurs exposés sur l'évolution de l'architecture cistercienne en général, une fois établies les normes du plan bernardin<sup>29</sup>. Celui-ci va en effet devenir progressivement une espèce de carcan face à une double réalité : l'accroissement des effectifs des communautés et l'évolution des techniques architecturales.

L'augmentation du nombre des religieux, sensible durant la seconde moitié du XII<sup>e</sup> s. dans l'Ouest européen et la première du XIII<sup>e</sup> à l'Est, aboutit à l'agrandissement de la taille des lieux réguliers, y compris de l'église, dont le plan va fidèlement traduire les phases et les solutions successives. Avec d'abord pour les convers, voire pour les fidèles dans les pays de mission, l'allongement de la nef, aspect peu étudié jusqu'à présent. Malgré là encore de notables exceptions, il est aisé de constater qu'aux petites églises de quatre à six travées des années 1150, succèdent souvent des abbayes qui en comptent le double dès la fin du XII<sup>e</sup> ou le début du XIII<sup>e</sup> s., sans toutefois porter atteinte à leur plan bernardin éventuel.

Il en va à l'inverse dans la partie orientale qui, avec le nombre croissant des moines prêtres et des autels nécessaires, va occuper une place de plus en plus impor-

29. Aubert, Eydoux, Bucher, Krönig.

Tableau n° 14



Clairvaux II

tante mais selon des modalités variables, comme si les cisterciens avaient hésité, dans un premier temps, sur le parti à prendre pour faire face à cette obligation. De deux chapelles latérales habituellement rencontrées à l'est de chacun des croisillons, on passe à trois (Clairmont, l'Épau) ou même quatre (Ourscamp, La Ferté II) en allongeant la longueur du transept. Ou à davantage en en créant dans la partie ouest (Barbeau, La Cour-Dieu), ou à l'extrémité restée libre (Preuilly, La Crête), ou encore jusqu'à en occuper tout le pourtour (Pontigny I, Cîteaux II) ; bref, le transept bourgeonne sans suivre de ligne directrice claire. Clairvaux II, par l'édification entre 1154 et 1174 d'un vaste déambulatoire semi-circulaire (tableau 14), imité çà ou là (Pontigny II, Savigny, Alcobaça, Heisterbach), semble alors ne plus jouer un rôle de modèle aussi suivi que Clairvaux I. Avant la découverte, à Morimond dès les années 1160<sup>30</sup> ou un peu plus tard ailleurs, et l'application triomphante du déambulatoire carré, substitué à un chevet bernardin (Ebrach, Fontainejean, Fountains) ou construit d'entrée de jeu (Walkenried II, Hude).

L'évolution est aussi spectaculaire en élévation avec l'adoption irréversible par les cisterciens des arêtes (Fossanova) et des croisées d'ogives (Pontigny I). Très nombreuses sont les églises de l'ordre commencées sur le plan bernardin et pour lesquelles le voûtement initialement prévu en berceau fut abandonné en cours de construction au profit des ogives, comme en témoignent tous les « repentirs » installés artificiellement à la naissance des croisées qu'il fallait bien asseoir d'une manière satis-

30. Selon H.-P. EYDOUX, « L'église abbatiale de Morimond », in *ASOC*, 14 (1958), p. 3-111.

faisante. En ce cas, ce n'est pas au sol mais en hauteur qu'explose le projet avec toutes les conséquences induites sur les gouttereaux : création de fenêtres hautes dans la nef et de grandes rosaces en façade ou au chevet, puissants contreforts à ressauts à l'extérieur (Fontmorigny) ou même arcs-boutants (Noirlac).

On aboutit au terme de ces changements, soit à la destruction pure et simple d'églises bernardines et à leur remplacement par des abbayes d'une tout autre conception, en plan comme en élévation (Longpont II<sup>31</sup>, Vaucelles II), soit à la construction d'édifices nouveaux inspirés des cathédrales d'Île-de-France avec trois étages et chapelles rayonnantes saillantes (Royaumont, Marienstatt), dans lesquels il est à première vue difficile de trouver traces des préceptes de saint Bernard.

## 2. Les problèmes en suspens

### *Des origines incertaines et des débuts obscurs*

Poser le problème particulier des origines du plan bernardin, c'est la nécessité d'élargir l'interrogation, qui n'a pas encore reçu de réponses globales décisives, à l'architecture primitive des églises cisterciennes. Aussi doit-on se contenter d'un état de la question à partir des principaux travaux réalisés depuis quarante ans.

Il ne s'agit naturellement pas ici ni des oratoires provisoires en bois de la période originelle, ni des premiers petits édifices en pierre des années suivantes, à Cîteaux,

31. C. A. BRUZELIUS, *L'Apogée de l'art gothique, l'église abbatiale de Longpont et l'architecture cistercienne au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, Cîteaux 1990.

Clairvaux ou Pontigny par exemple<sup>32</sup>. Il s'agit des églises, comme Clairvaux I commencée vers 1135, entreprises généralement dix à trente ans après la fondation, une fois le site définitif adopté, la communauté toujours aussi nombreuse malgré la création d'abbayes-filles et les moyens matériels devenus suffisants. Il est à noter que ce délai dû aux nécessités pratiques correspond à peu près à celui pendant lequel Bernard impose à l'ordre sa personnalité et ses idées entre 1115-20 et 1135-40. Force est enfin de constater dès à présent qu'on se heurte presque partout aux difficultés posées par la chronologie.

L'attention des chercheurs s'est trouvée exclusivement concentrée sur le plan au sol de la partie orientale des églises, chevet et chapelles du transept, dont la rectitude et l'alignement s'opposaient aux absides semi-circulaires échelonnées des édifices bénédictins. La moisson est modeste. Nous nous limitons à quelques cas particuliers.

En France, une fois écartées les églises à absides de la moitié méridionale du pays attribuées à une tradition locale bien établie, on ne compte guère que deux exemples. A Reigny, initiation d'un petit groupe d'ermites aux usages cisterciens par le moine Étienne venu de Clairvaux en 1123 ou 1128 et transfert officiel sur les bords de la Cure en 1134, où fut entreprise une abbatiale à cinq absides échelonnées<sup>33</sup>. Aux Vaux-de-Cernay, fondation dès 1118 par Savigny passée à l'ordre de Cîteaux en 1147, avec débuts non datables d'une église à quatre chapelles latérales terminées en absides décalées mais

32. M. AUBERT, *L'Architecture, op. cit.* n. 5, t. 1, p. 152-153; Terry N. KINDER, «A note on the plan of the first church at Pontigny», in *Mélanges A. Dimier*, t. 3/6, n°229, p. 601-608.

33. Ch. PORÉE, «Les bâtiments de l'abbaye de Reigny...», in *Bulletin de la Société des sciences historiques et naturelles de l'Yonne*, 24 (1920), p. 5-56.



avec chevet central plat<sup>34</sup>. La similitude des deux cas est nette ; l'agencement de Reigny serait à attribuer à la précocité relative de son affiliation, et celui des Vaux-de-Cernay à sa réalité bénédictine<sup>35</sup>.

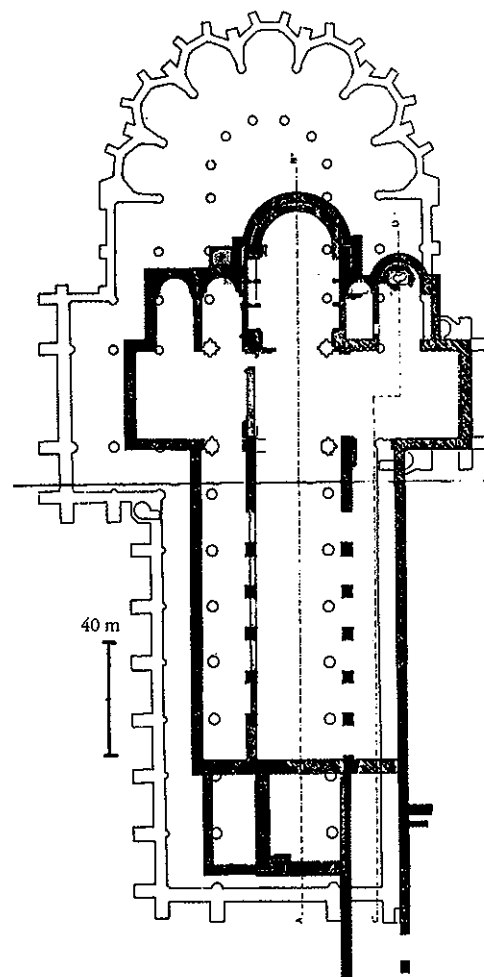
L'église slovène de Stična a fait l'objet de travaux particulièrement minutieux de la part de Zadnikar<sup>36</sup>. Sous un habillage baroque et malgré quelques mutilations, l'édifice a révélé une structure originelle avec plan à trois nefs et transept, terminé à l'est par cinq absides semi-circulaires, trois centrales dans le prolongement des nefs, presque alignées, et deux autres en retrait dans celui de chacun des croisillons. La construction a peut-être été entreprise dès 1132, plus probablement à partir de 1136, année de la fondation officielle, et la consécration célébrée en 1156. On a surtout des renseignements complémentaires éclairants : un règlement de la situation juridique de la famille d'un certain Michel, « natione latinus arte vero cementarius... de longinquis provintiis adveniens », et l'envoi d'un Vincent venu « ex Galliis » comme premier abbé. Avec en plus une région sans aucun antécédent architectural analogue attesté. De telle sorte que Zadnikar n'hésite pas à voir dans cette église « l'unique exemple relativement bien conservé où les cisterciens dans le premier élan de leur ordre ont exploité les conceptions archaïques issues de la tradition bénédictine, lorsque le type Fontenay... n'était pas encore élaboré et généralement affirmé ». Et de poursuivre que ce cas « prouve aussi que dans cette période primitive [de l'ordre]..., existait

34. Bibliographie dans A. DIMIER, *Recueil*, op. cit. n. 8, p. 174-175.

35. Entre autres par M. AUBERT, *L'Architecture*, op. cit. n. 5, p. 162-163.

36. Repris en synthèse dans M. ZADNIKAR, *Stična et l'architecture primitive des cisterciens*, Ljubljana 1977.

Tableau n° 15



Altenberg I et II

en fait un pluralisme typologique». En rattachant enfin cette disposition originale à Cluny II.

Pour l'Allemagne, la quinzaine de cas qu'Eydoux qualifie également de «plans archaïques» ne sont pas probants, puisque relevant de traditions absidiales connues, dans le sud du pays notamment, et édifiés à des époques beaucoup plus tardives<sup>37</sup>. Le dossier le plus intéressant est celui de l'église d'Altenberg I, détruite au milieu du XIII<sup>e</sup> s. pour être remplacée par une grande abbatiale gothique encore visible aujourd'hui. Les fouilles ont révélé un édifice à partie orientale complexe : deux chapelles d'inégales dimensions terminées en absides inversées non alignées au midi, abside centrale et deux autres chapelles identiques entre elles à absides empâtées dans un mur droit au nord. Selon Krönig, la construction a pu commencer par les chapelles méridionales et l'abside centrale avant 1145, année du transfert officiel à cet emplacement de l'abbaye fondée dès 1133, et se poursuivre après cette date par les deux chapelles septentrionales pour lesquelles on aurait conservé une disposition intérieure semi-circulaire par souci d'homogénéité architecturale, tout en donnant à l'extérieur une allure plus cistercienne, en tous cas mieux conforme aux idées bernardines désormais plus suivies (tableau 15). Et de conclure, comme précédemment, qu'il n'y avait pas dans les premiers temps de l'ordre une volonté affichée d'architecture spécifique<sup>38</sup>.

Alors pourquoi ces chevets plats et cet alignement des chapelles latérales chez les cisterciens ? Les auteurs avancent deux séries d'explications, pratiques et spiri-

37. H.-P. EYDOUX, *L'Architecture*, op. cit. n. 12, p. 27-38.

38. W. KRÖNIG, *Altenberg*, op. cit. n. 23, p. 30.

tuelles. «Que leurs maîtres d'œuvre... aient manifesté une préférence marquée pour ce genre de chevet, plus simple, plus facile à construire, plus économique et plus en rapport avec le dépouillement et la pauvreté préconisés par les moines blancs, la chose ne peut faire aucun doute» écrit justement Dimier<sup>39</sup>, repris par Krönig, qui voit dans cette disposition «d'abord une simplification au sens complet du terme : technique, fonctionnel et artistique<sup>40</sup>». Reste à tenter de déterminer les origines de telles dispositions que, de toute évidence, les cisterciens n'ont pas inventées.

Que cela ait été logique<sup>41</sup> ou non<sup>42</sup>, l'exemple ne vint sûrement pas de Cluny II dont les fouilles et les restitutions ont révélé un agencement complètement différent ; pas plus que de Molesme dont la plupart des prieurés, sauf ceux de Bourgogne, avaient adopté le système de l'abside avec ou sans bas-côtés<sup>43</sup>. Trois principales directions ont été avancées par les uns ou les autres.

Lors de son invention, Esser n'a pas manqué de poser cette question en se demandant à la suite d'Aubert s'il ne fallait pas aller chercher une réponse dans la partie orientale de l'église d'Hirsau. Consacrée en 1088, elle offre un chevet plat dont saint Bernard aura pu s'inspirer, qu'il ait visité ou non l'édifice lors de son voyage en Allemagne au début de 1135<sup>44</sup>. Les parentés formelles et le dépouillement des églises ayant relevé de la réforme

39. A. DIMIER, «Églises cisterciennes...», art. cit. n. 27, p. 697.

40. W. KRÖNIG, *Altenberg*, op. cit. n. 23, p. 35.

41. M. ZADNIKAR, *Stična*, op. cit. n. 36, p. 246.

42. M. AUBERT, *L'Architecture*, op. cit. n. 5, t. 1, p. 164-165.

43. IDEM, *ibidem*, p. 158-161.

44. K. H. ESSER, «Les fouilles...», art. cit. n. 6, p. 315.

d'Hirsau, comme Schaffhouse, obligent aussi à ne pas rejeter a priori cette hypothèse.

Celle faisant appel aux traditions des Iles britanniques doit être aussi mentionnée. On a déjà signalé que la grande majorité des églises de Grande-Bretagne et d'Irlande ont été construites avec un chevet plat. Or les relations connues de l'ordre cistercien naissant avec l'Outre-Manche sont assez étroites. Qu'on songe à l'Anglais Étienne Harding, deuxième abbé de Cîteaux entre 1109 et 1133 et auteur de la *Charte de charité*<sup>45</sup> ; ou aux rapports de l'Irlandais Malachie enterré à Clairvaux et dont saint Bernard rédigea la *Vita* ; au rôle déterminant d'Ebrard, ancien évêque de Norwich, retiré à Fontenay dès 1139, et dont la fortune personnelle contribua largement à la construction de l'église ; à Henri Murdach, Christian O'Conarchy et beaucoup d'autres. Il y a là assurément plus qu'un simple hasard. Ce qui apparaît dès lors comme une probabilité mérite de nouveaux approfondissements.

Reste la vraisemblance de l'influence architecturale de la Bourgogne, en partant d'un double constat : cette région est le berceau de l'ordre, de ses premières abbayes et de Bernard de Fontaine ; nombre de ses églises antérieures au XII<sup>e</sup> s. présentent un ensemble de caractères qu'on retrouve ensuite dans l'architecture cistercienne. On citera le plan à angles droits dominants, les dimensions modestes (chœurs peu profonds, voûtes basses sans fenêtres hautes), certaines techniques de constructions (voûte centrale en berceau brisé épaulée perpendiculairement, arc en tiers-point, chevet plat), la simplicité du

45. J. B. VAN DAMME, *Les trois fondateurs de Cîteaux*, (coll. Pain de Cîteaux n°29), Chambarand 1966, p. 95-178.

décor (surfaces unies, chapiteaux non décorés, colonnes tronquées), bref «une grammaire architecturale», selon Oursel, dans laquelle saint Bernard pouvait puiser, quitte à retenir seulement ce qui matérialisait sa volonté de dépouillement et à rejeter ce qui pouvait aller à l'encontre (étage, triforium, tribune, faisceaux de colonnettes, chapiteaux illustrés, arcatures aveugles...) ; de telle sorte que «l'assemblage inédit de ces principes menés au terme de leur évolution logique et complète aboutit... à un admirable chef-d'œuvre de simplicité et de grandeur austère qui devait s'imposer à l'ordre<sup>46</sup>». Malheureusement, la recherche ne dispose pas actuellement d'une synthèse récente et étayée par de solides monographies permettant d'avoir connaissance complète de ces réalités bourguignonnes antérieures ou contemporaines à saint Bernard et à Fontenay. Tout progrès futur dans l'approche de l'architecture cistercienne passe par l'étude préalable de cette base à partir de laquelle a pu s'envoler le message bernardin.

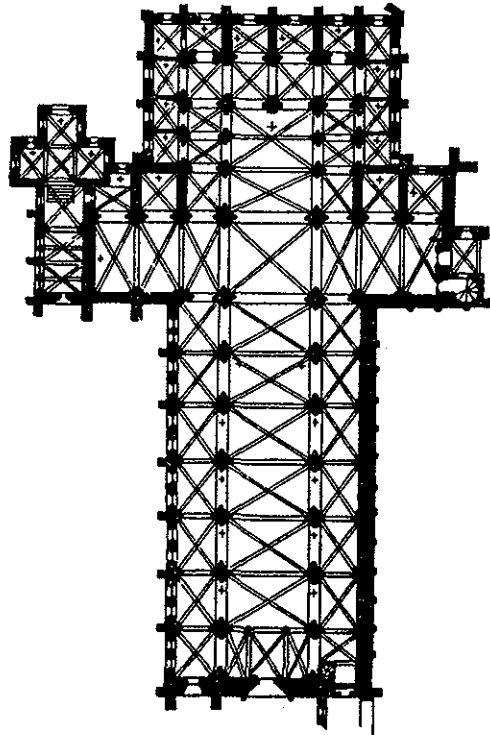
#### *Saint Bernard, rôle théorique et moyens pratiques*

Les idées de saint Bernard sur l'art et leurs traductions à travers l'architecture cistercienne ont été abordées par une littérature relativement abondante. On se bornera à rappeler ici les rares données disponibles sur le rôle théorique de l'abbé de Clairvaux. Inversement, les moyens pratiques de leur application restent obscurs.

Le texte principal — en existe-t-il même d'autres? — est suffisamment connu pour qu'il soit besoin d'insister.

46. Ch. OURSEL, «L'église abbatiale de Fontenay», in *Cîteaux in de Nederlanden*, 5 (1954), p. 125-127.

Tableau n° 16



0 5 10 20 30 40 50 m

Ebrach II

On sait le « coup de tonnerre » que constitua l'*Apologie* rédigée par l'abbé de Clairvaux vers 1125 à la demande de son ami Guillaume de Saint-Thierry, soucieux de voir défendus les nouveaux cisterciens contre les moqueries et accusations proférées par les bénédictins traditionnels, inquiets d'une concurrence qu'ils espéraient encore pouvoir éviter. L'œuvre traite avant tout de la réforme monastique et de tous les abus en cours à corriger, notamment le relâchement dans la nourriture et le vêtement, l'abandon du travail manuel, les constructions dont elle stigmatise les dimensions excessives distrayant la dévotion des fidèles, et le décor superflu détournant les orants de leur fonction essentielle<sup>47</sup>.

Sur cette unique diatribe montée en épingle, les historiens d'art du XIX<sup>e</sup> s. ont cru pouvoir porter des jugements catégoriques faisant de saint Bernard un béotien en la matière, voire un adversaire de toutes manifestations artistiques. Selon Montalembert, l'abbé de Clairvaux était « dominé par des préjugés violents contre l'art religieux<sup>48</sup> ». Viollet-Le-Duc résume son apport à « une sorte d'indécision dans l'art qui ralentit et comprima l'élan des écoles monastiques<sup>49</sup> ». Et même Vacandard, d'ordinaire de meilleure veine, constate « l'insuffisance pour ne pas dire la nullité de son éducation esthétique<sup>50</sup> ». Autant de positions outrancières pour être légitimement fondées.

A ces positions les auteurs du milieu du XX<sup>e</sup> s. ont répondu d'abord avec leur seule sensibilité : « Quand je

47. *PL* 182, 914-916.

48. « Mélanges d'art et de littérature. L'art des moines », in *Œuvres*, t. 6, Paris 1861 p. 355, note 5.

49. *Dictionnaire raisonné d'architecture française du XI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> s.*, t. 1, Paris 1858, p. 127-128.

50. « Saint Bernard et l'art chrétien », in *Précis analytique des travaux de l'Académie des sciences, lettres et arts de Rouen*, 1884-1885, p. 235.

vois [la nef de Fontenay], la cause est pour moi entendue. Je sais que saint Bernard avait du beau la conception la plus élevée..., le goût des volumes purs, de l'harmonie des nombres... Le système est parfait. C'est l'éternité matérialisée», s'écrie Dalloz, courroucé devant tant de parti pris aveugle<sup>51</sup>. Puis avec des arguments mieux assis : « En sacrifiant tout ce qui était secondaire, [les cisterciens] ont rejoint l'art monumental de leur siècle dans ce qu'il avait de meilleur», selon Mme de Maillé<sup>52</sup>, relayée par Warren pour lequel leurs constructions sont là « pour nous prouver que l'austérité n'excluait pas la possibilité de réaliser des chefs-d'œuvre<sup>53</sup>».

On s'ouvrait ainsi — enfin est-on tenté de dire! — sur la dimension essentiellement spirituelle de cette architecture, dimension comprise, car vécue quotidiennement, par Dimier; ce moine cistercien, dans plusieurs articles faisant toujours autorité<sup>54</sup>, avance, textes à l'appui, que dans son *Apologie* saint Bernard ne voulait pas parler en critique d'art mais s'exprimait avant tout en religieux épris d'ascétisme absolu, selon deux principes : pour parvenir à son salut, principal but de sa vie<sup>55</sup>, l'homme doit s'examiner afin d'aller à la rencontre de Dieu<sup>56</sup> ; en com-

51. «L'architecture de saint Bernard», in *CollCist*, 42 (1980), p. 36-51, selon un texte daté de 1941.

52. *Abbayes cisterciennes*, Paris 1943, p. VIII.

53. «Bernard et les premiers cisterciens face au problème de l'art», in *Bernard de Clairvaux*, p. 487-534.

54. Surtout «Architecture et spiritualité cisterciennes», in *Revue du moyen âge latin*, 3 (1947), p. 255-274, repris notamment dans l'introduction de son *Recueil de plans*, op. cit. n. 8, p. 17-28. Ou encore : «Saint Bernard et l'art», in *Sint Bernardus van Clairvaux, Gedenkbboek 1953*, Achel 1953, p. 295-306, réédité sous le n°107 des *Mélanges A. Dimier*, t. 1/2, p. 679-685.

55. *Csi* II, 6 (*SBO* III, 414-415).

56. *Conv* 3 (*SBO* IV, 72-74); *SCt* 36, 6 (*SBO* II, 6-7).

prenant sa vraie dignité, il doit rejeter ses sens qui font obstacle à sa quête du divin<sup>57</sup>. A plus forte raison le moine, «homme spirituel» par vocation sinon par essence. En somme, l'esprit bernardin ne voyait pas dans l'art un but en soi, mais seulement un moyen pour parvenir à Dieu ; en conséquence, taille raisonnable et équilibre harmonieux devaient être adoptés pour y conduire utilement ; et bannies toute immensité orgueilleuse ou décoration inutile nécessairement nuisibles. L'église, «atelier spirituel<sup>58</sup>» par excellence, toute en rectitudes de formes, devait être la matérialisation de la *rectitudo* à suivre dans l'application de la Règle de saint Benoît, fondement de la réforme cistercienne.

Restent à cerner les moyens pratiques par lesquels saint Bernard réussit à avoir une telle influence sur l'architecture cistercienne. S'étant penchés sur les sources juridiques, les auteurs ont usé et abusé du fameux statut dit de 1134 du chapitre général interdisant expressément les sculptures et peintures dans les lieux monastiques<sup>59</sup>. Comme il y reprend presque mot pour mot l'*Apologie à Guillaume*, il est certain qu'il faut y voir la paternité directe et écrasante de Bernard. Mais on sait aujourd'hui que ce texte ne date en réalité que des années 1151-1152<sup>60</sup>, qu'il a été énoncé sans doute à titre préventif ou plutôt comme norme idéale à atteindre et appliqué surtout après la mort du saint, lors des constructions définitives de la plupart des abbayes de l'ordre. En complète analogie, il existe un autre statut concernant les manuscrits

57. *Csi* V, 1 et 3 (*SBO* III, 467-469).

58. *RB*, 4.

59. CANIVEZ, *Statuta*, t. 1, p. 17, année 1134, n°20.

60. J. TURK, «Cistercii statuta antiquissima», in *ASOC*, 4 (1948), p. 2.

et les vitraux, de même date, inspiré des mêmes principes<sup>61</sup>, et en opposition avec ce qu'on remarque dans les débuts du monastère de Cîteaux et même de Clairvaux.

On constate donc que les cheminements des applications pratiques de la pensée de l'abbé de Clairvaux en la matière restent largement méconnus. Dans sa découverte du cas d'Himmerod et de l'envoi du moine Achard, Esser aura ouvert la voie à suivre. On sait depuis qu'un Geoffroy d'Aignay joua le même rôle de propagateur des idées bernardines dans la construction de plusieurs monastères cisterciens anglais, Fountains notamment ; même chose avec Robert pour Mellifont en Irlande. Ou en France, Robert, neveu du saint, envoyé à Noirlac «ad abbatiam faciendam», Burchard à Balerne, Gilbert à Fontmorigny ; Bernard, futur Eugène III à Tre Fontane en Italie, Gérard à Alvastra en Suède ou Bohémond à Tarouca au Portugal. Et tant d'autres dans tous les pays.

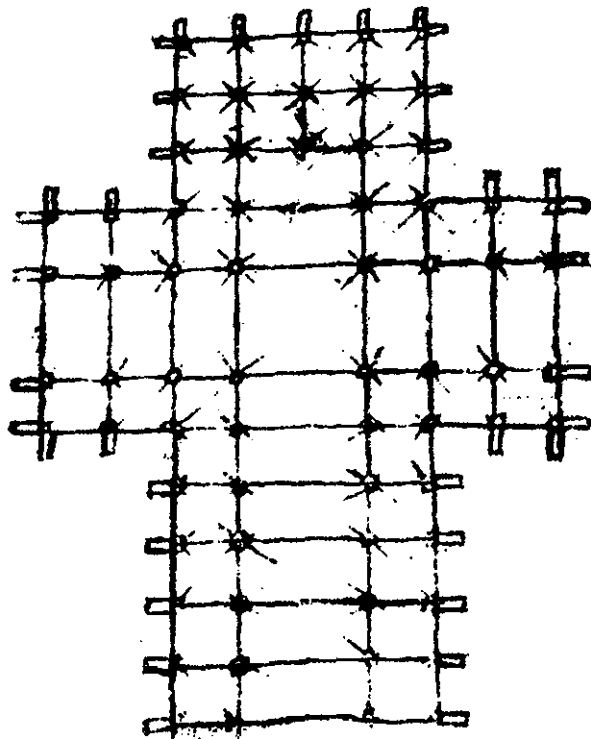
En fait, c'est une vaste enquête qu'il faudrait lancer sur l'immense réseau des disciples bernardins, généralement anciens moines de Clairvaux envoyés à la tête d'abbayes-filles<sup>62</sup>, et qui eurent comme préoccupation majeure, une fois passé le temps du provisoire des premières années, de construire en dur lieux réguliers et églises en appliquant, assurément moins par des directives juridiques que par filiation spirituelle, par «relation organique» a-t-on justement écrit<sup>63</sup>, les préceptes architecturaux induits de la pensée de leur maître.

61. CANIVEZ, *Statuta*, t. 1, p. 31, année 1134, n°80.

62. Point de départ commode dans A. DIMIER, *Saint Bernard, pêcheur de Dieu*, Paris 1953, p. 173-195.

63. P. DALLOZ, *art. cit.* n. 51, p. 46. Fort d'une large expérience architecturale, l'auteur ajoute : «Quand l'esprit est au service d'une vérité admise et désirée par tous, l'influence va de soi.»

Tableau n° 17



— ceci une glise delquatre ba fu  
esgardee a faire en lordene de cîteaux

Dessin de Villard de Honnecourt

Les cas aussi probants que ceux d'Himmerod, Fontaines ou Noirlac seront sans doute relativement rares, faute de textes explicites. Mais qu'on tente un essai mettant en parallèle plans bernardins et abbayes pourvues de tels hommes façonnés par le rayonnement de saint Bernard et directement inspirés par la construction de Clairvaux I qu'ils connaissaient bien et à la construction de laquelle ils avaient assisté ou même participé! On serait probablement surpris de la force du résultat constaté. A s'en tenir à la seule filiation claravallienne, un sondage rapide montre qu'une très large majorité des églises à plan bernardin ont été entreprises et parfois achevées par de tels disciples.

C'est, croyons-nous, beaucoup plus que par les visites rapides de leur père-abbé, d'abord par ces hommes de terrain que se manifesta dans les faits l'influence immédiate de Bernard avant son décès et durant les décennies postérieures. En somme, la relation architecturale déjà reconnue ailleurs entre abbaye-mère et abbayes-filles, mais démultipliée ici par la puissante personnalité du saint, le nombre de ses disciples et celui des filles de Clairvaux; avec, en plus, les petites-filles fondées aussitôt. Et sans exclure, tant s'en faut, les abbayes des autres filiations cisterciennes ni, pour les maisons affiliées à l'ordre, l'envoi sur place de moines destinés à initier les religieux aux usages cisterciens — y compris architecturaux? —, cas dans lesquels l'abbé de Clairvaux intervint si fréquemment. Large perspective que les chercheurs devront à l'avenir nécessairement explorer avec de bonnes chances de succès pour essayer de mieux cerner, au cas par cas, les éventuelles applications concrètes des idées architecturales de saint Bernard.

### *Influences connues et à découvrir*

Cette incontestable influence s'est exercée aussi bien au sein de l'ordre qu'à l'extérieur. Dans le cadre cistercien, on peut d'abord esquisser la mise en place, la diffusion et la survivance du plan bernardin.

Un certain nombre d'abbayes dont les églises étaient déjà en cours de construction dans les années 1135-1150 ont dû se trouver confrontées à la double nouveauté de la rectitude du chevet et de l'alignement des chapelles latérales. Voici certains cas significatifs, parmi les maisons bénédictines affiliées à l'ordre ou ayant relevé de Cîteaux dès l'origine.

A Bonmont, fondée avant 1123 et devenue cistercienne en 1131, les fouilles ont révélé l'existence, au contact du croisillon méridional et de l'aile des moines, de fondations d'un large transept apparemment prévu pour être terminé par une abside, projet initial abandonné et remplacé par un second impliquant le plan bernardin finalement retenu<sup>64</sup>; l'agrégation à Cîteaux aurait été ici assez précoce pour permettre une correction aussi rapide. Il conviendrait peut-être de reconsidérer le cas des Vaux-de-Cernay dont les chapelles à absides pourraient être antérieures à 1147, date de l'affiliation à l'ordre, et le chœur plat la première manifestation de cette adhésion<sup>65</sup>. Ne serait-ce que par comparaison avec Furness, autre abbaye relevant de Savigny et devenue cistercienne en

64. P. EGGENBERGER et J. SAROTT, *La Construction de l'ancienne abbaye cistercienne de Bonmont, les résultats des investigations archéologiques de 1973 à 1988*, Bonmont 1988, p. 14-16, et plans, p. 41-43.

65. Contrairement à ce que pense M. AUBERT, « L'abbaye des Vaux-de-Cernay », in *Bulletin monumental*, 92 (1933), p. 197-199, étude déjà ancienne et résultant de sondages menés avec les méthodes et les moyens de l'époque.

1147, où la partie orientale de l'église, conçue sur le plan bénédictin, a été entièrement reprise vers 1150 selon les principes bernardins<sup>66</sup>.

On a exposé précédemment le cas d'Altenberg I, à considérer comme l'un des plus remarquables en raison de la juxtaposition des deux conceptions : abside centrale avec absidioles inversées au midi entreprises sans doute avant 1145, absides alignées et empâtées dans un mur droit au nord reprises après coup. Krönig y voit, probablement avec raison, le passage d'une architecture cistercienne primitive directement inspirée de la tradition bénédictine à une architecture bernardine. On note un passage beaucoup plus radical à Bronnbach où abside et absidioles construites avant 1151 auraient été remplacées par chevet plat et doubles chapelles droites alignées après 1166<sup>67</sup>. Il existe plusieurs autres cas, en Allemagne notamment<sup>68</sup>, offrant des solutions particulières aux problèmes posés par l'application concrète de la pensée bernardine à ses débuts. Une synthèse sur ce thème précis serait déterminante pour en mieux comprendre tout l'aspect novateur, y compris au sein de l'ordre.

Une fois le plan bernardin adopté, son inégale diffusion semble avoir obéi à trois critères principaux, souvent indépendants les uns des autres, parfois contradictoires, jamais déterminants isolément : le temps, l'espace et la filiation. En dépit de notables et tardives exceptions, surtout dans l'Est européen, l'âge d'or du plan bernardin paraît avoir été circonscrit entre 1135-40, dans le sillage de Clairvaux I, et la fin du XIII<sup>e</sup> s. On l'a vu, il s'est par

66. Bibliographie dans A. DIMIER, *Recueil*, *op. cit.* n. 8, p. 113-114, et planches n<sup>os</sup> 125-126.

67. W. KRÖNIG, *Altenberg*, *op. cit.* n. 23, p. 26-27, et plan, p. 30.

68. IDEM, *ibidem*, plans p. 28.

ailleurs indiscutablement imposé plus facilement, soit dans les pays où il coïncidait avec des formes voisines pré-existantes (Grande-Bretagne, Irlande, Bourgogne), soit dans les pays dépourvus de traditions architecturales chrétiennes anciennes (Scandinavie, Est). Enfin, il est clair que l'appartenance à la lignée claravallienne a fortement favorisé son adoption. Un sondage conduit sur la base de ces trois données, déjà pressenties par Magirius<sup>69</sup>, a donné d'éloquents résultats. Il y a là une autre direction de recherche fondamentale qu'il conviendrait d'approfondir.

Il serait également essentiel de mieux connaître comment le plan bernardin s'est heurté aux fortes traditions locales contraires de certaines régions. Ainsi le cas de Tre Fontane offre-t-il une église à beau plan bernardin, mais où se mêlent nombres de traits architecturaux de l'Italie centrale<sup>70</sup>. L'Allemagne fournit deux exemples remarquables, Schönau et Otterberg, dont les églises de la fin du XII<sup>e</sup> présentent extérieurement alignement et rectitude bernardines tout en ayant aménagé intérieurement nombres de chapelles à absides empâtées, conformes aux usages de l'endroit<sup>71</sup>.

Les auteurs sont d'autre part d'accord pour voir dans le vaste déambulatoire carré dont se dotent de nombreuses maisons cisterciennes à la fin du XII<sup>e</sup> et au début du XIII<sup>e</sup> (Cîteaux II, Morimond II, Ebrach, tableau 16, Byland...), une solution «géniale»<sup>72</sup> permettant de

69. H. MAGIRIUS, *Die Baugeschichte des Klosters Altzella*, Berlin 1962, p. 82-83.

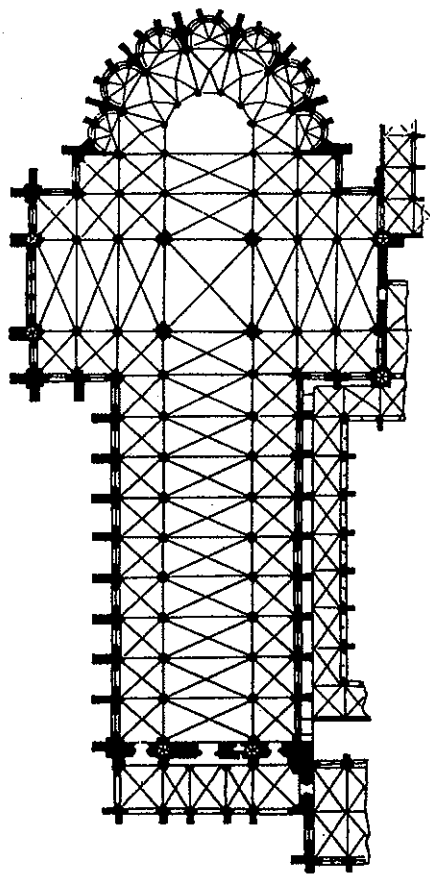
70. M. A. ROMANINI, «La storia architettonica dell'abbazia delle Tre Fontane a Roma, la fondazione cistercense», in *Mélanges A. Dimier*, t. 3/6, n<sup>o</sup> 233, p. 653-695.

71. H.-P. EYDOUX, *L'Architecture*, *op. cit.* n. 12, p. 61-62.

72. W. KRÖNIG, *Altenberg*, *op. cit.* n. 23, p. 67-77.



Tableau n° 18



0 5 10 20 30 40 50 m

Longpont II

conserver des contours droits et perpendiculaires tout en augmentant le nombre des chapelles, contrairement à certains hémicycles pourtant continus (Clairvaux II, Pontigny II, Heisterbach). En somme, un plan bernardin adapté à de nouvelles exigences, et dont la meilleure preuve se trouve vers 1235 dans le croquis bien connu de Villard de Honnecourt associant «eglize desquarie» et «ordene d[e] Cistiaus<sup>73</sup>» (tableau 17).

Toujours en plan, les derniers sursauts de cette volonté de rectitude architecturale, désormais nettement plus cistercienne que bernardine, pourraient expliquer le maintien dans les grandes abbayes gothiques du XIII<sup>e</sup> s. de chapelles rectangulaires dans la ou les travées du chœur (Longpont, tableau 18; Royaumont; Altenberg II, tableau 15). Et la curieuse chapelle à chevet plat fichée au bout du chœur de Vaucelles II, pourtant flanqué de chapelles rondes saillantes, d'apparaître comme l'ultime message d'une tradition qui, consciente de son essoufflement, veut s'affirmer encore une fois.

Si on considère maintenant l'ensemble de l'église, élévation comprise, les traces du maintien d'une influence bernardine sont plus difficiles à déterminer. Certes la comparaison entre Fontenay et Pontigny I est éclairante : même suite continue et serrée de doubleaux brisés, mêmes arcades latérales en tiers-point et à rouleaux, mêmes colonnes latérales sur les piles, autant d'éléments architecturaux qu'on retrouve dans de très nombreuses églises cisterciennes et pas seulement dans celles qui ont été édifiées selon le plan bernardin. Mais l'évolution des techniques de construction a bien vite été plus forte, si bien qu'on cherche avec peine dans les grandes abbayes

73. B. N., *ms. fr. 19093*, fol. 14v<sup>o</sup>.

gothiques du XIII<sup>e</sup> s. quelques rares survivances de l'esprit de dépouillement cistercien : piles rondes sans colonnes, chapiteaux courbes sans ornementation, arcatures aveugles ou réduites à l'étage central (Longpont) : autre domaine sur lequel devraient se pencher de futures investigations, malgré la rareté des édifices conservés. Mais le temps des influences bernardines semble passé, du moins à l'Ouest : quand en 1224, après avoir envoyé un de ses convers à Clairvaux pour relever plan et dimensions des bâtiments afin de les reproduire dans son monastère, l'abbé d'Aduard se garde bien de les adopter tels quels pour son église...<sup>74</sup>

Pour terminer avec l'ordre de Cîteaux, comment ne pas au moins évoquer — immense sujet vierge ou presque malgré quelques heureuses tentatives<sup>75</sup> — les autres bâtiments monastiques : chapitres, cloîtres... qui eux aussi après tout ont pu, ont dû, traduire çà ou là la pensée de l'abbé de Clairvaux, pour peu qu'ils n'aient pas été construits trop tardivement ? Et que dire des églises des abbayes féminines dont le chevet plat est précisément souvent l'un des caractères dominants<sup>76</sup> et la structure

74. M. AUBERT, *L'Architecture...*, op. cit. n. 5, p. 97-98. Le plan est donné par A. DIMIER, *Supplément*, op. cit. n. 22, n° 4 ; il n'a pas grand-chose de commun avec Clairvaux II.

75. P. DAUTREY, « Simplicité, fille de croissance et de discipline : l'évolution de l'attitude des cisterciens vis-à-vis de leur cadre de vie entre 1180 et 1245 », in *Mélanges A. Dimier*, t. 2/3, n° 148, p. 73-91.

76. A. DIMIER, « L'architecture des églises de moniales cisterciennes. Essai de classement des différents types de plans », in *Cîteaux*, 25 (1974), p. 8-23 ; M. DESMARCHÉLIER, « ...en guise de suite », in *Mélanges A. Dimier*, t. 3/5, n° 203, p. 79-121 ; E. COESTER, *Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen West- und Süddeutschlands von 1200 bis 1350*, Mayence 1984.

reproduit encore parfois, au-delà même de 1250, le type bernardin le plus classique (La Maigrange<sup>77</sup>) ?

Quant aux influences que saint Bernard a eues sur l'architecture et l'art à l'extérieur de son ordre, il faut se contenter d'études aussi rares que fragmentaires rapportant presque toujours les mêmes cas. Chez les réguliers, certaines églises bénédictines ont été incontestablement construites sur plan bernardin complet ou partiel, comme Saint-Seine-l'Abbaye, en Bourgogne ; ou prémontrées, Saint-Martin de Laon (tableau 19) ou encore, plus tardivement, dominicaines et franciscaines en Italie, Santa Maria Novella à Florence, San Francesco à Sienne : comme de juste, dans des régions à pression cistercienne très forte ou à traditions locales proches. On ne dispose là encore d'aucune vue d'ensemble sur ce thème.

Les données sont identiques pour les églises séculières<sup>78</sup>. Avec toutefois le relais supplémentaire qu'ont pu jouer par le biais de leur cathédrale les moines cisterciens devenus évêques, nombreux entre les milieux des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> s.<sup>79</sup> ; on sait les ressemblances relevées entre l'abbatiale de Morimond et la cathédrale de Langres<sup>80</sup>, les

77. J. ZEMP, « Die Klosterkirche in der Magerau bei Freiburg », in *Anzeiger für Schweizer Geschichte*, 6 (1906), p. 289-296.

78. Par exemple, en Bourgogne, Notre-Dame et Saint-Nicolas à Châtillon-sur-Seine. P. HÉLIOT, « Origines et extension du chevet plat dans l'architecture religieuse de l'Aquitaine », in *Cahiers techniques de l'art* 3 (1955), p. 23-49. E. FELS, « Plans d'églises à chevet plat dans la région rhénane », in *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France* (1952-1953), p. 75-76.

79. A. DIMIER, « Les évêques cisterciens au XII<sup>e</sup> siècle », in *Mélanges A. Dimier*, t. 1/2, n° 74, p. 529-532.

80. H.-P. EYDOUX, « L'église abbatiale de Morimond et la cathédrale de Langres », in *Mémoires de la Société historique et archéologique de Langres*, 5 (1957), p. 1-16.

parentés entre Pontigny et Sens... Autre synthèse encore attendue.

Sur l'art proprement dit, c'est la bouteille à l'encre, si on ose dire. Faut-il par exemple, comme Dalloz<sup>81</sup>, attribuer à saint Bernard et à sa « cure de vertu » la paternité dominante dans la large disparition du bestiaire païen des édifices à partir de la seconde moitié du XII<sup>e</sup>? Cette fois-ci c'est l'ensemble du tissu extrêmement dense des relations tissées par saint Bernard hors de l'ordre qu'il faudrait approcher. Et, au-delà, toute l'iconographie bernardine, à commencer par les fameuses Lactations...

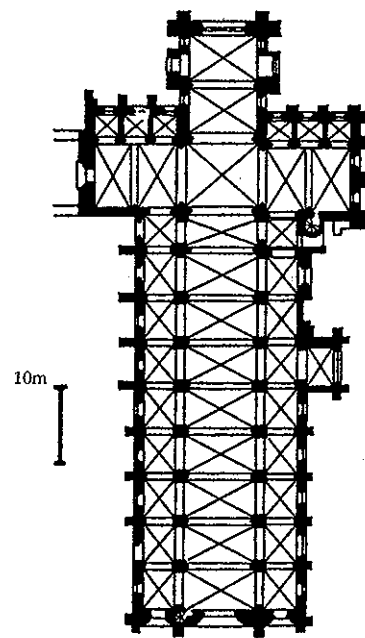
\*

A l'issue de ce tour d'horizon sur le plan bernardin, ses réalités, ses problèmes, et, partant, sur le rôle de saint Bernard dans l'architecture cistercienne, il convient semble-t-il de poser quelques jalons sur la difficulté majeure rencontrée tout au long de cette recherche : la chronologie. Truisme, objectera-t-on avec raison, d'avancer que, si nous disposions de nombreuses données datées en toute certitude, le sujet s'éclairerait de lui-même. Qu'on songe seulement un instant à la complexité des phénomènes évoqués et de leur déroulement sur un siècle environ, depuis le commencement de Clairvaux I « en 1135 », première application concrète des idées architecturales de Bernard, jusqu'au milieu du XIII<sup>e</sup>, quand la nouvelle école cistercienne annoncée par Longpont a fini par imposer des constructions selon des schémas qui n'ont à peu près plus rien de bernardin!

Il faut à l'avenir se garder de deux pièges : la religion des dates clefs et les modes. Par dates clefs, on entend les années attribuées — souvent à tort, par traditions

81. P. DALLOZ, *L'Architecture*, op. cit. n. 51, p. 183.

Tableau n° 19



Saint-Martin de Laon

d'autant plus suspectes qu'elles ont été admises de tout temps et rarement avec raison, quand par bonheur on dispose de sources probantes — à la fondation ou à l'affiliation des abbayes et à la consécration des églises.

On sait que la date de fondation d'un monastère est susceptible de traduire des événements différents, généralement étalés sur plusieurs années. Qu'on n'aille pas dès lors en déduire trop hâtivement que l'église de Reigny I a été édifiée sur un plan bénédictin à cause de l'affiliation de l'abbaye en 1134, alors que celle d'Aulps, devenue cistercienne en 1136, se devait d'avoir un plan bernardin, sous prétexte que Clairvaux I a été commencé entre-temps, en 1135 pour la plupart des auteurs... mais en 1133 selon d'autres. Cet exemple montre bien le non-sens de tels raisonnements. Qu'on essaie aussi de mieux cerner, à travers les sources, s'il en existe, à partir de quel moment l'histoire globale d'un monastère autorise les débuts effectifs d'une construction définitive... cinq, dix, vingt ou trente ans après la fondation. La remise en cause est d'importance.

Quand on a la chance de la connaître, l'année de consécration, toujours pieusement rapportée, présente un écueil aussi redoutable. Un tel fait n'implique en effet à peu près jamais que l'édifice soit entièrement terminé, mais seulement que le service divin y est possible sur l'un ou l'autre des autels. Au risque de paraître iconoclaste, le cas de l'église de Fontenay, consacrée le 21 septembre 1147, signifie beaucoup plus, selon nous, qu'on a profité du passage d'Eugène III et de son cortège de personnalités, Bernard en tête, pour procéder à cette cérémonie sans que pour autant nefs et couvertures aient été nécessairement terminées. Le renseignement est certes à

noter, il ne saurait constituer un certificat de fin de travaux.

Pour être passagères, les modes n'en sont pas moins sources d'erreurs aux effets dévastateurs. Citons deux exemples en prise directe avec le sujet. Qu'on relise les pages écrites sur l'église de Morimond par Eydoux à l'issue des fouilles effectuées en 1954 et 1955, deux à trois ans seulement après celles d'Esser à Himmerod. On y est frappé par le désir, peut-être inconscient, de trouver sur place un « plan morimondin » original, avec chœur à déambulatoire carré, prototype obligé des plans souvent suivis en Allemagne et... parallèle tentant au « plan claravallien ». Les nombreux arguments plaidant en faveur d'un Morimond I repris après coup dans sa partie orientale par un Morimond II sont balayés d'un revers de manche avec, pour faire bonne mesure, une date (1155-60) essayant de concilier l'inconciliable<sup>82</sup>. Il est vrai qu'à l'époque on ne disposait ni des moyens scientifiques ni des données historiques actuelles et que, trente ans plus tard, l'auteur, en toute honnêteté, esquissa une amende honorable<sup>83</sup>. Mais combien de travaux ne se sont-ils pas entre-temps appuyés sur cette base alors jugée solide?

Pour Bonmont, les effets limités à ce seul monastère ont été moins pervers. Bucher avait proposé « vers 1150 » pour la fin d'un édifice remarquable d'unité bernardine. La dendrochronologie vient de prouver que nefs et façades n'ont été achevées que vers la fin du XII<sup>e</sup> ou au début

82. Voir note 30.

83. H.-P. EYDOUX, « A propos des fouilles de Morimond », in *Mélanges A. Dimier*, t. 3/5 n°213, p. 353-355, se « demande maintenant... s'il n'y a pas eu deux campagnes de construction..., la nef et les collatéraux entrepris vers 1160...[et] le chœur... reconstruit... dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle ».

du XIII<sup>e</sup> s., cinquante ans plus tard, en similitude avec de nombreux autres cas. Quant au clocher trônant à la croisée du transept et si bien intégré à l'ensemble, il ne pouvait selon lui qu'être antérieur à 1157, année de la décision du chapitre général interdisant de telles constructions<sup>84</sup>. Le même procédé a livré depuis son verdict : peu après 1488, trois siècles plus tard<sup>85</sup>!

L'unique solution pour éviter de tels errements est d'associer étroitement à l'avenir enquêtes historiques minutieuses et démarche archéologique pointue, chaque fois que cela est possible et en choisissant les églises les plus susceptibles de fournir des renseignements essentiels. Alors seulement, on y verra un peu plus clair.

En conclusion, il ne fait pas de doute que, depuis quarante ans, la connaissance du rôle de saint Bernard dans l'architecture de son ordre a considérablement progressé. Désormais admises car largement confirmées, les notions de plan et d'église bernardines du type Fontenay apparaissent comme la matérialisation achevée de la pensée de l'abbé de Clairvaux. Sans avoir jamais constitué un modèle standard rigide, malgré de réelles disparités régionales et des difficultés d'adaptation à l'évolution technique, elles ont eu une profonde influence sur l'architecture cistercienne pendant près d'un siècle, en donnant aux abbayes de l'ordre cet irrésistible air de famille qu'on retrouve aux quatre coins de l'Europe. Puisse le congrès du neuvième centenaire de la mort de saint Bernard, en 2053, apporter des débuts de solutions aux problèmes si nombreux restant encore en suspens et auxquels cet exposé ne pouvait prétendre répondre.

84. P. EGGENBERGER, *La Construction de l'ancienne abbaye cistercienne de Bonmont*, op. cit. n. 64, p. 29.

85. IDEM, *ibidem*, p. 31.

## CH. 12 - BERNARD ABBÉ

André LOUF, OCSO

*Abbaye Sainte-Marie-du-Mont*

« Bernardus Abbas » : c'est ainsi que Bernard se présente d'ordinaire à ses interlocuteurs. Il est abbé avant tout, l'abbé de la communauté monastique située à Clairvaux. La plupart du temps, il tient à affaiblir la portée du vocable. Il est « celui qui est dit Abbé de Clairvaux<sup>1</sup> » ; il est même « celui qui n'est abbé que de nom<sup>2</sup> ». A côté du titre d'abbé, Bernard emploie aussi, mais moins souvent, celui de « serviteur ». Dans une formule touchante, il se dit « le serviteur des pauvres qui sont à Clairvaux<sup>3</sup> », mais, ici encore, « de nom uniquement<sup>4</sup> ».

Abbé de Clairvaux, il se sent un lien particulier avec les autres abbés dans l'Église, à quelque observance que ceux-ci appartiennent. Il les salue comme ses « frères et co-abbates<sup>5</sup> ». Comme Bernard, tous ces abbés appartiennent à ce qu'on appelait à l'époque, et sans ombre de nuance péjorative l'« ordo » des prélats<sup>6</sup>. Ils ont reçu une mission et ils ont des obligations particulières qui doivent s'harmoniser avec leur vocation monastique. Lui-

1. *Ep* 6 (*SBO* VII, 29-30).

2. *Tp*, prol., cf. *Ep* 144, 3; 411 (*SBO* III, 213; VII, 345-346; VIII, 392).

3. *Ep* 55 (*SBO* VII, 147).

4. *Ep* 411 (*SBO* VIII, 392).

5. *Ep* 4, 3; 6, 1; 63, 1; 242, 1; 345, 1; 406, 1 à un abbé bénédictin; *Abb* 1 (*SBO* VII, 27; 30; 156; VIII, 128; 287; 387; V, 289).

6. *Abb* 1: « de numero praelatorum »; cf. *Sent* 1, 18 (*SBO* V, 289; VI/2, 13).

même est en communion avec eux, il a recours à leurs conseils, et se sentira très vite une certaine responsabilité fraternelle à leur égard.

### 1. Les débuts difficiles

Après seulement trois années de vie monastique réellement «claustrale», le voilà fondateur et abbé de Clairvaux, troisième fils de Cîteaux. Il est à peine âgé de vingt-quatre ans. Autour de lui : un groupe de douze moines, dont la composition peut surprendre. Plus de la moitié sont des proches de Bernard : quatre frères, un oncle et deux cousins. En outre, les premières terres données à la nouvelle fondation appartiennent soit à son père, soit plus probablement à des cousins<sup>7</sup>. L'événement peut en partie s'expliquer par l'ascendance que le jeune Bernard avait pris sur le groupe dès avant son entrée à Clairvaux, durant les six mois où ils vécurent déjà entre eux une certaine forme de vie commune. Dans la *Vita Prima*, Guillaume de Saint-Thierry insinue que, dès cette époque, Bernard se comportait déjà comme «père de ses frères», puisque c'était lui qui, par sa parole, les avait engendrés au Christ<sup>8</sup>.

Pourtant, lorsqu'à la fin de leur noviciat commun, Étienne Harding désigne un membre du groupe des compagnons de Bernard comme abbé pour sa deuxième fondation à Pontigny, Bernard ne sera pas son premier choix. Ce n'est pas à lui, mais à Hugues de Vitry qu'il pense, plus âgé que Bernard et appartenant au clergé de Mâcon.

7. R. FOSSIER, «L'installation et les premières années de Clairvaux (1115-1119)», in *Bernard de Clairvaux*, p. 87.

8. *Vita prima* I, II, 17 (PL 185, 236).

Il n'est peut-être pas son second choix non plus, puisque, une année plus tard, c'est à nouveau un compagnon de Bernard, Arnold, qu'il met à la tête de la fondation de Morimond. Autre détail surprenant : les dates officielles des fondations de Morimond et de Clairvaux coïncident parfaitement : toutes deux eurent lieu le 25 juin 1115<sup>9</sup>. Le fait est sans doute suffisamment exceptionnel pour qu'il soit permis de se poser une question : y eut-il alors et déjà une rivalité entre les deux ? Simple hypothèse. L'on voit cependant Étienne Harding se dépenser activement pour la fondation de Morimond dont il va prospecter les lieux et où il installe en personne les premiers moines. Rien de tel pour Clairvaux, dont les documents primitifs n'ont gardé aucune trace des contacts qu'on attend normalement entre un abbé-fondateur et sa maison-fille<sup>10</sup>.

Quoi qu'il en soit des origines de Clairvaux<sup>11</sup>, il fallut à Bernard recevoir sans tarder la bénédiction abbatiale<sup>12</sup>. En l'absence de Jocerand, évêque de Langres et ordinaire de Clairvaux, Bernard résolut de s'adresser à son voisin, l'évêque de Châlons-sur-Marne, qui était alors le célèbre philosophe et spirituel Guillaume de Champeaux, ancien rival d'Abélard. Cette filiation dans le ministère pastoral valut au jeune abbé amitié et protection de la part de ce grand pasteur. Bernard allait avoir besoin de celles-ci sans tarder.

9. L. GRILL, «Morimond, sœur jumelle de Clairvaux», in *Bernard de Clairvaux*, p. 123.

10. IDEM, *ibidem*, p. 122-123 et note 31.

11. Pour un excellent exposé à ce sujet, voir R. FOSSIER, *art. cit.* n. 7.

12. La *Vita prima* parle bien d'une *ordinatio in abbatem* (I, VII, 31 PL 185, 245), ce qui permet de penser que Bernard avait reçu l'ordination sacerdotale plus tôt, encore à Cîteaux ; cf. R. FOSSIER, *art. cit.*, p. 90.

En effet, une double crise allait marquer les débuts de son abbatiat, l'une physique, l'autre spirituelle, les deux se développant sans doute sur l'arrière-fond d'une psychologie malmenée par les rudes tensions inhérentes à la période de fondation.

C'est d'abord la santé de Bernard qui cède. Dès le noviciat étaient apparus des troubles de la digestion qui s'aggravent soudainement au début de son abbatiat. Une intervention pressante de son ami, l'évêque de Châlons-sur-Marne, auprès du chapitre général, lui obtient un régime d'exception. Durant toute une année, Bernard pourra habiter une cabane « en dehors de la clôture et des limites du monastère »<sup>13</sup>, où il sera entièrement libéré non seulement de la discipline régulière, mais encore de toute responsabilité pastorale et matérielle à l'égard de sa communauté<sup>14</sup>. Provisoirement revigorée grâce à ce repos sabbatique, la santé de Bernard exigera désormais un régime d'exception, et parfois marginal, dont son biographe n'arrive pas à dissimuler qu'il pesait parfois sur les frères comme une « triste nécessité »<sup>15</sup>.

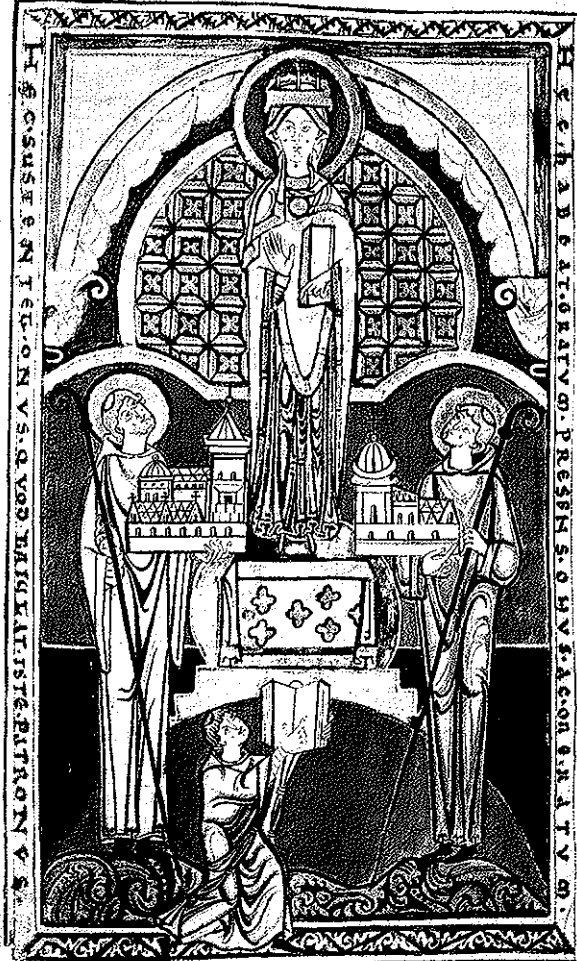
La seconde crise est à la fois psychologique et spirituelle, et affecte les relations de Bernard avec ses frères. Une incompréhension réciproque s'est installée. Lorsque Bernard enseigne, ses frères se sentent dépassés par ses propos. Par ailleurs, lorsque ceux-ci se confient à leur abbé, Bernard ne parvient pas vraiment à saisir ce qu'ils souhaitent partager avec lui. Selon son habitude en pareils

13. *Vita prima*, I, VII, 32 (PL 185, 246).

14. *Ibidem*, 32-33 (PL 185, 246-247).

15. *Ibidem*, I, VII, 49 (PL 185, 250-251). Guillaume s'emploie à justifier, grâce à cette infirmité providentielle et la vie « hors-cadre » qu'elle imposa à Bernard, les occasions de sortie qui l'amèneront fatalement à prendre la parole à l'extérieur.

Femina par simis mater paribus sibi fuit in sa.  
hoc uirtus meruit. parvus de hoc tribuit.



I. n. t. e. r. p. r. e. t. a. t. i. o. n. e. s. t. r. i. p. t. u. r. e. v. o. l. u. n. t. a. t. i. o. n. e.

Pl. I – Dijon, B.M., ms. 130, fol. 4 :

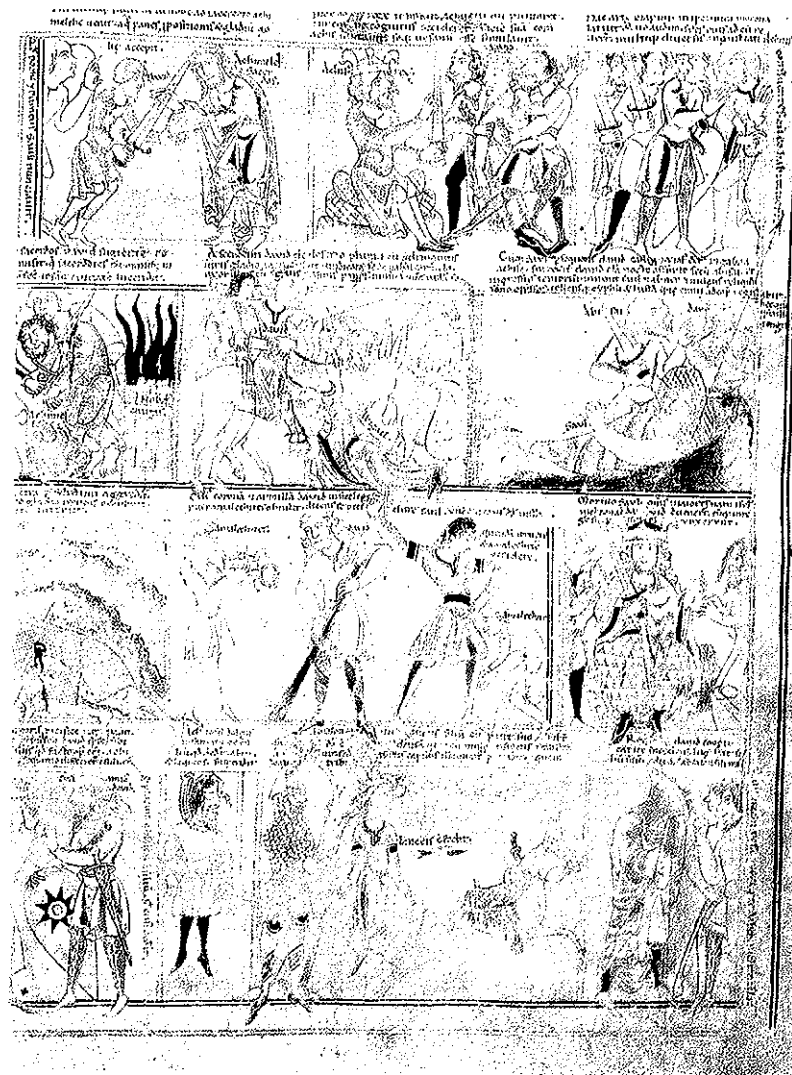
Étienne Harding et Henri I<sup>er</sup> d'Arras devant la Vierge  
(voir p. 271)



**IN PROLIXO OPERE ESSIE**  
 culpabilis stili mutabilitas n̄ debet  
 ne quis tam me ex locutionis mee  
 immitatione reprehendat in eptali  
 bris premissa causas reddidi curē  
 tiam hui' opis partē. ad aliarū usq;  
 similitudinē minime emendando  
 pdari; Quib; scilicet exclusis hoc qq;  
 addit qd̄ ab eo uersu q̄ dicit̄ habun

Pl. II – Dijon, B.M., ms. 170, fol. 6v:

Moine cistercien (Étienne Harding?)  
 aux pieds d'un ange (voir p. 272)



Pl. III – Dijon, B.M., ms. 14, fol. 13,  
 détails: scènes de la vie de David  
 (voir p. 276-278)

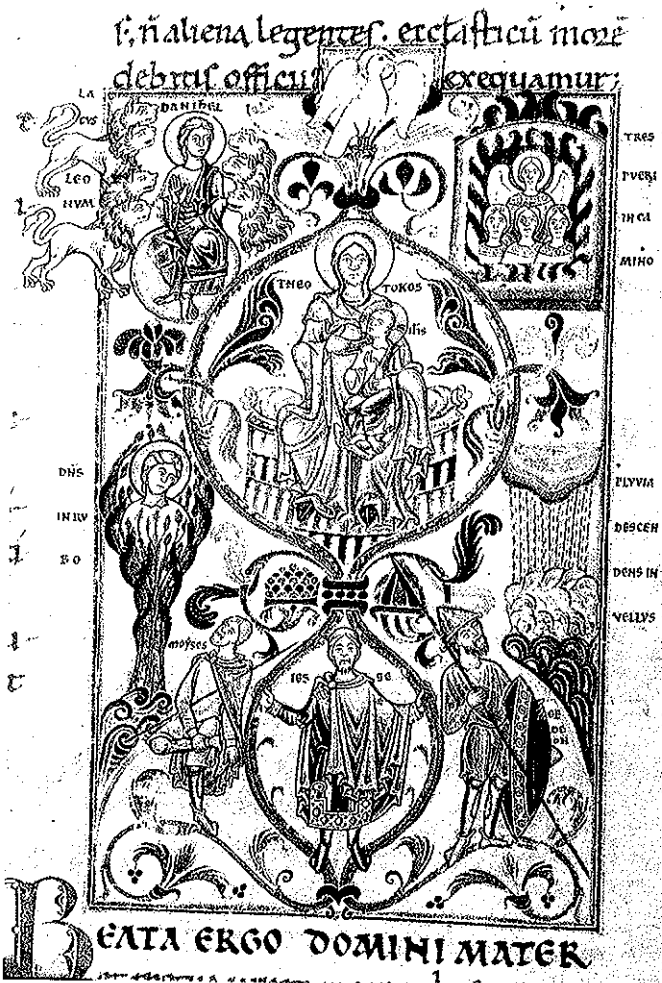




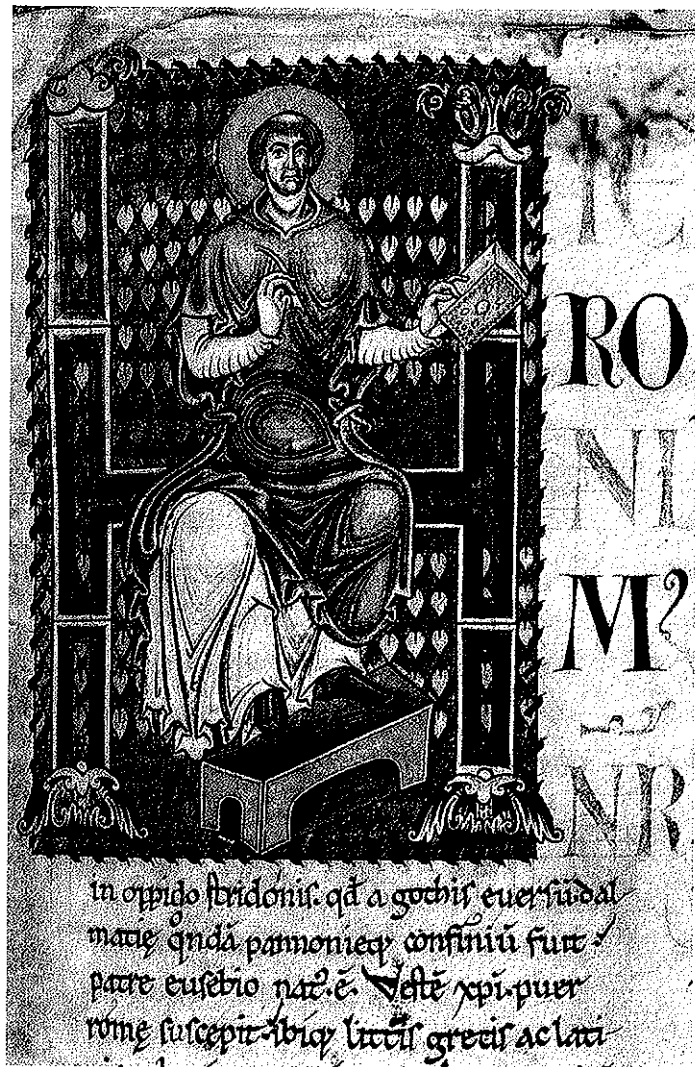
**ISAIE FILIAMOS**

quam uidit sup iudam & herfin uidit exie. iacob. achu. creber. rognm iuda. Pro iuda inqno signifi-  
cantur dux trib. Lev. & theodoro potiter iudam.  
que rotam terra duodecim tribuu ostendit. Et per  
quod nos celebret uertim. sup iudam & herfin. ali  
interpretati sunt. conca iudam & herfin. Symma-  
chus more suo manifestus. deuda & herfin. ut nec  
pstra nec aduerca uerit uicilo demonstrant. si ea que  
deuda & herfin uirtutibus parte ppheticis sermo  
pstrare. Ergo ysaias principit dudu loquitur  
tribuly. iuda & benamin. exceptis decem que in  
maria mare & uocabuntur epulum & ist & quas  
sub eta reg iuda & herfin. pml. rex asyriorum  
uultare um oporat. Demq. quinquagesimo & secdo  
imperi & anno regnarit apud samariam ptoer si  
lo uendit. uerit regladi pmlatit rex asyriorum.  
& epti dion & abel. domi maada. & tamq scedeb  
& alor. & galaad & galileam. omne terra neptalim  
& transiit eos in asyriof. Exquo ostenditur uici-  
na caritione samary in comotone dicitu tribum  
hpc unuerca naren. Quis aut ipi e qui & azarus  
duplici nomine. Et uno qdem atq eodem tpar. ysai-  
am. ept. abel. & amos pphate. exregu qui ponunt  
merito cognoscant. si penitipit uerit dui fuit. in o-  
se fito heri. Amos aut pater ysai. non ut pletiq  
aurum. ut certus duodecim pphati e. si alie dicit  
sup apud hebreos scribuntur litteris. Ite pml. ex  
centena litteris habet aliquid. & tade. uti in e sancti.  
Et ite scdm quosd in scriptatur foretudo huc robnstet.  
ille pphs datus ut genus deque manus pteritus  
dicit. Non solum aut hie pphs. si e alii cum habeant  
mimulo. Nilo qui uidit ysaias. sicut abbas. non in

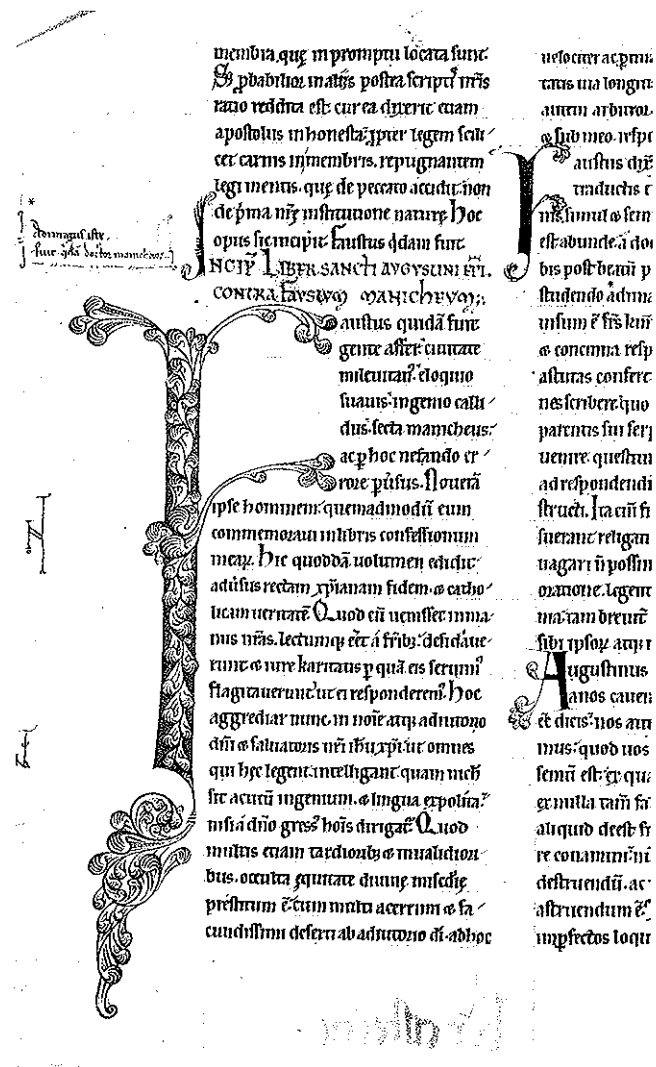
Pl. IV – Dijon, B.M., ms. 129, fos 4v-5:  
arbre de Jessé avec le prophète Isaïe (voir p. 279)



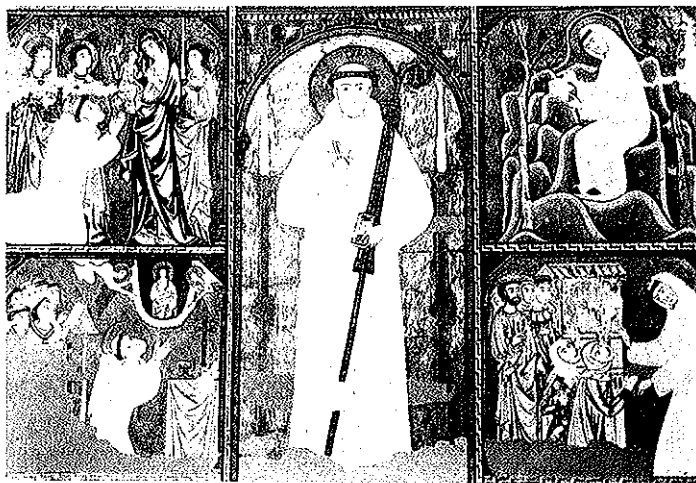
Pl. V – Dijon, B.M., ms. 641, fol. 66:  
arbre de Jessé (voir p. 281)



Pl. VI – Dijon, B.M., ms. 641, fol. 66:  
 saint Jérôme (voir p. 283)



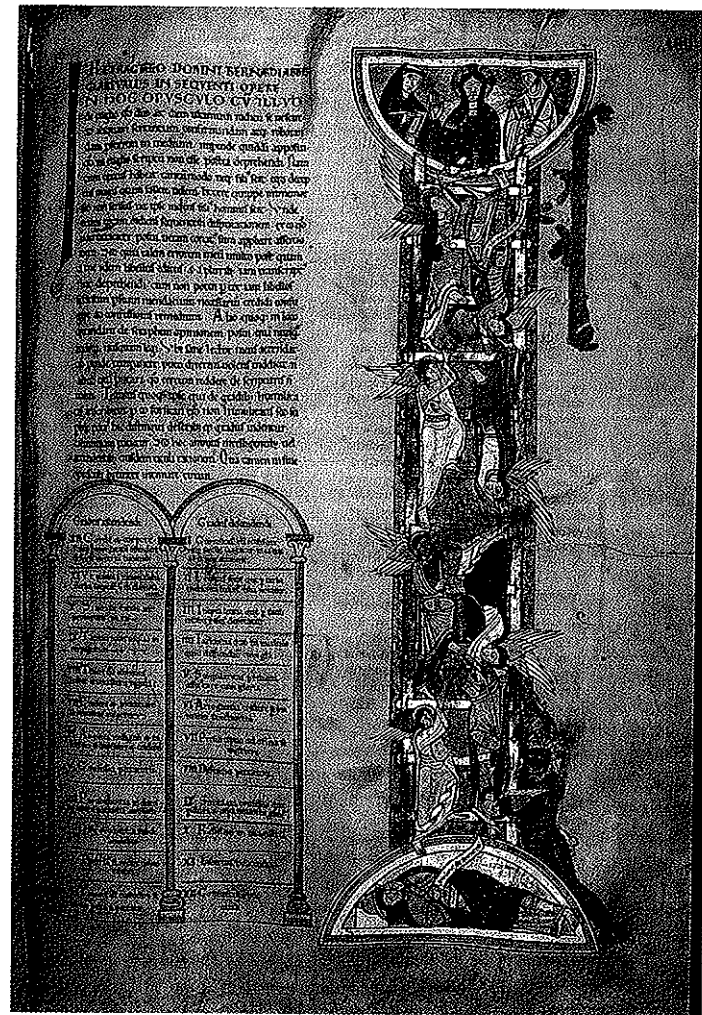
Pl. VII – Dijon, B.M., ms. 156, fol. 2v:  
 initiale ornée monochrome, F, et initiales de couleur  
 (voir p. 284-285)



PL. VIII. MAÎTRE DE PALMA, *Retable de saint Bernard*, vers 1290. Palma de Majorque, Musée archéologique.

Ce retable est une pièce maîtresse dans la tradition iconographique de saint Bernard. Sa présentation matérielle et sa structure suggèrent une fonction culturelle. Le tableau central, deux fois plus grand que chacun des quatre autres, présente le saint en pied et de face, hiératique, tout de blanc vêtu, tenant la crosse et le livre de la main gauche, relevant la main droite en un geste de témoignage. Les deux cierges qui l'entourent confèrent à cette présence le statut d'une épiphanie : ce n'est pas le saint dans son corps terrestre qui apparaît, mais son image dans l'éternité. Le contraste est grand avec les quatre panneaux latéraux, deux fois plus petits, qui figurent des scènes de la vie du saint, et où celui-ci est toujours de profil ou de trois quarts. En haut à gauche (pour le spectateur), se trouve la première représentation connue de la *Lactation de saint Bernard*. On retrouve ici deux cierges, placés dans la main des anges qui escortent la Vierge : le caractère céleste de l'image centrale n'en apparaît que mieux. En dessous, saint Bernard prie son compagnon défunt saint Malachie, qui apparaît dans une nuée soutenue par deux anges : il est figuré de face, comme saint Bernard dans le tableau du centre. A droite et en haut, saint Bernard écrivant, retiré dans la solitude. En bas est représentée la scène de l'exorcisme de deux femmes possédées du démon. Ce retable provient d'une église des templiers

**Bibliographie :** M. Duran, *Iconografía española de san Bernardo*, Monastère de Poblet 1953.



PL. IX. SAINT BERNARD, *Œuvres*, ANCHIN, XII<sup>e</sup> s. (avant 1173), B.M., Douai, *ms.* 370, fol. 100.

Le «manuscrit d'Anchin», du nom de l'abbaye cistercienne dont il provient, est la première collection des Œuvres de saint Bernard, compilée une vingtaine d'années après la mort de celui-ci. Il comporte deux grandes miniatures en pleine page : au fol. 4<sup>r</sup> où débute la correspondance de Bernard, une grande initiale B (*Bernardus abbas...*) avec, occupé à dessiner la lettre même dans laquelle il est assis, le scribe Sigerus, moine de l'abbaye d'Anchin. Au fol. 100, où débute le traité de Bernard *De gradibus humilitatis*, une représentation originale du songe de Jacob (*Gen. 28,12*). Ce thème iconographique est justifié par l'idée des degrés de perfection qui commande le traité. Mais l'image est doublement singulière : 1) par la présence, au sommet de l'échelle et aux côtés du Christ, dans le demi-cercle qui symbolise le paradis céleste, des deux figures symétriques, emblèmes de la tradition monastique occidentale, de saint Benoît - vêtu de brun - et de saint Bernard - vêtu de blanc, tenant la crosse et le livre ; 2) au bas de l'échelle, par la présence du diable qui se saisit des anges qui descendent : ce trait ne provient pas de la tradition iconographique du songe de Jacob, mais d'une variante du thème iconographique de l'échelle des vertus, attestée dans le *Speculum virginum* (Londres, British Museum, *Arundel ms. 44*, fol. 93<sup>r</sup>, second quart du XII<sup>e</sup> s., mais où le diable tente de s'opposer au contraire à l'ascension des vertus. (Cf. A. KATZENELLENBOGEN, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art from Early Christian Times to the Thirteenth Century*, Londres, 1939 (Toronto 1989<sup>2</sup>), ill. 26).



Pl. X. *Offices de saint Bernard*,  
B. N., *mss. lat. 1142*, fol. 1<sup>r</sup>, XIV<sup>e</sup> s.

L'iconographie de la première page de ce manuscrit italien, qui contient le Propre de la messe de saint Bernard selon le rite ambrosien, exalte, autant que saint Bernard, le commanditaire milanais Galéas II Visconti, mort en 1378; ses armes figurent dans la marge inférieure et lui-même est représenté de profil, à genoux et les mains jointes, priant la Vierge et l'Enfant. Ce dernier manifeste par son geste qu'il accueille favorablement la prière de Galéas Visconti. Saint Bernard, tout de blanc vêtu et tenant la crosse abbatiale, pose la main sur la tête de ce dernier, comme pour le présenter à la Vierge et à Jésus. Légèrement en retrait, deux autres saints, reconnaissables à leurs attributs, participent à la scène : saint Antoine, en ermite, et saint Barthélemy, en sanglant écorché. Les vêtements conventionnels de la Vierge qui porte un somptueux manteau d'azur brodé d'or, et des saints, contrastent avec le pourpoint court et ajusté du prince, caractéristique des nouvelles modes masculines de l'époque.

cas, Guillaume de Saint-Thierry s'efforce d'interpréter l'incident par son côté le plus édifiant. Selon lui, Bernard aurait parlé la «langue des anges» au milieu de ses Frères. Et lorsque ces derniers s'ouvraient à lui de leurs faiblesses, Bernard n'aurait pu accepter des confidences qu'il jugeait trop humaines chez des êtres «qu'il croyait être des anges». Quoi qu'il en soit de cette interprétation<sup>16</sup>, le fond de l'incident est sans doute historique. À un moment donné, il y eut entre Bernard et sa communauté comme une rupture de communication. Bernard faisait peur à ses frères : «pene omnes a se absterruit», confesse Guillaume<sup>17</sup>. En retour, Bernard fut «fortement troublé et contristé<sup>18</sup>» par ce malentendu, et décida une nouvelle fois de se retirer de toute occupation extérieure<sup>19</sup>. A-t-il un instant pensé laisser le bâton pastoral à un autre? Guillaume ne le dit pas explicitement, mais avoue cependant que Bernard avait besoin de ce recul pour que «la volonté de la divine miséricorde» vienne lui révéler le sens de son désarroi. Et Dieu vint à son secours, comme le note sans doute très justement Guillaume, grâce à l'humilité et à la patience de ses Frères, qui finirent par guérir leur abbé d'un idéal spirituel quelque peu exacerbé et irréel<sup>20</sup>.

16. Il est désormais établi que la *Vita prima* de Bernard ouvrait un dossier préparé en vue de sa canonisation : cf. BREDERO, *Études*. Guillaume se montre préoccupé de retourner à l'avantage de sa thèse les reproches qu'on faisait déjà à Bernard durant sa vie. Et il excelle à le faire. Du coup, son «dossier» devient pour nous la meilleure source pour connaître les reproches qui furent faits à Bernard, dès avant sa mort.

17. *Vita prima*, I, VI, 28 (PL, 185, 243).

18. *Ibidem*, 29 (PL 185, 244).

19. *Ibidem*, 29.

20. Il n'est pas impossible que Bernard ait été handicapé, au début de sa vie publique, par l'excès de timidité que tous ses biographes

### Crédits photo :

Dijon, B.M. : Frontispice, Pl. I-VII

Dijon, Musée des Beaux-Arts, Jaquette, p. 1

Douai, B.M. : Pl. IX

Palma de Majorque, Musée archéologique :  
Pl. VIII

Paris, C.N.M.S.H. : Jaquette, p. 4

Troyes, Trésor de la Cathédrale : Colophon

Ce noviciat d'abbé fut donc rude pour Bernard. Il se souviendra d'ailleurs toujours que l'abbé est un homme exposé, et que sa charge elle-même peut devenir une occasion de tentation: «Une position élevée, le soin à prendre du monastère, les objets à distribuer, les honneurs reçus de la part de l'entourage, la liberté de disposer de soi, le pouvoir exercé sur les autres<sup>21</sup>.» S'y ajoutent les nombreux tracas de la gestion, tant matérielle que spirituelle, que Bernard ne cessera de décrire et de déplorer.

D'ordinaire cependant, ce n'est pas la rudesse de la tâche, mais plutôt son côté exaltant qui le retient. Bernard est fondamentalement un abbé heureux: «Frères, j'en rends grâce à Dieu de qui me vient ce don, je n'ai pas tellement de choses à vous reprocher... Quelle est ma joie et ma récompense, sinon votre obéissance si prompte et votre conduite irréprochable<sup>22</sup>?»

## 2. L'administrateur temporel

Saint Benoît ayant voulu que rien ne se fit au monastère sans l'accord de l'abbé<sup>23</sup>, la responsabilité de celui-ci s'exerce en partie dans le domaine matériel. Or, si Bernard était un meneur d'hommes hors-pair, il semble, au témoignage même de ses proches, avoir été peu doué pour les travaux pratiques et n'avait, au début du moins, aucune expérience des affaires<sup>24</sup>. Il y trouvait même si

signalent, cf. *ibidem*, I, I, 3; IV, 22 (PL 185, 228; 239-240).

21. *Ep* 87, 9, à Ogier qui, contre son avis, avait démissionné comme abbé du Mont-Saint-Éloi, près d'Arras; cf. *Sent* 2, 34 (SBO VIII, 229; VI/2, 33).

22. *QH* 15, 4 (SBO IV, 478).

23. *RB*, 49, 10.

24. *Vita prima*, I, IV, 24 - V, 25 (PL 185, 240-241).

peu d'intérêt qu'Arnauld de Bonneval, son second biographe, se voit obligé d'expliquer cette lacune par sa continuelle absorption dans les choses célestes<sup>25</sup>. Lui-même semble avoir été conscient de ce manque. Sa longue plainte sur la mort de Gérard, son frère et cellier, dit suffisamment à quel point il se fiait à ce dernier pour l'administration du monastère. Bernard avoue qu'il «vacille lorsqu'il est cerné de préoccupations et de difficultés» matérielles, et a besoin d'un bâton pour soutenir la faiblesse de ses moyens<sup>26</sup>.

Pour autant, Bernard ne renonça jamais à marquer de son empreinte la gestion matérielle de son abbaye, surtout lorsque celle-ci rejoignait quelques-unes des intuitions spirituelles qui présidèrent à la fondation de Clairvaux. Ce fut le cas en premier lieu du choix des sites, celui de Clairvaux d'abord mais aussi celui de presque toutes ses fondations. Comme le Frère Jean-Baptiste Auberger vient de le démontrer, la préférence accordée aux vallons était une spécificité bernardine ou claravallienne, ignorée par les autres cisterciens<sup>27</sup>. Ensuite, ce fut le refus d'agrandir le domaine de Clairvaux autrement qu'à la faveur de donations. C'est seulement en 1153, en effet, précisément en l'année de sa mort, qu'apparaît le premier achat de terrain au sens strict<sup>28</sup>. De même l'on peut penser que la diatribe mordante de Bernard sur les abus alimentaires et vestimentaires de certains monastères n'aura pas été sans quelque conséquence sur le régime de sa propre communauté<sup>29</sup>. Une étude comparative des manuscrits

25. *Ibidem*, II, IV, 29 (PL 185, 284).

26. *ScI* 26, 5 (SBO I, 173).

27. AUBERGER, *L'Unanimité*, p. 87-133.

28. R. FOSSIER, «L'essor économique de Clairvaux», in *Bernard de Clairvaux*, p. 108-109; cf. AUBERGER, *L'Unanimité*, p. 135-182.

29. Cf. *Apo* 20-26 (SBO III, 97-102).

originaires de Cîteaux et de Clairvaux a prouvé que Bernard, dès les débuts, avait imposé à son propre scriptorium un style de simplicité, qui se démarquait nettement du style de celui de la maison-mère<sup>30</sup>. Enfin, lors de la construction du monastère neuf, en 1135, Bernard s'oppose d'abord au projet, élaboré à son insu par son prieur et son cellérier, et il ne se rendra à leurs arguments qu'après plusieurs échanges<sup>31</sup>, preuve qu'il demeurait incontournable lorsque des choix importants s'imposaient.

### 3. Le pasteur

Mais l'abbé est d'abord un pasteur. Bernard excelle à croquer l'image du pasteur qu'il voudrait être au milieu de ses Frères. L'on connaît de sa plume la célèbre trilogie : « Paître par la parole, paître par l'exemple, paître par la prière<sup>32</sup> », que l'on retrouve ailleurs avec des variantes. En bon pasteur, l'abbé a besoin d'un bâton et d'un chien pour chasser les loups, d'une canne et d'une flûte pour caresser et charmer les brebis, et, dans sa besace, il emportera le pain de la Parole de Dieu<sup>33</sup>. Aussi Bernard est-il passionné par sa tâche telle qu'il la décrit, par exemple, au jeune Henri de Murdach, qu'il souhaite gagner comme novice : « Ah ! si je pouvais mériter

30. AUBERGER, *L'Unanimité*, p. 183-223. Il semble bien que les critiques que Bernard, dans son *Apologie*, adresse à un certain « art » monastique visaient en premier lieu les produits, jugés frivoles par lui, des enlumineurs de Cîteaux ; cf. *Apo* 28-30 (*SBO* III, 104-107).

31. Arnould de Bonneval nous a gardé un témoignage vivant de cette discussion, à partir des notes de Geoffroy, le secrétaire de Bernard, *Vita Prima* II, V, 28-31 (*PL* 185, 283-285).

32. *Ep* 201, 3 (*SBO* VIII, 61).

33. *Sent* 3, 66 et 112 ; cf. *Div*, 100 (*SBO* VI/2, 100 et 195 ; VI/1, 367).

de t'avoir un jour comme compagnon d'étude dans l'école de l'amour, avec Jésus comme Maître ! Ah ! s'il m'était permis de tenir le vase déjà purifié de ta poitrine, pour le soumettre à l'onction qui enseigne tout ! ... Ah ! si je pouvais te reverser sans tarder la petite goutte que le Seigneur dans sa douceur laisse couler parfois pour le pauvre que je suis... et, à nouveau, recevoir de toi en retour ce que tu auras expérimenté<sup>34</sup> ! »

Cet aller-et-retour de l'expérience spirituelle, entre l'abbé et ses Frères, constitue l'essentiel de son ministère, et est tout entier fondé sur des relations entre lui et eux. Or, ces relations changent selon les Frères concernés. Certains sont à charge à l'abbé parce qu'ils ne savent pas se porter eux-mêmes, et d'autres sont déjà assez forts pour assister l'abbé dans sa charge<sup>35</sup>.

« Comes » ou compagnon, c'est le titre que Bernard donne à ses propres Frères lorsque ceux-ci sont, par lui, associés de près aux divers aspects de son ministère. Il y a ceux qui l'accompagnent dans ses voyages<sup>36</sup>, ceux qui l'aident dans l'administration temporelle — ainsi son frère Gérard, qui a droit au titre de « fidèle compagnon<sup>37</sup> » —, ses prieurs dont Rainald, « très cher compagnon<sup>38</sup> », et « coadjuteur<sup>39</sup> », Rualène, « un fils si doux, un frère si utile, un coadjuteur si nécessaire<sup>40</sup> », Geoffroy surtout, son cousin, le futur évêque de Langres, qu'il salue comme « le bâton de ma faiblesse, la lumière de

34. *Ep* 106,2 (*SBO* VII, 266).

35. *Ep* 73, 2 (*SBO* VII, 180).

36. *Ep* 209 (*SBO* VIII, 69).

37. *SCI* 26, 4 (*SBO* I, 172).

38. *Ep* 72, 5 (*SBO* VII, 178).

39. *Ep* 73, 1 (*SBO* VII, 179).

40. *Ep* 260 (*SBO* VIII, 169).

mes yeux, mon bras droit<sup>41</sup>». Il y a enfin ses secrétaires dévoués, dont l'un des plus proches, le fameux Nicolas, qui avait réussi à éblouir Bernard pendant de longues années, mais qui se montra aussi le pire, puisqu'il le trahit comme Judas<sup>42</sup>, celui qu'ailleurs il avait tendrement qualifié d'un «*Nicolaus iste meus*<sup>43</sup>». Aucune des vicissitudes de la fraternité et de l'amitié n'aura été épargnée à Bernard.

Bernard sait supporter chez ses Frères ce qu'il appelle leur «*opportuna importunitas*<sup>44</sup>», qui les fait accourir chez lui, même sans raison. Mais ses Frères aussi ont dû apprendre à le supporter. Bernard connaît ses péchés mignons, et ne les cache pas dans un sermon qui semble bien autobiographique : «*La tristesse, la colère, l'impatience*<sup>45</sup>.» Bernard oscille entre la dépression, qu'il appelle «*pusillanimitas*<sup>46</sup>», et l'impulsivité. Il ne dissimule pas l'incident violent qui, un jour, l'a opposé à son frère Barthélemy, renvoyé un peu rapidement du monastère dans un accès de colère abbatiale, et au sujet duquel ses moines ont donné tort à leur abbé<sup>47</sup>. Comme il doit dû leur demander pardon pour avoir blessé en parlant «*pour blaguer*<sup>48</sup>», ou pour être intervenu un peu vite,

41. *Ep* 170, 1 (*SBO* VII, 383).

42. *Ep* 298 (*SBO* VIII, 214).

43. *Ep* 189, 5 et 338, 2 (*SBO* VIII, 16; 278). Parfois Bernard confesse qu'il n'a trouvé aucun secrétaire à Clairvaux pour répondre en son nom au pape Eugène III, *Ep* 436 (*SBO* VIII, 415). Par contre, il devra s'excuser auprès de Pierre le Vénérable du style acerbe de certaines de ses lettres, dû à la plume de ses secrétaires, lui-même ne pouvant plus lire : *Ep* 387 (*SBO* VIII, 355-356).

44. *Div* 93 (*SBO* VI/1, 350).

45. *Sc* 30, 7 (*SBO* I, 214).

46. *Ibidem* 30, 6 (*ibidem*).

47. *Ep* 70 (*SBO* VII, 173).

48. *Ep* 88, 4 (*SBO* VII, 284).

«avec cette précipitation dont j'ai l'habitude<sup>49</sup>», ou pour avoir trop crûment manœuvré — «minus aperte» à ses yeux! — les situations ou les personnes<sup>50</sup>. En effet, Bernard sait toujours s'humilier et prendre tous les torts sur lui.

#### 4. Doué pour l'amour

Mais l'abbé est d'abord celui qui est le plus doué pour l'amour : «Celui-là doit présider aux autres qui brûle et est enivré du vin de la charité, qui s'oublie lui-même et ne cherche plus ses intérêts<sup>51</sup>». Dès son jeune âge, Bernard avait été remarqué pour sa capacité d'aimer<sup>52</sup>, au dire de Geoffroy, son secrétaire qui le côtoya longuement. Cette capacité, il l'investit tout entière dans son service pastoral. Ses Frères sont «la joie de son cœur, la moitié de son âme<sup>53</sup>». Dans une petite lettre qui est un chef-d'œuvre, Bernard explique au cardinal Aimeric à quel point il est présent dans les deux moines de Clairvaux qu'il lui envoie. Nous sommes trois en deux, affirme-t-il, «car sans moi ils ne peuvent exister, puisque je me repose dans leur poitrine plus sûrement et plus suavement que dans la mienne<sup>54</sup>». C'est à cette extraordinaire capacité de créer des liens d'amour, que l'un de ses auditeurs, Galand de Reigny, attribue la fécondité

49. *Ep* 290. Cf. *Ep* 269, 274 (*SBO* VIII, 207; 178; 185).

50. *Ep* 33, 1; Bernard avoue avoir agi «dispensatorie, ut non dicam simulatorie»! Cf. *Ep* 65, 1: «simulatoria, sed dispensatoria, ac per hoc transitoria» (*SBO* VII, 88-89; 159).

51. *Div* 29, 5 (*SBO* VI/1, 214).

52. *Vita Prima*, III, VII, 21 (*PL* 185, 315-316).

53. *Ep* 1, 11 (*SBO* VII, 9).

54. *Ep* 53. Cf. 103, 1 (*SBO* VII, 145; 259-260).



spirituelle de la parole de Bernard : épris d'amour pour lui, il a fini par aimer Dieu. Voici comment il lui en parle dans une lettre : « Tes paroles sont douces plus que l'huile... En caressant le cœur de l'auditeur d'une douceur intime, elles le pénètrent d'un sentiment d'amour pour toi. Je dis bien : d'amour pour toi, plutôt que : d'amour de Dieu. Mais en se faufilant dans l'esprit, cet amour de toi prépare une voie à l'amour de Dieu<sup>55</sup>. »

Si aucun frère n'est laissé de côté par l'amour d'un tel père, Bernard a cependant eu des préférences : il en a aimé certains d'un amour d'amitié, même si souvent il ne s'en ouvre publiquement que lorsqu'ils sont désormais loin de lui, envoyés ailleurs pour rendre service. Quoique les échanges se fassent alors plus rares, Bernard a encore la joie de « se reposer en eux », ce qui constitue pour lui la marque essentielle de l'amitié : « Aimons et laissons-nous aimer, nous occupant dans l'autre et de nous-mêmes et de ce qui nous tient à cœur. En effet, nous nous reposons en ceux que nous aimons, et nous préparons en nous-mêmes un repos à ceux par qui nous sommes aimés<sup>56</sup>. » Il en est ainsi pour Baudouin, qui vient d'être promu archevêque de Pise<sup>57</sup>, pour un autre Baudouin, devenu abbé de Saint-Mathieu au diocèse de Rieti en Ombrie<sup>58</sup>, pour Robert de Bruges qu'il a cédé comme abbé aux Dunes en Flandre<sup>59</sup>. Il en fut ainsi tout particulièrement pour son frère Gérard, à qui l'unissaient à la fois les liens du sang, ceux de l'esprit et ceux d'une

55. J. LECLERCQ, « Les Paraboles de Galland de Rigny », in *AnMon*, 1 (1948), p. 167-180.

56. *Ep* 90, 1 (*SBO* VII, 238).

57. *Ep* 144, 4 (*SBO* VII, 346).

58. *Ep* 201, 1 (*SBO* VIII, 59-60).

59. *Ep* 324 (*SBO* VIII, 261).

très douce amitié : « Oui, il était à moi, Gérard, tout à fait mien. N'était-il pas à moi, lui qui fut mon frère par le sang, mon fils par la profession, mon père par sa sollicitude, mon compagnon par l'esprit, mon intime par l'affection<sup>60</sup>. »

### 5. Père et mère à la fois

Un tel aveu déploie les multiples facettes de l'amour tel que pouvait les vivre et les exprimer une affectivité aussi riche que celle de Bernard. L'amour de l'abbé pour ses frères est cependant d'abord paternel. Bernard le sait et n'hésite pas à s'attribuer les paroles de Paul attestant qu'il a réellement engendré ses chrétiens<sup>61</sup> : « Je t'ai engendré », rappelle-t-il à un moine fugitif<sup>62</sup>. Bernard se sent d'ailleurs bien plus que père. Vis-à-vis de ses moines, il épuise tout le registre de la tendresse familiale. Il est pour eux à la fois père, mère, frère et sœur<sup>63</sup>, assure-t-il à des parents qui s'inquiètent de leur fils novice à Clairvaux. S'il a cédé son prieur, Rualène, à Eugène III, pour qu'il lui succède comme abbé de Tre Fontane, Bernard, lui, restera la mère de Rualène, grâce à cet amour particulier « qui ne peut passer aux mains d'un autre<sup>64</sup> ». D'ailleurs le pape lui-même, aux yeux de Bernard, lui reste attaché par un lien d'amour de fils envers sa mère, que rien ne saurait détruire : « Tu as été jadis introduit dans mes entrailles » — *olim mihi invisceratus es* —, tu ne seras pas facilement arraché à mon

60. *Sc* 26, 9 (*SBO* I, 177).

61. *I Cor.* 4, 14-15.

62. *Ep* 1, 10 (*SBO* VII, 8).

63. *Ep* 110, 2 (*SBO* VII, 83).

64. *Ep* 258 (*SBO* VIII, 107).

sein... Je m'adresse à toi, non comme un maître, mais comme une mère: c'est-à-dire comme quelqu'un qui aime<sup>65</sup>».

Malheur aux abbés qui seraient seulement père, pense Bernard: «Apprenez à être les mères de vos sujets, non leurs seigneurs... Faites-vous doux, déposez la sauvagerie, raccrochez les fouets, produisez les seins: que ceux-ci se gonflent de lait, non d'arrogance<sup>66</sup>.»

C'est d'ailleurs l'image de la mère qui est largement prépondérante dans les sentiments et le vocabulaire de Bernard. D'où lui vient cette préférence? L'on se souvient du lien particulier qui l'attachait à une mère trop vite disparue, et l'influence qu'elle eut sur lui, au point que Bernard, au dire de son premier biographe, était convaincu qu'en se faisant moine il avait réalisé un désir maternel<sup>67</sup>. S'était-il dès lors identifié à l'image de la disparue<sup>68</sup>? C'est possible. Le pasteur dans l'Église sera donc à ses yeux avant tout «mère et nourrice», chargé de nourrir son peuple avec le lait de la Parole. L'image de la mère-nourrice s'associe d'ailleurs facilement à celle de l'Épouse, puisque les pasteurs, pour Bernard, se nourrissent d'abord eux-mêmes de la contemplation avant de proposer celle-ci aux autres.

Les thèmes du sein, du lait, de l'allaitement ou lactation, et du sevrage apparaissent chez lui avec une fréquence notable. C'est pendant l'oraison, confesse-t-il, que ses seins se remplissent de consolation divine afin qu'ils puissent répandre le lait de la douceur dès que quelqu'un

65. *Csi Prol.* (SBO III, 393).

66. *ScI* 23, 2 (SBO I, 139-140).

67. *Vita Prima*, I, II, 2 (PL 185, 228).

68. F. GASTALDELLI, «I primi vent'anni di San Bernardo», in *ACist*, 43 (1987), p. 141-148, a étudié l'influence d'Aleth, la mère de Bernard, sur la vocation et le tempérament de son fils.

les presse<sup>69</sup>. «Car plus vous sucez, plus abondamment la force du Saint-Esprit me remplit les seins; et plus vite vous puisez ce que je vous apporte, plus copieusement m'est donné ce que je peux vous apporter<sup>70</sup>.» Quel risque ce serait que de sevrer les moines avant le temps! Telle est la cruelle situation de Rualène, déjà rencontré plus haut, que Bernard réclame au pape: «Renvoie le petit au sein de sa mère, puisqu'il est encore en vie, car toute sa maladie est sans doute dans le fait d'avoir été prématurément sevré<sup>71</sup>.» Sans doute est-ce l'expérience pastorale de Bernard, faisant suite à une enfance plutôt heureuse, qui lui permit d'intégrer aussi harmonieusement dans sa psychologie les deux pôles archétypiques, paternel et maternel, de tout amour humain<sup>72</sup>.

## 6. Maître

Au titre de Père, Bernard n'hésite pas à joindre celui de Maître: «Pater et Magister<sup>73</sup>.» C'est d'ailleurs principalement à cause de l'enseignement de son abbé que Clairvaux attire tant de recrues, au témoignage de Guillaume de Saint-Thierry, et acquiert sa célébrité comme une «école d'études spirituelles<sup>74</sup>». Bernard le sait cependant très bien: cette école est d'abord école du

69. *ScI* 9, 7 (SBO I, 46).

70. *Sept* 1, 2 (SBO IV, 346).

71. *Ep* 258 (SBO VIII, 168).

72. La prépondérance de l'image de la mère nourissante a pu contribuer à faire rapidement attribuer à Bernard la légende de la lactation par Marie, qui avait cours en son temps au sujet d'un autre personnage: cf. J. BERLIOZ, «La lactation de saint Bernard dans un exemplum du "Ci Nous Dit" (Début du XIV<sup>e</sup> siècle)», in *Cîteaux*, 39 (1988), p. 270-283.

73. *Ep* 4, 3; cf. 7, 7 (SBO VII, 27; 36).

74. *Vita Prima*, I, VIII, 38 (PL 185, 249).

Christ, et le Maître y est l'Esprit-Saint ou son onction<sup>75</sup>. Ce qu'il devra donner aux autres, il l'a d'abord lui-même reçu. Il ne peut parler qu'à partir de l'onction qui le travaille à l'intérieur, et de sa propre expérience : «Magistra unctio et frequens experientia<sup>76</sup>». C'est donc à expliciter pour lui-même et pour les autres cette expérience que visera tout l'enseignement de Bernard.

Celui-ci fut d'abord oral et découle de son métier d'abbé : c'est l'enseignement qu'il dispense régulièrement à ses Frères, au chapitre. La plupart de ses écrits n'en seront que la retombée littéraire. Il prétend ne pas avoir d'autre ambition, car le métier de moine, dit-il, n'est nullement de faire le «docteur» ou d'enseigner dans l'Église<sup>77</sup>. Bernard est doué pour la parole en public, et possède à merveille l'art de conquérir instantanément ses auditeurs<sup>78</sup>. Mais avant tout, il aime parler de Dieu, et à des moines. Il l'avoue sans complexe : le silence que les circonstances lui imposent parfois le contrarie outre mesure<sup>79</sup>. Aussi est-il parfois amené à prendre la parole plus souvent que ne le prévoient les Us et coutumes, «au-delà des usages de l'ordre<sup>80</sup>». Il s'en excuse à peine.

75. *Ep* 320, 2; *Ep* 523 : «In schola Spiritus Sancti»; *SCt* 17, 2 : «magistra unctio»; *Ep* 106, 2 : «Schola pietatis sub magistro Jesu»; cf. *SCt* 69, 2 et 83, 6 (*SBO* VIII, 254; 487; I, 99; VII, 266; II, 203; 302).

76. *SCt* 83, 6; *ibidem*, 3, 1. Parfois il se plaint de l'insuffisance de son expérience, ce qui augmente le travail de préparation des sermons : *ibidem*, 22, 2-3 (*SBO* II, 302; I, 14; 130-131).

77. *Ep* 89, 2 (*SBO* VII, 236).

78. «In verbo uno, in momento, in ictu oculi» comme l'a remarqué son secrétaire et biographe Geoffroy, lors de sa prestation devant les étudiants de Paris, *Fragmenta de Vita et Miraculis S. Bernardi*, de Geoffroy d'Auxerre, in *AB*, 50 (1932), p. 116.

79. *QH* 8, 1 (*SBO* IV, 426).

80. *Sept* 1, 2 (*SBO* IV, 346).

Au contraire, si davantage de temps était disponible, sa charité le pousserait à prolonger encore<sup>81</sup>. Et pourquoi d'ailleurs s'en excuserait-il? il sait pertinemment que certains Frères en voudraient beaucoup plus.

Au chapitre de Clairvaux, la parole n'est pas toujours à sens unique, et les écrits de Bernard portent les traces d'une contestation, ou tout au moins d'un dialogue. Un jour qu'il démarqua de trop près le grand Origène, un murmure désapprobateur s'éleva dans l'assemblée, et Bernard dut s'expliquer<sup>82</sup>. Dans une autre circonstance, au cours d'un éloge très appuyé de la priorité de la grâce sur ses propres efforts, un moine l'interrompt d'une question pertinente sur la portée des mérites et de la récompense future. Le prolongement du débat servira à Bernard d'introduction animée et originale à son traité *Sur la grâce et la liberté*<sup>83</sup>.

## 7. Le parcours du moine

Mais qu'enseigne donc Bernard? Deux sujets surtout lui tiennent à cœur. D'abord, l'excellence de la vie monastique. Ensuite, la description du parcours spirituel, à partir des méandres de la conversion jusqu'aux sommets de l'union mystique. De la vie monastique, Bernard a une très haute idée. Au cœur de l'Église, elle rend présente à la fois la vie des anges, celle des prophètes et celle des apôtres<sup>84</sup>. Moines et ermites sont les «entrailles» de l'Église, «venter Ecclesiae», son support et soutien, «sustentamentum Ecclesiae», dont le rôle est de faire passer

81. *Ibidem* 5, 1 (*SBO* IV, 348).

82. *Div* 34, 1 (*SBO* VI/1, 228-229).

83. *Gra* I, 1 (*SBO* III, 165-166).

84. *Lab* 3, 5 ss. Cf. *Sent* 3, 2 (*SBO* V, 225-227; VI/2, 60-64).

la sève spirituelle aux responsables comme aux inférieurs<sup>85</sup>.

Dès ses premiers écrits, Bernard fait preuve d'une étonnante virtuosité à rattacher son expérience intérieure aux paroles de l'Écriture. Dans *Les Degrés de l'humilité et de l'orgueil*, il est déjà en possession d'une première synthèse, étayée par des textes scripturaires qui deviendront ses préférés par la suite, en particulier ceux du *Cantique des Cantiques* dont la clé lui a peut-être été fournie par Guillaume de Saint-Thierry<sup>86</sup>. Mais ce n'est pas à l'allégorie — c'est-à-dire aux mystères en eux-mêmes — qu'il s'attarde, tout simplement parce que son public proteste quand il lui arrive de s'y étendre un peu, « contrairement à l'usage ». On lui réclame des « moralia », c'est-à-dire des commentaires concrets sur la façon dont chacun peut entrer dans ces mystères élevés, par sa propre expérience de l'amour<sup>87</sup>.

Entre lui et ses auditeurs, un curieux dialogue s'instaure, qui a lieu au plus intime des cœurs, et qui confère à l'enseignement de Bernard un caractère tout à fait particulier : ce qu'il leur apprend de l'extérieur, ils ne peuvent le comprendre que par le cœur, et dans la mesure où leur expérience personnelle le leur confirme<sup>88</sup>. Les « experts » dans l'amour saisissent sur-le-champ, tandis que les « non-experts » sont enflammés du désir, non de

85. *Sent* 3, 118; 3, 122; *Par* 4, 6; 6 in fine (*SBO* VI/2, 214; 233; 281; 295).

86. P. VERDEYEN, « La Théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry », in *Ons Geestelijk Erf*, 51 (1977), p. 327-366; 52 (1978), p. 152-178 et 257-295; 53 (1979), p. 129-220 et 321-404. Suggestion reprise par G. RACITI, « Révolution copernicienne de saint Bernard », in *Monachisme d'Orient et d'Occident, Cîteaux; ses origines - ses fondateurs. Colloque de Sénanque (sept. 1985)*, Sénanque s.d., p. 127-157.

87. *SCI* 80, 1 (*SBO* II, 277).

88. *SCI* 21, 4 (*SBO* I, 124).

connaître rationnellement, mais de faire à leur tour la même expérience amoureuse<sup>89</sup>. Car seuls ceux qui ont part à l'intimité de l'Époux et de l'épouse peuvent comprendre : « Seule celle qui chante entend, ainsi que celui pour qui l'on chante, c'est-à-dire l'époux et l'épouse<sup>90</sup>. »

### 8. Accompagnateur spirituel

Tel était Bernard sur sa cathèdre d'abbé. Mais ce rôle de maître spirituel avait à se prolonger par ses entretiens avec ses moines, qui faisaient fonction de ce que nous appellerions aujourd'hui l'accompagnement spirituel<sup>91</sup>. Lui-même l'atteste à plusieurs reprises : il a souvent eu l'occasion de dialogues privés<sup>92</sup>, avec plusieurs de ses Frères, concernant l'Écriture et le salut de leur âme. Dans ses sermons, il fait souvent allusion à leur expérience qu'il semble bien connaître<sup>93</sup>. Telle fut sans doute la situation durant les premières années de son abbatiat, lorsque les affaires de l'Église ne l'obligeaient pas encore à de longues absences qui n'ont pas pu ne pas affecter la fréquence et la qualité de ses relations avec ses Frères.

L'objection a dû lui être faite souvent, car nous en retrouvons l'écho dans certaines pièces du dossier de

89. « Sola unctio docet, sola addiscit experientia! Experti recognoscant, inexperti inardescant desiderio non cognoscendi, sed experiendi », *SCI* 1, 11 (*SBO* I, 7); cf. *Vita Prima*, I, XII, 59 (*PL* 185, 259); *pP4* 2 (*SBO* V, 202).

90. *SCI* 1, 11 (*SBO* I, 8).

91. Bernard comme directeur spirituel de ses correspondants en dehors de Clairvaux a été étudié à travers ses lettres par W. O. PAULSELL, « Bernard of Clairvaux as a Spiritual Director », in *Cistercian Studies*, 23 (1988), p. 223-231.

92. *Apo* 4 (*SBO* III, 84).

93. *SCI* 14, 6 (*SBO* I, 80).

canonisation que représente la *Vita Prima*: malgré ses longues absences, y affirme-t-on, Bernard sut rester en contact étroit avec ses Frères et pouvait demeurer ainsi leur père spirituel, au besoin à l'aide de quelques traits miraculeux<sup>94</sup>. Mais c'est Bernard en personne qui s'est chargé d'un plaidoyer «pro domo» dans les deux admirables lettres, 143 et 144, censées avoir été dictées par lui à sa communauté, «avec larmes et gémissements»<sup>95</sup>. Les critiques auxquelles Bernard dut faire face s'y lisent entre les lignes, comme y apparaissent aussi la profondeur de sa charité pastorale et l'intensité de sa présence à chacun de ses moines, à ceux du moins qu'il savait fidèlement adonnés à cette grâce monastique qu'il n'avait cessé de leur proposer, «humbles, remplis de crainte, zélés pour la *lectio*, veillant dans la prière, attentifs à l'amour fraternel<sup>96</sup>».

S'il y eut, au début de son ministère d'abbé, une crise affectant le dialogue spirituel entre lui et ses Frères, Bernard a dû très vite rétablir la situation. Il s'est pres-tement révélé très fin psychologue, doué d'une intuition remarquable. Même si le ton habituellement panégyrique de son auteur nous incite à la prudence, l'essentiel du témoignage de Geoffroy à ce sujet doit correspondre à un fond de vérité historique, lorsqu'il écrit: «On a peine à croire... à quel point il lui était facile de percevoir ce

94. Le souci apologétique de ses biographes a été mis en lumière par B. MCGUIRE, «The First Cistercian Renewal and a Changing Image of St Bernard», in *Cistercian Studies*, 24 (1989), p. 25-49.

95. *Ep* 144, 4 (*SBO* VII, 346).

96. *Ep* 143, 2. À plusieurs reprises l'ordre semble avoir été intimé à Bernard de garder la clôture. Il l'annonce à Pierre le Vénéral en 1143: «Decretum est mihi ultra non egredi monasterio nisi ad conventum abbatum Cistercium, semel in anno», *Ep* 228, 2; cf. *Ep* 245 (*SBO* VII, 342-343; VIII, 99; 136-137).

qui tourmentait les uns, ce qui affectait l'esprit des autres; avec quel amour il disposait et prévoyait tout...; combien affectueusement il soupesait, si l'on ose dire, même le sommeil de chacun des Frères. C'est par un instinct divin, je crois, qu'il avait appris à connaître les forces, les dispositions et jusqu'à l'estomac de chacun<sup>97</sup>.»

Cette capacité de s'adapter aux besoins de chacun, Bernard l'avait lui-même préconisée comme une qualité de tout pasteur. Une partie importante de son traité *Du précepte et de la façon de l'appliquer* sera d'ailleurs consacrée au subtil discernement entre les éléments de la Règle auxquels aucun abbé ne saurait toucher, et d'autres qui peuvent être assouplis selon les besoins profonds de chaque Frère<sup>98</sup>. Car les grâces sont diverses, même à l'intérieur d'une unique observance et de la même communauté. Bernard l'a répété souvent: chaque monastère cistercien possède ses Marthe et ses Marie, et même ses Lazare<sup>99</sup>, ses Paul et ses Jean aussi<sup>100</sup>, des cénobites, des anachorètes, des gyrovagues et même des sarabaïtes spirituels<sup>101</sup>, des «officiales» et des «claus-trales»<sup>102</sup>, des actifs et des contemplatifs<sup>103</sup>. Se faire ainsi tout à tous demande à l'abbé non seulement discernement et souplesse, mais souvent beaucoup de patience. Telle n'était pas pourtant la qualité maîtresse de Bernard. Il la

97. *Sermo in anniversario obitus sancti Bernardi*, 11 (*PL* 185, 580).

98. Cet aspect du ministère abbatial de Bernard a été particulièrement étudié par Pia SCHINDELE, «Das monastische Leben nach der Lehre des hl. Bernhard von Clairvaux (III)», *CistC* 97 (1990), p. 10-27.

99. *Assp* 3, 4 s.; *Div* 90, 3 (*SBO* V, 241 s.; VI/1, 338-339).

100. *Sent* 1, 35 (*SBO* VI/2, 19).

101. *Sent* 3, 31 (*SBO* VI/2, 84-85).

102. *Div* 9, 6 (*SBO* VI/1, 120).

103. *Sent* 1, 18 (*SBO* VI/2, 13).

recommande cependant souvent à ses confrères pasteurs<sup>104</sup>.

Dans la *Vita Prima*, Guillaume de Saint-Thierry s'est efforcé d'accréditer l'image d'un Bernard à tel point innocent et préservé de toute éclaboussure du péché, que les premières ouvertures de ses Frères le jetèrent dans un profond désarroi<sup>105</sup>. Plusieurs confidences de Bernard autorisent à nuancer cette image. S'il remercie Dieu de la « saine affectivité », qu'il a reçue de lui, et qui n'a pas permis que certaines tentations l'effleurent<sup>106</sup>, ailleurs il confesse avoir mal gardé le vêtement de son baptême<sup>107</sup>, avoir péché sans nombre<sup>108</sup> et mérité l'enfer<sup>109</sup>. Il sait que le nom et l'habit de moine n'ont fait que couvrir et cacher ses péchés<sup>110</sup>. Mais surtout, il a expérimenté la violence brutale de tentations auxquelles il fut sur le point de céder<sup>111</sup>. Pourquoi ne pas le croire, lorsque Bernard affirme qu'il se sent plus expert pour décrire les glissements qui amènent le moine progressivement jusque dans l'abîme de l'orgueil, que pour exposer les grâces qui le font monter jusqu'au sommet de l'humilité<sup>112</sup>? Il expose au chapitre des Frères sa propre pauvreté, en détaillant l'état de sécheresse que Dieu lui a envoyé pour le guérir de son orgueil<sup>113</sup>. Il sait décrire minutieusement le processus par lequel peu à peu risque de s'éteindre dans

104. *Ep* 25, 2; cf. *Ep* 102 (*SBO* VII, 79; 257 s.).

105. *Vita Prima*, I, III, 6-7; VI, 29 (*PL* 185, 230-231; 243-244).

106. *pP6* 2, 1 (*SBO* V, 209-210).

107. « Nam primam vestem ego male servavi », *SCt* 45, 2 (*SBO* II, 50).

108. *Div* 22, 7 (*SBO* VI/1, 175).

109. *pP6* 2, 3 (*SBO* V, 210).

110. *SCt* 55, 2 (*SBO* II, 112).

111. *pP6* 2, 1 (*SBO* V, 210).

112. *Hum* 24-27; 57 (*SBO* II, 35-37; 58 s.).

113. *SCt* 54, 8-9 (*SBO* II, 107-109).

le cœur du moine la ferveur des premières années<sup>114</sup>.

Mais Bernard ne connaît si bien le péché que parce qu'il connaît mieux que les autres la miséricorde. Dans un certain sens, le péché, à ses yeux, fait partie de l'itinéraire mystique. À plusieurs reprises, Bernard a jaugé les avancées vers Dieu, ou les progrès dans la prière, à l'aune d'un certain affinement de l'attitude du moine face au péché. À la limite, le péché ne sera plus là que pour lui permettre de rebondir plus prestement vers Dieu<sup>115</sup>, jusqu'à rendre grâce au sujet du péché, puisqu'il lui aura fait découvrir les entrailles de la miséricorde : « Gratiarum actio est de peccatis<sup>116</sup>! »

A l'image de Dieu, Bernard, Père spirituel, fut aussi un Père de miséricorde. Pour Guillaume de Saint-Thierry, telle fut précisément la guérison qu'il reçut à l'issue de sa crise de jeune abbé : une compréhension plus particulière du « misérable et du pauvre, du pécheur pénitent, qui implore le pardon<sup>117</sup> ». Pour Bernard, la miséricorde deviendra à ce point irrésistible que — il l'avoue — si, par impossible, elle était un péché, il ne pourrait pas se retenir de le commettre<sup>118</sup>. Et l'accent inoubliable avec lequel il a dû souvent commenter la miséricorde au chapitre s'est condensé dans un souvenir à son sujet, une affirmation forte que le *Grand Exorde* lui prête, à savoir que même Judas, s'il s'était fait moine à Clairvaux, aurait trouvé miséricorde<sup>119</sup>.

À la fin de sa vie, au moment de décrire les sommets

114. *Ibidem* 63, 6 (*SBO* II, 164 s.).

115. *Sent* 3, 124; 3, 101 (*SBO* VI/2, 238; 167-169).

116. *Ibidem*, 101 (169).

117. *Vita Prima* I, VI, 29, (*PL* 185, 244).

118. *Ep* 70 (*SBO* VII, 172).

119. *Exordium Magnum*, 2, 5 (*PL* 185, 1025).

de l'union de l'âme avec le Verbe, Bernard tiendra à l'affirmer encore une fois solennellement : cette union est offerte à tous, même au plus misérable des pécheurs : « Toute âme, proclame-t-il, même chargée de péchés, empêtrée dans le vice, attrapée par les séductions, captive dans l'exil, enfermée dans un corps, collée à la boue, enfoncée dans la fange..., toute âme, dis-je, même damnée et donc en proie au désespoir, toute âme peut constater en elle non seulement de quoi respirer dans l'espoir du pardon et de la miséricorde, mais encore de quoi oser aspirer aux noces du Verbe<sup>120</sup>. »

Ce sommet de l'expérience spirituelle est aussi, aux yeux de Bernard, un sommet de liberté. Le problème de la Loi, de la liberté et de la grâce l'a hanté toute sa vie. Il le sait : ce n'est qu'en croissant dans l'amour qu'on échappe à l'ambiguïté d'une vie d'observances austères, qui pourrait ne former que des pharisiens parfaitement satisfaits d'eux-mêmes<sup>121</sup>. Hélas !, il existe des moines qui, constate Bernard, dans leur pratique de l'ascèse, vivent encore sous le poids de la Loi, ne respirent pas sous la grâce et n'ont pas expérimenté le joug suave du Christ<sup>122</sup>. C'est à leur intention, et à celle de leurs abbés, qu'il composera deux chefs-d'œuvre : les traités *De la grâce et de la liberté* et celui sur *Le précepte et la façon de l'appliquer*. Son charisme de discernement s'y révèle encore une fois avec éclat. Il y distingue deux sortes d'obéissance dont la plus parfaite est, curieusement, entièrement affranchie de la Loi, et donne à Bernard l'occasion d'une de ses plus belles descriptions de l'obéissance spirituelle : « Elle ignore la loi, n'est pas confinée à l'inté-

120. *SCi* 83, 1 (*SBO* II, 298).

121. Cf. *Hum* 42, commentaire de *Lc.* 18, 11 (*SBO* III, 48 s.).

122. *Pre* 31 (*SBO* III, 275).

rieur de bornes ; elle ne se contente pas des limites étroites de la profession monastique ; un désir plus large la porte vers les amples espaces de la charité, et, spontanée, elle s'élance... jusqu'à atteindre la liberté infinie<sup>123</sup>. » Tel est le projet final de toute discipline monastique, et de la pédagogie qui doit la gérer. On peut comprendre l'enthousiasme de Luther, qui avait tant peiné sous le poids de vœux et d'observances devenus pour lui insupportables, s'écriant devant Bernard : « Vivebat sub votis sine votis<sup>124</sup>. » Y eut-il jamais meilleure description du projet monastique ?

### 9. Actif ou contemplatif ?

En distinguant plusieurs charismes personnels dans l'unique vocation monastique, Bernard, nous l'avons vu, range l'abbé parmi les « prelati », ou « supérieurs », ni purement « officialis » ni strictement « claustralis »<sup>125</sup>. Ce qui ne devait pas aller sans créer quelques tensions pour l'intéressé. Dans un de ses sermons sur le *Cantique*, Bernard s'est présenté lui-même, violemment tiraillé par les « vicissitudines », ses continuels aller-et-retour entre le « sommeil de la contemplation » et le service de ses Frères<sup>126</sup>.

Il n'est pas impossible que ce conflit ait été accentué chez Bernard par un tempérament qui n'était pas spontanément paisible et effacé. Lui-même le confesse d'ailleurs : même abbé, il a une rare difficulté à rester tranquille, une fâcheuse propension à se mêler d'affaires :

123. *Pre* 12 (261-262).

124. *De votis monasticis*, IV, Edition de Weimar, t. VIII, p. 617.

125. *Div* 9, 5 ; *Assp* 3, 2 s. (*SBO* VI/1, 120 ; V, 239-241).

126. *SCi* 57, 9 (*SBO* II, 124 s.).

«Nam ecce illa quievit, dit-il du schisme de Pierre Leone, sed non ego<sup>127</sup>!», le schisme s'était bien apaisé, mais non pas lui, Bernard, et le voilà reparti à l'assaut d'Abélard.

Il sera d'ailleurs longtemps quelque peu hésitant dans l'utilisation du vocabulaire typiquement contemplatif de l'époque<sup>128</sup>. Lorsqu'il écrit son *Apologie*, il ne range pas les moines de Clairvaux parmi les contemplatifs, mais, donnant implicitement raison à un reproche discrètement exprimé par Pierre le Vénérable<sup>129</sup>, il leur assigne la vocation de Marthe, puisqu'ils s'adonnent si abondamment aux travaux des champs<sup>130</sup>. Il en fait d'ailleurs autant pour les abbés qu'il retrouve aussi sous les traits de Marthe<sup>131</sup>. Et ce n'est aucunement les dégrader à ses yeux, puisqu'il arrive parfois à Bernard de donner à cette Marthe besogneuse de l'Évangile l'avantage sur Marie qui, selon lui, serait encore trop faible pour se consacrer aux travaux, comme sa grande sœur<sup>132</sup>. D'ailleurs, sous sa plume, des mots aussi consacrés que «otium», «otiosus» ou «quies» ne sont pas toujours exempts d'un soupçon d'égoïsme spirituel: il existe une «propria quies», un repos propre, qui est contraire à l'utilité commune<sup>133</sup>.

127. *Ep* 189, 2 (*SBO* VIII, 13).

128. Au sujet de ce vocabulaire, cf. J. LECLERCQ, «Otia monastica», in *Studia Anselmiana*, 51 (1963).

129. *Ep* 28 (*PL* 189, 129). Pierre le Vénérable attribue la contemplation de Marie aux clunisiens. Cf. *ibidem*, col. 144-145: il essaie de démontrer l'incompatibilité entre les travaux des champs et la vie contemplative: «Indecens, immo indecentissimum».

130. *Apo* 12-13 (*SBO* III, 91-93).

131. *Assp* 3, 6 (*SBO* V, 242).

132. *Div* 90, 3 (*SBO* VI/1, 339).

133. *SCi* 47, 4. Cf. *ibidem* 53, 1; cf. *Ep* 87, 2: «quies tua»; 5: «tibi quiescere» (*SBO* II, 64; 96; VII, 226; 227).

C'est l'argument principal que Bernard brandit à l'encontre des abbés tentés de se retirer dans la vie solitaire<sup>134</sup>. Voilà au moins une tentation qui n'a même pas effleuré l'abbé de Clairvaux.

Lorsque Bernard est amené à commenter les figures de Marthe et de Marie dans l'Évangile, il précise sa pensée. À ses yeux, la meilleure part est celle de l'épouse lorsque celle-ci est également prête à assumer les tâches de Marie et celles de Marthe<sup>135</sup>. Car quels que soient les désirs ardents de l'épouse, celle-ci, sur l'ordre de l'Époux, doit parfois interrompre l'étreinte pour être envoyée prêcher<sup>136</sup>. C'est le cas de Bernard-abbé, qui en parle comme d'un réel sacrifice, comparable à l'immolation d'Isaac<sup>137</sup>. Commentant saint Paul (*Phil.* 3, 7-8), il proclame même qu'à cause de ses Frères il va jusqu'à estimer comme un préjudice tous les avantages de la vie contemplative, puisqu'il a pu constater que sa «propria quies», momentanément abandonnée, a porté tant de fruits dans leurs âmes<sup>138</sup>. N'est-ce pas là, pour un abbé, donner sa vie spirituellement pour les plus petits des siens<sup>139</sup>? Telle fut l'attitude à peu près constante de Bernard, et sans doute sa grâce particulière de pasteur. Ce n'est que tout à fait vers la fin de sa vie, peut-être parce que sa propre expérience contemplative aura alors atteint une plénitude jadis insoupçonnée, que l'arrachement fréquent au «saint repos» lui deviendra de plus en plus douloureux: «Certes, gémissait-il alors, la joie de la mère est grande à cause de ses

134. *Ep* 82; 86; 87; 141 (*SBO* VII, 215; 224; 224 ss.; 339).

135. *Assp* 3, 2-3 (*SBO* V, 239-241).

136. *SCi* 41, 5-6 (*SBO* II, 31-32).

137. *Div* 79; cf. *SCi* 52, 6-7 (*SBO* VI/1, 319; II, 93-95).

138. *SCi* 51, 3; cf. *Div* 101 (*SBO* II, 85 s.; VI/1, 368).

139. *Assp* 3, 5 (*SBO* V, 241 s.).



enfants, mais celle de l'Épouse est plus grande encore au cœur de l'étreinte<sup>140</sup>. »

Serait-il indiscret de poser une dernière question, qui n'est pas sans relation avec sa conception élevée de la tâche pastorale : comment se fait-il que Bernard n'ait jamais accepté de devenir évêque ? Plusieurs sièges, et non des moindres, lui furent cependant proposés : Langres, Milan, Reims<sup>141</sup>, Châlons-sur-Marne. En vain. Mais pourquoi ? Ses premiers biographes ont trouvé des motifs qui allaient dans le sens de leur entreprise hagiographique. Pour Guillaume de Saint-Thierry, Bernard refusait toujours « religieusement et raisonnablement<sup>142</sup> ». Pour Geoffroy, son secrétaire, une certaine prudence et modération lui permirent d'échapper aux honneurs que seule l'humilité le retenait d'accepter<sup>143</sup>. Mais l'insistance même de leur réplique laisse transparaitre que son refus systématique n'avait pas toujours édifié ses contemporains, qui l'interprétèrent parfois, à en croire ses biographes, comme une forme de parade hautaine<sup>144</sup> ou d'entêtement obstiné<sup>145</sup>.

140. *SCt* 85, 13 (*SBO* II, 136). Au sujet de sa propre expérience mystique, les confidences successives de Bernard font apparaître une nette évolution. Au début, il se dit ignare et sans expérience (*SCt*, 3, 1; 8, 7; 14, 6; 22, 2-3; 23, 9; 42, 2; 57, 5; *SBO* I, 14; 40; 79 s.; 130 s.; 144; II, 34; 122); il a seulement expérimenté les joies de la miséricorde, non celles de l'étreinte (*ibidem* 23, 15; 32, 2-3; *SBO* I, 148 s.; 227 s.). Vers la fin de sa vie, il laisse pressentir une vraie expérience (*ibidem* 73, 10; 74, 5; 83, 6: « *magistra unctio et frequens experientia* »; 85, 14 (*SBO* II, 239, 242 s.; 302; 316).

141. *Ep* 449 (*SBO* VIII, 426 s.).

142. *Vita Prima*, I, XIV, 69 (*PL* 185, 265); cf. BREDERO, *Études*, p. 107-108.

143. *Ibidem*, III, III, 8 (*PL* 185, 307-308).

144. *Ibidem*, I, XIV, 6: « *Non iactanter respuendo* » (*PL*, 185, 265).

145. *Ibidem*, III, III, 8: « *Nec enim contumaciter umquam renuit* » (*PL* 185, 308).

Mais qu'en dit Bernard lui-même ? Il faut avouer que son attitude est quelque peu ambiguë. D'un côté, il sait parfaitement que l'épiscopat est contraire à la vocation du moine qui a choisi de vivre comme un « rejeté dans la maison de son Dieu<sup>146</sup> », et il ne se prive pas de critiquer vertement les abbés qui laissent voir trop ostensiblement leur appétit des insignes épiscopaux<sup>147</sup>; de l'autre, il ne cache pas aux chartreux de Portes son ambition de voir fructifier sur un siège d'évêque même un disciple de Guigues<sup>148</sup>. Parfois il semble réfléchir à haute voix sur les risques qu'il pourrait encourir à être promu évêque. Un jour, il déclarera en public qu'il se tient disponible à toute charge. Son cœur est prêt à tout<sup>149</sup>. Ailleurs, il semble admettre que la tentation lui est parfois venue de considérer sa vie au cloître comme une pure perte, alors qu'il pourrait être si utile, comme des amis le lui suggèrent. Mais il se reprend vite : l'heure n'est pas encore venue. Cependant il n'exclut nullement qu'elle puisse sonner un jour<sup>150</sup>.

Si attrait il y eut pour l'épiscopat, Bernard n'y céda jamais. Les raisons ont dû en être multiples. A-t-il voulu éviter, comme il le suggère à des chartreux, de donner raison à la méchante rumeur qui susurrerait que la voie la plus rapide vers l'épiscopat passait désormais par un monastère<sup>151</sup> ? A-t-il eu peur d'un peuple revêché dont il appréciait peu les travers, comme cela a pu être le cas pour Milan<sup>152</sup> ? C'est peut-être dans la lettre où il explique

146. *Ep* 238, 4 (*SBO* VIII, 177).

147. *Ep* 42, 36 (*SBO* VII, 130).

148. *Ep* 250, 2 (*SBO* VIII, 146).

149. *Quad* 2, 5 (*SBO* IV, 363).

150. *SCt* 12, 8-9 (*SBO* I, 65-66).

151. *Ep* 250, 2 (*SBO* VIII, 146).

152. Cf. *Ep* 155 (*SBO* VII, 362).

à Louis VII pourquoi il ne peut accepter le siège de Reims, auquel il vient d'être élu, qu'il est le plus explicite à ce sujet. Non seulement sa santé est ruinée et il est au bord de la tombe, non seulement il se sent indigne et incompetent pour une charge aussi sainte, mais il y a surtout le lien puissant qui unit Bernard-abbé à sa communauté: «Me voici avec mes enfants, écrit-il au roi, ceux que Dieu m'a donnés (*Is.* 8, 18). Bien que pécheurs, nous sommes ici pour prier pour votre royaume et pour votre personne. Si vous nous séparez, ce qui serait difficile et cruel, vous nous poussez non à prier mais à pleurer<sup>153</sup>.» Il n'est pas impossible que ce dernier aveu nous découvre le plus profond du cœur de Bernard. Il est bel et bien abbé d'une communauté, et il vit le lien qui l'unit à celle-ci comme quelque chose d'indissoluble. Accepter l'épiscopat aurait été pour lui non seulement changer de cap, mais changer d'entrailles. Il aurait eu l'impression de trahir la confiance de Frères auxquels il se sentait et se voulait définitivement lié<sup>154</sup>.

### Conclusion

Bernard de Clairvaux est entré dans l'histoire à des titres divers, paré de plusieurs rôles, auréolé de nombreuses légendes. La critique récente nous l'a rendu plus proche, le vrai Bernard, tel qu'il se connaissait mieux que quiconque et avait fini par s'accepter lucidement et humblement. «Car je crois davantage en moi-même qui me vois, écrit-il à son cher ami Ogier d'Arras dont les

153. *Ep* 449 (*SBO* VIII, 426).

154. A un abbé qui avait démissionné pour embrasser une vie plus retirée, Bernard objecte: «Alligatus es uxori? noli quaerere solutionem (*I Cor* 7, 27)», *Ep* 319 (*SBO* VIII, 252).

louanges l'avaient rempli de confusion, qu'en toi qui rêves de moi des choses que tu ne vois pas<sup>155</sup>.» Mais où trouver ce vrai Bernard? Bernard grand serviteur de l'Église? Bernard théologien? Bernard homme de lettres? Bernard animateur de croisade? Bernard rusé politique? Bernard critique d'art à ses heures? Tant de rôles successivement assumés, mais sans faire école à proprement parler. Et pour cause. Aucun de ses métiers n'était vraiment le sien à l'exception peut-être de celui des belles lettres. Un seul métier lui suffit, dans lequel il se reconnut très tôt, sans l'ombre d'une hésitation: celui d'abbé et de pasteur, qui donne sa vie pour ses Frères. C'est en ce métier aussi qu'il fit école, à la lettre. Et ce fut une École de l'Amour: Bernard initié à l'Amour, témoin de l'Amour, docteur incomparable de l'Amour.

155. *Ep* 87, 1 (*SBO* VII, 225).

III.  
Le réformateur

## CH.13 - LA CONNAISSANCE CONCRÈTE DE LA CHRÉTIENTÉ

Pierre RICHÉ  
*Université de Paris-X*

Lorsque saint Bernard s'installe en 1115 à Clairvaux, il se figure peut-être qu'il va passer toute sa vie dans le Val d'Absinthe, loin du monde et de son agitation. De fait, pendant une dizaine d'années, il s'occupe du recrutement de son monastère, fait quelques voyages en Bourgogne ou dans le Nord de la France, compose ses premiers traités, répond à ceux qui lui écrivent. Mais traités et lettres commencent à attirer l'attention sur lui. Bientôt non seulement les moines sont de plus en plus nombreux à venir à Clairvaux, mais Bernard est sollicité d'intervenir dans les affaires du monde. Il en souffre, mais il accepte car, comme il le dira plus tard, «les affaires de Dieu sont les miennes; rien de ce qui le regarde ne m'est étranger».

Nous devons donc étudier la façon dont Bernard a pu connaître la chrétienté pour laquelle il va œuvrer toute sa vie par ses écrits, ses interventions directes ou non. A-t-il les moyens d'être bien renseigné à partir de son abbaye sur la situation de cet Occident bien vaste?

### **1. Comment être informé ?**

Représentons-nous, en effet, l'Europe occidentale, de près de deux millions de kilomètres carrés, qui va de l'Irlande à l'Italie du Sud, de Tolède aux pays slaves,

au-delà de la Vistule. L'Empire, bien qu'affaibli à la suite de ses conflits avec la papauté, reste la grande puissance à côté des jeunes monarchies qui grandissent, celle des Capétiens avec Louis VI, et celle des Anglo-normands dirigée depuis 1110 par Henri I<sup>er</sup> Beauclerc. Le concile de Latran de 1123 a entériné les succès de l'Église romaine et marqué les progrès de la réforme. La chrétienté s'étend à l'est avec la progression germanique, au sud grâce à la *Reconquista* espagnole et dans l'Orient, puisque, depuis la première croisade, un État franc est créé en Syrie et Palestine. Enfin cet Occident est en pleine transformation économique et culturelle. Les grands défrichements, le développement des villes, l'apparition des communes, l'active circulation monétaire, la multiplication des chantiers de construction, le succès des écoles urbaines, tout contribue à cet essor de l'Europe<sup>1</sup>.

Comment Bernard va-t-il percevoir la profonde mutation de la chrétienté? Mais avant de répondre à cette question il faut se demander comment l'information circule à cette époque. De nos jours, un moine pourrait, s'il le voulait, connaître le moindre soubresaut d'un Irlandais, d'un Yougoslave ou d'un Chinois. La transmission des nouvelles est en principe à la fois exacte, complète, précise et rapide pour reprendre les critères donnés par Yves Renouard<sup>2</sup>. Mais à l'époque de Bernard, un courrier met au moins trois semaines de Clairvaux à Rome. Les routes romaines conservées par les Carolingiens se dégradent et commencent à être remplacées par ce que Jean Hubert

1. Voir ci-dessus ch. 2, p. 83-102.

2. Y. RENOUARD, «Information et transmission des nouvelles», in *l'histoire et ses méthodes*, sous la dir. de Ch. Samaran, Paris 1961, p. 96.

appelle les «routes monastiques<sup>3</sup>». Les risques d'insécurité sont grands pour les porteurs de lettres et les voyageurs. Comment, d'autre part, vérifier la véracité de telle nouvelle apportée par un pèlerin, un marchand, un moine qui sans être attendus arrivent dans le monastère? Beaucoup de prudence est nécessaire sous peine d'un pénible démenti.

Bien qu'isolé du monde par des collines boisées, l'abbaye de Clairvaux ne se trouve pas éloignée des deux routes qui se croisent à Bar-sur-Aube; celle qui rejoint Troyes et la vallée de la Seine et celle qui va à Auxerre. Bon nombre de voyageurs viennent frapper à la porte de Clairvaux et demandent audience à Bernard. «De toutes parts ceux qui ont quelques affaires affluent vers moi et parmi eux une foule si grande d'amis que je ne puis refuser mon appui<sup>4</sup>.» «Il y avait là une foule de gens de presque tous les coins du ciel. Il fallait répondre à tous<sup>5</sup>.» «Hélas on me réclame, on m'arrache (...) La multitude des survenants me demande...<sup>6</sup>» C'est par tous ceux qui viennent le voir à Clairvaux que Bernard est informé. Relevons quelques expressions tirées de ses lettres: «J'ai entendu dire que vous aviez l'intention de fonder un établissement en Espagne<sup>7</sup>.» «J'ai su par Raoul, abbé de Vaucelles, que...<sup>8</sup>», «J'ai entendu dire qu'Adam et Évrard...<sup>9</sup>» A Suger il écrit «qu'il a entendu dire»

3. J. HUBERT, «Les routes du moyen âge», in *Arts et vie sociale de la fin du monde antique au moyen âge*, Paris 1977, p. 62-63.

4. *Ep* 239 (*SBO* VIII, 120).

5. *Ep* 389 (*SBO* VIII, 357).

6. *Ep* 390 (*SBO* VIII, 359).

7. *Ep* 75 (*SBO* VII, 182).

8. *Ep* 186 (*SBO* VIII, 8).

9. *Ep* 6 (*SBO* VII, 30).

que le monastère de Saint-Denis avait été gagné à la réforme et il l'en félicite<sup>10</sup>. Parfois Bernard est mal renseigné et il le déplore en s'excusant auprès de son correspondant<sup>11</sup>. On l'a trompé et on lui a demandé mensongèrement une lettre de recommandation<sup>12</sup>. Parfois il manque d'information, mais il s'en passe. Sans connaître les raisons exactes de la fuite de novices, il recommande l'indulgence aux abbés<sup>13</sup>. En 1123, pour garder le moine Benoît qui avait quitté Saint-Germer-de-Fly, il feint de n'avoir aucune information sur ce monastère « séparé de Clairvaux par de vastes étendues de pays, n'étant pas dans les mêmes provinces et n'ayant pas les mêmes dialectes<sup>14</sup> ». Or la règle bénédictine interdit seulement de recevoir un moine d'un monastère connu. Même si l'argument de Bernard est à mettre au compte de ses roueries, pour reprendre l'expression de dom Dimier<sup>15</sup>, il nous est difficile de savoir quelles étaient les connaissances géographiques de l'abbé de Clairvaux.

Ses connaissances venaient souvent de ses lectures, comme le prouve un passage relatif aux Irlandais dans la *Vie de saint Malachie*. Pour mettre en relief la sainteté de cet ami qui est venu mourir à Clairvaux en 1148, Bernard utilise les arguments habituels lorsque l'on parle des Celtes. Au chapitre 8, il parle de brutalité, de barbarie, de libertinage, et selon une formule que l'on trouve ailleurs, il affirme qu'ils sont chrétiens de noms et païens

10. Ep 78 (SBO VII, 201).

11. Ep 401 (SBO VIII, 381).

12. Ep 269 (SBO VIII, 178).

13. Ep 101 (SBO VII, 256 s.).

14. Ep 67 (SBO VII, 164).

15. A. DIMIER, « Outrances et roueries de saint Bernard », in *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable* (Colloque C.N.R.S.), Paris 1975, p. 655-670.

par leur conduite. Les Celtes sont bien souvent victimes des lieux communs<sup>16</sup>.

A Clairvaux, saint Bernard n'était pas seulement occupé par ces innombrables visites, mais aussi par la correspondance qu'il devait entretenir avec clercs, moines, laïcs, évêques, papes et princes. On a conservé plus de 500 lettres qui sont bien connues, bien éditées, mais dont on n'aura jamais épuisé toutes les richesses<sup>17</sup>.

Nous pouvons ainsi connaître tout ce qui intéresse l'abbé de Clairvaux et les demandes d'intervention qui viennent de toute part. À croire ses correspondants, que nous connaissons par les réponses de Bernard, l'abbé est capable de répondre sur tout, aussi bien sur des questions de droit canon que de pastorale et de politique. Tel l'interroge sur le cas d'une femme possédée du démon<sup>18</sup>, ou d'un prêtre qui a mis de l'eau à la place du vin qu'il devait consacrer<sup>19</sup>, tel autre l'avertit des idées hérétiques de groupes en Rhénanie ou de l'opiniâtreté des Ruthènes. Tous réclament arbitrages, conseils, consolation, et Bernard ne les déçoit pas. Sa plume est un moyen d'action efficace. Mais nous devons remarquer, après d'autres, que les informations trouvées dans les lettres sont moins riches qu'on ne pouvait l'espérer. Bernard confie au porteur le soin de développer l'affaire dont il est question et demande à son correspondant de donner oralement les informations souhaitées<sup>20</sup>. Parlant

16. P. RICHÉ, « Les Celtes victimes des lieux communs dans le Haut Moyen Âge », in *Mélanges Léon Fleuriot* (sous presse).

17. J. LECLERCQ, « Recherches sur la collection des épîtres de saint Bernard », in *Cahiers de civilisation médiévale*, 14 (1971), p. 205-219.

18. Ep 62 (SBO VII, 155).

19. Ep 69 (SBO VII, 169-171).

20. J. LECLERCQ, « Lettres de saint Bernard. Histoire ou littérature », in *Recueil*, t. 4, p. 152-153.

d'Hugues archidiacre de Toul, Bernard écrit au pape Innocent II: «Je n'ai à ma disposition personne qui soit plus fidèle que lui, plus diligent, plus discret, soit pour vous rapporter ce que j'ai à vous communiquer, soit pour me redire ce que vous jugerez à propos de me faire savoir (...) Donc confiez-lui sur les conditions de votre cour, sur l'état de votre personne (...) ce que vous jugerez à propos. Nous souhaitons tellement être instruit à fond de tout cela que nous vous supplions de nous en informer<sup>21</sup>».

Les messagers qui apportent les lettres sont souvent pressés de repartir<sup>22</sup>. Bernard répond ou fait répondre par ses secrétaires. Mais il arrive qu'il réponde à côté, car il a lu trop vite. Il arrive aussi qu'il est trompé par ses secrétaires. Le cas le plus illustre est celui de Nicolas, qui s'enfuit en 1151 en emportant trois sceaux, le sien, celui du prieur et celui de l'abbé, «non pas l'ancien, précise Bernard, mais le nouveau celui que j'avais précisément changé récemment en raison de ses faux et de ses soustractions furtives<sup>23</sup>.»

La meilleure façon de s'informer était d'aller sur place. Bernard n'a pas manqué de beaucoup voyager. Pourtant, avait-il dit au cardinal Pierre, «j'ai fait vœu de ne jamais sortir de mon monastère sauf pour des raisons impératives». Il semble que ces raisons se soient multipliées, puisqu'on a pu calculer que saint Bernard avait passé plus du tiers de sa vie hors de Clairvaux. Les historiens ont tenté d'établir le calendrier de ses incessants voyages, ce qui est délicat, car la chronologie des lettres est

21. *Ep* 176 (*SBO* VII, 394).

22. *Ep* 86 (*SBO* VII, 223).

23. *Ep* 298 (*SBO* VIII, 214). Voir J. LECLERCQ, «Bernard et ses secrétaires», in *Recueil*, t. 1, p. 3-25.

souvent incertaine<sup>24</sup>. Lorsqu'il se fait le champion du pape Innocent II pendant le schisme d'Anaclet, il lui arrive de passer des années entières (1131, 1133, 1135, 1137) en dehors de son monastère. Il s'en plaint et se présente «comme un frêle oiseau déplumé presque toujours hors de son nid». D'autres se plaignent de ses interventions multiples et veulent «renvoyer cette grenouille importune et criarde à ses marécages». Les moines de Clairvaux déplorent l'absence de leur abbé. Il leur répond «Si mon absence vous est pénible, nul ne peut douter qu'elle me l'est davantage. Je suis blessé d'autant de douleurs qu'il y a de frères à Clairvaux (...) Pour chacun de vous je suis en peine et en souci. Peine de la séparation, souci de ce qui peut vous arriver. Je suis encore obligé de m'occuper à des choses qui troublent tout à fait la vie calme que j'aime et risquent bien de ne pas convenir à ma profession. Puisque vous savez cela, mon retard qui ne dépend pas de ma volonté, mais des besoins de l'Église, ne doit pas vous indigner. Comptaissez plutôt. J'espère cependant que cela ne sera pas long. Priez pour que je ne sois pas inutile<sup>25</sup>.» Il nous reste à voir non pas si les interventions de saint Bernard ont été utiles, mais si ses informations ont été suffisantes, lorsqu'il s'est engagé dans l'action.

## 2. La qualité des renseignements recueillis.

Commençons par ses rapports avec Cluny, tels que nous les connaissons par sa lettre-traité à son cousin Robert et surtout par *L'Apologie*, écrite peu de temps après. Bernard, qui avait préféré Cîteaux à Cluny «parce

24. E. VACANDARD, *Vie*, appendice, t. 2, p. 558-563 (1<sup>ère</sup> éd.).

25. *Ep* 143 (*SBO* VII, 342).

qu'il avait besoin d'un traitement plus énergique<sup>26</sup>», est peut-être allé dans quelques prieurés clunisiens; mais il connaît Cluny surtout par ce que lui en a dit son ami Guillaume de Saint-Thierry. Guillaume, qui sait les talents littéraires de Bernard, lui a demandé de l'aider dans ses efforts de réforme. On voit le résultat dans ce tableau caricatural de la vie des clunisiens. «Cependant les plats se succèdent sur la table et, pour remplacer la viande dont on s'abstient encore, on voit figurer de beaux et nombreux poissons (...) Quand on se lève de table les veines gonflées par le vin et la tête en feu, qu'y a-t-il de mieux à faire que d'aller dormir<sup>27</sup>?» Et tout le reste est à l'avenant: le clunisien qui va choisir sur le marché la plus belle étoffe pour sa coule, l'or qui ruisselle dans le sanctuaire, les monstres sculptés sur les chapiteaux du cloître, etc. *L'Apologie* a eu un énorme succès, comme en témoigne le nombre de manuscrits, mais ce traité reflète-t-il vraiment la réalité clunisienne? On peut en douter. Bernard a laissé aller sa plume de satiriste à la façon de Juvénal ou de Jérôme. Le genre littéraire du «repas ridicule» est classique. Pierre Damien et même Pierre le Vénérable s'y sont essayé<sup>28</sup>. Dom Wilmart, parlant de *L'Apologie*, disait que «c'était un vrai chef-d'œuvre du genre pamphlétaire (...) L'intrépide polémiste y fait preuve d'une verve outrancière et sarcastique<sup>29</sup>».

26. *Apo* 7 (SBO III, 87).

27. *Apo* 20-21 (SBO III, 97-99).

28. Cf. J. LECLERCQ, «Aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard», in *Cahiers de civilisation médiévale*, 1 (1958), p. 448. Il cite Pierre Damien, *Opusc.* 49, 6 (PL 145, 726), et Pierre le Vénérable, *Epist.* VI, 15 (PL 189, 419-420).

29. A. WILMART, «Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard», in *Revue Bénédictine* 46, (1934), p. 298-299. Voir ci-

Passons à d'autres affaires relatives à l'Église séculière. Bernard s'emploie à la réforme de l'épiscopat. A la demande de l'archevêque de Sens, Henri le Sanglier, il écrit un traité intitulé *Des Mœurs et des devoirs des évêques*, dans lequel il fustige les évêques trop fastueux et trop riches. «Vous me fermerez la bouche en disant que ce n'est pas à un moine de juger les évêques. Plaise à Dieu que vous me fermiez aussi les yeux, afin que je ne puisse voir ce que vous me défendez de condamner (...) Mais, quand même je me tairais, les pauvres, les nus, les faméliques se lèveraient pour crier: «Dites-moi, pontifes, que fait l'or aux mors de vos chevaux, pendant que nous souffrons misérablement du froid et de la faim. Pourquoi tant d'habits de rechange étendus sur vos perches ou pliés dans vos armoires? Nous sommes vos frères, et c'est de la portion de vos frères que vous repaissez ainsi vos yeux. Tout ce qui s'ajoute à vos vanités est un vol fait à nos besoins<sup>30</sup>.» On croirait entendre saint Basile au iv<sup>e</sup> s. ou quelque prédicateur populaire.

Bernard se dit la conscience des évêques. «Mon Dieu, s'écrie-t-il, je serais le seul sur le compte de qui tu te serais trompé (...) en voulant faire de moi un moine (...) alors que j'étais un homme nécessaire au monde pour aider les évêques à mener à bien leurs affaires<sup>31</sup>.» Il intervient alors plusieurs fois, dix-sept a-t-on compté, dans les élections épiscopales, quelquefois d'ailleurs sans être bien informé. Deux cas sont célèbres. D'abord l'élection

dessus, ch. 12, p. 356, n. 30; *L'Apologie* s'adressait peut-être aussi, pour une part, aux cisterciens non claravalliens, en particulier pour ce qui concerne les enluminures.

30. *Ep* 42, 6 (SBO VII, 105 s.).

31. *Ep* 21, 2 (SBO VII, 71 s.).



de Langres, ou ce que Pierre le Vénérable a appelé « la tempête de Langres ». En août 1137, Bernard, alors à Rome reçoit l'archevêque de Lyon et deux chanoines de Langres qui le mettent au courant des difficultés concernant la succession à cet évêché. Bernard et le pape envisagent les solutions possibles. Or à son retour, l'abbé qui s'intéresse de près à Langres, puisque Clairvaux est situé dans son diocèse, apprend qu'un clunisien a été élu évêque sans doute sous la pression du duc de Bourgogne. Le roi Louis VII a investi le nouvel évêque et l'archevêque l'a consacré. Tout cela était régulier. Mais Bernard ne l'entend pas ainsi. Il croit ce qu'on dit du nouvel évêque : « La pudeur m'interdit de répéter ce que la rumeur publique répand sur lui<sup>32</sup>. » Pierre le Vénérable tente de le calmer et le met en garde contre tous ces faux bruits colportés par les adversaires de Cluny. « Voyez si votre prudence doit faire confiance aux allégations de ces maudits dont la bouche ne prononce que de vaines paroles mentant impudemment, dont la droite n'est qu'une droite d'iniquité qui frappe sans scrupules d'innocents moines<sup>33</sup>. » Finalement Innocent II casse l'élection et le nouvel évêque est le cousin de Bernard, jusqu'alors prieur de Clairvaux.

En 1142, même précipitation dans l'affaire de l'élection à l'archevêché d'York. Le nouvel évêque Guillaume Fitzherbert est accusé de simonie par les abbés cisterciens de Fountains et de Rievaulx, filles de Clairvaux. Bernard met en garde le nouveau pape, Célestin II : « L'archevêque d'York vient à vous, non pas qu'il ait placé en

32. *Ep* 167 (SBO VII, 379).

33. PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Epist.* XXIX (PL 189, 159-161). Sur cette affaire cf. G. CONSTABLE « The disputed Election of Langres », in *Traditio*, 18 (1957), p. 119-152.

Dieu son appui, mais parce qu'il n'espère qu'en l'amas de ses richesses (...) Le voici qui vous arrive après avoir gagné à son parti beaucoup de gens en les achetant ou en les sollicitant<sup>34</sup>. » Il multiplie les lettres au pape, puis à ses successeurs, aux évêques et cardinaux de la cour de Rome et finit par obtenir de son ancien disciple, le pape Eugène III, que Guillaume soit remplacé par Henri Murdach, abbé de Fountains. Cinq ans de lutte couronnés par un succès provisoire. En effet, après la mort de saint Bernard et d'Eugène III, le pape Anastase IV rétablissait Guillaume sur le trône d'York, à la mort d'Henri Murdach. Guillaume fut un tel pasteur qu'il devint l'objet d'un culte populaire et sera canonisé en 1226.

On pourrait également évoquer l'élection de Poitiers en 1140. Bernard, mal renseigné, se plaint à un conseiller de Louis VII que le roi s'en prenne à l'archevêque de Bordeaux, coupable d'avoir sacré l'évêque de Poitiers avant l'investiture des *regalia*<sup>35</sup>. De fait, c'est Louis VII qui était dans son droit. L'intervention de Bernard ne pouvait que mécontenter le jeune prince avec lequel il eut par la suite des rapports assez tendus.

En 1143 Bernard reçoit une lettre d'Eberwin, prévôt des prémontrés de Steinfeld, qui le met en garde contre un groupe d'hérétiques de Rhénanie. Il lui demande de « diriger son stylet contre ces bêtes sauvages ». Bernard profite du sermon qu'il prononce sur le verset du *Cantique*, « Attrapez ces petits renards qui ravagent nos vignes », pour dénoncer les hérétiques. Mais il est difficile de reconstituer leurs croyances à partir de ce sermon et de celui qui suit. Bernard s'en prend à l'hérésie en

34. *Ep* 346 (SBO VIII, 289).

35. *Ep* 342 (SBO VIII, 285).

général et dénonce surtout les tabous alimentaires et la cohabitation avec les femmes. C'est ici qu'il lance la phrase fameuse : « Être sans cesse en compagnie d'une femme et ne pas la connaître, n'est-ce pas plus difficile que de ressusciter un mort<sup>36</sup>? »

Pour Bernard ces hérétiques ne sont que des rustres, des imbéciles, incapables de comprendre les arguments rationnels, une espèce grossière inculte et inapte au combat. Le moine aristocrate ne peut avoir aucune sympathie pour ces hommes et ces femmes qui se sont séparés de l'Église<sup>37</sup>.

Lorsqu'en 1145 le légat Albéric lui demande de l'accompagner dans le Languedoc pour stopper l'hérésie qu'Henri de Lausanne est en train de répandre, Bernard accepte, comptant sur sa fougue et son éloquence pour ramener au bercail ces brebis égarées. Bien qu'il attende beaucoup du comte Alphonse de Saint-Gilles<sup>38</sup>, il est persuadé que ces hérétiques doivent être ramenés à la foi « non par les armes, mais par les arguments détruisant leurs erreurs ». A vrai dire, les résultats de la grande mission de Bernard furent assez réduits. Geoffroy d'Auxerre lui-même, pourtant un biographe très hagiographique, le reconnaît<sup>39</sup>. Les Églises resteront telles que Bernard les décrivait à Alphonse, en restant dans les généralités : « Désertes, privées de prêtres, livrées aux impies<sup>40</sup>. »

Il est bien certain que Bernard, soit dans son monastère, soit lors de ses voyages, ne pouvait pas être informé parfaitement de tout. Pour lui certain secteur était étranger,

36. *ScI* 65, 4 (*SBO* III, 175).

37. J. VERGER, *Bernard-Abélard*, Paris 1982, p. 196-198.

38. *Ep* 241 (*SBO* VII, 125-127).

39. *Vita prima* III, VI, 19 (*PL* 185, 314).

40. *Ep* 241 (*SBO* VIII, 125).

soit qu'il n'ait pas le temps ou l'occasion de les étudier, soit qu'il s'y soit refusé.

On peut illustrer cela à propos de son conflit avec Abélard. Saint Bernard n'est pas hostile aux études. Dans son sermon 36 sur le *Cantique*, il affirme qu'il ne méprise pas la science et les savants... « Bien loin de moi une telle pensée! Je n'ignore pas de quelle utilité ont été pour l'Église tous ses docteurs, tant dans la lutte contre l'hérésie qu'en vue de l'instruction du peuple<sup>41</sup>. » Mais ce qu'il n'aime pas, ce sont les clercs qui étudient par pur amour de la science : c'est une curiosité honteuse ; ceux qui étudient pour se faire un renom de savant : c'est une vanité honteuse ; d'autres qui étudient et qui vendent ensuite leur savoir pour de l'argent ou des honneurs : c'est un trafic honteux. Il aime ceux qui font des études pour édifier leur prochain ou pour s'édifier eux-mêmes. Bernard a eu l'occasion d'écrire à des maîtres qui voulaient venir à Clairvaux, et il leur a dit que la véritable école était celle du Christ et qu'ils la trouveraient dans le cloître. Vers 1140, l'évêque de Paris l'invite à venir prêcher aux écoliers de Paris. Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, il ne parle pas des études, mais il appelle les clercs à se convertir à une autre vie. Ils doivent diriger leur volonté vers les vérités éternelles, purifier leur mémoire et fuir Paris. « Fuyez du milieu de Babylone, fuyez et sauvez vos âmes, volez vers ces villes de refuge pour faire pénitence...<sup>42</sup> » On dit qu'une vingtaine d'écoliers suivirent saint Bernard.

Il est impossible de savoir si, à cette époque, Bernard avait été alerté par son ami Guillaume de Saint-Thierry

41. *ScI* 36, 2 (*SBO* II, 4).

42. *Conv* 37 (*SBO* IV, 113); voir A. DIMIER, *Saint Bernard «pêcheur de Dieu»*, Paris 1982, p. 62-68.

sur les thèses aventureuses du plus illustre des maîtres parisiens, Abélard. Car c'est bien Guillaume qui l'informe, et il lui fait confiance : «Je n'ai pas l'habitude, vous le savez fort bien, de me fier à mon propre jugement surtout en matières aussi graves. Le mieux, je crois, est que nous ayons une entrevue pour examiner de près cette affaire<sup>43</sup>», écrit-il à Guillaume; et il ajoute : «Jusqu'ici en effet, je n'ai su que peu de choses ou pour mieux dire rien de tout cela<sup>44</sup>.» Cette méconnaissance de la pensée d'Abélard n'empêche pas Bernard d'organiser une attaque de grand style contre le philosophe, qui se termine à la fameuse condamnation du concile de Sens en juin 1140<sup>45</sup>.

Bernard tente la même opération contre l'évêque de Poitiers, Gilbert de la Porrée, au concile de Reims en 1148. Gilbert, qui avait malicieusement souhaité que Bernard «aille s'instruire dans les écoles», est, selon Étienne Gilson, «le plus puissant esprit spéculatif du XIII<sup>e</sup> s.<sup>46</sup>». Il a des soutiens même parmi les cardinaux et se sort honorablement de l'épreuve. Comme le dit Otton de Freising : «Quant à savoir si en cette affaire l'abbé de Clairvaux, en tant qu'homme, ne s'est pas laissé tromper par la fragilité de l'humaine faiblesse ou si l'évêque, en homme instruit et avisé, n'a point évité une sentence en dissimulant son propos, ce n'est pas à nous d'en juger ni d'en discuter<sup>47</sup>.»

Il est un domaine dans lequel l'information de Bernard semble excellente, c'est le domaine chevaleresque. Par son origine familiale, Bernard connaît le monde des sei-

43. Ep 327 (SBO VIII, 263).

44. *Ibidem*.

45. Voir ci-dessous ch. 15, p. 430-445

46. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1922, p. 262.

47. *Gesta Friderici I*, 60 (éd. par G. Waitz et B. Simson), Darmstadt 1965, p. 260.

gneurs et des chevaliers. Il les a côtoyés dans son adolescence jusqu'à ce qu'il se décide à entrer à Cîteaux. Il a gardé bien des amis parmi les aristocrates laïcs. Il considère que les moines sont des combattants spirituels : «Nous sommes ici comme des guerriers sous la tente cherchant à conquérir le ciel par la violence, et l'existence de l'homme sur la terre est celle du soldat. Tant que nous poursuivons ce combat dans nos corps actuels nous restons loin du Seigneur, c'est-à-dire loin de la lumière. Car Dieu est lumière<sup>48</sup>.» Dans ses écrits il est facile de relever toutes les images empruntées à l'art de la guerre. Dans son 3<sup>e</sup> sermon pour la dédicace de l'église, Bernard compare cette maison à la forteresse du roi éternel assiégée par les ennemis. D'où les allusions précises aux murs, aux fossés, aux armes défensives et offensives, aux vivres qu'il faut accumuler pour que le camp du Seigneur résiste. «Clairvaux reçoit chaque année d'excellentes recrues; il a coutume d'introduire dans son camp fortifié un copieux butin arraché aux ennemis. Il a une entière confiance dans sa force<sup>49</sup>.»

Il est normal que l'on ait fait appel à Bernard pour encourager l'ordre des templiers que Hugues de Payns, son cousin, avait fondé. Dans *l'Éloge de la nouvelle chevalerie*, Bernard fustige les soldats orgueilleux et trop bien parés, pour célébrer les moines soldats, pauvres, chastes et obéissants. D'un côté, cette armée «qui n'est pas une "milice" mais une "malice", remplie de soudards à la chevelure pendante, aux boucliers peinturlurés, aux éperons couverts d'or. De l'autre, des chevaliers du Christ, sans femmes ni enfants, ne possédant rien en propre, jamais

48. *Sci* 26, 2 (SBO I, 170).

49. *Ded* 3, 3 (SBO V, 381).

soignés, rarement lavés, la barbe et la tignasse négligemment hirsutes, couverts de poussière, et noircis par le haubert et par la chaleur<sup>50</sup>.» Comment alors ne pas faire appel à Bernard pour prêcher la croisade? L'abbé de Clairvaux sort encore de son monastère, enthousiasme les foules à Vézelay, convainc le roi de Germanie Conrad III à partir lui aussi en Terre Sainte, «évoquant le jugement dernier où Conrad comparaitra devant le Christ<sup>51</sup>». Hélas, cette croisade commencée dans l'enthousiasme se termine dans la débâcle. Le seul résultat positif fut l'intervention de Bernard en faveur des juifs de Rhénanie, menacés d'être exterminés. Les rabbins et les chroniqueurs juifs devaient longtemps garder le souvenir de ce moine qui les avait sauvés<sup>52</sup>.

\*

Que dire en conclusion de ce bref tour d'horizon? La longue vie de saint Bernard — il est mort à 63 ans, malgré une santé dégradée dès le début — a été une suite de combats spirituels. Il est conscient des difficultés rencontrées. «Il y a longtemps que j'ai quitté mon abbaye et délaissé mes propres affaires pour travailler à la paix du royaume, Dieu m'en est témoin», écrit-il à Louis VII; et il ajoute: «Mais je ne peux voir sans tristesse les maigres résultats que j'ai obtenus<sup>53</sup>.» Bernard n'adapte pas sa conduite à la situation présente, il va souvent à contre-courant, ignorant les transformations de la société qu'il connaît de l'extérieur. Lorsqu'il parle et agit, il le fait au nom de Dieu. «Je ne dis pas cela de ma propre

50. *Tpl* 3; 7 (SC 367, 56-57; 68-71).

51. *Vita prima* VI, IV, 15 (PL 185, 381-382).

52. Voir G. DAHAN, «Bernard de Clairvaux et les juifs», in *Archives juives*, 23 (1987), p. 59-64.

53. *Ep* 226 (SBO VIII, 95).

autorité, mais d'après le témoignage de ceux qui sont poussés par l'esprit de Dieu<sup>54</sup>.» Ailleurs, plaidant en faveur de religieux, il dit: «Ce que vous ferez en leur faveur, c'est à moi ou plutôt à Jésus-Christ que vous le ferez<sup>55</sup>.»

Bernard sait faire passer à ses lecteurs et à ses auditeurs la flamme qui le brûle. Il l'exprime dans ses lettres et ses traités écrits avec un art digne des grands écrivains, car, comme le dit Étienne Gilson, ce moine a «renoncé à tout sauf à l'art d'écrire<sup>56</sup>». Il l'exprime également, nous le savons grâce aux témoins, par les discours qu'il tient à des auditoires immédiatement séduits. Il engage toute sa personne, paroles et gestes, pour conquérir les hommes et les femmes qu'il veut convaincre. Qu'on songe au débat de Salerne (1137), à ce qui se passe à Vézelay, à Spire, ou à la scène fameuse de Notre-Dame de la Coudre qui vit le ralliement, on pourrait dire la conversion, du duc d'Aquitaine jusqu'alors fidèle au pape Anaclet.

C'est ainsi que saint Bernard s'imposa à son siècle, tels ces prophètes de l'Ancien Testament qui, nourris de la parole divine, prêchent à temps et à contretemps, sans s'inquiéter des protestations qu'ils suscitent, qui font la morale aux rois et aux prêtres, qui traversent le monde en laissant derrière eux le souvenir de leur étonnante sainteté.

54. *Ep* 346 (SBO VIII, 289).

55. *Ep* 173, (SBO VII, 387).

56. É. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934, p. 19.

## CH. 14 - LES RELATIONS AVEC L'EMPIRE

Michel PARISSE

*Université de Nancy II*

Otton de Freising, qui fut abbé de Morimond avant d'être évêque en Empire, écrivait ceci : « A cette époque-là vivait en France comme abbé de Clairvaux un certain Bernard, *quidam Bernardus dictus*, révérend pour sa vie et ses mœurs, remarquable par sa vie religieuse, doué de sagesse et de science dans le domaine des lettres, célèbre par ses miracles. Les princes décidèrent de faire appel à lui et de l'interroger comme un oracle divin pour savoir ce qu'il fallait faire en ce cas. » Ainsi parlait l'évêque allemand, pour la première fois, de Bernard de Clairvaux dans son *Histoire de Frédéric*<sup>1</sup> à propos de la deuxième croisade. Ce même auteur ne manqua pas de mentionner encore l'abbé de Clairvaux à deux reprises, lors de la prédication de la croisade et à propos des débats opposant Bernard à Pierre Abélard et à Gilbert de la Porrée<sup>2</sup>. De l'abbé de Clairvaux on connaît bien la stature européenne, mais on le voit surtout agir dans le domaine français ; or son rôle dans la diffusion de l'ordre cistercien, ses interventions décisives en faveur de la papauté conduisent naturellement à s'interroger aussi sur les contacts qu'il put avoir avec l'empereur et l'Empire, sur l'idée que le théoricien de l'ordre de Cîteaux pouvait se faire du

1. *Gesta Friderici*, p. 200.

2. Voir ci-dessous, c. 15, p. 439-441, et 445-455.

pouvoir impérial, et à rechercher s'il avait été tenté d'y intervenir en dehors de la prédication de la deuxième croisade.

### 1. Les relations de Bernard avec la Lorraine et l'Empire

#### *Interventions de Bernard en Lorraine*

L'examen de la correspondance de Bernard et une enquête dans la documentation diplomatique et narrative nous permettent de rencontrer l'abbé de Clairvaux au contact des prélats d'Empire, et notamment des plus proches géographiquement parlant, les Lorrains<sup>3</sup>.

Une première série d'échanges épistolaires eut lieu avant 1130-1133. Il ne fait aucun doute que Bernard connaissait bien les trois prélats lorrains du moment, ses voisins immédiats dans l'Empire : Ricuin de Commercy, évêque à Toul de 1107 à 1124, et dont le diocèse était le plus proche géographiquement de Morimond<sup>4</sup> et de Clairvaux; Henri, évêque à Verdun de 1117 à 1129, et dont les attitudes politiques ne furent pas exemptes de critique; Étienne de Bar, évêque de Metz depuis 1120 et qui avait une brillante parenté, étant le neveu du pape Calixte II et le cousin du comte de Bourgogne. Bernard

3. Pour les diverses interventions de Bernard en Lorraine on consultera : J. P. KIRCH, «Sankt Bernard in Lothringen», in *Historisches Jahrbuch*, 29 (1908), p. 43-71, 264-303; J. DENAIX, *Recherches sur les relations de saint Bernard avec l'Église de Verdun*, Verdun 1947; Chanoine M. SOUPLÉ, *Le Bienheureux Pape Eugène III et saint Bernard à Verdun, 1147-1148*, Verdun 1951.

4. On dit que le monastère est installé à cheval sur la limite des diocèses de Toul et de Langres.

connaissait aussi un personnage important, Albéron (ou Adalbéron) de Montreuil, qui faisait une longue carrière comme chanoine et archidiacre de Metz et de Toul et qui fut, vers l'âge de 50 ans, porté au siège archiepiscopal de Trèves (1132) devant le pape et l'empereur réunis à Liège. Les premiers contacts entre ces clercs et l'abbé montrent que ce dernier avait déjà une aura étonnante, puisque les demandes qu'il recevait étaient des consultations de caractère pénal, sur la punition à infliger à un coupable, et sur l'attitude à adopter dans une affaire difficile<sup>5</sup>. Une intervention plus décisive doit être relevée dans deux domaines : d'une part, c'est à l'instigation de Bernard que l'évêque de Verdun, qui devait son siège à une décision de l'empereur Henri V, déposa sa charge au concile de Châlons-sur-Marne en février 1129<sup>6</sup>; d'autre part, c'est à cette période-là que les cisterciens commencèrent à pénétrer en Lorraine : Guy, abbé de Trois-Fontaines, disciple de Bernard, intervint dans la fondation verdunoise de La Chalade en 1127, et Saint-Benoît-en-Woëvre fut fondée en 1132 comme filiale de La Crête et donc petite-fille de Morimond<sup>7</sup>.

Bernard semble avoir eu une affection particulière pour Albéron de Montreuil. Ainsi celui-ci avait-il reçu, par exemple, une lettre de Bernard, alors qu'il n'était encore

5. Ep 29 à Étienne de Metz pour le féliciter de la paix retrouvée; 30 à Albéron, pricier de Metz, à propos d'une affaire entre un évêque et des moines; 61 à Ricuin de Toul pour une pénitence à infliger à un coupable; 62 à Henri de Verdun à propos d'une femme pécheuse et 63 au même à propos de l'entrée de cisterciens à la Chalade (*SBO* VII, 83 s.; 84 s.; 154 s.; 155; 156).

6. Abbé L. CLOUET, *Histoire de Verdun et du pays verdunois*, Verdun 1868, t. 2, p. 196, 198.

7. J. DENAIX, *Recherches*, op. cit. n. 3, p. 2; IDEM, *Les Chartres des cisterciens de Saint-Benoît-en-Woëvre*, Verdun 1960, Introduction.

que princier de Metz, avec une titulature inhabituelle, puisqu'il y était mentionné comme *Dei gratia primicerius*, alors qu'au même moment son évêque Étienne était cité simplement comme évêque de Metz. Bernard fut encore en relations avec Albéron devenu archevêque de Trèves, et il rédigea même au nom du prélat deux lettres pour le pape. Dans cette correspondance, les évêques lorrains apparaissent sous un jour assez trouble. L'archevêque se plaint en effet d'avoir des suffragants nobles, jeunes et insupportables. Ne dit-il pas : « jus, fas, honestas, religio in nostris episcopatibus perierunt » ? Les jeunes nobles en question étaient, outre Étienne de Bar déjà nommé pour Metz, Henri de Lorraine pour Toul (évêque à partir de 1126), Albéron de Chiny pour Verdun (élu en 1131). Aucun des trois n'était plus spécialement jeune vers 1135, mais l'archevêque avait près de vingt ans de plus qu'eux. L'intervention de Bernard à Verdun et les termes de cette lettre nous montrent un Bernard assez critique à l'égard des évêques, mais également prompt à leur venir en aide.

Le chanoine régulier de Toul, Hugues Métel, a laissé une correspondance relativement abondante, qui le mit en contact avec un public large et avec plusieurs personnalités de son époque. Deux de ses lettres sont adressées à l'abbé de Clairvaux, que l'on connaissait bien à Toul. Dans l'une, l'abbé cistercien fait l'objet de louanges hors de toute mesure, dans l'autre Hugues donne quelques indications sur son abbaye où ne se trouvent que onze chanoines<sup>8</sup>.

Parmi les autres correspondants de Bernard on retiendra les noms du duc Simon I<sup>er</sup> et de la duchesse Adélaïde

8. Pour Albéron-Bernard : *Ep.* 177 (*SBO* VII, 396). – Hugues Métel, voir *PL* 182, 687-690.

de Lorraine<sup>9</sup>. L'abbé remercie le duc de sa générosité à l'égard des cisterciens auxquels le prince a accordé sur ses terres un passage libre de toute taxe. Simon I<sup>er</sup> fonda avant de mourir (janvier 1139) l'abbaye cistercienne de Sturzelbronn. L'on sait par d'autres sources que Bernard fut conduit à critiquer le comportement de la duchesse Adélaïde<sup>10</sup> et qu'il fut sans doute responsable de son entrée au monastère bourguignon du Tart. Une autre fois Bernard incita la duchesse à ne pas soutenir une guerre injuste<sup>11</sup>.

Les lettres de saint Bernard nous confirment que son soutien a été accordé à des institutions en difficulté. A Verdun il a encouragé l'introduction des chanoines réguliers de l'ordre de Prémontré au monastère de Saint-Paul dont les moines menaient une vie très critiquée (1131)<sup>12</sup>. Les moniales de Saint-Maur de la même cité furent vivement admonestées<sup>13</sup>. A la frontière de la Champagne, plusieurs fondations de chanoines de l'ordre d'Arrouaise passèrent aux cisterciens sous l'influence de Clairvaux<sup>14</sup>.

9. *Ep.* 119 et 120 (*SBO* VII, 299-301).

10. *Vita Prima*, I, XIV, 68 (*PL* 185, 264); *Ep.* 119 (*SBO* VII, 299 s.).

11. *Ep.* 120 (*SBO* VII, 300-301). Plus tard le duc Matthieu I<sup>er</sup> (1139-1176) fonda pour sa mère le monastère cistercien de l'Étanche (1148), près de Neufchâteau, manifestant à son tour tout son intérêt pour l'ordre de Cîteaux.

12. *Ep.* 178 (*SBO* VII, 397). L. CLOUET, *Histoire de Verdun*, op. cit. n. 5, t. 2, p. 219-222.

13. *Ep.* 510 (*SBO* VIII, 468).

14. L. MILIS, *L'Ordre des chanoines réguliers d'Arrouaise*, t. 1, Bruges 1969, p. 160-172. Le passage à Cîteaux concerne Cheminon, Montier-en-Argonne, Lisle-en-Barrois, Châtrices. Cette dernière réagit et demeura dans Arrouaise. Ludo Milis écrit : « Tous les événements concernant les abbayes arrouaisiennes en Champagne, Bourgogne et Lorraine, sont influencés par saint Bernard, soit personnellement, soit par l'intermédiaire de personnalités cisterciennes ».

A Toul, Bernard prit la défense des chanoines de Saint-Gengoul et des moines de Saint-Èvre<sup>15</sup>. A Metz il intervint dans un désaccord entre l'évêque et son chapitre<sup>16</sup>. A Trèves il soutint vigoureusement l'archevêque Albéron dans ses démêlés avec les moines de Saint-Maximin<sup>17</sup>.

Une dernière affaire amena Bernard à revenir en Lorraine en 1153. Il s'agit d'une guerre ayant opposé les Messins, les Barrois et les gens du duc aux environs de Pont-à-Mousson, guerre qui fut sanglante, puisqu'une chronique parle de près de 2000 morts tués ou noyés dans la Moselle<sup>18</sup>. L'archevêque de Trèves, nouvellement élu, Hillin de Falmagne, fit le voyage de Clairvaux pour convaincre Bernard, alors très malade, de venir arbitrer. Celui-ci devait prendre son rôle très à cœur, car malgré sa faiblesse insigne, il prit la route, réconcilia les deux camps très hostiles, alla jusqu'à Metz, revint par Toul<sup>19</sup> vers Clairvaux où il mourut bientôt. La guerre avait eu lieu en février 1153, Bernard vint à Metz dans les mois suivants (mai?) et mourut en août de cette année-là. Le chroniqueur Philippe de Vigneulles fait état, à la fin du xv<sup>e</sup> s., des nombreux miracles que Bernard avait accomplis

15. Mention dans une lettre à l'empereur Lothaire entre 1133 et 1137 (*Ep* 139, *SBO* VII, 336). Pour Saint-Èvre, l'objet d'un conflit est la cure de Godoncourt (Copie du xviii<sup>e</sup> s., *Haute-Saône*, b 652).

16. *Ep* 178 (*SBO* VII, 399).

17. *Ep* 178 et 179 (*SBO* VII, 400-402).

18. Sources lorraines et exposé dans M. GROSDIDIER DE MATONS, *Le Comté de Bar des Origines au traité de Bruges (Vers 950-1301)*, Nancy 1922, p. 181-182; voir *PL* 185, 264 et 527; voir aussi C. BALLAND, *VIII<sup>e</sup> centenaire de Saint Bernard. Saint Bernard au Froidmont (1153)*, s. l. s. d. (=1953).

19. C'est peut-être alors que se placent des miracles que Bernard fit à Toul (*PL* 185, 409). On ne connaît pas tous les passages de cet abbé à Toul, mais la date du 31 mai 1153 pourrait convenir autant que celle du 12 mai 1146, proposée par VACANDARD, *Vie*, t. 1, p. xxxiv. Si l'on en croit le texte des miracles, Bernard fut encore présent à

alors<sup>20</sup>. La *Vita Bernardi* montre bien à l'occasion de ces voyages que l'abbé avait parfois des difficultés à convaincre les princes laïcs, obligés souvent de céder devant la pression populaire, pression qui n'était pas un vain mot dans les deux sens, pression morale des chrétiens persuadés de la réputation de thaumaturge de Bernard, pression physique qui s'exerce chaque jour autour du saint, qu'on guette, qu'on harcèle et qu'on poursuit<sup>21</sup>. Ses arbitrages n'étaient pas toujours goûtés de tous, et en juillet 1153 l'évêque de Metz, Étienne, se plaignit amèrement auprès du conseiller du roi, Wibald de Stavelot, des torts que lui causait l'intervention récente de l'abbé de Clairvaux<sup>22</sup>. Relevons à cette occasion que Frédéric Barberousse venait justement de traverser le pays mosellan quand la guerre éclata; c'est à Bernard que l'on fit appel et non au souverain qui était en route vers l'Alsace.

#### *Relations de Bernard avec l'Empire*

Bernard dès le début de son abbatiat fut en contact avec l'archevêque Brunon de Cologne (1131-1137)<sup>23</sup>. Ce dernier

Charmes (apud Calmas) qui serait Charmes-la-Côte, à quelques kilomètres au sud-ouest de Toul. A cette occasion Bernard logea à l'abbaye de Saint-Èvre. La route normale de Clairvaux vers Metz passait par Andelot, Neufchâteau où les moines de Clairvaux eurent (ou avaient déjà) une maison, puis Toul et Mousson.

20. PHILIPPE DE VIGNEULLES, *Chronique*, éd. Charles Bruneau, t. 1, Metz 1927, p. 237-245. Le chroniqueur messin a puisé aux meilleures sources et son récit démarque la *Vita prima* ou les *Miracula*.

21. *Vita prima*, VI, XVII, 59 (*PL* 185, 410): «timuit turbas», dit-on de Bernard, qui cherche à quitter Toul de nuit, mais en vain.

22. Ph. JAFFRÉ, *Monumenta Corbeiensia*, Berlin 1864, p. 551, n° 413.

23. *Geschichte des Erzbistums Köln*, éd. par W. Neuss, t. 1, *Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, par W. NEUSS et F. W. OEDIGER, Cologne 1964, p. 215-217.



avait demandé l'avis de l'abbé cistercien au moment de son élection<sup>24</sup>. Bernard s'était montré très prudent, et lui rappelait les relations d'amitié qui les unissaient depuis plusieurs années, lorsque Brunon, de la famille d'Altena-Berg, avait fait ses études en France. Bernard s'adressa en 1142 à l'évêque Hermann de Constance pour le mettre en garde contre Arnaud de Brescia<sup>25</sup>, et retrouva le même prélat au cours de son voyage rhénan.

Alors que Bernard parcourait la région rhénane à la fin de l'année 1146, il reçut une lettre d'Hildegarde de Bingen, qui lui exprimait ses inquiétudes : pouvait-elle, devait-elle publier ses visions, ses réflexions ? Bernard lui répondit avec discrétion, puis parla d'elle avec faveur devant le pape Eugène III, qui lut les œuvres de Hildegarde, la félicita et l'encouragea<sup>26</sup>. De son côté le prévôt Eberwin de Steinfeld interrogea Bernard à propos des hérétiques. L'abbé de Clairvaux écrivit en novembre 1146 à l'archevêque de Mayence Henri (1142-1152) pour le prévenir contre la prédication du moine Radulf, qui avait incité les habitants à tuer les juifs<sup>27</sup>; puis il adressa une lettre circulaire aux archevêques et évêques de la partie orientale de l'Empire (1147), au moment où il prêchait la seconde croisade, pour les rendre attentifs aux problèmes de l'Empire autant qu'à ceux de la croisade.

24. Ep 6; 8; 9 (SBO VII, 29-30; 47-49; 50-51).

25. Ep 195 (SBO VIII, 49-51).

26. PL 197, 145. Une enquête auprès de Hildegarde fut menée par l'évêque de Verdun, Albéron de Chiny, son pricier, Albert de Mercy, et quelques autres clercs. Sur cette question on verra Marianna SCHRADER et Adelgundis FÜHRKÖTTER, *Die Echtheit des Schriftums der heiligen Hildegard von Bingen*, Cologne-Graz 1956, p. 104-110, et *Hildegard von Bingen Briefwechsel, nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erklärt*, par Aldegundis FÜHRKÖTTER, Salzburg 1982, p. 25-35.

27. Ep 365 (SBO VIII, 320-322).

Il les incita à rassembler des troupes : « Puisque votre terre est riche en hommes courageux et qu'on la sait dotée d'une jeunesse robuste — c'est ainsi qu'on vous loue dans le monde entier —, et que la réputation de vos vertus a rempli l'univers, ceignez le glaive avec courage...<sup>28</sup> » Cette correspondance avec les prélats d'Empire demeure finalement assez modeste.

Saint Bernard ne s'est guère exprimé sur la conception qu'il avait du rôle de l'empereur. Il y a très peu d'allusions dans sa correspondance, une interrogation des textes enregistrés à Louvain-la-Neuve le montre amplement. Dans le *De consideratione*, l'abbé de Clairvaux parle un peu plus clairement, et il ressort qu'à ses yeux le rôle principal de chef de la chrétienté était dévolu au pape, l'empereur n'ayant qu'un rôle militaire ou politique.

Bernard est entré en correspondance avec les empereurs à quelques reprises, mais peu souvent au total. Il n'eut pas affaire avec les Saliens, même si la première fondation cistercienne d'Allemagne remonte à 1123, au lendemain du concordat de Worms et deux ans avant la mort de Henri V. Bernard entama des relations avec l'empereur Lothaire, auquel il recommanda en 1135 la défense du chapitre de Saint-Gengoul de Toul<sup>29</sup>, il savait donc bien quelle autorité pouvait exercer le roi de Germanie dans les cités. Il se tourna vers lui surtout pour défendre Innocent II contre Anaclet. Bernard recommanda au couple impérial la clémence à l'égard des Milanais

28. Ep 363 (SBO VIII, 311-317), adressée au clergé de Francie orientale (Allemagne) et de Bavière. Cf. J. LECLERCQ, « Un document sur saint Bernard et la seconde croisade », in *Recueil*, t. 2, p. 327-330. Ajouter : « Lettres du temps de saint Bernard », *ibidem*, p. 331-338.

29. Ep 139 (SBO VII, 335-336).

qui avaient tardé à reconnaître Lothaire pour roi et à se soumettre à son autorité impériale (depuis 1133)<sup>30</sup>.

Lothaire affrontait depuis plus de sept ans l'opposition armée des deux frères Hohenstaufen, de Frédéric le plus redoutable, et de Conrad qui avait usurpé la couronne royale. Pour assurer le siège contesté d'Innocent II, il fallait d'abord résoudre le problème politique allemand. Bernard s'attacha à convaincre Frédéric de se soumettre et il y parvint. Les deux hommes furent présents à la rencontre de Bamberg en mars 1135 : Frédéric fit amende honorable et Otton de Freising souligne à cette occasion le rôle décisif que joua Bernard pour décider le rebelle à se soumettre à son empereur<sup>31</sup>. Bernard n'eut aucun succès auprès de Conrad, mais ce dernier finit par céder à son tour. Quand Conrad eut été élu enfin roi légitime à la mort de Lothaire, Bernard lui recommanda la révérence à l'égard du Siège apostolique<sup>32</sup>, puis il reprit la plume en 1144 pour exhorter le même souverain à défendre la papauté contre les rebelles romains<sup>33</sup>. Il ne me semble pas qu'il y ait eu beaucoup de sympathie spontanée du roi de Germanie pour l'abbé cistercien<sup>34</sup>.

## 2. Présence morale de Bernard en Empire : l'expansion de Morimond

Si Bernard n'a guère exprimé son intérêt pour l'Empire et s'il a apporté de loin son soutien à l'empereur, sa

30. *Ep* 137 (*SBO* VII, 333).

31. OTTON DE FREISING, *Chronicon* VII, 19. *Vita prima* IV, III, 14 (*PL* 185, 329-330).

32. *Ep* 183 (*SBO* VIII, 3).

33. *Ep* 244 (*SBO* VIII, 134-136).

34. F. GELDNER, « Die Politik König Konrad III. in ihren Beziehungen um Hl. Bernhard von Clairvaux und zu den deutschen Zisterziensern »,

personne et son œuvre n'ont pas laissé l'Empire indifférent. D'une part, son influence s'est manifestée par l'intermédiaire de l'expansion de Morimond, d'autre part, ses écrits y ont connu une grande fortune.

### *La diffusion de l'ordre*

L'abbaye de Morimond fut fondée le même jour que Clairvaux si bien qu'aucune d'elles ne pouvait prétendre avoir d'antériorité sur l'autre (25 juin 1115). Ce monastère se trouvait placé à la frontière de la Champagne et de la Lorraine, au contact de la Bourgogne aussi, à la bordure orientale du diocèse de Langres et quasi dans celui de Toul. Par cet emplacement, il était en contact direct avec des terres soumises à l'empereur. Le premier abbé, Arnold, venait de Cologne. Il avait fait son noviciat à Cîteaux, où il était entré en même temps que Bernard<sup>35</sup>. La première question qu'on se pose est celle de savoir comment ce moine germanophone était venu à Cîteaux ; la réponse est sans doute la même que pour Étienne Harding, cet anglais de l'entourage de Robert de Molesme. La présence de nombreux Allemands dans les écoles françaises est alors bien attestée, comme on le verra encore plus loin ; aussi ne peut-on s'étonner de rencontrer Arnold à Cîteaux, comme on aurait pu le trouver à Molesme ou Cluny. En l'occurrence, le fait majeur à retenir est que l'abbé Étienne envoya dans le même mouvement Bernard en direction de Clairvaux, sur des terres appartenant à des parents de celui-ci, et Arnold au plus près de l'Empire sur les terres offertes

in *Mélanges Saint Bernard*, Dijon 1954, p. 126-134.

35. L. GRILL, « Der hl. Bernhard von Clairvaux und Morimond, die Mutterabtei der österreichischen Cistercienserklöster », in *Festschrift zum 800-Jahresgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux*, Vienne-Munich 1953, p. 31-118, ici p. 46 ss.

entre autres par Olri d'Aigremont<sup>36</sup>. L'abbé de Morimond connut d'abord un certain succès puisqu'il fut rapidement en mesure d'envoyer des essaims de moines : en 1120 vers Bellevaux, dans le comté de Bourgogne, en 1121 vers La Crête, à peu de distance de Morimond, au nord du diocèse de Langres, puis en 1123 dans son pays natal, vers Camp, au nord de Cologne. Des problèmes surgirent en 1124 en raison d'une grave crise économique ; les ressources de l'abbaye ne suffisaient plus à ses besoins. Arnold s'enfuit pour Camp avec quelques moines, et saint Bernard dut prendre la situation en mains. Il plaça son prieur de Clairvaux, Gaucher, sur le siège abbatial de Morimond et aida à rétablir la situation. L'essaimage de Morimond put reprendre dès 1127 avec Ebrach<sup>37</sup>. A la tête des douze moines envoyés de Morimond dans cette nouvelle abbaye proche de Wurtzbourg, dans la vallée du Main, se trouvait un homme très capable, Adam, fort apprécié de Bernard<sup>38</sup>, et qui réussit bien dans cette entreprise. Adam était, comme Arnold, originaire de la région de Cologne. Étudiant, il s'était fait moine à Marmoutier, puis avait été attiré dans l'entourage de Bernard, qui l'envoya à Foigny, puis lui fit faire profession à Morimond, sans doute en vue de l'utiliser pour le prosélytisme en Empire<sup>39</sup>. Adam suivit l'abbé

36. *Ibidem*; et L. GRILL, «Morimond, sœur jumelle de Clairvaux», in *Bernard de Clairvaux*, p. 117-146.

37. L. GRILL, «Studien zur Gründung der Abtei Ebrach», in *Festschrift Ebrach 1127-1977*, éd. par Gerd Zimmermann, Volkach 1977, p. 28-37; «Der hl. Bernhard», *art. cit.* n. 35, p. 58. Voir *Gesta Friderici*, I, 43, p. 210 ss.; E. KRAUSEN, «Morimond, die Mutterabtei der bayerischen Zisterzen», in *ASOC*, 14 (1958), p. 334-345.

38. *Ep* 5 (*SBO* VII, 28 s.) F. GELDNER, «Abt Adam von Ebrach, das staufische Königshaus und der Heilige Bernhard von Clairvaux», in *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, 11/23 (1953), p. 53-65.

39. *Ep* 5 (*SBO* VII, 28 s.).

Arnold<sup>40</sup>, qui mourut au début de 1125, puis sermonné par Bernard, revint dans l'abbaye lingonienne. De là il put partir deux ans plus tard pour fonder Ebrach. En 1147, Adam représenta Bernard en Bavière, prêcha la croisade en son nom et lut ses lettres en public.

La situation géographique de Morimond aux portes de l'Empire allait lui donner une influence prédominante dans cette direction, au point qu'on estime parfois que l'Empire était «réservé» à Morimond. Une fois la situation rétablie, comme on l'a vu, une douzaine d'abbayes furent fondées, en Bourgogne entre 1130 et 1140, et dans l'Empire à Altenberg en 1133 (diocèse de Cologne) et à Heiligenkreuz en 1135 (diocèse de Passau); dans le même temps plusieurs créations de la filiation de Morimond eurent lieu dans le sud-ouest de la France.

Au bout du compte les filiales de Morimond hors de France se trouvaient surtout en Empire et en Espagne. Les lieux de départ pour l'Empire furent Camp, Ebrach, Altenberg et Heiligenkreuz. La lignée de Morimond entre 1115 et 1135 se répartit géographiquement entre les environs immédiats de l'abbaye-mère et l'Empire. Pour ce qui est des pays au-delà de la frontière, Camp fonda en 1129 Walkenried, en 1131 Volkenrode, en 1135 Amelunxborn, puis eut deux petites-filles en 1132 à Pforta et en 1133 à Waldsassen. Ainsi les moines blancs furent-ils rapidement présents dans les diocèses orientaux de Hildesheim et de Naumbourg. Ebrach eut deux filles, dès 1128/30 à Rein<sup>41</sup>,

40. *Ep* 6 (*SBO* VII, 30): Bernard reproche à l'abbé Arnold d'avoir emmené avec lui les meilleurs des moines de Morimond, dont trois étaient particulièrement chers à son cœur. Evrard, frère (?) de Brunon, Adam et le jeune Conrad qui venait de Cologne.

41. L. GRILL, «Der Gründungsablauf der 850 jährigen Cistercienser-Abtei Rein bei Graz», in *ACist*, 35 (1979), p. 283-292.

près de Graz, donc très loin vers le sud-est, puis en 1133 à Langheim, dans le diocèse de Bamberg. Altenberg, par sa fondation, avait fait venir des moines directement de Morimond de nouveau vers Cologne dans les circonstances suivantes. Le responsable était l'ami de Bernard, l'archevêque Brunon II. Bernard avait fait la connaissance de Brunon d'Altena-Berg dès 1126, comme on l'a dit plus haut, quand celui-ci étudiait à Reims<sup>42</sup>. En 1131, à la mort de l'archevêque Frédéric, le chapitre de Cologne élit le prévôt de Xanten Godefroid, mais, avant qu'il ait pu être consacré, les parents de Brunon le firent venir de France, l'élection précédente fut cassée et, devant Lothaire III, Brunon fut intronisé<sup>43</sup>. C'est sans doute à son instigation que dès 1133 ses parents fondèrent à Altenberg une abbaye que peuplèrent des moines venus de Morimond, comme pour Camp.

Quant à la fondation de Heiligenkreuz, elle mettait en scène un personnage bien connu, Otton de Babenberg, futur évêque de Freising<sup>44</sup>. Celui-ci était un des nombreux enfants de Léopold d'Autriche et d'Agnès, fille de Henri IV. Cette dernière avait d'abord épousé Frédéric, duc de Souabe, avant de se remarier à Léopold. Ses premiers enfants n'étaient autres que les deux frères Conrad et Frédéric de Hohenstaufen, les adversaires de Lothaire cités plus haut. Otton, né en 1112, reçut de son père en 1126 la prévôté de Klosterneuburg, puis fut envoyé en

42. *Ep* 6, 1 (*SBO* VII, 29) adressée à Brunon : « Ex quo dudum Remis nostris invicem utrique gratam cepimus notitiam, non puto vos nostrae penitus fuisse parvitatibus oblitum ».

43. *Ep* 8 (*SBO* VII, 47-49).

44. Cornelia KIRCHNER-FEYERABEND, *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof* (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, vol. 413), Francfort/Main-Berne-New York-Paris 1990.

France avec quinze autres jeunes nobles pour y faire des études. En 1132, alors que leur groupe reprenait le chemin de l'Autriche, ils s'arrêtèrent à Morimond pour y passer la nuit, puis y restèrent. Il est plus vraisemblable qu'ils étaient convenus déjà de se faire cisterciens et qu'ils avaient choisi le monastère où ils savaient pouvoir trouver des hommes parlant la même langue qu'eux. Otton demeura à Morimond jusqu'en 1138 ; au début de cette année-là, par suite de la mort de l'abbé Gaucher (6 janvier 1138), il fut porté sur le siège abbatial vacant, puis presque aussitôt rappelé par ses parents pour occuper le siège abbatial de Freising (juillet 1138). Les conditions politiques nouvelles, l'avènement de Conrad III, la nécessité de trouver un équilibre entre différentes familles avaient justifié qu'on fit appel à lui. Cependant dès 1133, et sans doute à son instigation, Léopold d'Autriche décida d'implanter des cisterciens tout près de son château ; et c'est ainsi que fut fondée Heiligenkreuz, avec des moines venus de Morimond et non pas des monastères cisterciens plus proches existant déjà en Empire.

De 1135 à la mort de Bernard, l'expansion cistercienne se poursuivit en Empire et dans les pays slaves ; elle se ralentit à partir de 1146 et ne reprit que vers 1160. L'essaimage se continua densément en Lorraine et en Bourgogne à moins de cent kilomètres de Morimond. Le petit groupe saxon commandé par Camp s'étoffa encore de quatre créations. Altenberg envoya des moines au loin vers l'Est, en Pologne, à Wagrowiec (1143) et Lod (1146) dans le diocèse de Gniezno. D'Ebrach partirent des moines pour la Bohême. Les fondations devinrent nombreuses dans le vaste diocèse de Passau grâce à Rein et Heiligenkreuz. A l'ouest, Lucelle avait fondé Salem, près du

lac de Constance (1138), laquelle envoya un essaim dès 1143 à Raitenhaslach, au diocèse de Salzbourg.

*L'influence directe et indirecte de Bernard de Clairvaux*

De tout cela il résulte que l'Empire se trouva presque entièrement placé sous l'influence de l'abbaye dont on faisait la concurrente de Clairvaux. Cela s'explique bien, si l'on admet que Morimond avait un fort noyau de moines germanophones, et que Bernard misa sur eux pour répandre l'ordre en Empire. Cette mainmise allemande n'a rien de surprenant, si on se penche sur la migration de jeunes nobles germanophones vers les écoles françaises de Reims et de Paris. Les exemples ne manquent pas de futurs évêques d'Empire ayant passé leur jeunesse en France. On a vu ce qu'il en était pour Arnold, Adam, Otton passés par Morimond. Arnold avait attiré à Morimond Conrad, fils du duc de Bavière; un peu plus tard Henri de Carinthie se fit aussi moine cistercien et partit de Morimond en 1135 pour fonder Villers(-Bettnach) au diocèse de Metz, d'où il alla ensuite occuper le siège épiscopal de Troyes<sup>45</sup>. Il y a donc là une conjonction entre la situation géographique de l'abbaye, la possible répartition des tâches d'essaimage avec Clairvaux, et enfin un recrutement particulier à Morimond<sup>46</sup>. Toutefois, comme on l'a vu, saint Bernard avait été amené à intervenir dans le destin de Morimond. Ses relations avec Arnold avaient été tendues, mais il en avait de bonnes avec

45. L. GRILL, «Heinrich von Kärnten, Bischof von Troyes», in *CistC*, 63 (1956), p. 33-53.

46. Il y eut sans doute aussi des moines allemands à Clairvaux, tel que le futur évêque de Coire, Saint Adalgott: voir I. MÜLLER, «Saint Adalgott († 1160), ein Schüler des hl. Bernhard und Reformbischof von Chur», in *ASOC*, 17 (1961), p. 92-119.

Adam, futur abbé d'Ebrach, comme avec Brunon de Berg, fondateur d'Altenberg, et sans doute aussi avec Otton de Babenberg, au point que l'hypothèse d'une influence heurteuse de Bernard sur l'expansion de l'ordre cistercien par l'intermédiaire de Morimond n'est pas gratuite<sup>47</sup>. Certes, on sait bien que les fondations sont souvent suscitées par les relations familiales, que c'est le programme cistercien qui séduit en premier lieu, mais tout cela ne suffit pas à expliquer le succès remporté par Morimond parallèlement à celui de Clairvaux, et nettement supérieur à celui de La Ferté et de Pontigny. Un élément d'explication est donc fourni par les relations personnelles de Bernard avec les animateurs cisterciens en Empire, auxquels l'abbé de Clairvaux a servi d'inspirateur, de référence et de modèle. Une étude plus attentive des relations personnelles entre les différents fondateurs nous renseignerait mieux. N'oublions pas que, jusqu'à 1138, l'abbé de Morimond fut un ancien prieur de Clairvaux, donc plus que probablement un disciple de Bernard. Au total on trouve donc au départ de l'expansion de Morimond beaucoup d'amis personnels de Bernard de Clairvaux. Une conséquence secondaire a été la diffusion des écrits de Bernard par l'intermédiaire de la ligne de Morimond.

Dom Jean Leclercq a attiré l'attention sur l'importante diffusion des écrits de Bernard dans l'Empire, par l'inter-

47. A. H. Bredero exprime les réticences qu'Otton de Freising manifesta à l'égard de l'attitude de Bernard envers Gilbert de la Porrée et donne clairement à entendre que le cistercien évêque, tout en étant favorable à l'ordre cistercien, n'en facilita pas l'expansion dans son diocèse: *Études*, p. 1-72. p. 69. A. H. Bredero cite une bibliographie ancienne sur Otton, laquelle peut être remplacée par celle de Cornelia KIRCHNER-FEYERABEND, *Otto von Freising, op. cit.* n. 43. Cet auteur souligne également l'absence de fondations cisterciennes dans le diocèse de Freising à l'époque d'Othon p. 147-152.

médiaire des cisterciens, certes, puis aussi par les bénédictins et les chanoines réguliers<sup>48</sup>. La carte de la répartition européenne des manuscrits bernardins que Jean Leclercq a dressée avec l'aide du P. Anselme Dimier est extrêmement suggestive. Elle fait apparaître deux zones centrales : l'une se situe entre la Seine et l'Escaut, et comprend donc le Nord de la France et l'ouest de l'actuelle Belgique (où les cisterciens et cisterciennes furent très nombreux), l'autre nous transporte en Bavière et en Autriche, dans un quadrilatère dont les pointes seraient Zwiefalten à l'ouest et Heiligenkreuz (Vienne) à l'est, Ratisbonne au nord et Neustift au sud. Ailleurs la dispersion est régulière, mais de la Lorraine à la Souabe le vide est impressionnant, en revanche la Bohême est plus riche qu'il ne paraît au premier coup d'œil. Capitale est l'observation du savant bénédictin sur la qualité remarquable, en quelque sorte archaïque, des manuscrits conservés dans les abbayes qui furent plus étroitement que d'autres en relations avec les abbayes-mères. Par exemple, dans le cas d'Admont, cette qualité s'explique par le rôle joué par Adam d'Ebrach dont on a parlé plus haut. A. H. Bredero a montré également que le texte de la *Vita prima* de saint Bernard dans la version de Morimond se trouve presque uniquement dans l'Empire. L'opposition des deux versions de la *Vita prima* dans les lignes de Clairvaux et de Morimond ne s'explique pas nécessairement par une rivalité entre elles, mais par une transmission uniforme à l'intérieur de chacune d'elles d'un texte légèrement divergent, chacun ayant à cœur de se réclamer également de Bernard. L'appartenance des

48. J. LECLERCQ, « La diffusion des manuscrits bernardins dans les régions de langue allemande », in *Recueil*, t. 2, p. 19-33. Voir aussi J. LECLERCQ, « Études sur Saint Bernard et le texte de ses écrits », in *ASOC*, 9 (1953), p. 11-39.

moines de la lignée de Morimond à l'Empire a pu entraîner le choix d'une ligne plus conservatrice, mais certainement pas antibernardine, même si elle peut être considérée comme anticlaravallienne. En tout état de cause, on ne peut sous-estimer le rôle joué par Bernard dans le succès de Morimond et de l'ordre cistercien en Empire. D'une façon générale, le succès de l'abbé de Clairvaux fut considérable en Empire comme le montrent son voyage en Allemagne et la tradition léguée par le *Liber miraculorum*.

### 3. Bernard prédicateur de la deuxième croisade

Nous sommes renseignés jusqu'au détail par les versions de la *Vita Bernardi* sur les déplacements de Bernard en Empire à l'occasion de la croisade, auquel Otton de Freising dans l'histoire qu'il fait de l'Empire fait aussi des allusions précises.

#### *Les voyages de Bernard en Empire en 1146-1147*

Le point de départ fut le sermon de Vézelay au terme duquel le roi de France s'était croisé (31 mars 1146). Déjà à Mayence, avaient eu lieu des massacres de juifs, et Bernard intervint par une lettre adressée à l'archevêque, dans laquelle il critiquait l'attitude du moine prédicateur Radulf. A la fin de 1146, Bernard partit pour la Flandre, et de là se rendit par Affligem, Liège, (Trèves) et Worms vers Mayence où il se trouvait en novembre. Bernard souhaitait provoquer une réconciliation entre le comte de Namur et de Luxembourg, Henri l'Aveugle, et l'archevêque de Trèves, Albéron de Montreuil, à propos de leur différend causé par l'avouerie de Saint-Maximin, car il pensait que cette guerre locale pouvait retarder une décision royale favorable à la croisade. Bernard rencontra une première fois

Conrad III à Francfort pour essayer de le convaincre, mais en vain (novembre 1146). Il répondit alors à une invitation de l'évêque de Constance, et partit pour le sud : Kenzingen (1.12), au nord de Fribourg, puis Bâle, Rheinfelden, et enfin Constance l'accueillirent (12.12). Il n'y resta pas longtemps, repartit pour Winterthur, Zurich, Rheinfelden, Bâle; de là par bateau il rallia Strasbourg où il se trouvait le 22 décembre, fut à Spire pour fêter Noël, rencontra Conrad III à Francfort et obtint sa conversion à la croisade le 28 décembre. La décision du souverain fut prise sous la pression du succès que remportait Bernard dans cette région.

Le 3 janvier 1147 Bernard put reprendre ses pérégrinations; il alla de Spire à Worms, puis par Boppard, Coblenze, Remagen, vers Cologne (9 janvier 1147); de Cologne, il se dirigea vers Aix, puis Maastricht, Liège, Huy, Gembloux, Villers, Fontaine, Binche, Mons, Valenciennes, Cambrai, Laon, Reims, et rallia un peu plus tard, par Châlons-sur-Marne, Rosnay, Brienne, Bar-sur-Aube, Clairvaux où on le trouve le 6 février 1147. Il revint encore à la diète de Francfort en mars de la même année.

Le contact direct avec le roi avait été nécessaire. Bernard devait le convaincre de se croiser s'il voulait obtenir l'aide de la chevalerie allemande. Conrad III avait tardé à se décider et ne fut convaincu qu'après plusieurs entretiens personnels avec l'abbé et, selon la légende, de nombreux miracles réalisés en sa présence. Dès lors la noblesse allemande suivit son souverain.

### *Les miracles de Bernard en Empire*

Dans la littérature consacrée à la vie de saint Bernard, la relation de ses miracles tient une place tout à fait par-

ticulière. Il est notoire que l'abbé de Clairvaux n'a fait aucun miracle de son vivant, du moins n'en est-il jamais question, aucune donnée historique directe n'existe à ce sujet. Bien plus, Gautier Map relate une anecdote au sujet de l'échec d'une tentative de Bernard pour ressusciter un jeune garçon. Néanmoins une longue présentation de miracles au nom de saint Bernard fut faite après sa mort. Le caractère légendaire de la relation apparaît évident à beaucoup d'historiens; d'autres s'intéressent à cette occasion aux problèmes posés par l'élaboration du texte et ses modifications. Il ne peut être ici question d'aborder les interrogations des spécialistes et nous reprenons les hypothèses et les conclusions qu'A. H. Bredero a développées depuis plusieurs décennies<sup>49</sup>. Plusieurs clercs et moines ont suivi Bernard dans son voyage d'Allemagne et ont pris les notes qui permettent de connaître son trajet au jour le jour. Ces notes sont parvenues à Geoffroy d'Auxerre qui en a fait un chapitre supplémentaire de sa *Vita Bernardi*. Les compagnons de Bernard étaient Hermann, évêque de Constance, et son chapelain Eberhard, deux abbés, Baudouin et Frowin, deux moines, Gérard et Geoffroy, Philippe, ancien archidiacre de Liège, trois clercs, Othon, Francon, et plus tard Alexandre de Cologne<sup>50</sup>. L'histoire de la transmission des notes est très complexe, mais il est clair que le rapport final était destiné au dossier de canonisation de Bernard. Ainsi la *Vita prima* pouvait-elle présenter les trois parties habituelles d'un tel dossier: une biographie, un état des écrits, les miracles.

49. On se reportera au chapitre correspondant de ses *Études*, p. 222-241.

50. L. VI, pars I-II (PL 185, 373-394): « Dignum duximus annotare ea vitandae gratia confusionis et dubitationis abigendae » (373).

Il serait faux de croire que l'on n'attribue de miracles à Bernard que ceux qui ont eu lieu en Allemagne, mais l'*Historia miraculorum in itinere germanico patratorem* représente en tout cas un texte tout à fait original<sup>51</sup>, notamment en raison de la comptabilité journalière minutieuse des miraculés; du coup le voyage de Bernard apparaît comme la tournée triomphale d'un thaumaturge dans des conditions proches de celles que les apôtres relatent à propos du Christ. Au-delà des phénomènes miraculeux proprement dits, dont on discute sans fin le caractère historique, on ne peut demeurer insensible à la description du « succès populaire » de Bernard et aux conditions générales de son voyage : messe quotidienne, déplacement à cheval ou en bateau, foule qui se presse, enfants qu'on présente, infirmes qu'on apporte de loin, hystérie collective, protection rapprochée de l'abbé par des soldats. Incontestablement les témoins, qui sont eux-mêmes des Allemands, nous présentent un mouvement populaire qui dénote la grande réputation de Bernard. On a pu dire que le texte n'avait pas eu par la suite le destin escompté à cause de l'échec de la croisade qui rejaillit sur celui qui l'avait prêchée, mais il me semble qu'on doit distinguer entre l'aspect politique de la croisade et l'aspect social et populaire de la visite de Bernard aux foules du pays rhénan.

Le succès de Bernard ne peut guère s'expliquer que par la longue attente d'une population qui connaissait l'homme et n'espérait sans doute pas le voir en chair et

51. Pour la discussion sur le texte lui-même, on se reportera à A. H. BREDERO, « Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux und seiner Reise nach Deutschland im Jahre 1146 », in *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 66 (1958), p. 331-343.

en os dans son propre pays. La force de persuasion de Bernard, dont la langue n'était pas comprise, était dans ses gestes, dans sa personne, dans ses actes, dans les miracles qu'on lui attribuait. Les auteurs du texte des *Miracula* ne manquent pas de dire qu'ils se contentent parfois de rapporter ce qu'on leur a dit, sans le garantir, et en revanche ils soulignent avec force ceux dont ils ont été les témoins oculaires.

Les miracles rapportés ne concernent pas seulement le trajet de Francfort à Constance et Spire; d'autres ont eu lieu en Lotharingie à Liège, Rethel, Metz, Toul et Gondreville, à l'occasion de passages que l'on ne date pas exactement. Le récit du dernier voyage de Bernard à Metz fut aussi relaté avec soin, notamment pour ce qui concerne les tractations entre les combattants et l'attitude de l'abbé. La place qui lui est faite dans la *Vita prima* est considérable relativement à la mince signification de cet arbitrage en Lorraine.

### Conclusion

Si Bernard n'intervint que ponctuellement en Empire et s'il ne manifesta pas un intérêt particulier pour l'empereur et son rôle, à une époque où l'Église n'avait pas besoin de lutter pour imposer ses évêques au lendemain de la Querelle des investitures, quand les empereurs n'avaient pas une politique antipontificale, c'est que son intérêt le portait de façon prioritaire vers le pape. Néanmoins son influence fut réelle en Bourgogne et en Lorraine dans de nombreux épisodes religieux et politiques et en relations avec les bons rapports qu'il entretenait avec les familles dirigeantes. Que représentait l'Empire pour Bernard? Bernard, né à Fontaine-lès-Dijon, profès de Cîteaux et



abbé de Clairvaux, a passé une grande partie de sa vie à proximité immédiate de la frontière de l'Empire. Son origine familiale lui a donné une abondante parenté dans le comté de Bourgogne qui faisait partie de l'Empire. Dans quelle mesure cette situation l'a-t-elle amené à intervenir hors du royaume dans des provinces voisines relevant de l'Empire?

La distinction entre France et Empire est une notion moderne et une idée fixe d'historien. Les textes du XII<sup>e</sup> s. présentent une autre vision. La *Vita Bernardi* distingue simplement entre *Gallia* et *Germania*, *regnum Galliae* et *regnum Germaniae* ou *regnum teutonicum*, et à l'occasion est mentionné le fait qu'est parlée en ce dernier la langue germanique et que se pose un problème de compréhension. Du côté impérial, pour prendre le seul exemple d'Oton de Freising qui a habité les deux pays, la distinction se fait encore entre Francie occidentale et Francie orientale; la *Gallia* s'avance à ses yeux presque jusqu'au Rhin et sur ce point Oton rejoint ceux qui utilisaient le mot *Gallia* pour désigner la Lotharingie; le cas échéant, Oton distingue entre le *Romanum imperium*, la Francie occidentale et l'Angleterre. Ces nuances de terminologie laissent entendre que la Lotharingie était dans une situation particulière. Oton savait bien que les princes lorrains qui accompagnaient en croisade le « roi des Francs » Louis étaient des hommes de l'empereur, et que la Lotharingie faisait partie de la *Gallia*. Il ressort ainsi que, de part et d'autre, les deux notions qui comptaient étaient celles de la langue, — sur ce point la Lorraine appartenait à la Gaule —, et celle de la dépendance politique, — sur ce point la Lorraine relevait de la Francie orientale et de l'*Imperium romanum*. Ce n'est pas totalement jouer sur les mots que d'examiner ce que fut la

présence de Bernard de Clairvaux en Lorraine, mais il est tout à fait probable qu'en se rendant à Metz ou à Toul celui-ci ne devait pas avoir le sentiment qu'il allait en Empire; du moins ne le ressentait-il pas au même degré que quand il rencontrait des hommes parlant une autre langue que lui. L'examen de ce que furent les relations de Bernard avec la Lorraine n'est cependant pas inutile, car l'abbé savait parfaitement que les évêques et le duc auxquels il écrivait alors étaient des hommes de l'empereur.

Durant les dix premières années de son abbatiat à Clairvaux, Bernard voyagea déjà beaucoup autour de son abbaye et suivit de près l'expansion de l'ordre. On connaît son intervention à Morimond, mais il fut attentif au succès des nouvelles fondations de Champagne, de Lorraine, de Bourgogne, et même à d'autres plus lointaines, comme celles d'Allemagne. Cette politique contribua à le faire connaître, à asseoir sa réputation de sage et de savant, et à le mettre en relations avec les hommes chargés de gouverner les provinces voisines dans les domaines laïcs et ecclésiastiques. Ainsi s'expliquent notamment ses interventions en Lorraine et les demandes dont il fut l'objet.

Une conclusion pratique fut notamment la fondation d'abbayes de la filiation de Morimond, non sans liens avec l'abbé de Clairvaux qui avait placé son prieur sur le siège de cette abbaye. L'attitude de Bernard revêt ici un caractère anecdotique et ne se distingue pas de celle qu'il avait dans les autres provinces voisines de son abbaye de rattachement. On ne peut manquer d'être frappé, en conséquence, par le rôle que jouèrent les groupes et les relations de révérence et d'amitié entre les hommes, rôle dont témoigne en permanence la correspondance des uns et des autres. Plusieurs niveaux se dis-

tingent alors: les relations créées par la proximité géographique et dans lesquelles entrent celles qui unissent les prélats et princes lorrains à un abbé réputé pour ses qualités d'arbitre; ensuite celles que crée l'esprit communautaire cistercien et dans lesquelles se rangent, pour l'Empire, les rapports des jeunes étudiants allemands convaincus par la prédication bernardine, les Brunon d'Altena, Otton de Babenberg et Adam d'Ebrach; enfin celles que suscitent l'admiration et la révérence pour l'ascète et le théoricien, les rapports entretenus avec des princes, des évêques ou des personnes comme Hildegarde. Bernard en Empire, c'est d'abord reconstituer le réseau de ses relations personnelles.

En second lieu, Bernard voyait dans l'empereur un souverain puissant qui commandait à une importante partie de la chrétienté. C'est ce qui l'amena à se tourner à deux reprises vers lui, d'abord pour le convaincre de choisir le pape qui lui paraissait le plus légitime, ensuite pour le décider à partir en croisade et étoffer ainsi les troupes destinées à délivrer la Terre Sainte. Mais saint Bernard n'a pas cherché à peser exactement le rôle politique ou religieux de celui qu'on considérait dans certaines sphères comme le correspondant laïc du pape. La question n'a sans doute guère effleuré Bernard. Bernard en Empire, c'est le théoricien de l'ordre cistercien face à une portion de chrétienté.

Le rôle de Bernard en Empire est enfin plus discret à la fois et plus ample. D'abord l'aura de ses qualités de thaumaturge a rayonné très largement dans l'Empire et lui a assuré une autorité morale aussi grande qu'en France. En second lieu le réseau cistercien qu'il a contribué à forger devint une caisse de résonance pour ses écrits, et la pensée bernardine et cistercienne bénéficia d'une dif-

fusion privilégiée dans l'ordre et hors de l'ordre. L'aspect conservateur de la ligne de Morimond s'accommodait bien des tendances dominantes en Bavière et ailleurs. De Bernard, devenu Bernhard, on ne connut dès lors que la *Vita* dans sa version morimondaine; malgré cette «couleur» particulière, l'abbé de Clairvaux, théologien et arbitre en politique, fut fortement présent en Empire, peu dans son corps, mais beaucoup en esprit. Bernard en Empire, c'est une pensée chrétienne présente dans les esprits et les bibliothèques.

## CH. 15 - LES DIFFÉRENDS DOCTRINAUX

Pietro ZERBI

*Université du Sacré-Cœur, Milan*

Il est indéniable que la juste compréhension des controverses survenues dans les dernières années de la vie de saint Bernard est capitale pour comprendre comment celui-ci s'est situé dans l'Église de son temps. Mais la matière est trop vaste. Nous fixerons notre attention sur deux faits marquants : le différend avec Pierre Abélard au concile de Sens (1141) et le débat avec Gilbert de la Porrée devant le consistoire papal, tout de suite après le concile de Reims en 1148. En revanche, nous ne nous occuperons pas des accusations déposées auprès de Bernard par Guillaume de Saint-Thierry contre Guillaume de Conches. Ce débat connu en effet des suites moins préoccupantes dans le milieu intellectuel de Chartres que les « hérésies » trinitaires d'Abélard venues de Paris, comme on le déduit de la lettre même du dénonciateur. Et il fut bientôt privé de sa force explosive, parce que l'intéressé eut tôt fait de corriger les thèses incriminées, ayant probablement pris peur devant l'éventualité de conséquences pour lui semblables à celles qu'avait encourues Abélard<sup>1</sup>.

1. Le texte de la lettre de Guillaume de Saint-Thierry se trouve maintenant dans J. LECLERCQ, *Recueil*, t. 4, p. 357-370.

## 1. Le concile de Sens

### *Les sources*

Les sources se rapportant au concile de Sens posent d'importants problèmes. Elles sont constituées essentiellement de lettres qui, pour la plupart, ont comme auteur Bernard lui-même. Les recherches de dom Jean Leclercq ont mis en évidence que les lettres de l'abbé de Clairvaux n'ont pas seulement, ni même principalement, un caractère de document historique. L'auteur n'y oublie jamais d'être un artiste; il veut en même temps y proposer une idée de la vie monastique et de sa place dans le monde. Il y a plus: le «*corpus epistolarum*», c'est-à-dire l'ensemble des lettres numérotées de 1 à 310, recueillies et mises en ordre du vivant même de Bernard et sous sa direction, suivant la très suggestive hypothèse de J. Leclercq, constituerait, tout simplement, un «*speculum Ecclesiae*», une véritable image de l'Église telle que leur auteur la concevait<sup>2</sup>. Voilà qui peut suffire à nous convaincre que l'utilisation de pareils textes dans une reconstruction historique est évidemment aussi délicate qu'aléatoire. Cela dit, quelques sources s'imposent à notre attention, si nous voulons nous représenter la suite des événements qui culminent dans la journée de Sens. Il y a la lettre par laquelle Guillaume de Saint-Thierry a alerté Bernard à propos des erreurs théologiques attribuées à Abélard<sup>3</sup>, la réponse de

2. Pour les problèmes touchés ici concernant les buts et les caractéristiques du *Corpus epistolarum*, voir J. LECLERCQ, «Lettres de saint Bernard: histoire ou littérature?», maintenant in *Recueil*, t. 4, p. 125-225.

3. Elle est éditée par J. LECLERCQ, «Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à Saint-Bernard», in *Revue bénédictine*, 79 (1969), p. 377-378.

l'abbé<sup>4</sup>, l'épître du maître à ses disciples<sup>5</sup>, le rapport de l'archevêque de Sens et de ses suffragants à Innocent II dès le lendemain de l'assemblée<sup>6</sup>, le rapport de l'abbé lui-même au pape<sup>7</sup>, le récit des faits confiés par Geoffroy d'Auxerre à la *Vita prima* de Bernard<sup>8</sup>, enfin la bulle *Testante apostolo* par laquelle Innocent II tranche la question<sup>9</sup>. C'est avant tout à l'aide de ces documents que j'arrive à dessiner le tableau suivant, le seul que je sois à même de proposer dans l'état actuel de mes recherches<sup>10</sup>.

### *Le déroulement des faits*

Il est acquis que l'initiateur de l'affaire a été le moine et scolastique Guillaume de Saint-Thierry, par une intervention auprès de Bernard qu'il paraît raisonnable de situer au printemps 1140. La dénonciation est appuyée bientôt, sinon dès le début, par une liste de proposi-

4. *Ep* 327 (*SBO* VIII, 263).

5. V. R. KLIBANSKI, «Peter Abelard and Bernard of Clairvaux. A letter by Abelard», in *Mediaeval and Renaissance Studies*, 5 (1961), p. 1-27; la lettre, p. 6-7.

6. *Recueil*, t. 4, p. 337-341.

7. *Ep* 189 (*SBO* VIII, 12-16).

8. L. III, V, 12-15 (*PL* 185, 310-312).

9. *Ep* 194 (*SBO* VIII, 46-48).

10. Pour une reconstruction plus complète et des références plus abondantes relatives aux sources et à la bibliographie, voir mes deux essais: «S. Bernardo di Chiaravalle e il concilio di Sens», in *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione* (Certosa di Firenze, 6-9 novembre 1974), Rome 1975, p. 49-73; «Bernardo e le controversie dottrinali», in *Bernardo di Chiaravalle cisterciense* (Accademia Tudertina - Centro di studi sulla spiritualità medioevale: Atti del XXVI Convegno storico internazionale, Spolète 1990), p. 131-163. Dom Leclercq m'a fait l'honneur d'accepter l'hypothèse que je lui avais soumise et qui coïncide en substance avec celle qui est proposée ici: voir *Bernard de Clairvaux*, Paris 1989, p. 66-70.

tions attribuées à Abélard et jugées erronées : ce sont les quatorze « capitula » de la première liste. L'accusation est appuyée par une ample réfutation : la *Disputatio*. Dans un laps de temps qui partirait de la fin de ce même printemps, Bernard effectue la « denunciatio evangelica », peut-être en se conformant aux deux temps prévus au chapitre 18 de *Matthieu*, c'est-à-dire d'abord l'avertissement seul à seul et l'exhortation devant deux ou trois témoins, puis la dénonciation publique qui est également indiquée dans l'*Évangile de Matthieu*. C'est à ce moment que se situe une exhortation en bonne et due forme, à Paris, aux étudiants d'Abélard (nous devons nous résigner, il me semble, à ne l'identifier avec aucun des textes qui nous sont parvenus). Mais, surtout, a lieu en même temps la dénonciation officielle à l'archevêque métropolitain, celui de Sens, qui s'appuie sur ce qui sera dorénavant le texte d'accusation formel et permanent contre le philosophe, c'est-à-dire les *19 Capitula* : ce texte s'ajoute ainsi à celui qui a été indiqué ci-dessus, la *Disputatio*. Puis l'offensive de Bernard se déplace vers le sommet, à Rome, surtout auprès d'Innocent II, que l'abbé savait lui être très obligé : l'arme employée est le célèbre *Tractatus* contre Abélard, auquel fut jointe une liste d'erreurs, peut-être justement celle des *19 Capitula*. Cette action auprès du Siège apostolique pourrait bien avoir été menée vers la fin de 1140.

La contre-attaque du maître palatin aux démarches de Bernard en France avait été immédiate et on ne peut plus décidée ; il s'était dit prêt à soutenir lors d'une assemblée publique les accusations de l'abbé de Clairvaux et avait obtenu de l'archevêque Henri de Sens qu'il convoquât un synode pour le débat (ou le jugement?) et en établit même le jour : l'octave de la Pentecôte qui

en 1141 devait tomber le 25 mai<sup>11</sup>. C'est dans un climat de vive polémique, à la fin de 1140 et dans les premiers mois de 1141, qu'il faudrait replacer aussi bien les deux professions de foi d'Abélard (adressées l'une à Héloïse et l'autre à tous les chrétiens) que son *Apologia* plus élaborée et raisonnée adressée à Bernard.

Si nous voulons nous en tenir à la thèse prédominante jusqu'à présent et que j'ai moi-même tenue jusqu'à ce jour, la stratégie de Bernard aurait été la suivante. Étant donné que l'archevêque de Sens, contre les espérances et peut-être aussi les prévisions de Bernard, avait accordé un débat dans lequel l'abbé prévoyait être perdant, il avait, non sans traverser de grandes incertitudes, accepté la controverse. Il estima cependant devoir se protéger lui-même et défendre ce qui lui semblait être la sainte cause de la foi en transformant la dispute en un jugement, ou mieux, en une notification au philosophe de propositions déjà condamnées, qu'il ne lui restait plus dès lors qu'à réfuter ou à rétracter. Il en découle une série de faits : tout d'abord ce que nous pouvons appeler la « réunion préliminaire » fixée par Bernard à Sens la veille du jour prévu pour le débat, c'est-à-dire le 24 mai ; puis la condamnation, par les évêques convoqués, des enseignements d'Abélard tels qu'ils étaient mis en forme dans les *19 capitula*, en l'absence cependant de l'accusé ; puis la présence de Bernard au débat le jour suivant comme de quelqu'un

11. Je me suis enfin décidé pour la date de 1141, en écartant l'hypothèse de 1140, à la suite des très justes remarques de R. VOLPINI, qui m'a aimablement communiqué les résultats d'une recherche qui est parue dans *Aevum*, 66 (1992), sous le titre « A proposito dell'anno del concilio di Sens (1141) ».

qui est seulement chargé de notifier des erreurs déjà reconnues comme telles; ensuite la réaction du dialecticien, certainement prévenu par le sous-diacre romain Hyacinthe, son défenseur, avec le subterfuge ironique de l'appel au pape pour contrecarrer une procédure qui devait lui sembler une grave déloyauté à son égard; après cela, la recherche tendue et fébrile d'une issue de la part d'une assemblée déconcertée, où il semble que diverses opinions se soient heurtées au sujet de la légitimité de cet appel et de la façon de l'affronter (domaine de recherche sur lequel nous devons encore nous exercer); et enfin la découverte d'une ingénieuse formule, où se reflète le tour donné par Bernard à toute la procédure: on distinguait la condamnation des doctrines, qui était du ressort des évêques et qui restait par conséquent ferme, et le jugement sur la personne, ce dernier étant quant à lui remis au pape, à la suite de l'appel d'Abélard. Le débat ne se clôturait donc pas, mais il se déplaçait tout simplement à Rome.

Le reste sera vite dit. Abélard se met en route en direction de Rome, probablement encouragé par les nouvelles que lui avait fournies le «prior subdiaconorum» de la basilique du Latran, Hyacinthe, actif à Sens, sans doute dans l'assemblée publique elle-même, en faveur de celui qui avait peut-être été son maître: celui-ci pouvait compter sur la consistance du groupe qui lui était favorable dans les milieux ecclésiastiques romains. Mais lors d'une halte normale à Cluny, le philosophe eut cette rencontre décisive avec Pierre le Vénérable, qui changea le cours de la phase extrême de son existence, terminée l'année suivante en 1142. Il est compréhensible que Bernard ne soit pas resté immobile et qu'il ait décidé de neutraliser les manœuvres de son adversaire, ou mieux,

d'avoir gain de cause. Il faut admettre qu'à tout le moins à ce moment il a exercé une pression sur les milieux romains moyennant l'envoi de lettres, confiées à un «Nicholaus» plutôt mystérieux. Le succès fut rapide: il est concrétisé par la bulle *Testante apostolo* d'Innocent II, où, sans que fût rien dit de l'appel interjeté par Abélard, toutes les délibérations de Sens étaient confirmées et la condamnation étendue à la personne du dialecticien. Elle est datée du 16 juillet 1141<sup>12</sup>.

#### *L'enjeu théologique du différend*

Il faut avant tout poser le problème de la correspondance entre les *19 Capitula*, qui sont certainement l'œuvre de Bernard et d'un groupe étroit de collaborateurs, parmi lesquels on doit voir en premier lieu Guillaume de Saint-Thierry<sup>13</sup>, et le texte, voire le sens des écrits d'Abélard; en bref, quelle est la qualité des *Capitula* dans leur tentative de fixer la pensée de celui-ci. La réponse, qui est celle de D.E. Luscombe, est donnée sans détour par celui-ci dans son étude sereine, précise et exemplaire sur l'école de Pierre Abélard: les *Capitula* de ce point de vue précis, sont un «morceau

12. Parmi les travaux de la dernière décennie, qui ont essayé de tracer le déroulement des faits, l'essai de L. KOLMER mérite d'être spécialement signalé pour l'originalité de sa thèse fondamentale: la conduite tout aussi bien de Bernard que d'Abélard aurait été inattaquable tant au point de vue des lois que de la procédure, cf. «Abaelard und Bernhard von Clairvaux in Sens», in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung*, 98 (1981), p. 121-147. Pour le texte de la bulle, voir n. 9.

13. Pour les auteurs des *19 Capitula*, voir C. J. MEWS, «The lists of heresies imputed to Peter Abelard», in *Revue bénédictine*, 95 (1985), p. 96-97. Édition critique des *19 Capitula* dans la même étude, p. 108-110.

malchanceux»<sup>14</sup>. Il ne semble pas non plus que l'enseignement et les écrits d'Abélard, considérés dans leurs contenus, aient constitué un grave danger pour le dogme catholique. Abélard était poussé à user de la raison en tout, désireux qu'il était d'éclairer, d'illuminer, le plus largement possible, le donné proposé par la foi. Mais il avait aussi un respect profond et religieux pour la Révélation, le mystère, le magistère de l'Église. Ce qui entravait surtout ce dialecticien perspicace était la carence, jusqu'à un certain point, d'une terminologie apte à exprimer adéquatement une pensée toujours mobile et audacieuse<sup>15</sup>. Rien cependant ne justifiait objectivement une imputation d'hérésie aussi sévère.

Pourtant l'opposition de Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry tenait à des motifs très profonds. Abélard avait une façon de faire de la théologie qui s'opposait à celle dans laquelle l'abbé de Clairvaux était pour ainsi dire né et avait grandi, et dans laquelle Guillaume s'était stablement enraciné, après avoir aussi connu pendant un certain temps les nouvelles écoles.

D'un côté, il y avait l'ancienne théologie que, avec J. Leclercq, nous pouvons très bien continuer à appeler «monastique», centrée sur une exégèse et une expo-

14. Cf. D. E. LUSCOMBE, *The school of Peter Abelard (Cambridge studies in medieval life and thought, second series, t. 14)*, Cambridge 1969, p. 141-142.

15. J. DE GHELLINCK reste toujours un guide sûr pour la sérénité et l'équilibre avec lesquels il a éclairé ce sujet: *Le Mouvement théologique du XI<sup>e</sup> siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents*, Bruges-Bruxelles-Paris 1948<sup>2</sup>, p. 148-175. Voir de même É. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1952<sup>2</sup>, p. 291-292.

sition claires du texte sacré, qui prépare à la méditation savoureuse (la «ruminatio» dont parlent les moines d'alors), et fournit ainsi une base à l'ascèse contemplative. On comprend dès lors comment, en un semblable climat spirituel, une application large des procédés discursifs ou dialectiques pouvait à tout le moins déranger.

Ce qui vient d'être dit n'équivaut nullement à induire que l'abbé de Clairvaux et ses amis étaient dénués d'une préparation intellectuelle sérieuse. Saint Bernard, en particulier, était pourvu d'une grande capacité de raisonnement, comme en témoignent ses écrits et son aptitude à prendre des décisions promptes et sages. Mais, comparé à Abélard et aux hommes des nouvelles écoles, il avait d'autres préoccupations et une culture différente, quoique merveilleuse dans le domaine de l'exégèse de l'Écriture. Je renvoie sur ce point au chapitre de cette *Introduction* dû à B. Michel<sup>16</sup>.

De l'autre côté, il y avait la tendance, que Bernard voyait incarnée en Abélard, à éclairer et à ordonner les contenus de la foi à l'aide de la dialectique. Dans les écoles urbaines, l'importance de cette discipline ne cessait de croître, surtout à Paris, où le «magister» enseignait. Il est superflu d'ajouter que je ne veux absolument pas dire ici que la théologie «scolastique» soit la seule, ni même la meilleure. Il s'agit seulement de marquer deux approches différentes, valables et légitimes toutes les

16. Voir p. 579-603. Il faudra désormais tenir compte de cette étude dans toute recherche sur le présent sujet. Qu'il me soit cependant permis de remarquer que la figure de Bernard philosophe qui ressort de ces pages est presque exclusivement fondée sur des textes qui datent de la dernière décennie de la vie de Bernard, c'est-à-dire des années de Sens et de Reims.

deux. Toutefois, à mon sens, les nouveaux courants correspondaient mieux à certaines exigences doctrinales, religieuses, sociales, qui se faisaient jour surtout dans les milieux urbains<sup>17</sup>.

Ce que les hommes de la formation culturelle et spirituelle de Bernard considéraient comme dangereux dans la nouvelle façon de faire de la théologie, c'était qu'on perdît le sens de la limite avec les dialecticiens, et qu'avec eux on tentât de pénétrer par effraction dans l'enceinte sacrée du mystère. Voilà ce que Bernard et Guillaume reprochaient à leur antagoniste, spécialement lorsque celui-ci semblait vouloir scruter jusqu'au fond le premier et fondamental mystère, celui de l'unité et de la trinité de Dieu. Bernard devait alors, à un niveau que j'appellerais existentiel, sentir menacée cette foi de laquelle il tirait toute une vision de la réalité et de la vie qu'il aimait et servait intensément, en la considérant comme seule valable. Il y a même plus : il y avait là non seulement une conception du monde, mais tout un monde, spirituel et ecclésial, culturel et politique, j'oserais même dire un système, que Bernard aimait profondément, qu'il voulait défendre de toutes ses forces, et qui se serait désintégré, si ce type de foi avait été attaqué dans ses fondements.

A la lumière de ces réflexions, nous pouvons comprendre sa façon expéditive, parfois même impétueuse,

17. Sur la « théologie monastique », l'ouvrage fondamental est de J. LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1957, p. 179-218. Dans une contribution par ailleurs remarquable, C. LEONARDI refuse trop rigoureusement, à mon sens, tout usage légitime et valable de la « logica » dans la « theologia » ; voir l'« Introduzione » à *Miss*, in *Opere di san Bernardo*, t. 2, p. 35-36.

de procéder, son effort pour vite cerner l'erreur, pour la formuler dans des propositions dont il n'avait pas pesé ou fait peser la correspondance véritable avec une pensée difficile (travail pour lequel du reste il ne possédait pas alors personnellement la préparation technique nécessaire). Il fallait au plus tôt éventer le piège qui paraissait mortel à Bernard, surtout en ce qui concerne le principal des dogmes ; par conséquent, il devait donner un contour précis à l'erreur qu'il voulait frapper, en condensant en de courtes phrases ce qui lui semblait, de même qu'à ses collaborateurs les plus proches, le sens dangereux de la pensée d'Abélard. En nous arrêtant un instant sur les accusations formulées contre le philosophe, nous pourrions mieux apprécier l'opposition qui a été signalée entre les deux mondes. Mais, encore une fois, ce qui est décisif pour saisir le contraste relève plus de la différence des méthodes que de celle des contenus.

#### *Le débat trinitaire*

Pour ce qui concerne ceux-ci, nous nous occuperons seulement de la théologie trinitaire du dialecticien — négligeant d'autres aspects pareillement importants, comme la valeur de l'intention pour la moralité de l'acte —, parce que c'est là l'article qui, à cause de son importance décisive, a attiré le plus fortement l'attention des contemporains (Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Thomas de Morigny, Otton de Freising). Ce qui a le plus contribué au retentissement de ce point de la polémique, c'est sans doute aussi le fait que la partie qui nous est parvenue de l'*Apologia* d'Abélard, c'est-à-dire de sa défense plus technique, se ramène entièrement à la réplique du phi-



losophe au premier « capitulum » d'accusation, celui qui traite de la théologie trinitaire<sup>18</sup>.

Nous ne nous arrêtons pas à ce « capitulum », qui imputait à Abélard un subordinatianisme plutôt grossier, de marque typiquement arienne. La raison pour laquelle Bernard, dans le *Tractatus adversus errores Petri Abelardi*, insiste davantage sur cet aspect est de nature essentiellement pratique : l'attaque était là plus facile à mener<sup>19</sup>. Mais, à mon sens, un autre aspect de la pensée d'Abélard permet de mieux saisir l'enjeu du débat.

En fait, les contemporains d'Abélard lui adressent l'accusation, d'une certaine manière opposée, d'être modaliste ou sabellien : les trois Personnes seraient le Dieu unique vu selon trois perspectives différentes. La distinction réelle entre les personnes perd alors de son importance, tandis qu'elle est exagérément accentuée par le subordinatianisme. Parmi les contemporains d'Abélard, Guillaume de Saint-Thierry était certes plus préparé que Bernard pour signaler ce point d'incertitude ; un historiographe se joint à lui, Otton de Freising, esprit de grande envergure, qui au cours de ses études de jeunesse à Paris s'était aussi nourri de philosophie. Traitant d'Abélard dans ses *Gesta* à propos du concile de Soissons de 1121 (mais ce qu'il écrit là exprime un jugement permanent), Otton caractérise ainsi la pensée du philosophe pour ce qui a trait à sa distinction des trois Personnes divines : elle équivaldrait à celle des trois parties du discours.

En tenant en philosophie la position nominaliste, [Abélard] l'a mêlée sans prudence à la théologie. Par

18. Les fragments de l'*Apologia* qui nous sont parvenus ont été édités par E. M. BUYAERT, in *Petri Abaelardi opera theologica* (CCCMT 11) t. 1, Turnhout 1969, p. 359-368.

19. *Ep* 190 (SBO VIII, 17-40).

conséquent, en enseignant et en écrivant sur la Sainte Trinité, il atténua trop la distinction des trois Personnes, que la Sainte Église jusqu'à présent a pieusement cru et fidèlement enseigné être non seulement des noms vides, mais des réalités distinctes et désignées par leurs propriétés, et, en utilisant de mauvais exemples, entre autres il dit : « Comme la prémisse majeure, la prémisse mineure et la conséquence sont un seul discours, ainsi le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une seule essence<sup>20</sup>. »

On a là une citation précise, même si la référence n'est pas indiquée, ni ne sont indiquées les circonstances de cet enseignement. Guidé par sa mentalité nominaliste, nous dit Otton, le « magister » avait trop atténué (« nimis adtenuans ») la distinction réelle entre les trois Personnes : il l'avait déplacée du plan de la réalité à celui, purement logique, des rapports entre les trois parties d'un discours : les trois Personnes étaient ainsi réduites à des « vacua nomina ». De cette façon, l'unité de l'essence était certainement accentuée au détriment de la distinction entre les Personnes, ce qui est typiquement modaliste. Toutefois, comme l'a fait remarquer J. Jolivet, qui a opportunément montré l'importance de ce texte, ce modalisme naissait d'une intelligence toute tendue à saisir les purs contenus de la pensée, les « nomina »<sup>21</sup>. C'était un modalisme enraciné dans le nominalisme.

20. *Gesta Friderici* (M.G.H., 46), I, 49, p. 69. Sur la critique d'Otton vis-à-vis du dialecticien, voir l'analyse de F. VERGANI, « "Sententiam vocum seu nominum non caute theologiae admiscuit". Ottone di Frisinga di fronte ad Abelardo », in *Aevum*, 63 (1989), p. 193-224.

21. Voir J. JOLIVET, « Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard », maintenant in *Aspects de la pensée médiévale : Abélard, Doctrines du langage*, Paris 1987, p. 7-51 ; et surtout *Art du langage et théologie chez Abélard* (Études de philosophie médiévale, LVII), Paris 1969, spécialement p. 337-363.

Mais pourquoi Guillaume de Saint-Thierry et Bernard n'écoutent-ils pas les protestations d'Abélard qui déclare vouloir respecter la domination sacrée du mystère et ne pas vouloir profaner la foi par une utilisation indue de la raison? Pour J. Jolivet, il y a à cela un motif sérieux et profond, une incompatibilité entre deux cultures, deux mentalités, deux mondes. D'un côté, il y avait une tradition qui s'exprimait en des réalités bien solides, en particulier les institutions monastiques: de l'autre, il y avait la nouvelle ferveur des villes, plus mobile et en devenir, pas encore stabilisée en institutions affermies. C'était là, au contraire, un milieu où les certitudes traditionnelles connaissaient une crise et où l'on percevait, avec une force jusqu'alors inconnue, les valeurs de l'individualité, de l'initiative et de la responsabilité personnelles, si vives dans la pensée d'Abélard. En présence d'une antithèse aussi nette et précise, qui touchait à des valeurs essentielles, et qu'il me semble bien difficile de nier, je ne parviens pas à partager la tendance, qui est aujourd'hui évidente chez quelques historiens, sérieux par ailleurs, à diminuer la portée et la signification du conflit qui se termine à Sens<sup>22</sup>: j'éprouve en particulier une certaine stupeur en lisant, chez l'un de ces auteurs, que l'épisode de Sens est très secondaire dans la vie de Bernard, alors qu'il est capital dans celle d'Abélard, peut-être seulement à cause de la mort de ce dernier peu après.

#### *Aspects ecclésiiaux*

D'autant que cette controverse doit encore nous révéler

22. Par exemple, J. VERGER, «Un essai de biographies croisées (S. Bernard-Abélard) et ses enseignements», in *Sources, Travaux historiques*, 3-4 (1985), p. 79.

quelque chose de sa signification. Comme on l'a déjà remarqué, à Sens, une personnalité influente du clergé romain, Hyacinthe Bobo, «prior subdiaconorum» de Saint-Jean-de-Latran, avait soutenu ouvertement Abélard et avait été traité durement par Bernard. La présence d'Hyacinthe est l'indice d'une situation qu'il vaut la peine d'élucider. Il est très probable qu'Hyacinthe ne représentait pas seulement lui-même, mais tout un groupe romain qui était hostile à l'abbé, et donc, pour cette raison aussi, favorable à son adversaire. J'ai dit «aussi» parce que dans le cas de certains d'entre eux, parmi lesquels précisément Hyacinthe, les liens personnels avec le dialecticien pourraient avoir été ceux du disciple vis-à-vis du maître<sup>23</sup>.

Mais le point le plus important était probablement l'opposition du sous-diacre romain à l'orientation ecclésiastique représentée par Bernard. Il ne faut pas oublier que le schisme d'Anaclet n'avait été réduit que quelques années auparavant, et que les forces et tendances qu'il avait exprimées ne devaient pas encore avoir été complètement résorbées. Or Rome, et par conséquent son clergé, avait été l'un des points d'appui les plus forts pour Anaclet II. Les recherches d'Elze ont démontré en particulier que la presque totalité des sous-diacres romains étaient restés fidèles à Anaclet, au cours du schisme de 1130. Quelques représentants seulement du bas clergé de Rome avaient suivi Innocent II en France. Les souscriptions des sous-diacres sur les documents de la chancellerie d'Innocent, Hyacinthe venant naturellement en tête en tant que «prior», ne commencent à réapparaître, pour ce que nous en

23. Sur la présence d'Hyacinthe à Sens, qu'il me soit permis de renvoyer aux deux contributions miennes citées à la n. 10, respectivement aux p. 64-65 et 141, 151-152.

savons jusqu'à présent, que sur un document du 22 avril 1138, la situation de Rome ayant été entre-temps stabilisée après le retour d'Innocent<sup>24</sup>. Il faut estimer qu'Hyacinthe, et avec lui tout le groupe des anciens partisans d'Anaclet, exprimait une manière précise d'envisager les problèmes de l'Église, manière profondément ancrée dans l'opinion publique romaine et donc capable de résister et d'agir par-delà les soumissions et déclarations de loyauté que les nouvelles circonstances imposaient. L'ecclésiologie qui s'exprimait dans les forces regroupées autour d'Anaclet II — ne l'oublions pas, représentant de la robuste souche urbaine des Pierleoni — suivait la tradition romaine «grégorienne» et s'enracinait dans l'organisation du gouvernement ecclésiastique qui, à Rome, s'était fortement affermi au cours des dernières décennies. C'était une tradition résolument centralisatrice, certes alourdie et sclérosée, mais encore active, avec une vision déterminée des solutions à donner aux problèmes posés par le gouvernement de l'Église.

Au reste, que ce noyau d'influence n'ait pas entendu renoncer à faire sentir son influence, mais ait voulu récupérer graduellement du terrain, c'est ce qui émergera sept ans plus tard à Reims. Non que Bernard, de son côté, ait été tiède dans l'appui donné à l'autorité et aux prérogatives de l'Église romaine; son horizon était cependant plus varié, ouvert aux forces monastiques et canoniales de France et d'Allemagne. Il ne faut pas oublier que c'est dans ces forces qu'Innocent II, l'élu que Bernard avait soutenu, avait trouvé un appui décidé et décisif après

24. R. ELZE, «Die päpstliche Kapelle im 12. und 13. Jahrhundert», in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung*, 67 (1950), p. 145-204.

s'être enfui de Rome et réfugié en France. C'est parce qu'il put puiser, grâce en particulier à l'aide de Bernard, dans ces énergies fraîches et neuves que le pape Papeschi parvint à avoir le dessus sur son adversaire, enfermé dans sa forteresse romaine et moins capable d'établir des rapports vivants et démultipliés avec toute l'Église. Cette vision du schisme, proposée par Schmale, il y a presque trente ans, garde à mon avis sa validité fondamentale et semble même trouver une confirmation dans le cadre de cette recherche<sup>25</sup>.

### Le concile de Reims

#### *Les sources et le déroulement des faits*

Le récit des événements de Reims est moins complexe, au moins pour ce qui concerne les lignes essentielles. Surtout, de très bonnes sources narratives nous renseignent sur le développement du différend; il n'en est pas ainsi pour Sens, comme on l'a vu. Parmi les sources, j'accorderai une moins grande importance aux écrits polémiques de Geoffroy d'Auxerre, manifestement et ouvertement hostiles à l'adversaire de Bernard, et m'appuierai davantage sur les comptes rendus équilibrés et sereins de deux grands historiens, Otton de Freising et Jean de Salisbury, le premier étant réservé à l'égard de Gilbert, le second mieux disposé, mais tous les deux riches de culture et d'humanité; l'allemand est plus enclin à considérer l'aspect doctrinal, l'anglais plus attiré par le concret

25. F. J. SCHMALE, *Studien zum Schisma des Jahres 1130 (Forschungen zur Kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 3)*, Cologne-Graz 1961.

des hommes et des situations<sup>26</sup>. Les doctrines trinitaires de Gilbert de la Porrée avaient été discutées pour la première fois à Paris, en 1147, à la suite d'une dénonciation de deux membres du chapitre de Poitiers, ville dont Gilbert, grand représentant de l'école de Chartres, était évêque; il s'agissait d'Arnaud surnommé « Qui non ridet », et de Calon. On avait fait connaître l'accusation à Bernard aussi, qui n'avait pas hésité à l'appuyer. Il voyait encore une fois attaqué le mystère fondamental de l'unité et de la trinité de Dieu pour la défense duquel il s'était battu six ans auparavant, à Sens. Otton de Freising fait remarquer un zèle impulsif et une trop grande hâte dans l'examen des informations de la part de l'abbé, lorsqu'il apprenait qu'un enseignement n'était pas conforme à l'orthodoxie<sup>27</sup>.

A Paris, en présence du pape, Gilbert se défend de beaucoup d'accusations qui proviennent aussi de « magistri » d'autres écoles ou émanent d'autres tendances encore. Comme nous le verrons, Jean de Salisbury fait soupçonner de l'envie chez les accusateurs de Gilbert. Pour le moment, rien n'est décidé, mais Eugène III donne l'ordre d'accomplir ce que nous appellerions un supplément d'instruction. Il demande que l'on récolte des

26. Une bonne reconstruction des faits a été proposée par L. CIONI, « Il concilio di Reims nelle fonti contemporanee », in *Aevum*, 53 (1979), p. 273-300. Pour ce qui a trait aux sources, l'ensemble des écrits de Geoffroy a été rassemblé, en partie dans une nouvelle édition, par N.M. HÄRING, « The writings against Gilbert of Poitiers by Geoffroy of Auxerre », in *ACist*, 22 (1966), p. 3-83. Le récit de l'évêque de Freising se trouve dans *Gesta Friderici* (MGH, 46), I, 58-61, p. 82-88; celui de Jean se lit dans *Historia Pontificalis*, 8-12, éd. M. Chibnall, Oxford 1986, p. 15-27. Par la suite, je ne donnerai plus de références précises à ces deux ouvrages, sauf en quelques cas où une raison spéciale nécessitera un renvoi explicite.

27. *Gesta Friderici*, *op. cit.* n. 20, I, 48, p. 68.

matériaux d'accusation et de défense à examiner au mois de mars suivant, lors du concile prévu à Reims. A un certain moment, ce travail est mis entre les mains de Bernard, qui de ce fait acquiert dans l'affaire une position quasi officielle, qu'il n'avait pas eue à Sens, mais qu'au contraire il avait évitée. A Paris, on avait rédigé quatre « capitula » d'erreurs attribuées à Gilbert. Trois « capitula » concernaient l'unité et la trinité de Dieu et un l'Incarnation. Ils resteront à la base de l'accusation à Reims; reformulés positivement, ils constitueront le symbole que Bernard et ses accusateurs proposeront comme expression de la foi orthodoxe et que Gilbert lui-même déclarera accepter<sup>28</sup>.

A Reims, le concile terminé, la question est débattue pendant deux jours devant le « consistorium » papal. Gilbert se défend des accusations avec maestria, en puisant dans sa culture, spécialement patristique, que Jean de Salisbury estime immense, supérieure à celle de n'importe quel autre contemporain, et en apportant à l'assemblée non pas des fiches, mais des volumes entiers<sup>29</sup>. Otton de Freising nous dit que c'est à la fin de la première journée, entièrement consacrée à un débat tendu, que Gilbert de la Porrée accuse un moment de fatigue, et qu'il répond d'une manière inopportune à une question du pape lui-même, admettant ne pas reconnaître l'identité entre « divinitas » et « Deus », c'est-à-dire justement ce que ses adversaires lui reprochent en priorité. Mais le len-

28. Voir le texte du symbole dans *Historia pontificalis*, 11, *op. cit.* n. 26, p. 24.

29. Sur le contenu théologique du débat, et en particulier sur les textes adoptés par Gilbert pour sa propre défense, outre les sources déjà citées à la n. 25, cf. une série, inconnue auparavant, d'« auctoritates », publiée par M. L. COLKER, « The trial of Gilbert of Poitiers, 1148: a previously unknown record », in *Mediaeval Studies*, 27 (1968), p. 152-183.

demain, il regagne le terrain perdu. Cette relation d'Otton sur le débat, jointe au récit de Jean de Salisbury, permet de se faire une idée de ce qu'aurait pu être la rencontre manquée de Sens, compte tenu cependant du fait qu'Abélard était certainement supérieur à Gilbert quant à la pure capacité dialectique. On a toutefois l'impression qu'à Reims l'accusation était moins faible au point de vue spéculatif, mieux argumentée aussi, par comparaison avec le concile précédent. On s'aperçoit à la simple lecture que le symbole rédigé en 1148 est qualitativement supérieur aux *Capitula* de Sens. Ici, on avait eu le temps de mieux coordonner les lignes d'attaque. Je souligne la présence, parmi les accusateurs de Gilbert, de Josselin de Soissons, dont la présence est déjà attestée parmi les évêques qui ont condamné Abélard. Dans le récit d'Otton, Josselin donne une pauvre impression, comme déjà lors d'une première rencontre, à Paris<sup>30</sup>. Cependant, j'estime que, pour la reconstruction du déroulement des faits de Reims et de Sens, l'évêque de Soissons mérite plus d'attention qu'il n'en a reçu jusqu'à présent. A ses côtés, nous trouvons par exemple cet Adam du Petit-Pont, dont Jean de Salisbury considérait la participation comme tout autre que médiocre<sup>31</sup>.

Quelles étaient donc les raisons qui avaient provoqué une hostilité aussi forte à l'égard de Gilbert? Jean de Salisbury les évalue avec son réalisme attentif et pénétrant. Le désir de complaire à Bernard, dont l'influence sur Eugène III était bien connue, entraînait certainement un

30. *Gesta Friderici*, *op. cit.* n. 20, I, 53-54, p. 75-76. Sur Josselin, voir D. E. LUSCOMBE, *op. cit.* n. 14, p. 10 et n. 4 (Cf. p. 72, 73, 74, 93).

31. Cf. le jugement qu'il porte sur lui dans le *Metalogicon*, II, 10 (éd. C. C. I. WEBB, Oxford 1989), p. 81.

jeu; mais, d'après l'historien anglais, l'«*emulatio*», c'est-à-dire la rivalité et l'envie entre «*magistri*», et aussi la compétition entre les écoles, poussaient aussi fortement dans ce sens. En effet, le monde des écoles s'étoffait et se diversifiait de jour en jour: une confrontation entre la conjoncture de 1121, lors de la première condamnation d'Abélard à Soissons, et celle de 1148, que l'on vient d'examiner, serait instructive sur ce point.

Nous devons encore écouter l'auteur de l'*Historia Pontificalis* en vue de mieux saisir les différences entre le déroulement des conciles de Sens et de Reims. La différence discriminante est ce que Jean appelle la «*sedis apostolicae copia*», c'est-à-dire la présence massive des Romains, pape et cardinaux, que l'on n'avait pas connue dans le premier cas et qui, en revanche, a garanti dans le second, selon l'auteur, une procédure équitable et régulière. Il est indéniable qu'entre les deux parties en cause, dans le cas que nous examinons ici, c'est l'accusé qui était à même de tirer le plus grand profit de la garantie du droit de parole. La position de Gilbert était incomparablement meilleure que celle où s'était trouvé Abélard.

Un second avantage, tout à fait décisif, fut offert à Gilbert de la Porrée par Bernard lui-même, grâce à ce que ce dernier avait peut-être conçu comme ce qui assurerait le succès à nouveau: une réunion séparée, comme celle de Sens, à laquelle l'abbé convoqua un grand nombre de participants au concile, pour la plupart français, sur lesquels il savait qu'il pouvait compter. Le but était, évidemment, de fournir un appui ferme à sa propre ligne, en vue d'obtenir la condamnation de Gilbert. Il n'est pas très important pour nous de vérifier si, comme l'affirme Jean de Salisbury, témoin oculaire, Bernard a pris cette initiative, ou bien si, au contraire, la réunion a eu lieu

à la fin de la discussion, en vue de vérifier, entre amis, la valeur des thèses soutenues par l'abbé, comme l'affirme l'autre témoin oculaire, Geoffroy d'Auxerre, en accord avec Otton de Freising. Dans le deuxième cas, l'initiative de Bernard susciterait moins de perplexité. Mais ce qu'il importe ici de remarquer, c'est comment la procédure adoptée par l'abbé est accueillie par les nombreux cardinaux présents à Reims; la réaction est tout à fait négative, aussi bien d'après Jean que dans le récit d'Otton. D'un commun accord, les cardinaux déplorent que Bernard, à l'aide de forces que l'historien allemand qualifie d'«*Ecclesia gallicana*», ait voulu forcer les décisions du Siège apostolique, contraint à ce moment-là de résider en France à cause de la situation à Rome, donc dans une conjoncture particulièrement délicate. L'historien anglais fournit encore un autre détail, important pour nous: tous les cardinaux, moins Albéric d'Ostie, «décidèrent de soutenir la cause de l'évêque de Poitiers, en disant que l'abbé avait attaqué Maître Pierre par une méthode analogue». Nous savons ainsi, à sept ans de distance, comment la procédure de Sens était appréciée dans certains milieux de l'Église à Rome.

A ce sujet, il faut remarquer que le rapprochement avec le cas d'Abélard avait déjà été fait par Jean au début de son récit. Une telle comparaison, faite par un homme de cette sensibilité et de cette honnêteté, est d'une grande valeur, même si elle n'est pas corroborée par un rapprochement du même genre de la part d'Otton, dont le compte rendu est lui aussi limpide; la profonde antipathie pour Abélard qui transparait, malgré toute son honnêteté, dans le récit de l'évêque de Freising, peut expliquer cette différence.

En toutes ces controverses, il est juste de dissiper

l'impression qu'on pourrait ressentir, d'un duel où Bernard aurait des procédés plus critiquables que ceux de ses adversaires. Certes, dans une certaine tradition unilatéralement hagiographique, on s'est trop préoccupé de justifier le saint sur toute la ligne. Mais, dans une sereine évaluation historique des faits, on doit reconnaître que chacun a mené le combat avec les armes qui lui ont semblé les plus efficaces pour atteindre son but.

### *Le problème doctrinal*

Au point où nous en sommes, il convient de se demander quelle thèse de Gilbert était jugée plus dangereuse par Bernard. Il n'y a pas de doute qu'il faille identifier celle-ci avec le premier des quatre «*capitula*» de Paris, qui correspond à la première assertion du symbole de Reims: le rapport entre «*Deus*» et «*divinitas*», comme Gilbert le comprenait. Celui-ci distinguait dans chaque être créé l'«*esse*» et le «*quod esse*»; c'est là une doctrine typique de Boèce; par exemple, chaque homme concret est un «*quod esse*»; l'humanité est l'«*esse*», que Boèce appelle aussi le «*quo est*». En Dieu seul, le «*quod est*» et le «*quo est*» s'identifient; en effet, dans cette très simple unité, «*Deus*» et «*divinitas*» coïncident absolument. Il n'en va pas de même pour les créatures: aucun homme, en effet, si l'on poursuit l'exemple, n'épuise l'«*humanitas*». Chez Gilbert aussi, l'identité entre «*divinitas*» et «*Deus*» est à plusieurs endroits clairement affirmée. En d'autres cas, un peu moins. Quelques-uns de ses textes pouvaient résonner de façon équivoque<sup>32</sup>. C'est sur ce point précis qu'est dirigée l'accu-

32. Sur la théologie de Gilbert de la Porrée au sens strict, c'est-à-dire sur son idée de Dieu un et trine, et sur la base philosophique de cette conception, *La Philosophie au moyen âge, op. cit.* n. 15 de

sation d'hommes comme Bernard. Au bout de sept ans, l'abbé voyait de nouveau menacée cette vérité fondamentale de Dieu un et trine, que, à Sens, il avait défendue avec tant de véhémence. Pour lui, en effet, si Dieu n'est pas identique à la « divinitas », l'unité divine est lésée ; de plus, si cette « divinitas » ne coïncide pas avec l'essence de Dieu, elle transforme la « trinitas » en une « quaternitas » ; la Trinité est dès lors niée. Il me revient à l'esprit un passage du premier sermon de Bernard pour la nativité des saints Pierre et Paul. Il dit pourquoi il était reconnaissant aux apôtres : ils lui avaient appris « non pas à lire Platon, non pas à manier les subtilités d'Aristote (...) ; ils m'ont appris à vivre<sup>33</sup> ».

Il est certain que, chez Gilbert de la Porrée, on pouvait trouver des idées dérivées du platonisme et du néoplatonisme, comme celle de la participation à l'Être premier de tout être créé, lequel devient ainsi image et reflet de Dieu<sup>34</sup>. L'abbé de Clairvaux n'avait certes pas l'intention de mener une recherche de ce genre. De plus, je reste de l'avis, partagé par d'autres, que rien ne prouve de sa part une connaissance directe de Platon<sup>35</sup>. Le nom de Platon, comme

Gilson reste fondamentale (p. 264-268) ; une étude importante, elle aussi, sur le plan historique pour l'information et l'équilibre du jugement est l'« Introduzione » de S. VANNI-ROVIGHI à « La filosofia di Gilberto de la Porrée », in *Contributi del centro di studi medievali*, Milan 1954 (*Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, nuova serie*, XLVIII), p. 1-11. Cf. également les deux chapitres, « La théologie comme science » et « Les thèses discutées de la théologie trinitaire » de H. C. VAN ELSWIJK, *Gilbert de la Porrée. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain 1966, p. 241-276 et 317-364 ; enfin, N. M. HÄRING, « San Bernardo e Gilberto vescovo di Poitiers », in *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle...*, *op. cit.* n. 10, p. 75-91.

33. *PP* 1,3 (SBO V, 190).

34. Cf. S. VANNI-ROVIGHI, *art. cit.* n. 32, p. 8.

35. Cf. P. ZERBI, « Introduzione » au texte du *Csi*, in *Opere di san Bernardo*, t. 1, p. 738-739.

celui d'Aristote, était associé par lui à des nouveautés dangereuses, qui pouvaient nuire à la pureté de la foi, et qui étaient répandues dans les villes par des écoles florissantes. De même que Bernard avait frappé en Abélard l'aristotélisme enraciné à Paris, il se tournait maintenant, peut-être sans en avoir une nette conscience, contre le platonisme qui inspirait une autre grande école urbaine, celle de Chartres, dont Gilbert était justement une des expressions les plus vigoureuses.

En revenant pour un instant au remarquable chapitre de B. Michel auquel on a fait allusion plus haut, on ne peut s'empêcher de souligner que, pour lui, Bernard, au sujet de la démarche de Gilbert, tout comme de celle d'Abélard, souligne et déclare la totale insuffisance de la dialectique, et plus radicalement encore du langage philosophique et théologique, à décrire utilement l'itinéraire de la pensée humaine vers Dieu : ce qui me semble en accord avec tout ce qu'on vient de dire. Si l'on rapproche maintenant l'étude de B. Michel de la prise de position de C. Leonardi qu'on a citée en note ci-dessus, il semble que les deux savants reconnaissent que, pour Bernard, Dieu est inexprimable par le moyen d'une science qui se confie dans les seules ressources de la raison humaine. Mais alors la distinction entre les deux approches de Dieu, qu'on a appelées « théologie monastique » et « théologie scolastique », en devient à la fois plus claire et plus justifiée.

Comment se termina le débat en « consistorium » à Reims ? Il n'est pas facile de donner une réponse précise, à cause de la divergence des présentations fournies par les deux parties. Certes, aucune condamnation ne frappa la personne de l'évêque, qui, au contraire, retourna avec honneur dans son diocèse. Un livre qui avait été attribué

à Gilbert de la Porrée, et que ce dernier avait récusé, fut détruit par ordre du pontife, qui déclara cependant publiquement que le livre n'était pas de Gilbert. Le concile adopta le symbole rédigé par Bernard et par ceux qui le soutenaient, et l'accusé l'accepta, en s'engageant à corriger ses ouvrages, là où c'était nécessaire, suivant les normes indiquées. Si l'on s'en tient à Otton de Freising, une intervention particulièrement forte d'Eugène III est à noter à propos du premier des quatre « capitula » imputés à Gilbert : en effet, le pape déclara avec autorité (« diffinivit ») que « Deus divina essentia diceretur » non « ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi » : il ne fallait donc pas seulement dire que Dieu est tel par l'essence divine, mais qu'il est l'essence divine. L'évêque accepta pleinement. Il semble qu'il y ait donc eu, fondamentalement, une clarification de la position de Gilbert. On peut peut-être répéter, pour le cas qui nous occupe, ce qui a été dit au sujet d'Abélard : il s'agissait là d'une pensée nouvelle et audacieuse, qui ne disposait pas encore d'une gamme adéquate de termes. Jean de Salisbury, si attentif, précise ainsi la question de façon bien intéressante : Gilbert avait recours à des mots empruntés à des autorités reconnues, mais d'usage rare. Pour cette raison, il pouvait sembler obscur, et les malveillants affirmaient qu'il voulait ainsi échapper au jugement de l'Église (chez Otton lui-même il y a un écho de cette dernière insinuation). Mais l'historiographe anglais ajoute qu'il est certain que « maintenant, dans l'usage public des écoles, plusieurs choses se répètent qui semblaient des nouveautés profanes au moment où [Gilbert] les disait ». Je pense que cela peut arriver et que, de fait, il arrive souvent que des positions nouvelles et novatrices, qui ne disposent pas encore des moyens d'expression adéquats,

après une mûre réflexion conduisant à une meilleure formulation, ne se révèlent en rien dangereuses, mais, au contraire, contribuent à clarifier les questions.

#### *Le débat de Reims au point de vue ecclésial*

Comme on l'a vu, Jean et Otton s'entendent pour faire remarquer la ferme protestation des cardinaux contre les procédés de Bernard et de l'Église de France. L'évêque de Freising insiste de façon particulière sur cet épisode, montrant ainsi qu'il avait pris conscience de la grande importance du procès de Reims aussi sur le plan ecclésial. Les cardinaux notifèrent au pape qu'il ne pouvait pas oublier qu'ils étaient les gonds (« cardines ») sur lesquels l'Église universelle pivote (donc « cardinales ») parce que « cardines », et non pas, comme il est traditionnel, parce qu'ils étaient incorporés à l'Église dont ils portaient le titre : la nouvelle étymologie a fait fortune). Ils ajoutaient que lui, le pape, avait été élu par eux, et que le rapport avec les cardinaux devait être considéré par lui comme préférentiel, par rapport à n'importe quel autre. Le pape devait se rendre compte, en particulier, de la gravité de l'acte accompli par les évêques fidèles à Bernard, qui avaient osé décider en matière de foi, en rédigeant le symbole, en présence du Siège apostolique, le seul compétent<sup>36</sup>. On constate ici la présence influente de courants que nous pourrions appeler « romains », décidés à affirmer avec vigueur l'autorité et les prérogatives du Siège

36. *Gesta Friderici*, op. cit. n. 20, I, 60, p. 85-87. Quoiqu'on puisse avoir des réserves sur la thèse, originale mais discutable, dans laquelle il s'inscrit, le commentaire de G. ALBERIGO sur ce texte doit être cité : cf. *Cardinalato e collegialità, Studi sull'ecceologia tra l'XI e il XIV secolo* (Testi e ricerche di scienze religiose, 5), Florence 1969, p. 59-63.



apostolique, et à en revendiquer la compétence universelle. Il nous avait semblé les voir déjà à l'œuvre à Sens, héritiers d'une tradition déjà longue : nous les retrouvons ici, dotés d'une vigueur nouvelle et d'une consistance forte et bien définie.

Comparé à ces courants, comme déjà à Sens, Bernard a une conception qui semble plutôt bipolaire : il tend à reconnaître importance et fonction non seulement à la seule Église romaine, dont il sentait avec grande force le primat, mais aussi à ces courants, surtout français, que l'abbé était en mesure de contrôler et d'orienter dans une direction précise concernant le gouvernement.

### Conclusion

Si nous voulons maintenant chercher à fixer brièvement la signification des deux grandes controverses dans le moment historique constitué par Bernard, nous devons ressaisir la raison profonde qui a poussé l'abbé de Clairvaux à y prendre part. Il s'agissait de la défense de l'édifice de la foi, particulièrement en ce point radical et essentiel qu'est le dogme de l'unité et de la trinité de Dieu. Il se sentait sauvé par cette foi à travers la vie monastique qui y puisait son dynamisme le plus profond. C'est ce patrimoine qu'il défend avec la détermination et aussi l'impétuosité propres aux fortes volontés. Je viens de parler de la vie monastique ; la foi chrétienne était certes le principe vital, constitutif de ce monde splendide, caractérisé par une haute spiritualité, par une culture riche et variée, par une discipline forte et austère, par une grande capacité de mouvement, par une efficace présence ecclésiale et sociale. Bernard semble résumer en lui, peut-être comme aucun autre, les caractéristiques les plus

remarquables de ce monde, dans son expérience religieuse très intense, dans sa culture biblique remarquable, dans ses rares capacités d'expression comme orateur et écrivain, et enfin dans son service varié et ininterrompu de l'Église.

Mais comme, en histoire, rien n'est plus à éviter que de tenter de rendre un homme différent de ce qu'il a été, et qu'il faut au contraire chercher à le saisir dans sa grandeur inséparablement liée à ses limites, il convient de dire que, si d'un côté Bernard exprime une tradition d'une haute valeur inégalée, de l'autre, il ne semble prendre en rien distance par rapport à elle. En réalité, dans le monde monastique et spécifiquement dans le milieu cistercien, il trouve un modèle spirituel et culturel qui le satisfait entièrement.

Heureux d'un monde de certitudes supérieures, Bernard devait sentir comme quelque chose de troublant ou même de désacralisant les nouveaux ferments de pensée qui animaient les écoles de la ville : il ne pouvait leur reconnaître la valeur qui leur était attribuée par des hommes comme Abélard. Certes, on doit souligner que la résistance de Bernard contribua à la correction des excès... et ouvrit la voie à des formulations plus méditées. C'est ce qui semble être arrivé spécialement dans le cas d'Abélard<sup>37</sup> ; mais l'attitude de Bernard n'était pas, à coup sûr, d'ouverture aux nouvelles recherches. L'abbé de Clairvaux se montra sous les mêmes traits en un autre domaine : dans le *De consideratione*, en effet, il analyse avec finesse le mauvais fonctionnement du gouvernement ecclésial, et surtout les abus du centralisme. Il opposa à

37. Voir, sur ce point, D. E. LUSCOMBE, *The school...*, *op. cit.* n. 14, p. 309.

ces tendances une éloquence pleine d'élévation et de chaleur, mais il ne fit rien pour indiquer une nouvelle voie. Et il ne pouvait pas le faire : les forces monastiques dont il était l'expression devaient se sentir solidaires du système qui était de plusieurs côtés soumis à la critique<sup>38</sup>.

A Sens comme à Reims une forte tradition, exprimée avec une rare puissance par Bernard, se défendait résolument ; mais déjà un monde nouveau avançait avec des requêtes non satisfaites.

## CH. 16 - LE CLOÎTRE ET LES ÉCOLES

Jacques VERGER

*École Normale Supérieure, Paris*

Évoquer les rapports de saint Bernard et des écoles de son temps n'est pas une tâche aussi aisée qu'on pourrait le croire. Car, au moins à partir de son entrée au monastère, Bernard a appartenu à un monde bien distinct de celui des écoles, et n'a plus eu avec celles-ci que des contacts épisodiques ou indirects. Il est dès lors tentant de ne retenir que quelques événements jugés significatifs, quelques textes réputés plus explicites, et d'en inférer le jugement global que Bernard aurait eu sur les écoles de son temps.

Ces événements, ce sont, bien sûr, les attaques retentissantes qu'en 1140 (ou 1141) et 1148, Bernard lança contre Abélard et Gilbert de la Porrée. Ce n'est pas ici le lieu de retracer ces épisodes fameux, bien étudiés, sinon élucidés dans tous les détails. Dans les deux cas, notons-le, Bernard fit imputer à ses adversaires une liste précise d'erreurs doctrinales, et, à chaque fois, il trouva dans les conciles devant lesquels étaient portées ces affaires une majorité de clercs séculiers pour souscrire à ses accusations. Mais la véhémence même avec laquelle celles-ci avaient été formulées incite évidemment à penser que, par-delà les thèses condamnées, c'était le système scolaire même dans lequel elles avaient été élaborées, enseignées, publiquement diffusées, que saint Bernard

38. Cf., à ce sujet, mon « Introduction » au *Csi*, déjà citée n. 35, p. 754-755.

mettait en cause et rendait responsable de ce péril nouveau pour l'Église.

Cette idée semble se retrouver dans plusieurs textes, en particulier dans les lettres que saint Bernard écrivit pour dénoncer Abélard au moment du concile de Sens<sup>1</sup>, ainsi que dans le célèbre sermon *De conversione ad clericos*. Qu'il ait été effectivement prêché ou non à Paris en 1139 ou 1140, ce texte qui, après un appel, somme toute classique, à la conversion monastique, se termine par des apostrophes violentes contre les vices des clercs parisiens, peut se lire comme une mise en cause globale du monde scolaire, de son mode de vie comme de ses attitudes intellectuelles. Et ailleurs encore dans l'œuvre de saint Bernard, avant et après 1140, réapparaît ce thème de l'opposition du cloître et de l'école, de la « vaine curiosité » suscitée par l'enseignement « des rhéteurs et des philosophes », opposée à la vraie sagesse qui s'apprend dans la prière et l'humilité, « à l'ombre des arbres », dans la retraite du désert monastique<sup>2</sup>.

De ces événements et de ces textes il est tentant de conclure que saint Bernard, ultime représentant des traditions monastiques du haut moyen âge, a manifesté vis-à-vis des écoles urbaines de son temps une hostilité sans faille. Il aurait ressenti leur essor comme un double défi, défi à la tradition spirituelle et culturelle dont il était l'héritier et défi à l'exercice hiérarchique de l'autorité doctrinale dans l'Église, dont il se voulait le garant, sinon le détenteur. Il aurait donc tout fait pour détourner les clercs de ce danger nouveau qui menaçait tant leur propre salut que l'édification des fidèles.

1. *Ep* 188 à 193 et 330 à 338 (*SBO* VIII, 10-45; 266-278).

2. *Ep* 523 (*SBO* VIII, 487).

Cette manière de voir les choses est, en vérité, moins inexacte qu'incomplète. Elle tend à isoler, comme des principes rigides, des éléments qui ne prennent tout leur sens que réintégrés dans une perception d'ensemble. Perception d'ensemble des diverses forces à l'œuvre dans l'Église de la première moitié du XII<sup>e</sup> s. et dans le jeu complexe desquelles saint Bernard et son ordre ont dû, bon gré mal gré, s'insérer — perception d'ensemble aussi de l'œuvre même de saint Bernard, dont des travaux récents et, en dernier lieu, la publication d'une concordance informatisée complète permettent désormais de se faire une idée cohérente<sup>3</sup>.

### 1. Cîteaux, les écoles et la réforme de l'Église

Ce n'est pas ici le lieu de broser un tableau général de l'Église au temps de saint Bernard. Rappelons seulement deux points. Héritier de la plus ancienne tradition monastique, Bernard était aussi membre d'un ordre nouveau. L'ordre cistercien était en effet né, au tournant des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup>s., de la « crise » du monachisme ancien affronté à une société en mutation, en réponse à des aspirations spirituelles nouvelles. Bien d'autres ordres, monastiques ou canoniaux, ont, on le sait, surgi à la même époque et de la même façon. Saint Bernard et les cisterciens ont été à la fois des acteurs et des témoins de cet éclatement de l'unité ancienne de l'ordre régulier. Comme l'atteste, par exemple, le *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in œcclesia* (sic)<sup>4</sup>, au

3. *Thesaurus SBC*; je renvoie une fois pour toutes à ce précieux répertoire où l'on trouvera toutes les références nécessaires pour tous les mots du vocabulaire de saint Bernard dont le sens et la fréquence sont étudiés dans la suite du présent chapitre.

4. Éd. par G. Constable et B. Smith, Oxford 1972 (sans doute composé entre 1120 et 1160 dans le Nord-Est de la France).

titre significatif, il y a eu là un phénomène majeur qui a frappé, voire troublé, les contemporains. Et c'est au prix de quelques contradictions que Bernard lui-même s'est efforcé de concilier ce pluralisme irréversible avec sa conviction que l'observance cistercienne restait la plus parfaite des observances régulières<sup>5</sup>.

D'autre part, l'époque de saint Bernard a aussi été celle où la réforme dite grégorienne de l'Église a commencé à porter ses fruits. Sans mettre en cause la primauté que, dans l'ordre de la grâce, les religieux revendiquaient pour l'«ordre des pénitents et des continents», ces réussites ont rendu à «l'ordre des prélats et des clercs» une part de sa dignité compromise par les «abus» du siècle précédent. Les religieux ont dû concéder aux séculiers plus d'autonomie, d'initiative, d'autorité. Bien qu'il ne se soit pas privé d'intervenir dans les affaires de l'Église séculière, saint Bernard lui-même proclamait son respect pour l'autorité des évêques et la dignité retrouvée des clercs ralliés à la réforme<sup>6</sup>.

Or l'évolution des structures scolaires était, précisément, un aspect de cette réforme. Tandis que disparaissaient les écoles monastiques, les écoles urbaines se multipliaient, particulièrement dans le Nord du royaume de France et les pays mosan et rhénan. A l'époque de saint Bernard, le mouvement en était à sa phase initiale, mais il était déjà trop puissant, trop populaire auprès des jeunes clercs, trop soutenu par de nombreux dignitaires ecclésiastiques, il avait déjà produit trop d'évêques et de

5. P. DESBILLE, «Théologie de la vie monastique selon saint Bernard», in *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, p. 503-525.

6. Cf. JACQUELINE, *Épiscopat*, p. 237-279.

chanoines instruits, pour qu'on puisse encore le considérer comme marginal. Même si la législation canonique en matière scolaire ne va se mettre vraiment en place qu'au temps du pape Alexandre III<sup>7</sup>, les écoles urbaines étaient déjà, dans la première moitié du siècle, une institution importante, qu'on ne pouvait plus ignorer ou espérer supprimer. D'une certaine manière, elles étaient aussi anciennes — ou aussi jeunes — que l'ordre cistercien lui-même.

## 2. La culture de saint Bernard

Aussi bien les rapports de saint Bernard avec les écoles de son temps ne se ramènent-ils pas aux affaires évoquées plus haut. Rappelons d'abord que lui-même avait étudié dans son enfance à l'école des chanoines de Saint-Vorles à Châtillon-sur-Seine. Il est bien probable qu'il a continué d'une manière ou d'une autre à poursuivre des études littéraires pendant les années décisives de son adolescence (1106-1112), entre son retour à Fontaine et son départ pour Cîteaux. Sinon, ses frères l'auraient-ils poussé à aller achever son éducation dans quelque école urbaine célèbre, «en Allemagne», ce qui eût aisément pu le mener vers une belle carrière ultérieure de chanoine ou d'évêque? Lui-même en fut tenté<sup>8</sup>.

Si on ignore ce que furent exactement ses études et ses lectures, si ses exercices scolaires, ces «chansonnettes rythmiques», ces «poèmes amusants» dont Béranger de

7. Cf. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> s. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa 1933.

8. R. LECHAT, «Les Fragmenta de vita et miraculis Sancti Bernardi par Geoffroy d'Auxerre», *AB*, 50 (1932), p. 83-122; voir p. 94.

Poitiers prétendra plus tard lui faire grief<sup>9</sup>, ont disparu, les spécialistes sont d'accord pour retrouver dans ses écrits postérieurs une forte influence de sa formation initiale. La qualité de sa langue témoigne d'une excellente connaissance de la grammaire. Son style, ses procédés d'exposition et d'argumentation sont ceux d'un auteur rompu à la pratique de la rhétorique. Sa connaissance des classiques, spécialement des poètes étudiés dans les écoles, Virgile, Horace, Ovide, Perse, a été mise en lumière<sup>10</sup>; elle contraste avec son ignorance de la philosophie, qu'il n'a dû aborder qu'à travers quelques lectures rapides de Boèce. Bref, saint Bernard avait une parfaite maîtrise des deux premiers arts du *trivium*, et même la dialectique ne lui était sans doute pas aussi étrangère qu'il le laisse entendre<sup>11</sup>. Nous verrons d'ailleurs qu'à plusieurs reprises il a fait l'éloge des arts libéraux, et si, dans son vocabulaire, les dénominations techniques des disciplines (*grammatica, rhetorica, logica, dialectica*) sont presque absentes, du moins *eloquentia* est-il plus fréquent, et connoté de manière toujours positive.

Moine, saint Bernard n'a plus eu d'activité scolaire, ni comme étudiant, ni comme maître, puisque les monastères cisterciens n'avaient pas d'école. Mais il a pu continuer à approfondir sa culture personnelle par la lecture. Ce qu'on sait des bibliothèques de Cîteaux et de Clairvaux dans la première moitié du XII<sup>e</sup> s. montre qu'elles étaient avant tout riches de textes et de gloses

9. *Berengarii Scholastici Apologeticus*, PL 178, 1857.

10. B. JACQUELINE, « Répertoire des citations d'auteurs profanes dans les œuvres de saint Bernard », in *Bernard de Clairvaux*, p. 549-554.

11. Cf. J. MARILIER, « Les premières années, les études à Châtillon », *ibidem*, p. 17-27.

bibliques et d'ouvrages patristiques. Bernard a cependant pu y trouver aussi du droit canon (Yves de Chartres) et peut-être tel ou tel traité de saint Anselme<sup>12</sup>.

### 3. Saint Bernard et les *magistri*

Mais surtout, tant dans le cloître qu'au-dehors, Bernard n'a cessé d'être en contact avec des hommes issus des écoles urbaines. Loin de se heurter systématiquement à eux, il semble les avoir souvent appréciés comme tels, c'est-à-dire en tant que *litterati* ou *docti*.

L'ordre cistercien et Clairvaux même ont accueilli un nombre non négligeable d'anciens étudiants et de maîtres, parfois réputés. Citons Arnold de Morimond, Otton de Freising, Guillaume de Saint-Thierry, Henri Murdach, Alexandre de Cologne, Guerric d'igny, Geoffroy d'Auxerre (qui faisait partie de la vingtaine d'étudiants que Bernard aurait ramenés à Clairvaux après sa prédication parisienne), Isaac de l'Étoile, d'autres encore<sup>13</sup>. On objectera qu'en entrant au cloître ces docteurs reniaient précisément leur activité scolaire antérieure. Ce n'est pas sûr. Même s'ils n'y trouvaient pas l'emploi direct de leur compétence intellectuelle, la culture dont on les savait porteurs y était appréciée — Guillaume de Saint-Thierry sera le conseiller théologique écouté de Bernard — et leur a permis de jouer un rôle remarquable dans l'ordre — tous

12. Pour la bibliothèque de Cîteaux, voir *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. V, Dijon, Paris 1889, p. IX-XI; pour Clairvaux, le fragment conservé du catalogue du XII<sup>e</sup> s. a été édité dans *La Bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux du XII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. 1. *Catalogues et répertoires* (éd. par A. Vernet et J.-F. Genest), Paris 1979, p. 349-356. Cf. ci-dessus p. 141-153.

13. Exemples relevés d'après les tables analytiques et alphabétiques du volume *Bernard de Clairvaux*, p. 621-647 et 687-748.

ceux que nous venons de citer furent abbés de monastères importants.

Les *litterati* étaient plus nombreux encore parmi les abbés non cisterciens, les évêques et les chanoines avec qui Bernard fut en relation et à qui il manifesta à l'occasion sympathie ou soutien. Relevons, sans prétendre ici non plus à l'exhaustivité, Gosvin, abbé d'Anchin, ancien maître de Paris, et son élève Josselin de Vierzy, qui sera évêque de Soissons, Hugues Farsit, écolâtre puis abbé de Saint-Jean-en-Vallée à Chartres, Albéric, écolâtre de Reims puis archevêque de Bourges, Geoffroy du Lauroux, archevêque de Bordeaux, Gilbert l'Universel, évêque de Londres, dont Bernard célébra la science, comme il célébra celle de son ami saint Malachie, archevêque d'Armagh<sup>14</sup>. Signalons aussi les liens de saint Bernard avec les chanoines de Saint-Victor, ordre intellectuel s'il en fut : le fondateur, Guillaume de Champeaux, promu évêque de Châlons, patronna la naissance de Clairvaux, Hugues de Saint-Victor sollicita une consultation de Bernard dont il inséra un long extrait dans son *De sacramentis*<sup>15</sup>. Rappelons enfin que saint Bernard usa de sa recommandation en faveur de jeunes clercs envoyés aux écoles, dont trois au moins, Robert Pulleyn, Pierre Lombard et Jean de Salisbury, promis à un bel avenir et bien que les deux derniers aient sans doute suivi, entre autres, les leçons d'Abélard<sup>16</sup>.

Sans doute, dans ses relations à ces personnages, Bernard avait-il à l'esprit l'idée d'un partage des tâches.

14. *Ibidem*.

15. J. CHÂTILLON, « L'influence de Saint Bernard sur la pensée scolastique au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> s. », in *Saint Bernard théologien*, p. 268-288 ; sur les rapports avec Saint-Victor, voir les p. 275-277.

16. *Ep* 205, 410, 361, (SBO VIII, 64 ; 391 ; 307-308).

Aux séculiers et aux chanoines, d'enseigner, de prêcher, d'administrer ; aux moines, il le répète sans cesse, la prière et la contemplation : *non docere sed lugere*<sup>17</sup>. « Les lettrés rendent de grands services à l'Église en réfutant les hérétiques et en instruisant les fidèles<sup>18</sup> » ; de telles missions, qui requéraient une formation scolaire, étaient évidemment dévolues de préférence aux séculiers. Du moins était-ce déjà là reconnaître qu'ordonné à des fins chrétiennes le savoir des écoles urbaines n'était pas en soi condamnable.

#### 4. Saint Bernard et l'éducation chrétienne

Mais il faut aller plus loin. Il y a chez saint Bernard une conception cohérente de l'éducation chrétienne et c'est à l'aune de celle-ci qu'il faut mesurer la valeur qu'il accordait éventuellement aux pratiques et habitudes scolaires.

Pour Bernard, l'ignorance est rarement une vertu. S'il lui arrive d'observer qu'elle n'est pas nécessairement un obstacle au salut, ou même de célébrer la sainteté de tel moine simple et peu versé dans les lettres, comme son propre frère Gérard<sup>19</sup>, Bernard était cependant surtout sensible aux aspects négatifs de l'ignorance : désespoir, illusion, orgueil ; « L'ignorant sera ignoré [de Dieu]<sup>20</sup> ». Un mot comme *idiota*, promis à la fortune que l'on sait, est chez lui fort rare et désigne l'imbécile — généralement un laïc, un *rusticus*, une femme — que son ignorance

17. *Ep* 89 (SBO VII, 236).

18. *SCt* 36, 2 (SBO II, 4).

19. *SCt* 26, 7 (SBO I, 175 s.).

20. *SCt* 35, 9 (SBO I, 255).

même (*rudis et sine litteris*) expose aux ruses du démon et aux séductions de l'hérésie, que les «doctes», au contraire, réfutent sans peine<sup>21</sup>. Bernard, dont l'horizon social se limitait pour l'essentiel au monde des clercs et, accessoirement, de quelques puissants, attendait d'eux la possession d'une véritable culture chrétienne<sup>22</sup>.

Naturellement, celle-ci n'était pas conçue selon les modalités de la culture scolaire. Le mot *schola* n'apparaît chez Bernard que pour désigner, directement (*schola Christi*) ou métaphoriquement (*schola humilitatis*, *schola pietatis*), le cloître. Les dénominations techniques des disciplines sont, on l'a vu, à peu près absentes chez lui. *Theologus* et *theologia* lui inspiraient même une particulière méfiance; il ne les utilise, de manière évidemment fort critique, que rapportés à Abélard. La notion même de discipline intellectuelle spécifique, saisie dans sa technicité, lui était assez étrangère. Le plus souvent, quand il n'indique pas de simples métiers «mécaniques», *ars* connote chez lui, de manière péjorative, l'aspect «artificiel», voire «artificieux» d'une activité toute humaine (ou même diabolique): *ars nocendi*; il le rapporte à l'enseignement des hérésiarques qui, jadis et aujourd'hui encore, ont trompé et trompent les fidèles.

La vision bernardine de la culture reste au contraire globalisante et finalisée. *Ars*, défini ici comme *ars sanctorum*, *ars divina* peut encore servir quelquefois à la désigner; on trouverait aussi *doctrina* ou *eruditio*, mais c'est plus souvent à *scientia* que recourt Bernard: dans sa neu-

21. SCr 65, 8 (SBO II, 177).

22. Cf. J. R. SOMMERFELDT, «Epistemology, Education, and Social Theory in the Thought of Bernard of Clairvaux», in *Saint Bernard of Clairvaux Studies Commemorating the Eighth Centenary of his Canonization* (éd. M. B. Pennington, *Cistercian Studies Series*, 28), Kalamazoo 1977, p. 169-179.

tralité ambivalente, ce mot permet d'opposer commodément savoir mondain (*scientia mundi*, *carnis*, *saecularis*) et savoir religieux (*scientia bona*, *divina*, *sanc-torum*, *Christi*, *Dei*). Cependant, le maître mot de saint Bernard est bien évidemment, ici, *sapientia*, attesté près de mille fois dans son œuvre. De manière également fidèle à la tradition monastique, mais certainement plus provocante dans le contexte du XII<sup>e</sup> s., il lui arrive aussi de parler de *philosophia*, étant entendu qu'il s'agit toujours de la *vera*, *christiana*, *interior philosophia*, opposée à la *philosophia sapientium mundi*. Cette «vraie philosophie» n'est donc pas celle des philosophes. *Philosophus* est toujours, chez saint Bernard, négatif; au mieux, il s'agit des philosophes païens (*philosophi gentium*), Aristote et Platon; le plus souvent, rapproché de «rhéteur» ou même d'«hérétique», le mot jette clairement la suspicion sur ces maîtres des écoles dont les arguties (*argutia*, *versutia*), le bavardage (*loquacitas*, *verbositas*) sont sans rapport avec la véritable «éloquence», n'expriment qu'une «vaine curiosité», non la recherche de la vraie *sapientia*.

C'est dans les *Sermons 36 et 37 sur les Cantiques des Cantiques* que Bernard a formulé le plus clairement ce qu'il entendait par là. De notre point de vue, le propre de cette notion de *sapientia* est de désigner un savoir qui repose sur les bases traditionnellement admises de la connaissance, à savoir les arts libéraux, les *litterae*, dont Bernard rappelle à diverses reprises l'utilité, pour s'épanouir en science des choses sacrées, mais surtout de ne pas séparer démarche intellectuelle, perspectives morales et visée mystique. «À quoi bon savoir beaucoup de choses, si l'on ignore la manière de les connaître [*modus sciendi*] ...Il faut savoir dans quel ordre, avec

quelle application et à quelle fin chaque connaissance doit être acquise<sup>23</sup>.» Si l'ignorance risque de ne mener qu'à l'orgueil ou au désespoir, la connaissance ne se sépare pas de la charité et de l'humilité. On apprend pour édifier et être édifié, pour se connaître soi-même et connaître Dieu. Ce qui ne sert pas ces fins est excroissance inutile et dangereuse et la science bonne ne peut progresser que chez celui qui s'est mis par avance dans les dispositions morales requises.

Celles-ci semblaient sans doute à Bernard peu compatibles avec les procédures habituelles de la pédagogie scolaire. Ces dernières risquaient d'inciter maîtres et élèves à l'« enflure », à la vanité, à la recherche du profit et des honneurs terrestres. Bernard, lui, comptait surtout, pour développer la sagesse, sur le commerce singulier du « maître » et du « disciple » — ce couple traditionnel a, de loin, sa préférence —, prolongé par l'exercice humble et solitaire de la *lectio divina*.

Y avait-il cependant là matière à opposition radicale, affrontement de deux mondes et de deux cultures ?

La dichotomie *scholaris-claustralis*, *scholasticus-monachus*, est un lieu commun du XII<sup>e</sup> s., que Bernard connaissait, encore qu'il n'en ait pas abusé. Essentiellement destinés, les lettres mises à part, à un public de moines, les écrits de Bernard visaient d'abord à préserver l'authenticité de leur vocation, à conjurer les tentations extérieures ; ils ne portaient pas nécessairement condamnation de toutes les pratiques de ce monde extérieur. Mais allons plus loin. Des textes comme ceux invoqués plus haut semblent bien avoir une portée générale et dessiner un modèle d'éducation chrétienne valable pour

23. *SC* 36, 3 (*SBO* VIII, 5).

tous les clercs, sinon tous les fidèles. Il désignait un idéal, dénonçait certains dangers, il n'excluait pas par principe le recours au cadre scolaire, de toute façon existant et pris en charge par les institutions de l'Église séculière.

### 5. Divergences et convergences

Aussi ancienne que l'école elle-même, l'idée de réforme de l'école accompagne celle-ci dans son essor au long du XII<sup>e</sup> s.<sup>24</sup>. Il serait aisé de montrer que, dès l'époque de saint Bernard et plus encore dans les décennies suivantes, beaucoup de ses idées ont été, quoique sur un registre différent, reprises à leur compte par des maîtres séculiers, tandis que les écrits mêmes de Bernard pénétraient dans les écoles<sup>25</sup>.

L'accent mis sur la relation personnelle du maître et de l'élève, la dénonciation des pratiques « lucratives » de certains y étaient des thèmes familiers. Le caractère avant tout préparatoire, voire ancillaire, des arts libéraux, les dangers de la philosophie et de la dialectique, la dimension éthique du savoir, la responsabilité morale du professeur et de l'étudiant n'étaient pas non plus, même si Bernard le méconnaissait, des idées étrangères aux gens des écoles, à commencer par l'Abélard de l'*Éthique*, en attendant les maîtres de l'école Notre-Dame dans la seconde moitié du siècle<sup>26</sup>.

24. Cf. S. C. FERRUOLO, *The Origins of the University. The Schools of Paris and their Critics. 1100-1215*, Stanford 1985.

25. Cf. J. CHÂTILON, « L'influence de saint Bernard... », loc. cit. n. 15, p. 268-288.

26. Voir, par exemple, K. S. B. KEATS-ROHAN, « John of Salisbury and Education in Twelfth Century Paris from the Account of his *Metalogicon* », in *History of Universities*, t. 6, Oxford 1986-1987, p. 1-45.



Même les procédures intellectuelles en honneur dans les écoles n'étaient pas totalement ignorées ou méprisées de Bernard. S'il restait en apparence fidèle aux traditions de la *lectio divina*, soucieuse d'aller droit, par les voies du symbolisme et de l'analogie, aux sens moraux et mystiques de l'Écriture<sup>27</sup>, il ne dédaignait pas, en fait, les procédés d'analyse discursive qu'offraient la rhétorique et même la dialectique. Et quoiqu'il se dise «un enfant» face à Abélard, le *Sermon 80 sur les Cantiques des Cantiques*, dans lequel il réfute les thèses de Gilbert de la Porrée, montre ses ressources en la matière. Son disciple Geoffroy d'Auxerre n'hésitera pas à lui appliquer, sans malice, le qualificatif de «théologien» dont lui-même avait voulu faire une injure contre Abélard<sup>28</sup>.

Tout un vocabulaire qu'on a l'habitude de rattacher au discours scolaire — *argumentum* et autres mots de la famille d'*arguere*, *disputare*, *disputatio*, *quaestio*, *ratio*, *rationalis* etc. —, est présent chez lui et pour le moins ambivalent. S'il sert parfois à caractériser les abus et les erreurs des philosophes — «*nulla mihi fiducia in argumentationibus istis, non plus quam in telis aranearum*<sup>29</sup>» —, il peut aussi bien désigner les démarches que des hommes de foi, d'authentiques «docteurs», mettant leur science de la discussion au service de fins supérieures, adoptent pour convaincre les fidèles ou réfuter les hérétiques. A l'évidence, Bernard n'était pas totalement étranger au «rationalisme» du XIII<sup>e</sup> s.

27. Sur l'exégèse de Bernard, voir H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 1<sup>ère</sup> partie, t. 2, Paris 1959, p. 571-620.

28. «*Magnus ille theologus*», dit Geoffroy dans le prologue du livre II de son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (J. LECLERCQ, «Les écrits de Geoffroy d'Auxerre», *Revue bénédictine*, 62 (1952), p. 274-291; voir le passage cité à la p. 282).

29. *Ep* 257 (SBO VIII, 166).

Il n'est donc pas possible de conclure de façon simple. Nier l'attachement de Bernard aux traditions de la culture monastique, sa méfiance devant l'essor mal contrôlé des écoles urbaines, la fureur, parfois mal informée, que lui inspirait l'enseignement de certains maîtres, ou ce qu'il croyait en savoir, serait absurde. Bernard n'était disposé ni à admettre l'irrésistible ascension des *magistri* urbains dans l'Église, ni à reconnaître en eux des interprètes «autorisés» du magistère.

Mais il serait aussi inexact de ne pas voir que Bernard, que sa formation personnelle comme son expérience historique ont constamment mis en contact avec le monde des écoles et ses productions, non seulement ne rejetait pas globalement celui-ci mais partageait avec lui bien des manières de dire et de comprendre, bien des aspects du *modus sciendi*.

L'abondance du vocabulaire «scolaire» dans l'œuvre de Bernard est significative. Certes, elle s'explique par d'anciennes traditions littéraires; certes, elle a parfois valeur de défi ou de ruse — le cloître, alternative à l'école —, mais elle vaut aussi comme aveu d'ouverture et de pluralisme; comme acceptation, par d'autres voies, d'exigences communes du temps auxquelles les écoles, comme Cîteaux, s'efforçaient de répondre.

## CH. 17 - L'ENGAGEMENT POLITIQUE : LA SECONDE CROISADE

Jürgen MIETHKE  
*Université de Heidelberg*

Il n'y a pas en Bernard de Clairvaux un simple théoricien qui, dans une paisible retraite à l'écart du monde, s'adonnerait à la construction intérieure de son univers, même s'il est entendu que sont fondamentaux pour lui l'enfouissement dans la prière et l'expérience mystique. Arrachés à la fièvre des déplacements perpétuels qui l'ont conduit, en des voyages sans fin repris, de long en large à travers toute l'Europe, les écrits qu'il nous laisse n'en totalisent pas moins huit forts volumes dans la récente édition critique qui en a été donnée<sup>1</sup>. On n'y trouve aucun texte de pure spéculation monastique ou de silencieuse contemplation : au minimum Bernard poursuit toujours un but pédagogique, édifiant ou apologétique. Il exhorte, avertit ; il félicite aussi ; il veut agir sur ceux qui le lisent, les mener à telle ou telle disposition. Bernard ne perd jamais son public des yeux, il s'adresse à lui sans se lasser, pousse le lecteur dans une direction clairement signifiée. Cela vaut avant tout pour la si vaste correspondance, qu'il écrit et fait écrire, qu'il ne cesse

1. Ce sont les 8 tomes des *SBO*. Je ne donnerai pas ici une bibliographie exhaustive ; on trouvera beaucoup d'éléments avant tout dans H.-M. ROCHAIS et E. MANNING, *Bibliographie générale de l'ordre cistercien. Saint Bernard*, Rome 1979. Je ne signale ici que les bases de ma propre étude et passe sur nombre de détails, surtout compte tenu des autres chapitres de ce volume.

d'expédier partout. On y fait des requêtes, on y travaille à des accords, on y tend vers des résultats, on s'y attache à des objectifs pratiques. Ses contemporains ont déjà commencé à rassembler ses lettres, en partie dans l'environnement immédiat de Bernard lui-même et, dans les dernières années de sa vie, avec son évident consentement, il faut même dire, sous son impulsion.

Différentes collections de ses écrits ont été constituées déjà de son vivant de façon plus ou moins concertée; et, comme cela se pratiquait aussi pour les autres recueils de lettres de son époque<sup>2</sup>, l'activité du ramassage et du tri a donné à l'auteur, comme aussi au secrétaire, l'occasion d'intervenir dans le texte pour le retoucher, par des améliorations stylistiques ou des corrections de fond. L'édition comprend un bon demi-millier de lettres, simples billets ou larges compositions à allure de traité<sup>3</sup>.

## 1. Les premières armes

### *L'horizon des religieux*

La production littéraire qui accompagne la vie de Bernard, abbé de Clairvaux, correspond, par la mutation de ses thèmes et de ses centres de gravité, à l'élargissement de son champ d'action, sans en être pour autant la réplique point pour point. Tout d'abord, comme il est naturel, ses écrits, lettres et ouvrages, se concentrent sur les questions monastiques. Ce n'est que par une lente gra-

2. Cf. surtout G. CONSTABLE, *Letters and Letter-Collections* (Typologie des Sources du Moyen Âge occidental, 17), Turnhout 1978; très résumé, l'article «Brief» dans *Lexikon des Mittelalters*, t. 2 (1983), col. 648 s.

3. SBO, t. 7 et 8.

dation que d'autres thèmes et d'autres milieux prennent plus de place sur le devant de la scène. On part de la vie du cloître<sup>4</sup>; on passe, dans l'*Apologie*<sup>5</sup>, à la polémique entre les diverses branches de l'ordre bénédictin; on en vient à encourager et conseiller lors de la fondation de nouveaux instituts, comme dans l'*Éloge de la nouvelle chevalerie*<sup>6</sup>. Bernard y aidait le petit noyau des premiers templiers à qui l'unissaient aussi des liens familiaux; autour de 1135, dans les années incertaines de leurs débuts tâtonnants et difficiles, il leur communiquait confiance en eux-mêmes et assurance; dans cet «exhortationis sermo», il saluait le petit groupe de ces militaires spécialisés dans la protection des pèlerins en Terre Sainte comme une nouvelle «militia Christi», et il savait justifier avec fermeté, à partir des traditions monastiques, un état de vie inhabituel pour les contemporains. Jusqu'à quel point Bernard a aidé cette jeune fondation autrement que par ces encouragements, cela n'est pas si évident. Vers 1125, le comte Hugues de Champagne avait été félicité par lui, à son entrée dans l'ordre du Temple, par une lettre où n'est tue qu'avec peine la déception de ne pas voir entrer le destinataire

4. Cf. avant tout *Vita prima* III, VIII, 29 (PL 185, 320), qui désigne déjà comme première œuvre *Hm* (SBO III, 13-59).

5. SBO III, 81-108. La plus célèbre défense des clunisiens contre les attaques cisterciennes a été l'œuvre de Pierre le Vénérable dans sa lettre-traité; voir G. CONSTABLE, *The Letters of Peter the Venerable*, 2 t., Cambridge (Mass.) 1967, Ep. 28, t. 1, p. 52-101; cf. t. 2, p. 115-120, 270-274.

6. SC 367, Paris 1990; citations qui suivent, p. 48. Pour un exposé d'ensemble de la question, voir J. FLECKENSTEIN, «Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift "De laude novae milititiae" Bernhards von Clairvaux», in *Die geistlichen Ritterorden* (éd. par J. Fleckenstein et M. Hellmann, Vorträge und Forschungen, 26), Sigmaringen 1980, et repris dans J. FLECKENSTEIN, *Ordnungen und formende Kräfte des Mittelalters, Ausgewählte Beiträge*, Göttingen 1989, p. 377-392.

dans un monastère cistercien<sup>7</sup>. Par suite, en 1128, Bernard avait pris part — cela semble sûr — au synode de Troyes où, sous les auspices d'un légat apostolique, la nouvelle communauté religieuse de Terre Sainte vit ratifier sa règle; manifestement, il n'a pas concouru lui-même à sa formulation<sup>8</sup>.

Plus tard, d'autres traités monastiques ont été composés par lui; beaucoup de lettres, surtout, ont été envoyées de par le monde dans l'intérêt de son ordre. De plus en plus, il s'investissait dans les affaires qui concernaient celui-ci. La rapide croissance des cisterciens, le souci constant causé par les nouvelles fondations et par la structuration de la filiation propre de Clairvaux, tout cela ne cessa de l'occuper, même s'il est vrai que nous manquons parfois dans le détail d'une documentation très précise à ce sujet.

#### *Le schisme d'Anaclet*

Toujours est-il que des données prouvent ses contacts hors de son ordre; en vertu de sa charge et en accord avec les intérêts à défendre, il avait fait son entrée dans la politique ecclésiastique. L'élection contestée du pape en 1130 le promut sur cette scène dans un rôle qui prit toujours plus d'ampleur. Nous n'avons pas ici à nous égarer dans les dédales de ces années de schisme<sup>9</sup>,

7. Ep 31 (SBO VII, 85 s.).

8. Telle est à peu près la position de M. MELVILLE, «Les débuts de l'ordre du Temple», in *Die geistlichen Ritterorden* (voir n. 6), p. 23-30, ici p. 25 s. Pour une datation convaincante, cf. R. HIESTAND, «Kardinalbischof Matheus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entsetzung des Tempelordens», in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 99 (1988), p. 295-325.

9. Voir surtout F. J. SCHMALE, *Studien zum Schisma des Jahres 1130* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht,

lorsque, après un vote surprise fomenté par les forces réformatrices plus jeunes du collège des cardinaux, Innocent II, candidat d'une minorité de vingt cardinaux, s'opposa à Anaclet II, candidat de la majorité des vingt-deux autres cardinaux. Il n'en fut pas cette fois-ci comme jusqu'alors dans des difficultés similaires concernant la succession papale: le pape qui avait su rester maître de Rome ne put obtenir la décision; ce fut bien plutôt Innocent II qui prit en fin de compte le dessus, lui qui avait dû se retirer en Italie du Nord et en France, car il réussit mieux que son concurrent à s'assurer le soutien des Églises et des royaumes européens. La France, l'Allemagne et l'Angleterre se retrouvèrent finalement quasi unies pour appuyer Innocent II, tandis qu'Anaclet n'était reconnu qu'à Rome même, chez les Normands de l'Italie méridionale, en Aquitaine et en Écosse.

Le conflit entre les deux partis fut long et difficile à résorber. Finalement, après des années, la lutte ne trouva un terme qu'après la mort d'Anaclet (1138). En définitive, la prise de position des Églises européennes avait davantage pesé dans le succès. Le résultat final fut la victoire d'un élargissement des perspectives par rapport à l'état précédent. La signification de la papauté pour l'Église universelle se révélait dans cette nouvelle donne.

Trop souvent on prête au choix fait par Bernard le rôle décisif, ce qui est tout à fait exagéré<sup>10</sup>, même si

3), Cologne-Graz 1969. Plus résumé, B. SCHIMMELPFENNIG, *Das Papsttum, Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance* (Grundzüge, 56), Darmstadt 1987<sup>2</sup>, p. 173 s. Voir aussi récemment les objections qui ne me convainquent pas de M. STROLL, *The Jewish Pope: Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130* (Brill's Studies in Intellectual History, 8), Leyde-New York-Copenhague 1987.

10. Ainsi Stroll, voir n. précédente.

déjà la *Vita prima* a attribué à son influence le fait que l'Église de France se soit rangée en 1131 au côté d'Innocent II<sup>11</sup>. Mais, en 1130 les forces du jeune ordre cistercien et, plus encore, le crédit de Bernard réduit à lui-même n'étaient certainement pas à même de pousser à une telle solution ni à la faire triompher. A eux seuls, les moyens de communication s'y opposent. À la vérité, dès avant les décisions officieuses, les représentants des grands mouvements de réforme monastique s'étaient résolus dans toute l'Europe à mettre une sourdine à leurs dissensions sans cesse renaissantes. Sans qu'on puisse déceler une priorité dans le temps pour les cisterciens, ceux-ci avaient opté pour le pape des nouvelles énergies réformatrices, pour Innocent II. En France, les clunisiens, les chanoines réguliers, les chartreux, et même la vieille abbaye royale de Saint-Denis, avec son abbé, Suger, si influent à la cour, se rangèrent à ses côtés, cependant qu'en Allemagne ce parti rencontrait l'appui sans limite de Norbert de Xanten, le fondateur des prémontrés, devenu depuis 1126 archevêque de Magdebourg<sup>12</sup>.

C'est ainsi que Bernard se trouva vraiment en très bonne compagnie, lorsqu'il se rallia à Innocent II. Bien que, cela est sûr, il n'ait pas particulièrement marqué le synode d'Étampes où les prélats français, et parmi eux Bernard, ont pris officiellement leur décision conjointement avec le roi de France, son dynamisme a été dès lors important, capital dans les conflits qui vont suivre.

11. *Vita prima*, II, I, 3 (PL 185, 270).

12. Bonne présentation générale sur Norbert dans l'ouvrage collectif, *Norbert von Xanten, Adliger, Ordenstifter, Kirchenfürst* (éd. par K. Elm), Cologne 1984; cf. les études de F. J. Felten et K. Elm, et *infra* c. 18.

Avec une ardente ferveur, il a fait siennes les affaires d'Innocent II, il a essayé par tous les moyens d'avancer ses affaires. L'infatigable énergie avec laquelle Bernard, une fois son choix fait, l'a mis en œuvre et en a décuplé le retentissement, tant en public que dans des discussions et des consultations privées, a été indiscutablement pour le parti d'Innocent II d'un grand poids. Agent de cette négociation, Bernard apprit à maîtriser avec brio tous les registres du maniement des opinions. Inlassable, lui-même voyageait en tous sens à travers l'Europe de l'Ouest et du Sud, prêchant et dictant des lettres<sup>13</sup>. Il ne cessait de procurer de nouveaux appuis à «son» pape. Et il est bien à prévoir que, se consacrant sans relâche au règlement du schisme, il n'a jamais oublié la cause de son ordre, de son affermissement et de son extension, notamment, cela va sans dire, au profit de sa propre filiation.

#### *Autres aspects de la politique ecclésiastique*

Ses lettres, rassemblées avant tout sur des critères littéraires et doctrinaux, et parvenues à nous pour ce motif, ne reflètent qu'un fragment de ses activités et de ses intentions, de ses plans, de ses succès, de ses échecs. En misant sur Innocent II, il est clair que Bernard ne gagna pas seulement peu à peu en assurance; son influence à la curie, auprès du pape et des cardinaux, grandit à vue d'œil. Avec Innocent II, il entra dans une relation quasi permanente. On a conservé de lui cent trois lettres adressées à des papes; parmi elles cinquante-cinq à ce pape, et trente-huit à son successeur, qui avait été moine cistercien, Eugène III.

13. Entre autres, notamment, *Ep* 126 (SBO VII, 309-319).

Bernard devint une figure marquante, une autorité reconnue aussi en politique ecclésiastique. A son ancien disciple et moine, Eugène III, il peut oser écrire, évoquant des jugements contemporains, qu'on le nomme lui, Bernard, le vrai pape<sup>14</sup>. En tout état de cause, si on a là l'écho véridique de critiques alors en circulation, l'exagération est considérable. Qui prendrait aujourd'hui ces jugements au mot se cacherait combien Bernard a peu réussi en général à faire passer ses choix, que ce soit auprès d'Eugène III, cela est sûr, ou même avec Innocent II. Mais il avait de l'influence, cela est hors de question, et même une puissante influence.

Il n'est pas besoin ici d'établir quelle élection épiscopale, quelle désignation d'un nouvel abbé il a favorisée ou même décidée dans le cours du temps. Nous ne voulons pas non plus examiner, pour autant que nous puissions le savoir, comment il se mêlait des questions débattues et y poussait à des décisions conformes à son sentiment. Bernard n'avait pas peur de prendre des responsabilités. Si quelque chose était important pour lui, sans beaucoup se gêner, il tirait, au profit de son point de vue, avantage aussi de ses contacts ; il mettait à contribution, comme amis ou obligés, abbés, évêques, cardinaux, et le pape lui-même. Ses nombreuses relations, son expérience des affaires, son habileté tactique, il savait pleinement les utiliser. Cela apparaît de façon particulièrement drastique lors du choc avec les forces montantes de l'université ; son conflit avec Pierre Abélard qui atteint son sommet en 1140 au synode de

14. *Ep* 239 (*SBO* VIII, 120-122, ici p. 120, l. 5 s.) : « On dit que ce n'est pas vous qui êtes pape, mais moi, et voilà que de partout les affaires affluent vers moi. »

Sens<sup>15</sup>, son heurt avec l'évêque de Poitiers, Gilbert de la Porrée, permettraient d'élucider ce point dans le détail. En ces occasions, en effet, Bernard ne s'est nullement cantonné dans des stratégies toutes faites, mais il a inventé un style, il a déployé de nouveaux instruments de vigilance doctrinale qui étaient promis à un long avenir<sup>16</sup>. Mais là même il ne parvenait pas pleinement à ses fins. Abélard fut averti par Pierre le Vénérable des conséquences désastreuses d'une condamnation papale, et Gilbert, en traitant avec la majorité du collège cardinalice, put se tirer lui-même d'embarras. Bernard, lui aussi, dut faire l'expérience que tout ne lui réussissait pas.

## 2. La deuxième croisade

Son engagement dans ce qu'on appelle la seconde croisade<sup>17</sup> devait vérifier, et cette fois jusqu'au bout, cette

15. Je persiste à tenir cette date, même si, dans ce volume, Mgr Zerbi s'y oppose ; avec une chronologie distendue, celui-ci dédramatise par trop l'événement de Sens, et, en revenant avec la date de 1141 à des positions déjà refutées, il ne parvient pas à trouver un contexte significatif pour la lettre d'Abélard à ses étudiants qui est maintenant connue, grâce à l'édition de R. KLIBANSKI, « Peter Abailard and Bernhard of Clairvaux », in *Medieval and Renaissance Studies*, 5 (1961), p. 1-27, ici p. 6 s. (= *ms.* 71, Bibliothèque universitaire d'Heidelberg, fol. 14<sup>v</sup>-15<sup>v</sup>). Sur la datation voir aussi la bibliographie indiquée par A. BORST, « Abaelard und Bernhard », in *Historische Zeitschrift*, 186 (1956), p. 497-526, spécialement p. 515, n. 4.

16. Voir aussi à ce sujet J. MIETHKE, « Theologenprozesse in der ersten Phase ihrer institutioneller Ausbildung. Die Verfahren gegen Abaelard und Gilbert von Poitiers », in *Viator*, 6 (1975), p. 87-116. Sur les développements ultérieurs, récemment, W. J. COURTENAY, « Inquiry and Inquisition, Academic Freedom in Medieval Universities », in *Church History*, 58 (1989), p. 168-181.

17. Dans l'immense littérature sur le sujet, signalons seulement la courte, mais prégnante présentation de H. E. MAYER, *Geschichte der*

épreuve amère. Là encore, l'initiative n'était pas d'abord partie de Bernard; mais, là encore, le projet a pris des dimensions européennes, quand Bernard s'est occupé de sa réalisation. Cependant, la force impressionnante de son énergie ne put empêcher le désastre final. L'idée d'une nouvelle croisade s'était éveillée en Europe, quand un mouvement de résistance islamique contre le royaume latin de Jérusalem et les principautés chrétiennes, parti d'Alep et de Mossoul, put enregistrer un succès sensationnel, en 1144, avec la prise d'Édesse. La pensée de réparer la brèche en renouvelant une action d'envergure se fit manifestement jour en plus d'un endroit. Au début, il n'était pas du tout clair, semble-t-il, sur quelle base on devait lancer l'aventureuse entreprise. C'est ainsi que, à la Noël de 1145, le roi de France, Louis VII — à ce qu'il paraît, de sa propre initiative — annonça qu'il voulait partir pour la Terre Sainte; mais, à Bourges où il avait réuni la cour, il ne rencontra aucun empressement auprès de ses barons. Eu égard à ces fortes oppositions, on repoussa la décision à Pâques,

*Kreuzzüge* (Urban-Bücher, 86), Stuttgart 1985<sup>6</sup>, p. 96-109; voir aussi C. CAHEN, *Der Islam* (Fischer Weltgeschichte, 14), Francfort-sur-le-Main 1968, p. 299 ss.; V. G. BERRY, «The Second Crusade», et H. A. R. GIBB, «Zengi and the Fall of Edessa», in *A History of the Crusades*, t. 1 (éd. par K. M. Setton), Philadelphie 1955, p. 449 ss., 463 ss.; important aussi, G. CONSTABLE, «The Second Crusade as seen by Contemporaries», in *Traditio*, 9 (1953), p. 213-279, repris dans *Religious Life and Thought (11<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> centuries)* (Collected Studies Series, CS 89), Londres 1979, n° X. Sur la part prise par Bernard, voir surtout E. DELARUELLE, «L'idée de croisade chez saint Bernard», in *Mélanges Saint Bernard*, Dijon 1954, p. 53-67; E. WILLEMS, «Cîteaux et la seconde croisade», in *Revue ecclésiastique*, 49 (1954), p. 116-151; L. SCHMUGGE, «Zisterzienser, Kreuzzug, Heidenkrieg», in *Die Zisterzienser, Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit* (éd. par K. Elm., P. Joerßen, H. J. Roth, Schriften des Rheinischen Museumamtes, 10), Bonn 1980, p. 57-68.

et, dans l'entre-temps, on voulut s'assurer aussi l'appui de l'abbé de Clairvaux.

Indépendamment de cela, le pape Eugène III, qui était entré dans sa charge en février, avait pris l'initiative le 1<sup>er</sup> décembre 1145 et appelé le roi de France, ainsi que les princes et chevaliers français, à une grande croisade en Terre Sainte. Manifestement, comme cela ressort à l'évidence du texte de la bulle, il songeait à une réédition de la première croisade; il en appelait à ceux qui, de leur temps, avaient pris sur eux cette expédition tellement réussie. On ne sait quasi rien des points qui ont fait, par la suite, l'objet des négociations entre la curie et la cour de France. Au bout du compte, en tout cas, on eut une nouvelle rédaction de la bulle de croisade; le pape la fit expédier à la nouvelle date du 1<sup>er</sup> mars; pratiquement le texte était inchangé et, sans aucun doute, il était adressé au même cercle de destinataires<sup>18</sup>. Même si l'on s'était querellé autour du commandement de la croisade, quoi qu'il en soit, l'idée d'une expédition faite sous la responsabilité du pape s'était pleinement imposée.

### *La bulle de croisade et sa diffusion*

Le pape, dans sa proclamation, faisait état de la perte d'Édesse, en appelait, par une mention expresse à la première croisade, à la défense des Lieux saints et à la libération des territoires enlevés, et promettait à tous ceux qui s'engageraient dans une si sainte et nécessaire entreprise cette même remise des peines des péchés que déjà son prédécesseur, Urbain II, avait offerte aux croisés. Le

18. Voir, décisif sur ce point, E. CASPAR, «Die Kreuzzugsbullen Eugens III.», in *Neues Archiv*, 45 (1924), p. 285-305.

pape prenait aussi sous la protection de l'Église leurs parents et leurs biens, pour la durée de leur absence, proscrivait le luxe exagéré dans l'équipement, tant pour les vêtements que pour les armes, et accordait, en plus d'un moratoire des dettes, des allègements particuliers dans les prêts sur gages consentis par des détenteurs de biens ecclésiastiques.

Ce paquet remarquablement ficelé fut confié pour sa diffusion et sa propagation à Bernard de Clairvaux. De fait, le texte de la bulle papale est presque exclusivement transmis en connexion avec la lettre de celui-ci appelant à s'enrôler. Parmi les nombreuses lettres qui ont dû partir alors du scriptorium de Clairvaux, nous sommes aujourd'hui encore en possession de dix versions de l'écrit même de Bernard; celles-ci divergent soit par leurs destinataires, soit par des interventions plus importantes dans le libellé; à cela s'ajoutent encore d'autres rédactions de l'appel à se croiser qui sont mises sous un autre nom. A elle seule la version la plus considérable de la circulaire de propagande nous est parvenue par trente-huit témoins manuscrits<sup>19</sup>. Manifestement, on a écrit et planifié avec ardeur à Clairvaux dans ce temps-là.

### *Un acte de religion*

La circulaire de Bernard se saisit de la mission qui lui a été donnée avec une vue méthodique du but et beaucoup de force. Bernard sait atteindre directement son lecteur. Il ne relate qu'en passant les événements de Terre Sainte;

19. *Ep 363* (SBO VIII, 311-317); sur l'histoire du texte, voir en premier J. LECLERCQ, «L'encyclique de S. Bernard en faveur de la croisade», in *Revue Bénédictine*, 81 (1971), p. 282-308; IDEM, «Pour l'histoire de l'encyclique de saint Bernard sur la croisade», in *Recueil*, t. 4, p. 247-263.

bien davantage, il met au premier plan l'attente individuelle du salut. Il en va — son exorde le déclare sans ambages — d'un «negotium Christi», d'une affaire du Christ, c'est clair, mais en même temps d'un échange offert par le Christ. Maintenant est arrivé le temps favorable de la pénitence (*II Cor.* 6, 2); parce que les péchés des chrétiens ont entraîné ce mal («peccatis nostris exigentibus»), les ennemis du Christ ont élevé la tête et ils profanent les Lieux saints de la chrétienté. Cependant, Dieu ne veut pas dépêcher ses anges, mais il donne aux pécheurs l'occasion d'une pénitence efficace. Les guerriers chrétiens peuvent désormais ne pas subir les désavantages de la guerre ordinaire, car, à la croisade, la victoire donne la gloire, et la mort est, selon le mot de l'Apôtre, un gain (*Phil.* 1, 21); Bernard présente une comptabilité en règle; l'échange est le suivant: en se vêtant, avec vœu de partir en croisade, de la croix d'étoffe, le croisé gagne la remise («indulgentia») de tous ses péchés confessés avec contrition. Bernard exhorte avec ferveur ses lecteurs à se préparer d'une façon appropriée à la grande mission. Le zèle de Dieu ne doit nullement les entraîner à des excès contre les juifs. Dieu lui-même a promis leur salut pour la fin des temps; on ne doit donc pas les forcer à croire pour le moment.

Le combat contre les païens auquel Bernard appelle n'a pas d'environnement eschatologique<sup>20</sup>. S'il en était

20. J'ai sur ce point une opinion tout à fait différente de celle de H. D. KAHL, «Die Ableitung des Missionskreuzzugs aus sybillinischer Eschatologie. Zur Bedeutung Bernhards von Clairvaux für die Zwangschristianisierungsprogramme im Ostseeraum», in *Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonialisierung des Ostseegebietes*, (éd. Z. H. NOVAK, Université N. Copernic, Ordines-Militares-Colloquia Torunensia Historica, 1), Torun 1983, p. 129-139.



autrement, cela est dit expressément, les chrétiens devraient attendre la conversion des païens tout comme celle des juifs, au lieu de les combattre par l'épée. Mais les païens ont les premiers usé de violence. La croisade est donc pour Bernard une guerre de défense. Puis, selon la bulle de croisade du pape, à laquelle il renvoie formellement pour la première fois, il expose pour finir les privilèges économiques des croisés et incite ceux-ci, en conclusion, à se ranger sous cette discipline qui, seule, assure du succès militaire.

D'autres écrits furent aussi, bien évidemment, marqués du même ton<sup>21</sup>. Bernard refusait, consciemment semble-t-il, de peindre la croisade de couleurs apocalyptiques. A l'inverse même, il utilisait des traditions apocalyptiques, ainsi la conversion des juifs au salut dans les derniers temps, précisément en vue de prévenir excès et pogroms à leur endroit. C'est le salut individuel qui, pour lui, est mis au tout premier rang; la guerre contre les infidèles est prise au sérieux, à titre de guerre juste, comme une tâche militaire. Visiblement, Dieu n'envoie pas ses bataillons angéliques pour libérer la Terre Sainte, et cela impose aux croisés de claires exigences. Le temps « favorable » que Dieu accorde aux pécheurs pénitents apparaît comme inextricablement impliqué avec les nécessités militaires d'une expédition bien menée. La croisade est un exercice de pénitence, qui a pour but l'indulgence pour les péchés. La libération des Lieux saints semble de ce fait presque glisser dans l'ombre.

21. Voir par exemple ce qui est dit dans la lettre au duc Ladislas II de Bohême, *Ep* 458 (*SBO* VIII, 434-437), où les promesses papales sont encore plus nettement mises en valeur, où les recommandations contre le luxe et pour la discipline sont exprimées avec plus d'énergie, mais où le mouvement de fond de l'« encyclique » reste inchangé.

On mit méthodiquement au point la campagne d'adhésion à la croisade. La circulaire fut dépêchée de Clairvaux en de nombreux exemplaires. En même temps la propagande orale n'était pas à dédaigner, et, dans un temps où la communication passait surtout par la parole, elle ne pouvait pas être laissée pour compte, si un franc succès devait être recherché. C'est pourquoi la prédication de la croisade fut, elle aussi, la mise à exécution d'un plan soigneusement pensé. Bernard usa des possibilités que son ordre lui offrait. Il chargea les abbés cisterciens d'agir dans leur ressort pour propager la croisade par de fréquentes prédications. Et, bien qu'il eût tout d'abord écrit au pape qu'il voulait rester dans son abbaye, il se mit bien vite lui aussi en route au service de cette mission. Et d'abord, dès mars 1146, il prêcha devant le roi de France et la cour à Vézelay; le roi et de nombreux seigneurs se croisèrent. Le projet prenait figure.

Il peut aussi avoir été planifié originellement que la prédication de la croisade sortirait assez vite de France, avant tout vers l'Angleterre. Le pape lui-même tentait de son côté de mobiliser des croisés en Italie par une autre bulle. Mais, visiblement, il n'obtint pas un grand concours. Et, si, au début, la curie avait eu l'intention de ne pas faire entrer dans le projet l'empire romain et son souverain, le Staufen Conrad III, ce plan avait échoué. En effet, la curie avait pensé se servir du Staufen pour ses propres intérêts dans la lutte contre les turbulences romaines suscitées par Arnaud de Brescia et contre les Normands du Sud de l'Italie. C'est parce que cette nette séparation des sphères d'intérêt ne tint pas qu'échut à Bernard une grande part de la responsabilité.

### *Complications*

La campagne officielle conduite par Bernard en vue de la croisade, cela apparut très vite, n'était nullement la seule à être menée. Déjà, dans sa circulaire, celui-ci devait se distancier des mouvements tendant à s'en prendre aux juifs, ennemis du Christ, comme premier objet de la vindicte de chacun. Les atroces boucheries qui avaient accompagné la première croisade constituaient un funeste exemple; Bernard les mentionne expressément comme des faits repoussants<sup>22</sup>. Des prédicateurs sans mandat ni autorisation apparurent bien vite<sup>23</sup>. Un moine cistercien français, du nom de Radulf, se mit à sillonner les pays du Rhin, depuis Cologne jusqu'à Strasbourg, puis de nouveau jusqu'aux Pays-Bas. Il poussait les auditeurs qui se pressaient autour de lui à régler leurs comptes aux juifs avant le départ pour la Terre Sainte. Avec un lamentable résultat. Bernard essaya d'abord de stopper l'agitation de son confrère par d'énergiques missives. Finalement, à l'appel au secours alarmé de l'archevêque de Mayence, il se mit aux trousses du prédicateur sans mandat à travers les Flandres et la basse vallée du Rhin, jusqu'à ce qu'il pût le faire comparaître à Mayence; là, il lui enjoignit, dans un réquisitoire rigoureux, de se rendre sans délai à Clairvaux.

Mais maintenant que la prédication de la croisade avait pris son départ aussi dans les terres d'Empire, Bernard ne se sentit plus tenu de respecter le plan originel, même si cela commença par déplaire à la curie. Il est significatif de sa conception de la croisade qu'il se soit tout de suite

efforcé, avec énergie, de conduire le roi de Germanie, Conrad lui-même, à prendre la croix. Sans doute à la troisième tentative, Bernard parvenait à ses fins peu après la fête de Noël de 1146. La croisade acquit par là immédiatement une nouvelle dimension; les problèmes politiques suscités de ce fait devaient, certes, montrer plus tard toute leur gravité.

Dans l'élan des préparations, on ne remarqua tout d'abord rien de cela. Des négociations diplomatiques préliminaires aux expéditions occupaïent aussi bien le roi de Germanie que le roi de France. Dans sa campagne, Bernard veillait tout à fait scrupuleusement à ce qu'aucun moine, en tout cas aucun moine cistercien, ne se joignît au mouvement. Il y avait seulement quelques anciens cisterciens parmi les évêques qui participaient à la croisade. On a conservé une lettre de lui où il faisait passer à tous les abbés de son ordre l'obligation stricte de punir d'excommunication tout moine cistercien qui tenterait de se croiser<sup>24</sup>. Il est évident que Bernard ne tenait pas du tout à effacer la distinction traditionnelle entre moines et laïcs, et qu'il avait une notion fort précise de l'efficacité d'une armée de croisés.

### *Les Wendes*

Une diminution du contingent allemand rencontra malgré tout son approbation formelle, même si elle ne rentrait pas dans la ligne de ses intentions premières. A la réunion de la cour autour du roi allemand, le 13 mars 1147, en l'absence de Bernard, des voix se firent entendre dans le sens que voici: les seigneurs et chevaliers saxons

22. *Ep* 363 (*SBO* VIII, 312, l. 1-3).

23. G. Constable insiste particulièrement sur ce point, voir l'article cité à la n. 17., p. 276-278.

24. *Ep* 544 (*SBO* VIII, 511 s.): ici Bernard en appelle expressément au pouvoir du pape pour donner du poids à son ordre.

pourraient et devraient même, tout en abandonnant les opérations projetées en Terre Sainte, entreprendre une descente contre les Slaves païens de l'Est de l'Empire. Ce plan ne reçut pas seulement l'aval de Bernard; celui-ci composa une épître enflammée qu'il destinait «à tous les chrétiens». Il les y engageait — après en avoir délibéré avec le roi, les évêques et les princes, et avec pleine autorité apostolique, selon sa propre expression — à prendre la croix contre ces peuples païens, pour les anéantir ou pour les convertir; et il promettait la même indulgence pour les péchés que celle que devaient obtenir les croisés de Jérusalem<sup>25</sup>. Avec ces païens aucun traité ne devait plus être conclu, que ce soit en vertu de versements d'argent ou de contributions forcées, jusqu'à ce que, avec l'aide de Dieu, leur religion ou leur peuple fût abolie<sup>26</sup>.

Récemment, une discussion circonstanciée a eu lieu sur ce que Bernard avait bien pu penser en proposant une telle alternative. Un historien a estimé que, dans le contexte des convictions théologiques et canoniques du temps et par comparaison avec l'attitude de l'abbé de Clairvaux face aux juifs (et aux hérétiques), l'idée n'avait pu lui venir de placer les païens devant cette alternative

25. *Ep* 457 (*SBO* VIII, 432 s.): «... de par la décision du seigneur roi, des évêques et des princes (...) nous notifions que soit armée l'élite des chrétiens contre eux et qu'elle reçoive le signe du salut en vue de détruire de fond en comble ces nations ou alors de les convertir, leur promettant la même indulgence pour leurs péchés qu'à ceux qui sont partis vers Jérusalem», p. 433, l. 3-8; cf. l. 10 s.

26. *Ibidem*, l. 11-13: «Nous interdisons absolument ceci: qu'on traite avec eux de quelque façon que ce soit, ni pour de l'argent, ni pour un tribut, jusqu'à ce que, avec le secours de Dieu, ou la religion ou la nation soit détruite.»

«la mort ou le baptême». Même au temps des croisades, une telle manière de voir se serait complètement écartée des positions traditionnellement tenues par l'Église officielle concernant le baptême par coercition, comme aussi des méthodes missionnaires avalisées. Bernard n'aurait donc pas demandé l'anéantissement des individus qui refuseraient de se convertir du paganisme, mais «seulement» la destruction de l'idolâtrie païenne et de l'organisation politiquement autonome des Slaves. Ceux-ci devaient être placés devant ce choix; ou bien embrasser volontairement le christianisme et pouvoir dès lors conserver par là leur identité ethnique et politique, ou bien, en revanche, si manquait la disponibilité à la conversion, tomber sous la domination chrétienne, ce qui aurait nécessairement signifié la fin de leur particularisme<sup>27</sup>.

C'est un fait que, dans l'écrit de Bernard, il n'est pas question de l'alternative entre «la mort ou le baptême (forcé)». Mais en même temps, Bernard n'a pas embarrassé des guerriers acquis à la croisade par une subtile distinction entre l'«identité nationale» et la vie individuelle, l'une devant être anéantie, l'autre protégée. Il ne se montre nullement intéressé, dans le détail, par la

27. F. LOTTER, *Die Konzeption des Wendenkreuzzugs* (Vorträge und Forschungen, série spéciale, 23), Sigmaringen 1977; voir surtout les p. 38 et 69. Dès la recension de cet ouvrage, H. D. KAHL a pris le contrepied, in *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands*, 28 (1979), p. 322-324; du même, plus récemment, «Wie kam es 1147 zum "Wendenkreuzzug"?», in *Europa slavica - Europa orientalis. Festschrift für Herbert Ludat zum 70. Geburtstag* (Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, 1<sup>ère</sup> série: Gießener Abhandlungen zur Agrar- und Wirtschaftsforschung des europäischen Ostens, 100), Berlin 1980, p. 286-296; voir aussi, du même, l'étude citée à la n. 20.

situation sur les confins germano-slaves, où, pour une part, il y avait depuis longtemps des chrétiens baptisés, et des évêques chrétiens, dont les diocèses pouvaient ainsi être tout à fait pris en compte dans la mise au point d'une stratégie militaire<sup>28</sup>. Mais, pour Bernard, dans la croisade, il s'agit d'une confrontation globale entre chrétiens et païens. Bien trop longtemps déjà la vaillance des chrétiens a subi les manœuvres des païens. Désormais c'est le diable qui tente d'entraver cet acte de salut qu'est la croisade, où de rudes pécheurs retrouvent pour eux-mêmes le chemin du bien. La croisade contre les païens va réduire à rien ce genre de complot, dans la mesure où elle supprime ces «nationes» ou les fait entrer dans le christianisme. Avant que le culte des idoles ou le peuple du paganisme aient été mis à l'écart, aucun chrétien ne peut pactiser avec ces nations.

Il est clair, au point où nous en sommes, que restent tout à fait sans réponse ces questions : y aura-t-il et, plus encore, comment y aura-t-il une conversion des païens. Au cas où ceux-ci la refuseraient, il ne faut pas qu'ils gênent l'œuvre qui plaît à Dieu et est voulue par lui. Il n'y a pas à chercher ici une méthode de mission auprès des païens, que ce soit par l'épée ou par la parole. Il s'agit pour Bernard de proclamer une expédition sur le flanc de la croisade contre ceux qui, à l'instigation du diable, empêchent l'action salutaire de se développer, sans oublier de gratifier cette entreprise des privilèges accordés aux croisés eux-mêmes. Qu'avec de tels argu-

28. On épargna à peu près le diocèse de Brandebourg comme zone d'influence de l'évêque de Havelberg, parce qu'Anselme de Havelberg, légat pontifical, insista publiquement dans ce sens ; voir des indications à ce sujet dans H.-D. KAHL, *Slawen und Deutsche in der brandenburgischen Geschichte des 12. Jahrhunderts*, Cologne-Graz 1964, p. 229 ss., 750 ss.

ments une légitimation ait été donnée à l'usage massif de l'épée dans la mission, que par là l'affaire de la croisade ait davantage encore laissé prise à des motifs qui lui sont, certes, attachés, mais lui sont fondamentalement étrangers, tout cela, à ce moment-là, Bernard n'a manifestement pas pu ou voulu le voir. Il'en va ici comme de ses autres lettres concernant la croisade ; elles n'ont pu empêcher toujours et partout les excès des pogroms antijuifs. A coup sûr, les expressions de Bernard ne brillent pas par la perspicacité, mais elles s'adaptent parfaitement à ses efforts pour installer la chrétienté dans la croisade comme dans un exercice de pénitence.

### 3. Après l'échec

Les opérations militaires, on le sait, tournèrent très mal ; elles coûtèrent la vie à la grosse majorité des croisés. Le désastre n'a pas ici à être raconté dans le détail, mais il est certain qu'il a atteint directement l'autorité personnelle de Bernard, puisqu'il avait été d'une activité si infatigable et si largement publique dans la mise sur pied de la grande entreprise. En Occident des voix s'élevaient qui considéraient l'échec de la croisade comme certain dès le commencement, et qui voulaient voir dans le simple projet déjà une œuvre du diable. Parmi les censeurs qui se sont manifestés en Occident à la nouvelle de la déroute<sup>29</sup>, le chanoine régulier bavarois, Gerhoh de Reichersberg interprétait le fait d'une curieuse façon. Quand, une bonne dizaine d'années plus tard, au début des années soixante, il méditait sur les œuvres de l'Antéchrist

29. Voir surtout G. CONSTABLE, *op. cit.* n. 17, p. 266-276.

eschatologique dans le monde<sup>30</sup>, il comparait l'échec de la brillante entreprise, lancée avec tant d'espoir, à la prise de Jérusalem par Titus et Vespasien. Toute la croisade, dès le début, lui apparaissait comme le fruit de l'orgueil et de la cupidité qui régnaient partout et jusque dans l'Église<sup>31</sup>. Un chroniqueur de Wurtzbourg percevait expressément dans la défaite de l'armée chrétienne l'épreuve que Dieu avait permise pour son Église à cause de ses péchés : des faux prophètes et des fils du diable, vraies têtes de l'Antéchrist, avaient pu entraîner par des propos insensés les chrétiens à partir libérer Jérusalem. Cependant que les croisés croyaient obéir à Dieu, ils n'avaient fait que se précipiter eux-mêmes dans leur propre ruine avec la permission de Dieu<sup>32</sup>.

Certes, ce sont là des voix extrêmes. Elles n'en montrent pas moins combien rude a dû avoir été, d'une manière ou d'une autre, la critique dans laquelle versèrent les contemporains, dès que la fin malheureuse de l'expédition fut rendue publique. Bernard lui-même prit enfin position, sans compromission ni accommodement. Dans son ouvrage dédié au pape Eugène III, il se montre profondément ému devant l'insondable abîme du jugement divin. Où lui, Bernard, avait annoncé paix et salut, la mort et la confusion

30. Dans le *De investigatione Antichristi*. Sur la date de parution, les rédactions, la tradition manuscrite et les éditions, voir P. CLASSEN, *Gerhoch von Reichersberg, eine Biographie*, Wiesbaden 1960, p. 421-424, et p. 133 s. concernant la critique de la croisade.

31. *De investigatione Antichristi*, I, 64 s., édité par E. Sackur (MGH, IdL, III), Hanovre 1897 (réimpression 1956), p. 380 s.; voir aussi I, 62 s., p. 378 ss.

32. *Annales Herbipolenses, ad annum 1147* (éd. par G. H. Pertz, MGH, SS, XVI) Hanovre 1859, p. 3 s.; voir auparavant A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, IV, Berlin 1958<sup>9</sup>, p. 934.

avaient pris place. La faute ne gisait certainement pas en Dieu, ainsi pense Bernard, ni non plus en lui-même. Elle revient aux péchés des croisés vis-à-vis de qui Dieu exerçait sa droite justice. Lui-même, à coup sûr, écrivait-il, préférerait que l'indignation des censeurs fût dirigée contre lui plutôt que contre Dieu. Et il s'obstine; il ose conseiller au pape, en citant le chapitre 20 des *Juges*, de proclamer une reprise de l'expédition qui vient d'échouer, afin de mettre à l'épreuve la vigueur de la foi de la chrétienté<sup>33</sup>.

Bernard ne cache nullement qu'il n'endosse pas la responsabilité. La décision incompréhensible de Dieu, il ne peut pas se la rendre intelligible autrement que par un retour sur l'histoire du peuple élu, Israël. Sa conception pénitentielle de la croisade lui rendait possible, par là même, une réponse misant sur l'individu à toute la critique globalisante de celle-ci. Avec une opiniâtreté intrépide, il peut même en arriver à proposer de poursuivre l'entreprise au-delà de son échec catastrophique. Cette persévérance à négliger l'opinion de ses contemporains, qu'il tentait vraiment encore, en 1150, de monnayer dans des projets concrets<sup>34</sup>, trouva manifestement peu d'écho. L'Europe n'était pas prête alors à se laisser gagner pour une nouvelle croisade.

#### *Le traité* Sur la considération *au pape Eugène*

Dans le même moment où il cherchait envers et contre tout à compenser par des essais de croisade l'amère

33. *Csi* II, 1-4 (SBO III, 410-413). Gerhoch a cité littéralement cette réflexion, en omettant l'appel à repartir, dans son traité cité n. 30 et 31, p. 381.

34. *Ep* 256 et 364 (SBO VIII, 163-165 et 318 s.).

défaite qui le tourmentait, Bernard composa un ouvrage qui est devenu son texte non monastique, exotérique, le plus célèbre, le *De consideratione ad Eugentum papam*<sup>35</sup>. Il a travaillé à ce livre des années durant, de 1148 à sa mort en 1153<sup>36</sup>. Non sans raison, on a voulu voir dans ce texte un « miroir des papes », par analogie avec le *Polycraticus* de Jean de Salisbury (achevé en 1159), qui marquait donc peu après, et puissamment, la renaissance de la littérature des « miroirs des princes ». Mais, quoi qu'il en soit, ce rapprochement ne rend pas parfaitement compte des intentions du traité. Il souffre en particulier aussi de ce fait : par contraste avec les « miroirs des princes » qui se sont développés par la suite jusqu'à constituer tout un genre littéraire, lequel a pu se maintenir encore longtemps jusque dans les temps modernes<sup>37</sup>, le genre « règles de vie papales » ne s'est pas également fixé. Ce n'était pas non plus le but propre de Bernard que de confectionner un code qui déterminât pour un pape sa conduite, et selon lequel le détenteur de cette charge la plus haute de la chrétienté eût à se comporter,

35. SBO III, 393-493. Quant à l'interprétation, voir en premier lieu la vaste enquête historiographique de E. KENNAN, « The "De consideratione" of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century: A Review of Scholarship », in *Traditio*, 23 (1967), p. 73-116; dernièrement, voir aussi K. F. MORRISON, « Hermeneutics and Enigma: Bernhard of Clairvaux's "De consideratione" », in *Viator*, 19 (1988), p. 129-151.

36. Voir la préface des éditeurs au traité, SBO III, 381 ss.

37. Toujours à consulter, W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (MGH-Schriften, 2), Leipzig 1938 (réimpression 1952, etc.). Pour les débuts des temps modernes, voir avant tout B. SINGER, *Die Fürstenspiegel in Deutschland in Zeitalter des Humanismus und der Reformation* (Humanistische Bibliothek, I, 34), Munich 1981; récemment, *Politische Tugendlehre und Regierungskunst. Studien zum Fürstenspiegel der frühen Neuzeit* (éd. par H.-O. Mühleisen et Th. Stammen, Studia Augustana, 2), Tübingen 1990.

s'il voulait remplir sa fonction comme il convient. Pour une part, certes, c'était là une intention de Bernard; il voulait à tout le moins mettre Eugène III immédiatement en face des exigences de sa position. Mais il est évident qu'il voulait plus. Dédié à un pape, qui, moine cistercien, a été autrefois son disciple, ce texte force à tenir pour la tâche la plus importante la *consideratio*, la considération, contemplation du monde et de soi-même. Rien que par le choix de ce terme, Bernard se rattache, selon toute apparence, au livre fameux d'un autre grand pape-moine, la *Regula pastoralis*, qui a été écrit pour les responsables ecclésiastiques par Grégoire le Grand (590-604) et a été achevé dans les premiers mois de son pontificat. Dès le début de cette œuvre, Grégoire déjà avait incité chacun à la droite *consideratio* de la faiblesse humaine qui doit donner leur vrai relief aux hautes obligations ecclésiastiques<sup>38</sup>. Cet angle de vue si original offre à Bernard, dans la crise profonde de son action, la possibilité de proposer une analyse très personnelle de son temps et de ses problèmes, tout comme de la mission de l'Église en ce même temps.

38. GRÉGOIRE LE GRAND, *Regula pastoralis*, I, 1 et 2 (PL 77, 13); « ... il faut examiner avec soin (...), quand on enseigne une doctrine droite, par quelle considération on connaîtra chaque jour sa faiblesse, évitant que l'humilité refuse d'avancer ou que la vie n'empêche d'arriver (...) Au bout du chemin il y a encore à considérer la faiblesse personnelle pour rabaisser la perfection des œuvres, afin que l'enflure de l'orgueil ne réduise celles-ci en cendre aux yeux du jugement des profondateurs. » Cette source a été mise en évidence par D. E. LUSCOMBE et G. R. EVANS, « The Twelfth Century Renaissance », in *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350- c. 1450*, éd. par J. H. Burns, Cambridge (etc.) 1986, p. 324 s. Dans son texte, Bernard ne se rapporte pas à Grégoire de façon très spécifique, et en tout cas en citant non la *Regula pastoralis*, mais le *Commentaire d'Ézéchiel*, cf. Csi I, 12 (SBO III, 407 s.).

A coup sûr, là encore, Bernard n'est nullement exempt d'une obstination trop raide, trop sûre d'elle-même. Le pape ne doit-il pas tirer profit désormais de la déroute de la deuxième croisade pour tester l'ardeur croyante des chrétiens par un nouvel appel à la croisade<sup>39</sup>? Le pape ne doit-il pas maintenant faire passer énergiquement dans la réalité, par des mesures appropriées, ce qu'un synode de Reims de son époque avait à nouveau requis contre le luxe vestimentaire du clergé<sup>40</sup>? Et voilà que le vieux grief contre la théologie dialectique de l'École, particulièrement contre Gilbert de Poitiers, s'empare à nouveau de Bernard, sans qu'il change en rien de position, quoique maintenant sous le manteau de l'anonymat<sup>41</sup>. Mais le parti de regarder le monde avec les yeux d'un pape-moine donnait à Bernard la chance de développer les principes porteurs de sa conception de l'Église, de sa vision du monde, de sa théologie.

### *Le réformateur*

Dans ce livre, à la fin de sa vie, quand il réclame une Église pauvre, Bernard reste fidèle aux exigences du jeune réformateur monastique qu'il a été. Joyaux et habits de soie, brocarts brochés d'or et toute la pompe des cérémonies de la cour dont les papes se sont entourés, placent l'évêque de Rome — il n'hésite pas à le dire sans fard — plus dans la ligne de Constantin que dans celle de Pierre<sup>42</sup>. Dans sa charge, le pape se distingue de façon significative

des rois et des seigneurs. Sa mission est le service («ministerium»), non la domination («dominium») <sup>43</sup>. C'est ainsi que, comme Bernard ne cesse de le souligner à nouveau, la charge papale est une charge prophétique<sup>44</sup>, à comprendre selon le modèle des prophètes de l'Ancien Testament. Si, comme successeur de Pierre, on loue le pape de n'avoir rien qui l'égalise sur la Terre<sup>45</sup>, si on lui attribue la sollicitude de toute l'Église et sa représentation universelle<sup>46</sup>, il n'y a rien là qui relève de quelques dispositions juridiques que ce soit; Bernard écarte avec force cette part de la réforme grégorienne. L'autorité suprême ne laisse à l'homme qu'une position précaire, le siège le plus haut ne fait que conduire à la plus importune des existences<sup>47</sup>. Là encore Bernard empoigne son destinataire par son désir personnel de salut, et il le met ainsi dans une contradiction explicite avec son rôle de souverain, celui-ci n'étant rempli en vérité qu'en s'accomplissant, comme on l'a dit, dans le service.

Rudes critiques contre les pratiques dont use, conformément à l'époque, la curie, comme instance centrale d'une grande Église qui se donne des formes juridiques d'organisation, tempêtes contre l'appellation et l'exemption qui, avec perspicacité, sont reconnues comme des tendances dominantes du temps<sup>48</sup>, voilà qui permet de com-

39. Voir n. 34.

40. *Csi* III, 19 (*SBO* III, 446 s.).

41. *Ibidem* V, 15 (*SBO* III, 479).

42. *Ibidem* IV, 6 (*SBO* III, 453).

43. *Ibidem* II, 9 (*SBO* III, 416; cf. 417, l. 2) et II, 10 s. (*SBO* III, 41, l. 3. 16 s.); ou encore III 1 (*SBO* III, 431).

44. II, 9; IV, 8; cf. I, 3 (*SBO* III, 416; 454; 396).

45. II, 4 (*SBO* III, 413).

46. II, 15 (*SBO* III, 423).

47. II, 14 (*SBO* III, 422): «Plus haut le siège, plus basse la vie (...) une autorité sans borne et une stabilité qui chancelle.» Et Bernard de forcer les traits repoussants d'Auguste, de Nabuchodonosor, d'Alexandre, d'Antiochus et d'Hérode: un cortège biblique haut en couleur!

48. III, 6-12 (*SBO* III, 435 ss.), et aussi III, 14 (*SBO* III, 441 s.).

prendre que Bernard, dans la suite, a toujours et à nouveau été amplement cité par les censeurs de la hiérarchie romaine et de ses prétentions<sup>49</sup>.

Bernard se serait aussi peu reconnu dans leurs citations que dans l'interprétation littérale que, parmi les curialistes romains, les tenants de la « plenitudo potestatis papae in temporalibus » pensaient pouvoir tirer de sa concise formulation de la doctrine des deux glaives<sup>50</sup>. Si un Gilles de Rome<sup>51</sup>, si le pape Boniface VIII lui-même dans sa bulle *Unam sanctam*<sup>52</sup> reprennent mot pour mot les formules de Bernard pour définir avec toutes les assurances du droit la prétention du pape au pouvoir universel, ils dégagent de l'attitude de Bernard des conséquences qui sont logiquement tenables, mais qui, à mon sens, ne sont pas nécessaires. C'est un honneur pour la réflexion qu'a tentée Bernard sur les rapports de la foi et de l'action politique d'avoir autorisé deux interprétations complètement opposées de ses textes. Ainsi se mani-

49. D'une façon particulièrement remarquable par GUILLAUME D'OCKHAM, *De imperatorum et pontificum potestate*, c. 7 et 28 (éd. par R. Scholz, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus des Zeit Ludwigs des Bayern*, t. 2, Bibliothek des kgl. Preußischen Historischen Instituts), 10, Rome 1914, p. 462-464; cf. IDEM, *Breviloquium de potestate papae*, II, 12, p. 75-79, particulièrement p. 76 (éd. par R. Scholz, *Wilhelm von Ockham und sein Breviloquium*, Leipzig 1944, réimpression Stuttgart 1956). La même référence se trouve du reste aussi chez JOHANNES QUIDORT, *De potestate regia et papali*, c. 10 (éd. par F. Bleienstein, Stuttgart 1969, p. 110). Voir aussi, *infra*, l'étude de P. DE LEO, p. 679-696.

50. *Csi* IV, 7 (*SBO* III, 454).

51. Voir notamment GILLES DE ROME, *De potestate ecclesiastica*, éd. par R. Scholz, Weimar 1929 (réimpression Aalen 1968), p. 13 s..

52. *Les Registres de Boniface VIII*, t. 3, éd. par G. Digard, etc., Paris 1906, col. 888-890, n°5382.

feste à quel point son siècle était encore incertain dans ses choix: lui-même ne sut pas lui indiquer une issue évidente.

*Traduit de l'allemand par D. Bertrand,  
Sources Chrétiennes*



## CH. 18 - BERNARD ET NORBERT : ESCHATOLOGIE ET RÉFORME

Hans Werner GOETZ  
*Université de Hambourg*

Bernard de Clairvaux et Norbert de Xanten apparaissent souvent comme les symboles de deux principes, de deux orientations religieuses. Participant au vaste mouvement de réforme qui date du début du XIII<sup>e</sup> s., ces deux hommes représentent deux grands ordres qui, par la fondation de centaines de maisons, semblent avoir marqué tout leur siècle : l'un moine, non pas le fondateur mais le personnage dominant de son ordre, l'autre chanoine, fondateur de l'ordre des prémontrés. Par les buts comme par le mode de vie, il y avait certainement une parenté étroite entre le monachisme réformé et les chapitres réguliers, comme il a aussi existé une relation personnelle entre Bernard et Norbert. Mais il faut aussi constater des différences ; celles-ci résultent en partie des caractères de l'un et de l'autre, et en partie des exigences propres à chaque ordre. Tandis qu'autrefois les ressemblances entre ces deux hommes ont été soulignées, aujourd'hui, dans le cadre d'une recherche plus intensive, l'accent est plutôt mis sur les différences ; nous pensons ici à Kaspar Elm, qui, par un renversement complet, va même jusqu'à parler dans le cas qui nous occupe d'une « personification des contraires »<sup>1</sup>.

1. K. ELM, « Norbert von Xanten. Bedeutung - Persönlichkeit - Nachleben », in *Norbert von Xanten, Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst* (éd. par K. Elm), Cologne 1981, p. 267-318, la citation p. 298.

C'est sur cette base que je vais examiner ici un aspect particulier de la relation entre les pensées des deux personnages: leurs idées sur l'eschatologie. Nous nous demanderons si ces idées leur sont entièrement propres, et si elles expriment avec exactitude leur programme réformateur à chacun. De fait la réforme était la question centrale de l'époque. Ces deux thèmes sont certainement en rapport: selon Bernard Jacqueline, «la vie monastique est» pour Bernard «une "vie angélique" qui annonce la Jérusalem céleste<sup>2</sup>», et Placide Deseille écrit de même: «Dans l'ordre monastique, l'Église (...) manifeste son caractère eschatologique<sup>3</sup>.»

Mais l'examen de cette question passe par une remarque méthodologique préliminaire. De Norbert aucun écrit n'est conservé, sauf quelques lettres et chartes dont l'authenticité est de plus en plus mise en doute<sup>4</sup>. Il en résulte que sa pensée ne nous est accessible que de l'extérieur. Bernard, quant à lui, nous a laissé d'innombrables écrits, mais les rares allusions à notre thème y sont très dispersées et leur rapport à une eschatologie précise reste très vague: la préoccupation de Bernard était le ciel (et une vie qui lui soit conforme), mais non pas l'eschatologie en tant que telle. Pour aboutir malgré tout à des éléments de comparaison, deux approches complémentaires ont été choisies: l'une biographique et appuyée

2. JACQUELINE, *Épiscopat*, p. 97.

3. P. DESEILLE, «Théologie de la vie monastique selon saint Bernard», in *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, p. 503-525, surtout p. 519 ss. Sur le rapport de l'eschatologie avec le mouvement des pauvres, voir P. CLASSEN, «Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert», in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*, Todi 1969, p. 127-162.

4. Voir M. GRAUWEN, «Die Quellen zur Geschichte Norberts von Xanten», in *Norbert von Xanten*, op. cit. n. 1, p. 15-28.

sur les Vies, qui tirera ses conclusions des manières d'agir des deux hommes, l'autre, inspirée de l'histoire des mentalités et appuyée sur les écrits, qui nous mènera aux idées directrices de l'un et de l'autre.

### 1. La lettre

La seule véritable référence pour notre sujet — notre point de départ — est une lettre de Bernard adressée à l'évêque Geoffroi de Chartres qui date du mois de novembre 1124. Cette lettre semble fournir la preuve d'une opposition fondamentale concernant la question des fins dernières<sup>5</sup>.

Je ne sais pas si maître Norbert, comme vous me le demandez, ira à Jérusalem. En effet, quand je l'ai vu il y a quelques jours et que j'ai eu la possibilité de puiser beaucoup par son canal céleste, c'est-à-dire de sa bouche, je n'en entendis nullement parler. Mais, lorsque je voulus savoir ce qu'il pensait de l'Antéchrist, il affirma savoir en toute évidence que celui-ci devait se révéler au cours de la présente génération. Quand je voulus savoir d'où il tenait cette certitude, il voulut l'expliquer; mais, après avoir entendu sa réponse, je ne crus pas devoir l'accepter comme une chose certaine. Quoi qu'il en soit, il affirmait vraiment qu'il ne verrait sa mort qu'après avoir vu une persécution générale de l'Église.

Malgré sa brièveté, ce document nous donne des renseignements intéressants:

- il témoigne d'une rencontre entre Bernard et Norbert et laisse percevoir l'estime que l'abbé de Clairvaux avait pour le prémontré.

- Cependant, les deux grands personnages ne semblent pas s'être mis d'accord sur la venue de l'Antéchrist.

5. *Ep* 56 (SBO VII, 148).

Norbert était sûr que celui-ci se manifesterait à nouveau en leur propre génération, et même au cours de sa propre vie, tandis que Bernard avait des doutes sur ce point.

Ces opinions divergentes correspondent tout à fait aux querelles qui ne cessèrent de se renouveler au long du moyen âge sur le moment de la venue de l'Antéchrist. Déjà Augustin avait rejeté tout calcul comme pure spéculation<sup>6</sup>, et, globalement parlant, il n'y avait vraiment pas à cette époque d'attente vive des derniers temps. Pourtant il y eut toujours des spéculations, des computations symboliques et même une angoisse concernant la fin du monde. Même l'évêque cistercien Otton de Freising, au moins au moment où il rédigeait sa chronique, éprouvait le sentiment que la fin du monde était imminente, et il cherchait à situer son temps si fertile en catastrophes dans le courant apocalyptique de l'histoire<sup>7</sup>. Cette conviction, selon l'information donnée par Bernard, semble avoir aussi marqué Norbert, et on est tenté de mettre aussi en relation avec elle le voyage à Jérusalem dont le destinataire de la lettre prétend avoir entendu parler. Il faut donc examiner si les autres activités de

6. Voir l'importante étude de H. D. RAUH, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter. Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 9), Münster 1973; H. W. GOETZ, «Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des früheren 12. Jahrhunderts», in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (éd. par W. Verbeke, D. Verhelst et A. Welkenhuysen, *Mediaevalia Lovaniensia*, I, 15), Leuven 1988, p. 306-332.

7. Voir H. W. GOETZ, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 19), Cologne-Vienne 1984, surtout p. 264 ss.

Norbert, peut-être même la fondation par lui de l'ordre des prémontrés, ont été guidées par de telles motivations. (Otton de Freising cherchait lui aussi le salut dans la voie des ordres monastiques et canoniaux.)

## 2. Norbert<sup>8</sup>

Comme les rares écrits de Norbert ne nous fournissent pas de renseignements sur ce problème, nous sommes renvoyés à ce que d'autres ont pensé de lui, comme aussi aux indices offerts par sa vie et son action<sup>9</sup>. Ces deux «sources» témoignent à l'unisson du fait que Norbert était hautement estimé et qu'il a voué toute son existence à la réforme. Il quitta la vie canoniale pour se vouer à l'éremitisme sur la colline de Fürstenberg, parce qu'il lui était impossible d'introduire une réforme dans son chapitre à Xanten<sup>10</sup>. En tant que prieur désigné par le chapitre de Saint-Martin de Laon, il réclama des chanoines — en vain — un mode de vie apostolique<sup>11</sup>, ce qu'il n'a pu réaliser que dans sa propre fondation à Prémontré. Apparemment, son programme était de créer une

8. Pour sa vie voir F. PETT, *Norbert et l'origine des Prémontrés*, Paris 1981; *Norbert von Xanten*, *op. cit.* n. 1; S. WEINFURTER, «Norbert von Xanten - Ordensstifter und "Eigenkirchenherr"», in *Archiv für Kulturgeschichte*, 59 (1977), p. 66-98; W. M. GRAUWEN, *Norbertus aartsbisshop van Maagdenburg, 1126-1134* (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren e Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, XL, 86), Bruxelles 1978; K. ELM, «Norbert von Xanten», in *Gestalten der Kirchengeschichte*, t. 3 (éd. par M. Greschat), Stuttgart 1983, p. 161-172.

9. Les témoignages les plus importants sont fournis par les deux vies dont les rapports ne sont pas tout à fait éclaircis.

10. *Vita A*, c. 2s. (éd. R. Wilmans, *MGH*, SS XII, p. 672 s.).

11. *Ibidem* c. 9, p. 678 s.; *Vita B*, c. 7, 39 (*ASS*, Iun. 1, p. 819).

organisation de chapitres semblable à celle des diocèses, mais dépourvue de droits épiscopaux, et où lui-même assumerait la fonction de l'évêque<sup>12</sup>. D'une manière ou d'une autre, à Xanten, à Laon comme à Prémontré, il cherchait toujours à institutionnaliser le mode de vie canonical. Devenu archevêque de Magdebourg, il réforma sans délai le chapitre<sup>13</sup> (même si cette réforme resta en deçà de ses objectifs), il fonda des chapitres prémontrés à Pöhlde<sup>14</sup>, Leitzkau<sup>15</sup> et Havelberg<sup>16</sup>, et il réorganisa dans le même sens le couvent Notre-Dame à Magdebourg. Comme nous le rapporte la charte relative à cette réforme, il voulait favoriser la vitalité de l'Église de Magdebourg en ce qui regarde la foi, aplanir les injustices et réformer ou corriger ce qui avait fait encore peu de progrès<sup>17</sup>. Quant à la querelle des investitures, après avoir pris vigoureusement le parti d'Innocent II<sup>18</sup>, peut-être pour des raisons personnelles — il avait été banni par Anaclet pour ne pas avoir répondu à son invitation à Rome<sup>19</sup> —, Norbert empêcha le pape de céder à l'empereur qui exigeait d'investir les évêques<sup>20</sup>.

12. Ainsi S. WEINFURTER, «Norbert von Xanten als Reformkanoniker und Stifter des Prämonstratenserordens», in *Norbert von Xanten*, *op. cit.* n. 1, p. 159-183, ici p. 169 s.

13. *Vita A*, c. 18, p. 694 s. Voir W. M. GRAUWEN, *op. cit.* n. 8, p. 129 ss.

14. *Urkundenbuch des Erzstifts Magdeburg*, 937-1192, t. 1 (éd. par F. Israël et W. Möllenberg, *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt*, 18), Magdebourg 1937, n°217, p. 272 s., année 1129.

15. *Ibidem*, n°230, p. 291, année 1133.

16. *Ibidem*, n°232, p. 292, année 1129-1134.

17. *Ibidem*, n°214, p. 270 s., année 1129.

18. Voir les lettres de Ravenne et Hubert de Luques, année 1130, *ibidem*, n°218 s., p. 273 ss.

19. *Ibidem*, n°221, p. 278 s., année 1130.

20. *Vita A*, c. 21, p. 700 s. Voir W. M. GRAUWEN, *op. cit.* n. 8, p. 398 ss.

Ces efforts réformateurs étaient sans doute motivés par une crainte concernant l'avenir. Dans l'église Notre-Dame où il a été enterré — ce sont là les derniers mots de sa *Vie* —, Norbert, qui avait été habité par le désir du martyr, continue d'attendre, comme toute âme croyante, le jugement dernier dans l'espérance de la résurrection bienheureuse<sup>21</sup>. Mais déjà sa propre conversion, marquée par le miracle de la foudre tombant juste devant lui et ouvrant un trou profond d'où montait une puanteur épouvantable<sup>22</sup>, comporte des traits apocalyptiques; elle en fit tout de suite un réformateur. Prédicateur itinérant (1116-1118), il exhortait à la pénitence à la manière de saint Jean-Baptiste<sup>23</sup>, et il enseignait des points de doctrine sur lesquels il allait devoir se justifier au synode de Fritzlar. Il a peut-être, déjà en ce temps-là, répandu une hantise du jugement dernier. Van Elsen cite littéralement le passage suivant qui, selon lui, provient des annales de Paderborn: «Une vraie épouvante saisit la population de sorte qu'elle n'attendait plus, presque folle, que la fin du monde. On a raconté que c'était exactement ce que maître Norbert avait prédit, si les vices du clergé et du peuple ne cessaient pas<sup>24</sup>.» (Malheureusement le texte ne se trouve pas dans lesdites annales et je ne l'ai trouvé nulle part ailleurs.) Quoi qu'il en soit, Norbert ne se départira pas de cette itinérance —

21. *Ibidem*, c. 23, p. 703.

22. *Ibidem*, c. 1, p. 671; *Vita B*, c. 1, 6, p. 809. Il y a là une allusion à *Apoc.* 8, 5.

23. Voir F. J. FELTEN, «Norbert von Xanten. Vom Wanderprediger zum Kirchenfürsten», in *Norbert von Xanten*, *op. cit.* n. 1, p. 69-157, ici p. 80 ss.

24. G. VAN DEN ELSSEN. «De h. Norbertus en Rupertus», in *De Katholiek*, 89 (1886), p. 223-237. Je remercie M. le curé de Xanten, Alfons Alders, de m'avoir indiqué ce travail.

que les *Vies* et surtout le récit de Hermann de Tournai essaient de mettre dans l'ombre pour insister sur un Norbert fondateur de couvents<sup>25</sup> —, même pas après avoir fondé Prémontré; et il restait encore influencé par elle, lorsque, nouvel archevêque, il entra dans la ville de Magdebourg monté à l'exemple du Christ sur un âne<sup>26</sup>.

Norbert, convaincu de sa mission, resta fondamentalement toute sa vie en quête du juste mode de vie, passant ainsi d'une existence de prédicateur itinérant à celle d'un fondateur d'ordre, du prédicateur réformateur qui proclame, sans organisation stricte, un mode de vie semblable à celui des premiers chrétiens au réformateur qui tient à institutionnaliser la réforme, pour devenir enfin un archevêque ardemment partisan de la réforme. Il n'est pas impossible que cet homme ait perçu un rapport étroit entre la réforme et l'eschatologie et que l'imminence de la fin du monde ait été un trait constant de sa pensée<sup>27</sup>. De ce point de vue, la prise de position à laquelle il est fait allusion dans la lettre de Bernard n'est pas aberrante, même si les termes en demeurent vagues.

### 3. Bernard<sup>28</sup>

Il n'est guère moins difficile de cerner l'attitude de

25. Voir F. J. FELTEN, *art. cit.* n. 23, p. 69 ss.

26. Voir B. SCHWINKERÖPER, «Norbert von Xanten als Erzbischof von Magdeburg», in *Norbert von Xanten*, *op. cit.* n. 1, p. 189-209; K. ELM, *ibidem*, p. 270 s.; W. M. GRAUWEN, *op. cit.* n. 8, p. 118 ss.

27. Point de vue différent chez P. CLASSEN, *art. cit.* n. 3, p. 143.

28. Sur sa vie et sa pensée voir VACANDARD, *Vie*; G. R. EVANS, *The Mind of St. Bernard of Clairvaux*, Oxford 1983; H. D. KAHL, «Bernhard von Fontaine, Abt von Clairvaux», in *Gestalten der Kirchengeschichte*, *op. cit.* n. 8, p. 173-191.

Bernard, bien que nous ayons à son sujet une meilleure base documentaire. Il est sûr que son existence est, elle aussi, bien connue par des *Vies* rédigées de son temps et par de nombreux témoignages, sans toutefois que cette documentation permette une confrontation très précise avec les résultats précédents. Nous pouvons malgré tout constater des ressemblances entre Bernard et Norbert: la «conversion» grâce à la parole de Dieu, le temps donné à la prédication itinérante<sup>29</sup>, la fonction centrale accordée aux sermons. Si l'on en croit sa *Vie*, Bernard, lui aussi, a persuadé le roi Conrad III de prendre la croix en faisant appel au jugement dernier<sup>30</sup>. La multiplicité des écrits conservés, où nous serions en droit de trouver une nette prise de position, ne contient en fait que de vagues allusions à notre sujet précis.

#### *Primat de la réforme*

En revanche, l'attitude de Bernard vis-à-vis de la réforme est relativement facile à saisir dans toute son étendue — bien qu'elle soit aussi l'objet d'un grand nombre de discussions, qui tiennent à la position finalement ambivalente, par réalisme, de l'abbé de Clairvaux vis-à-vis de la réforme grégorienne<sup>31</sup>. Bernard semble bien recon-

29. *Vita prima*, I, III, 8-13 (*PL* 185, 231 ss.); voir G. R. EVANS, *op. cit.* n. 28, p. 1 ss.

30. *Vita prima*, VI, IV, 15 (*PL* 185, 381 s.).

31. Voir J. W. GRAY, «The Problem of Papal Power in the Ecclesiology of St. Bernard», in *Transactions of the Royal Historical Society*, 5 (24, 1974), p. 1-17; E. T. KENNAN, «Antithesis and Argument in the "De consideratione"», in *Bernard of Clairvaux. Studies presented to Jean Leclercq* (Cistercian Studies Series, 23), Washington D. C. 1973, p. 91-109; EADEM, «The "De consideratione" of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century: a Review of Scholarship», in *Traditio*, 23 (1967), p. 73-115.

naître l'autorité absolue du pape, mais en même temps il met en garde contre une sécularisation de l'Église<sup>32</sup>, pour laquelle il n'ambitionne véritablement aucune supériorité politique<sup>33</sup>. Bernard, qui veut modeler l'Église selon la figure de la Jérusalem céleste<sup>34</sup> et qui veut réformer les curies épiscopales selon le modèle des cloîtres, conduit le regard plutôt vers la contemplation et la méditation<sup>35</sup>, et vers une séparation du monde<sup>36</sup>; voilà qui place le monachisme au centre de sa pensée réformatrice<sup>37</sup>. Par rapport à la réforme, Bernard est, sans aucun doute, conscient de la valeur de l'ordre cistercien (lequel constitue en fin de compte le modèle à quoi aspirent les prémontrés<sup>38</sup>). Néanmoins, il est bien éloigné de vouloir contraindre la réforme à se couler dans le monachisme cistercien. Tout comme il tenait Norbert en haute estime<sup>39</sup>, il reconnaissait l'ordre des prémontrés, lui exprimait sa bienveillance<sup>40</sup> et se prononçait contre tout

32. Voir Y. CONGAR, «L'ecclésiologie de s. Bernard», dans *ACist*, 9 (1953), p. 136-190; K. KILGA, «Der Kirchenbegriff des hl. Bernhard von Clairvaux», in *CistC*, 54 (1947), p. 46-64, 149-179, 235-253; 55 (1948), p. 39-56, 86-114, 156-187.

33. Voir JACQUELINE, *Épiscopat*, p. 195 ss.; VACANDARD, *Vie*, t. 2, p. 485 ss.

34. JACQUELINE, *Épiscopat*, p. 441 ss.

35. Voir C. FACCENDINI, «Il clero nel "De consideratione" di San Bernardo di Chiaravalle», in *La scuola cattolica*, 113 (1985), p. 235-283.

36. Voir B. K. LACKNER, «The monastic life according to Saint Bernard», in *Studies in Medieval Cistercian History*, 2 (éd. par J. R. Sommerfeldt) Kalamazoo 1976, p. 49-62.

37. Voir P. DESEILLE, *op. cit.* n. 3; C. FACCENDINI, *op. cit.* n. 35.

38. Voir S. WEINFURTER, *op. cit.* n. 12, p. 161 s.

39. Voir B. JACQUELINE, *Épiscopat*, p. 93 ss.; VACANDARD, *Vie*, t. 1, p. 199 ss.; F. PETIT, «Bernard et l'Ordre de Prémontré», in *Bernard de Clairvaux*, p. 289 ss.

40. Ainsi dans une lettre à Hugues de Fosses, *Ep* 253 (*SBO* VIII, 149-155).

passage d'ordre à ordre<sup>41</sup>. La diversité des ordres (*plures ordines*) ne pouvait nullement mettre en danger l'unité que l'Église avait héritée, parce que chaque état, à sa manière, est bon : celui du clunisien comme du cistercien, du chanoine régulier comme du laïc croyant<sup>42</sup>; chacun doit donc rester dans son état : « unusquisque in ea vocatione, in qua vocatus est, permaneat<sup>43</sup>. » Bernard milite donc pour une réforme, mais en même temps pour une reconnaissance mutuelle entre les divers courants réformateurs : « Ce qui est à louer chez vous, écrit-il à l'abbé Guillaume de Saint-Thierry, je le loue et j'en fais l'éloge, mais s'il y a des choses à réprimander, j'ai l'habitude de vous conseiller de les améliorer ainsi que je le fais chez mes autres amis<sup>44</sup>. »

Une telle manière de voir conduit à des prises de position moins absolues, moins déterminées que ce que nous avons pu constater chez Norbert. La volonté de réforme chez Bernard semble être moins due à une angoisse vive d'ordre eschatologique, et, de fait, le cistercien, comme on l'a toujours remarqué, repousse, dans la lettre que nous avons citée au début de l'exposé, la hantise norbertine de la fin du monde. En regardant le texte de plus près, il n'est néanmoins pas possible d'y déceler une opposition dogmatique insurmontable. En ce qui concerne la fin imminente du monde, Bernard ne se présente aucunement

41. Selon la *Vita prima*, III, VII, 25 (*PL* 185, 317 s.), Bernard refusa d'admettre un chanoine régulier à Clairvaux.

42. *Apo* 5 s. (*SBO* III, 84-87).

43. *Ibidem*, 7 (*SBO* III, 87), citant *I Cor.* 7, 20. Dans *Tpl*, Bernard fait l'éloge du mode de vie des ordres de chevalerie (*SC* 367, p. 50-55; 58-73).

44. *Apo* 31 (*SBO* III, 108).

comme le tenant unilatéral d'une orientation qui n'en tiendrait nul compte. Tout ce qu'il dit, c'est que les arguments de Norbert ne sont pas suffisants pour le convaincre. Nous ne connaissons malheureusement pas ces arguments. La question de la fin du monde n'était nullement étrangère à Bernard. A ses yeux, la proximité des temps eschatologiques était vraiment possible; mais il était plus critique et plus prudent que Norbert, et demandait des signes plus évidents. Bernard s'est donc, lui aussi, réellement préoccupé de la question des derniers temps — il semble même que ce soit lui qui, lors de la rencontre, ait abordé ce sujet —, mais, comparé à Norbert, il gardait une distance critique.

#### *Interprétations récentes*

Malgré une vaste littérature sur Bernard, la recherche n'a prêté jusqu'ici que peu d'attention à notre sujet. La seule étude d'ensemble date de 1915; on la doit à Fritz Radcke, un élève d'Ernst Bernheim<sup>45</sup>. Radcke en arrive à un résultat qui, pour lui, est sans équivoque, et qu'il annonce de façon quelque peu agressive dès le début de son œuvre: « Bien que les influences eschatologiques se manifestent si fortement dans l'œuvre de l'abbé de Clairvaux que même un regard superficiel devrait les apercevoir, la littérature sur Bernard ne les a pas remarquées jusqu'à maintenant ou, du moins, n'en a pas tenu compte, sans parler de s'en servir pour motiver ou expliquer l'attitude politique et ecclésiastique de Bernard<sup>46</sup>. » Selon Radcke l'attitude de Bernard est constamment imprégnée

des idées eschatologiques propres, en particulier, aux courants sibyllins; elle est bien dépendante en cela de l'environnement historique. Par suite, Radcke prétend pouvoir constater chez Bernard une oscillation entre le sentiment de la proximité de la fin du monde (avant 1127, en 1130, en 1139, après la croisade) et une distance prise à ce sujet (au temps de la lettre sur Norbert, qui selon Radcke, date de 1127, puis en 1138, avant la croisade). Pour Radcke, les événements décisifs ont été en ce domaine le schisme de 1130, d'une part, et la deuxième croisade, de l'autre.

Déjà Vacandard, mais de façon moins précise, avait constaté un tel changement: mais il refusait qu'il y ait eu une conscience de l'imminence eschatologique au temps de la lettre sur Norbert et ne la voyait apparaître qu'au temps du schisme<sup>47</sup>. Quant à Augustin Steiger, il met celle-ci en relation avec le surgissement d'ennemis de l'Église, de famines et surtout avec le schisme, et il la voit se réveiller onze ans après la mort d'Anaclet<sup>48</sup>. Mais l'interprétation changeante que Bernard donne des faits historiques montre combien il est difficile de saisir nettement son attitude. De même Ernst Wenisch, malgré la forte critique qu'il adresse à Radcke, regarde Bernard comme un homme imprégné, d'une part, d'une angoisse eschatologique, mais, d'autre part, d'une espérance face à l'avenir<sup>49</sup>. Dans une étude substantielle, Hans-Dietrich

47. VACANDARD, *Vie*, t. 1, p. 201.

48. A. STEIGER, *Der hl. Bernhard von Clairvaux. Sein Urteil über die Zeitzustände. Seine geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Anschauung* (Diss.), Fribourg-en-Suisse 1908, p. 58 ss.

49. E. WENISCH, *Bernhard von Clairvaux. Studien zu seinem Weltbild* (Diss. dact.), Vienne 1941, p. 99 ss.

45. F. RADCKE, *Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux. Ein Beitrag zur historischen Interpretation aus den Zeitan-schauungen*, Langensalza 1915, p. 21 ss.

46. *Ibidem*, p. 3.

Kahl a confirmé récemment à son tour l'influence des courants sibyllins; se fondant sur eux, Bernard aurait rattaché la guerre contre les païens (la croisade contre les Wendes) à des prophéties eschatologiques<sup>50</sup>.

Bernard McGinn est seul à donner un jugement plus circospect<sup>51</sup>. Il attribue à Bernard une position plus modérée, et doute que les idées eschatologiques aient vraiment eu une position centrale dans sa pensée. McGinn, avec raison, fait surtout remarquer le fait qu'une conscience générale eschatologique (de type «symbolique») était commune à tout penseur de l'époque, et qu'il faut absolument la distinguer d'une conscience vive de l'immédiateté (de type «historique») de la fin du monde. Il ne faut donc pas interpréter chaque allusion faite par Bernard à la fin du monde comme le signe qu'il aurait attendu de façon précise l'Antéchrist. Le fait, par exemple, que Bernard dans son *In conversatione S. Pauli* fait un grand étalage d'antéchrists<sup>52</sup> ne veut pas dire, pour parler comme Radcke, que l'Antéchrist soit, selon lui, déjà advenu. Selon McGinn, de telles notations de la part de Bernard ne prouvent absolument pas qu'il ait consciemment estimé comme historiquement proche la fin du monde.

#### *Un Antéchrist plutôt symbolique ...*

Laissons-nous donc à nouveau conduire vers les pas-

50. H. D. KAHL, «Die Ableitung des Missionskreuzzugs aus sibyllinischer Eschatologie», in *Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes* (éd. par Z. H. NOWAK, Université N. Copernic, Ordines-Militares-Colloquia Torunensia Historica, 1), Torun 1983, p. 129-139.

51. B. MCGINN, «Saint Bernard and Eschatology», in *Bernard of Clairvaux...*, op. cit. n. 31, p. 161-185.

52. *PLA* 3. (SBO IV, 329 s.).

sages de son œuvre dans lesquels Bernard parle de l'Antéchrist et de la fin des temps. Tout d'abord, il est remarquable que le cistercien — comparativement à la masse de ses écrits — ne manifeste sa position sur ce point que peu souvent. Il est rare que les allusions eschatologiques trahissent à l'évidence la pensée que la fin du monde est imminente, les plaintes sur les malheurs des temps *ne devant pas* être rapportées équivalement aux fins dernières. Lorsque Bernard, par exemple dans le *De consideratione*, parle du «tempus grave», et en déduit que Dieu a déjà jugé le monde avant sa fin («ante tempus quodammodo visus sit iudicasse orbem terrae»), ce jugement, selon lui, a donc déjà eu lieu sur la terre; le jugement dernier est, pour ainsi dire, inséré dans le temps, sans avoir pour autant commencé au sens eschatologique<sup>53</sup>. De même, la quatrième tentation de l'Église par le «démon de midi» (qui vient après les tentations par les païens, les hérétiques et les «faux fils») se rapporte à l'avenir, tandis que le présent est encore caractérisé par l'existence des «faux fils»<sup>54</sup>. C'est le présent que Bernard, dans le tout d'une théologie de l'histoire, fait entrer parmi les menaces qui atteignent l'Église pendant son histoire<sup>55</sup>. De façon semblable, Bernard, dans un des sermons sur le *Cantique des Cantiques*, renvoie au fait que la troisième période de l'histoire tripartite («historia tripartita»), la «reparatio» avec le renouvellement du ciel et de la terre et la séparation des

53. *Csi* II, 1 (SBO III, 410).

54. *QH* 6, 7 (SBO IV, 409-411). Dans *Par* 6, Bernard interprète les quatre chevaux d'*Apoc.* 6, 2-8, comme quatre périodes de l'histoire de l'Église: paix, persécution, hypocrisie et Antéchrist (SBO VI/2, 286-288).

55. Sur les tentatives de périodisation de l'histoire de l'Église à l'aide de l'*Apocalypse*, voir G. LOBRICHON. «L'ordre de ce temps et les désordres de la fin. Apocalypse et société, du IX<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> s.», in *Use and Abuse of Eschatology*, op. cit. n. 6, p. 221-241.



hommes mauvais d'avec les hommes bons (après la « creatio » et la « reconciliatio ») n'aura lieu qu'à la fin des temps dans l'avenir<sup>56</sup>. Dans le *De gradibus humilitatis et superbiae*, Bernard explique expressément pourquoi le Christ voulait garder secrète la date exacte de la fin du monde, quoique lui-même la connût évidemment<sup>57</sup>. De même, les références faites à la « civitas aeterna », dans différents sermons<sup>58</sup>, ne sont que des éléments dans le tout d'une exégèse allégorique et tropologique, et ne témoignent pas d'une attente imminente de la fin du monde. Ils se rapportent plutôt à la conscience, partout attestée dans les textes, que le monde n'existera pas éternellement. Bernard ne développe pas non plus un système de la fin des temps comme ses contemporains scolastiques l'ont fait<sup>59</sup>. Les allusions aux passages de l'*Apocalypse* ne sont pas régulièrement distribuées dans ses écrits. De plus, elles n'offrent guère de prises sur la réalité<sup>60</sup>.

56. *ScI* 23, 4 (SBO I, 141).

57. *Hum* 10 (SBO III, 24). Voir B. MCGINN, *op. cit.* n. 51, p. 167.

58. Voir par exemple, *Div* 22, 1; 42,7; *Novl* 2, 1 (SBO VI/1, 170; 260 s.; V 307).

59. Sur ce point, voir H. W. GOETZ, *loc. cit.* n. 6.

60. Les allusions que Bernard fait au texte de l'*Apocalypse* et les citations précises sont relativement rares dans les écrits de Bernard. Ils apparaissent 349 fois, c'est-à-dire une fois sur onze pages imprimées, et sont distribués irrégulièrement selon les écrits:

*ScI* (SBO I.II): 43 fois (= 1 fois sur 13 p.)

*Tractatus et Opuscula* (III): 21 fois (= 1 fois sur 24 p.)

*Sermones* (IV.V): 171 fois (= 1 fois sur 5 p.)

Détail des *Sermones*:

*Miss* 13 fois (= 1 fois sur 5 p.)

*Conu* 7 fois (= 1 fois sur 8 p.)

*Sermones per annum* 74 fois (= 1 fois sur 5 p.)

*QH* 11 fois (= 1 fois sur 10 p.)

*Pasc* 30 fois (= 1 fois sur 0,7 p.)

*AssO* 12 fois (= 1 fois sur 1 p.)

*OS* 24 fois (= 1 fois sur 2 p.)

Il semble donc que la fin du monde (sous la forme de la question concernant la venue de l'Antéchrist) n'est pas un problème central pour Bernard, mais que les représentations de la fin des temps et l'attente de celle-ci, dans un sens général, font néanmoins toujours partie de son champ de vision. Bernard a, en tout cas, une conception claire du ciel, comme du purgatoire et de l'enfer; de celui-ci, il décrit les tourments — c'est-à-dire le feu, la froideur glaciale, la puanteur, les vers, le martèlement, les ténèbres, les chaînes et les grimaces sataniques — avec le même réalisme que la vue de Dieu, la jubilation, l'abondance et la paix du paradis<sup>61</sup>.

#### ... mais rattaché à la fin du monde

A cet égard, il est intéressant d'examiner les contextes dans lesquels Bernard parle de l'Antéchrist. Il est caractéristique que Bernard ne mentionne celui-ci que dans les moments marqués par des signes de crise, principalement en trois occasions:

- D'abord, et de façon très évidente, il en parle au temps du schisme papal de l'an 1130: Innocent II, défendu avec véhémence par Bernard, est pour celui-ci « christus

*Sermones varii*, *Div* (VI/I): 31 fois (= 1 fois sur 13 p.)

*Sent*, *Par* (VI/2): 46 fois (= 1 fois sur 7 p.)

*Ep* (VII.VIII): 37 fois (= 1 fois sur 25 p.)

Total (I-VIII): 349 fois (= 1 fois sur 11 p.)

L'*Apocalypse* a moins de place dans les lettres qui sont orientées vers la pratique, de même que dans les traités; elle a un rôle plus important dans les sermons, surtout, il est vrai, parce qu'ils ont souvent comme base un verset biblique toujours répété. Les citations de l'*Apocalypse* ne se réfèrent pas en général à un contexte eschatologique précis, même si le texte de la Bible peut y renvoyer. Des allusions proprement eschatologiques n'apparaissent que rarement.

61. Voir *Div* 42, 5-7 (SBO VI/1, 259-261).

Domini», ses adhérents sont des hommes de Dieu, mais celui qui s'oppose à Innocent «aut Antichristi est aut Antichristus<sup>62</sup>». Anaclet II lui semble vraiment être la bête apocalyptique assise sur le siège apostolique<sup>63</sup>. Avant tout, ces évocations de l'Antéchrist servent à Bernard comme des armes dans la bataille des papes. Nous retrouvons ce qui a déjà été noté : de telles expressions peuvent être comprises dans un sens historique (concernant la personne de l'Antéchrist lui-même) ou dans un sens typologique (concernant des personnes historiques qui sont des symboles de l'Antéchrist). Quoi qu'il en soit, Bernard montre par là qu'il regarde comme possible une venue prochaine de l'Antéchrist.

- Le deuxième contexte, moins évident, est constitué par les hérésies, surtout par la dispute entre Bernard et Pierre Abélard, qui avait été cloué au pilori de l'hérésie, et qui apparaît bien à Bernard comme le précurseur et le fourrier de l'Antéchrist<sup>64</sup>.

- Le troisième point d'attache est la critique globale de l'état de l'Église<sup>65</sup>, telle qu'elle est formulée par exemple dans les sermons sur le *Cantique des Cantiques*, quand Bernard désigne le temps de l'hypocrisie comme un moment particulièrement grave, parce que celui-ci vient de l'intérieur de l'Église, et blâme surtout les «serviteurs

62. *Ep* 124, 1 de 1131. Bernard s'exprime de façon un peu plus générale dans *Ep* 126, 6 de 1131-1132 (*SBO* VII, 305; 313 s.). Voir F. RADCKE, *op. cit.* n. 45, p. 26 ss.; B. MCGINN, *op. cit.* n. 31, p. 167 ss.

63. *Ep* 125, 1 de 1131-1136 (*SBO* VII, 308).

64. *Ep* 336 de 1140 (*SBO* VIII, 275).

65. Pour l'eschatologie comme moyen de critiquer la situation contemporaine, voir H. D. RAUH, «Eschatologie und Geschichte im 12. Jahrhundert. Antichrist-Typologie als Medium der Gegenwartskritik», in *The Use and Abuse of Eschatology*, *op. cit.* n. 6, p. 333-358.

de l'Église» comme étant des pharisiens : «Ministri Christi sunt et serviunt Antichristo<sup>66</sup>!» Cela n'implique pas forcément une attente vive de l'Antéchrist, mais seulement un appel à se corriger, à se réformer. Bernard s'exprime de manière un peu plus explicite dans la préface de sa *Vie de Malachie*, écrite en 1150-1152, où, après l'échec de la seconde croisade, il donne, selon McGinn, l'explication la plus claire de sa pensée : «Comme je le soupçonne pour ma part, voici réalisée, ou prête à l'être, cette parole : "L'indigence le précédera"<sup>67</sup>.» Mais cette expression, à première vue sans équivoque, est tout de suite suivie d'une restriction : «Sauf erreur, c'est l'Antéchrist, que précèdent et accompagnent la faim et la privation de tout bien. Soit donc qu'elle révèle déjà sa présence, soit qu'elle apporte la nouvelle de sa venue à brève échéance, cette privation règne à l'évidence.» Ces mots, qui ont été écrits à la fin de la vie de Bernard, semblent bien exprimer son attitude. La critique des mœurs contemporaines et les signes avant-coureurs de la fin du monde réveillent en lui les thèmes eschatologiques ; mais il demeure indécis ; il doute et se demande s'il peut vraiment interpréter tout cela comme les marques d'une fin du monde toute proche. En tout cas, il est convaincu d'une chose : tout cela est un appel à se corriger et à se réformer.

\*

En résumant les brèves observations qui précèdent, il est permis de constater que les événements eschatologiques, repoussés par les traités scientifiques dans le

66. *SCt* 33, 15. Dans la suite (*ibidem* 33, 16), Bernard, c'est aussi typique, décrit l'échec de l'Antéchrist (*SBO* I, 243-245).

67. *MalV* praef. (*SC* 367, p. 174-175).

lointain, ont joué de toute façon un rôle important dans les écrits orientés vers la pratique et vers la religion «de tous les jours». La proximité de la fin du monde a toujours été considérée comme un possible, en même temps que ce possible était dégagé d'une accentuation temporelle par une interprétation typologique. L'angoisse eschatologique trouvait plutôt sa finalité comme incitation à la réforme (ne serait-ce que pour retarder la fin!). C'est dans cette tradition qu'il faut aussi situer Norbert. Sa quête, tout au long de sa vie, du juste mode de vie réformée était corroborée par la conviction que la fin du monde était proche — cette quête découlait peut-être même en partie de cette angoisse. Bernard parle de ces sujets de façon plus prudente, avec un manque de cohérence et en les enveloppant d'une certaine opacité (consciente?); néanmoins son attitude est finalement comparable à celle de Norbert. L'Antéchrist et la proximité de la fin du monde ne comptent pas parmi les thèmes centraux de la doctrine de Bernard et, dans la plupart des mentions qui en sont faites, l'Antéchrist joue le rôle d'une figure typologique. Ces allusions, toujours liées à des exhortations, apparaissent malgré tout dans des contextes significatifs, ceux où l'on veut diriger l'attention sur les déficits contemporains et pousser les croyants à la conversion. Cependant, il ne serait certainement pas correct d'interpréter de telles allusions à l'Antéchrist comme de purs moyens tactiques. Bernard n'était pas absolument convaincu de l'imminence de la fin du monde, mais, déconcerté par les signes des temps, il ne la considérait pas comme impossible. Soit qu'il craigne cette proximité, soit qu'il ait des doutes sur elle, Bernard est un témoin de la coexistence, paradoxale, d'une attente de la fin du monde et d'une angoisse par rapport à celle-

ci. Dans ce sens, Bernard n'est pas tellement éloigné de Norbert. Les idées eschatologiques chez l'un et l'autre, ont un rapport étroit avec les aspirations réformatrices. Bernard use de l'angoisse eschatologique pour en appeler à la réforme. Par suite, constatant cette relation entre la réforme et l'eschatologie, il ne me semble pas exact de vouloir chercher, au XII<sup>e</sup> s., les indices d'une tension entre les idées apocalyptiques et des idées plus engagées dans le présent du monde. Ces deux courants s'appuyaient plutôt l'un sur l'autre. Mais, différent en cela de Norbert, Bernard est assez prudent (ou seulement n'est pas assez assuré) pour ne pas se fixer dans une position sans ambiguïté, et — par conséquent — il reste pour nous, aussi en ce domaine, un personnage ambigu.\*

\*Je tiens à remercier M<sup>me</sup> Sibylle Gerhold et le P. D. Bertrand pour l'aide qu'ils m'ont apportée dans la rédaction en français de ces pages.

IV.  
Le penseur

## CH. 19 - L'ÉCRIVAIN

Jean LECLERCQ, osb  
*Abbaye Saint-Maurice de Clervaux*

Saint Bernard a beaucoup écrit. Il a été considéré, de son temps et ensuite, comme un grand écrivain. Étudier, en lui, cette activité — toujours si expressive d'une personnalité —, c'est essayer de comprendre son caractère et son rôle. Quels motifs donnait-il, à lui-même et aux autres, pour son écriture? Et, en l'accomplissant, quels mécanismes intérieurs, quels moyens littéraires met-il en jeu?

### 1. Pourquoi écrivait saint Bernard

*Pourquoi* saint Bernard écrit-il? La réponse donnée à cette question nous aidera déjà à saisir *comment* il écrit. Pourquoi? Nous le savons d'après les témoignages, et de lui-même et de plusieurs de ses contemporains. C'est lui qui doit être d'abord interrogé.

Dès les débuts de son activité littéraire, au commencement de ce qui est l'un de ses premiers écrits, peut-être le premier — le traité *Sur les louanges de la Vierge Mère*, entrepris vers 1120 —, Bernard s'est exprimé avec une parfaite clarté: «Scribere me aliquid et devotio iubet...<sup>1</sup>» N'est-il pas révélateur que le premier mot de ce premier ouvrage soit le verbe «écrire»? Bernard n'est plus alors en sa prime jeunesse. Il a au moins trente ans, et une

1. SBO IV, 13.

longue préparation, d'abord scolaire, puis monastique, en tant que novice puis abbé. «Écrire : la dévotion me le commande.» Il obéit à une obligation intérieure, à un ordre venu de sa piété. Il ajoute aussitôt : «Mon esprit a souvent été poussé à parler quelque peu à la louange de la Vierge Mère.» Or à suivre cette pulsion — «quod saepe animum pulsavit» — «il n'est tenu ni par une nécessité urgente, ni même par l'utilité de ceux aux progrès desquels, comme abbé, il se doit de servir.» Et la finale de cet «Avertissement au lecteur» reprendra l'un des termes de son début : «*propriae satisfacio devotioni*» : chez Bernard, le besoin d'écrire lui permet de donner satisfaction à sa piété. Celle-ci exige qu'il écrive au sujet des mystères de Dieu. Écrire, rédiger : c'est bien cela dont il s'agit. Ce ne seront pas des sermons prononcés. La tradition manuscrite révèle qu'en son premier état, le texte est d'abord une explication suivie — une *expositio* — de l'Évangile de l'Annonciation : *Missus est...*, qui s'achevait avec ce qui est devenu la fin de l'homélie 3<sup>2</sup>. Une doxologie conforme au genre littéraire homilétique faisait du commentaire un long sermon. Puis un long développement doctrinal — une *disputatio* — sur la virginité et l'humilité de Marie a été inséré pour devenir la fin de l'homélie 1, avec une doxologie, et le début de l'homélie 2, avec une introduction appropriée. Enfin, le tout a été complété par ce qui constitue l'homélie 4. La rédaction de tout l'ensemble a été revue et corrigée, améliorée en de nombreux endroits. L'*expositio* est devenue un traité, terminé par une *excusatio*<sup>3</sup>. Rien de spontané en tout cela. Tout a été «écrit», et avec soin. Bernard est-

il déjà discuté par certains? Sait-il que son ouvrage ne plaira pas à tous, et même suscitera l'indignation de beaucoup? Mais ce sont là des thèmes littéraires propres à toute préface ou *excusatio* finale. Lui reprochera-t-on d'avoir osé commenter l'Écriture après les Pères de l'Église? Mais tant d'autres auteurs l'avaient fait et le faisaient. Tout cela est littérature, qui ne nuit pas à la sincérité.

Car dans l'*excusatio*, le motif que Bernard se donne pour avoir écrit est le même que celui qu'il avait énoncé dans le Prologue : «Mon intention n'a pas tellement été d'expliquer l'Évangile que de puiser dans l'Évangile une occasion de dire ce qu'il me délectait de dire. *Ex Evangelio sumere occasionem loquendi quod me loqui delectabat.*» Ce dernier mot offre la clef de tout. Henri Bremond, jadis, a attribué aux contemplatifs la *libido scribendi*. Plus près de nous, Roland Barthes a célébré le «plaisir du texte», pour qui le lit, mais, d'abord, pour qui le produit. «Quod loqui delectabat» : notons ici l'équivalence entre écrire et parler. Bernard fait de la rhétorique écrite. Il a voulu consigner en ces pages «un fruit de sa dévotion, *devotionis fructus*», et de sa dévotion à lui, celle qui lui est personnelle : «...*propria magis ex hac excitarim devotionem.*» Il dit n'avoir point prétendu enseigner — les Pères l'avaient fait — ni servir «l'utilité commune». Tout cela est-il littérature ou vérité? Bernard n'a pu exclure l'intention d'instruire. Du moins le besoin dévotionnel n'est-il nullement dissimulé. L'*excusatio* est une autojustification de la pulsion que, en sa ferveur, il éprouve de s'exprimer sur Dieu et de le faire en écrivain, avec le souci de créer de la beauté.

Ceux qui vivent avec lui, ou qui entendent parler de lui, savent qu'il a ce désir et ce talent, et le requièrent de se mettre à l'œuvre non seulement pour sa propre

2. L'histoire, ici résumée, du texte de *In laudibus*, est exposée dans *SBO IV*, 3-8.

3. *SBO IV*, 58.

joie, mais pour la leur, et pour leur profit. Très tôt, dès avant 1124 ou 1125, en une lettre il mentionne qu'il a « écrit quelque chose, *scripsisse me aliquid* », qu'il désigne comme un *libellus*, un livre : c'est son *Traité sur les degrés de l'humilité et de l'orgueil*<sup>4</sup>. Cette fois, il l'a fait sur demande : « Rogasti me » disent les premiers mots de la Préface : ordre de son prieur, Geoffroy de la Roche-Vanneau, qui l'a prié de rédiger ce qu'il a prêché, sur le thème énoncé par le titre, à sa communauté<sup>5</sup>. Bernard est écrivain et orateur : il y a de l'éloquence en tout ce qu'il écrit. En ce traité, comme en beaucoup de ses ouvrages, on peut distinguer deux stades : celui de l'oralité, puis celui de la rédaction : « *pleniori tibi tractatu disserens*. » Sa réaction aux demandes de rédaction est, dit-il, d'hésitation entre la crainte de décevoir ou, s'il réussit, de s'enorgueillir, et la charité. Il choisit de servir en « communiquant le fruit de son discours, *communicare fructum sermonis* ». Il va parler — « *locuturus* » — par écrit, en dépendance de ce qu'il a dit, mais différemment. Dans le cas de ce traité, la demande est venue de sa communauté, dont le porte-parole a été l'un de ses premiers compagnons, Geoffroy. Dans son propre milieu, Bernard est apprécié, on connaît son talent, on sait qu'il ne refusera pas d'aider.

Tout ceci vaut de sa longue série de sermons sur le psaume 90, *Qui habitat*. « Il ne sera pas inutile que je traite avec vous d'un sujet tiré de l'Écriture sainte, comme certains d'entre vous m'ont prié de le faire. » Cette fois encore, il reconnaît qu'il est un écrivain demandé ; il va enseigner : « *disserere et explanare*<sup>6</sup>. » Ce Prologue, lui

4. *Ep* 18, 5 (*SBO* VII, 69).

5. *SBO* III, 16.

6. *SBO* IV, 384.

aussi, comporte une allusion polémique à l'égard de ceux qui lui reprocheraient d'agir ainsi. Qui vise-t-il ? Ce n'est point précisé. Mais de telles formules font partie de la rhétorique des prologues<sup>7</sup>. Celui-ci, d'ailleurs, sera récrit, puis corrigé une seconde fois ; puis la série de sermons sera prolongée de 6 à 8, et enfin à 18 : la prédication écrite de style oral sera devenue un traité.

Ainsi le rayonnement littéraire de Bernard commence à Clairvaux. Il va s'étendre, à mesure qu'on le sollicitera, de plus en plus loin et aux plus hauts degrés de la hiérarchie de l'Église. L'une de ces premières requêtes est venue de Guillaume, abbé de Saint-Thierry, près de Reims : il s'agit d'exhorter le monachisme à se réformer. En lui répondant, Bernard déclare que ces petits écrits de polémique — « *scriptitationes* » — nuisent à sa dévotion, occupent le temps qu'il devrait consacrer à la prière, d'autant plus, ajoute-t-il, qu'il n'a pas l'usage et l'habitude de rédiger — « *usus dictandi*<sup>8</sup> ». Néanmoins Guillaume a insisté, donné un ordre — « *scriptitare iussistis* » (*Apo* 1) — auquel Bernard, après avoir résisté, obéit : il en résulte ce chef d'œuvre, difficile à interpréter, qu'est l'*Apologie*<sup>9</sup>.

Puis c'est le prieur de la Chartreuse qui lui demande un écrit sur l'amour de Dieu : l'*Épître* 11, que Bernard

7. Témoin le Prologue que Théofroi d'Echternach rédigeait, en 1103, en tête de sa *Vie de S. Willibrord* et que j'ai caractérisé sous le titre « Théofroi, témoin de la culture à Echternach et de la dévotion à S. Willibrord », in *Willibrord Apostel der Niederlande, Gründer der Abtei Echternach* (éd. par G. KIEGEL-J. SCHREDER), Luxembourg 1989, p. 195. Dans les notes qui suivront celle-ci, les références non précédées d'un nom d'auteur renvoient à des études où j'ai traité plus longuement de sujets qui ne peuvent faire ici l'objet que d'une brève mention.

8. *Ep* 84<sup>bis</sup> (*SBO* VII, 219).

9. *SBO* III, 81-108.

ajoutera à la fin du traité plus long que le cardinal chancelier Aimeric lui enjoit de rédiger — « iniunctum opus »; il le veut : « vultis a me audire<sup>10</sup>. » Entre 1128 et 1134, le livre sur les templiers, *A la louange de la nouvelle chevalerie* a été requis avec insistance, trois fois, par Hugues de Payns, maître de l'ordre<sup>11</sup>. Le traité *Sur le précepte et son administration* est d'abord une lettre répondant à des questions posées par des moines de Coulombs, au diocèse de Chartres; Bernard a été « long-temps », « beaucoup » sollicité par eux : « diu... multum licet rogatus ». Puis le texte a été amplifié en forme de « livre » après que Bernard y eut été « exhorté » par leur abbé — « hortatu vestro » —, « afin que sur plusieurs points plusieurs puissent être édifiés ». « L'exhortation » est même devenue un ordre : « vestro obviante mandato. » Dans le *De gratia et libero arbitrio*, Bernard met par écrit, comme il le dit dès le début du traité, les réponses qu'il avait apportées à des questions qu'on lui avait posées un jour qu'il « parlait en public ». La *Vie de Malachie* a été entreprise sur une injonction de l'abbé irlandais Congan, auquel Bernard « obéit ». Enfin, la *Considération*, elle, a été requise par Eugène III, « pétition » — « petis » —, qui équivalait à une « prescription » de la part de celui à qui il convient d'en imposer. Ainsi, pour tous les traités, l'invitation à écrire est venue de tous les niveaux de la société : depuis les moines de Clairvaux — qui n'ont pourtant sur lui aucune autorité — jusqu'au pape. Elle a plus d'une fois revêtu la forme d'un ordre donné : les mots « enjoindre » et « injonction » reviennent souvent en

10. *SBO* III, 119, l. 13, 18.

11. Dans le texte qui suit sont citées des formules qui se trouvent au début des traités édités dans *SBO* III.

ces contextes, et c'est encore le cas dans le *Prologue à l'Antiphonaire que chantent les cisterciens*, dont les abbés de l'ordre lui ont enjoit — « iniunxerunt » — d'assurer la révision et de la confirmer de son autorité.

Le même vocabulaire se retrouve en bien des *Épîtres*, surtout en celles qui ont un caractère doctrinal et qui revêtent parfois les dimensions d'un traité. La 11<sup>e</sup>, sur la charité, a été « provoquée » par les chartreux<sup>12</sup>; mais sa fin comporte un aveu au sujet de la joie qu'a éprouvée Bernard à rendre « son discours aussi long » : il se sent « poussé — *pulsor* — par un désir insatiable de s'entretenir » avec ses correspondants sur l'amour de Dieu et du prochain<sup>13</sup>. Cette idée de la pulsion intérieure que ressent Bernard était déjà au début de ses homélies sur le *Missus est* : ce besoin s'accorde avec la demande qui lui vient de l'extérieur. L'*Épître* 42, qui est un véritable livre *Sur la conduite et les devoirs des évêques*, est un acte « d'obéissance » à une « requête » et à un « commandement » de l'archevêque de Sens, qui a « forcé » Bernard<sup>14</sup>. La 77<sup>e</sup>, sur le baptême et d'autres questions doctrinales, fait suite à des « interrogations » auxquelles Hugues de Saint-Victor a « ordonné » à Bernard de répondre<sup>15</sup>. La 98<sup>e</sup>, à propos du culte rendu aux Maccabées, est une consultation du même genre<sup>16</sup>. Quant aux missives occasionnées par le procès fait à Abélard et par la deuxième croisade, Bernard n'a cessé de déclarer qu'il y intervenait parce qu'on l'y obligeait. On le jugeait indispensable : « Il peut faire plus que tous les autres...

12. *Ep* 11, 2 (*SBO* III, 53, l. 21).

13. *Ep* 11, 10 (*SBO* VII, 60, l. 11-12).

14. *Ep* 42, 1 (*SBO* VII 100, l. 10-18).

15. *Ep* 77, 1 (*SBO* VII, 184, l. 13).

16. *Ep* 98, 1 (*SBO* VII, 248).



— *plus caeteris potest*», comme le lui avait affirmé Adalbert, abbé des chanoines réguliers d'Ellwangen en Bavière<sup>17</sup>.

Parmi les lettres il en est quelques-unes qui sont singulièrement révélatrices des raisons pour lesquelles Bernard écrit. L'une d'elles est la 153<sup>e</sup>, par laquelle il répond à Bernard, prieur de la Chartreuse de Portes, qui l'avait « sollicité » (*postulare*), lui avait « demandé », « en des lettres fréquentes », d'écrire sur le *Cantique des cantiques*<sup>18</sup>. On a l'impression que celui-ci lui avait fait comprendre que le moment était venu pour lui de donner toute sa mesure et d'écrire son chef-d'œuvre. A son adresse, l'abbé de Clairvaux distingue nettement les phases successives de la production d'un texte : « Les sermons que tu as demandés, et que je t'avais promis, je te les envoie : je les ai récemment rédigés — *dictatos* —, je les fais transcrire, alors que je ne les ai pas encore publiés — *ediderim* —<sup>19</sup>. » Toute cette activité, explique-t-il, exige beaucoup de soin, et de temps. Mais bientôt, dans une lettre suivante, la 154<sup>e</sup>, il peut dire : « Les sermons sur les débuts du *Cantique*, que tu m'as demandés, et que j'avais promis, je te les transmets<sup>20</sup>. » Notons que Bernard a pris soin de faire figurer cette correspondance littéraire, qui explique une partie capitale de son œuvre, dans la collection officielle de ses *Épîtres*, telle qu'il l'a lui-même constituée en ses dernières années<sup>21</sup>.

Il affirme qu'il a « cédé » (*cedo*) à « l'importunité » du

17. Texte édité dans *Recueil*, t. 2, p. 337. Voir plus loin, note 32.

18. *Ep* 153, 1 (*SBO* VII, 359); sur cette correspondance, *Recueil*, t. 1, p. 194-196.

19. *Ep* 153, 2 (*SBO* VII, 360, l. 16-17).

20. *Ep* 154 (*SBO* VII, 361).

21. Sur l'histoire et les caractères de cette collection, *Recueil*, t. 4, p. 159-169.

demandeur. Il aurait pu résister, refuser, ou simplement ne pas répondre, ainsi qu'il fit en d'autres occasions. Mais sur ce chant d'amour qu'est le *Cantique des cantiques*, il a voulu, il a aimé s'épancher longuement, pendant ses dix-huit dernières années, malgré des voyages et des occupations multiples, et ses effusions n'ont été interrompues que par sa mort<sup>22</sup>.

Dans l'intervalle, vers 1144, un prévôt de chanoines réguliers, Eberwin de Steinfeld, en Rhénanie, a supplié Bernard de réfuter les erreurs des hérétiques néo-manichéens de sa région, lesquelles étaient fondamentalement les mêmes que celles de tous les tenants de ce que l'on a appelé le « catharisme ». Les termes qu'il a employés attestent le magistère que l'on reconnaissait à Bernard — celui de rendre courage à l'Église — « confortare Ecclesiam Christi » —, et le plaisir que l'on éprouvait à le lire : « Je me réjouirai de tes paroles... » : à la doctrine il unissait le charme et la beauté<sup>23</sup>. De fait, Bernard, en ses *Sermons sur les Cantiques* 65 et 66, prit position sur chacun des points qu'Eberwin lui avait signalés.

Enfin, quand l'abbé Guy et les moines de Montieramey chargent Bernard de composer un office liturgique en l'honneur du reclus saint Victor, Bernard s'exécute, mais il accompagne son texte d'une lettre, la 398<sup>e</sup>, qui en dit long sur la conscience qu'il a de son talent et de la place réelle qu'il occupe dans l'Église : « meum in Ecclesia locum. » « Comme je suis petit — *quantulus ego* — dans le peuple chrétien, pour qu'on lise ma littérature — *litterae* — dans les églises ! Comme est petite ma faculté

22. Sur l'histoire de la série des *Sermones super Cantica*, *Recueil*, t. 1, p. 212-243.

23. La lettre d'Eberwin est publiée dans *PL* 182, 677; cf. *Recueil*, t. 1, p. 196-197.

de pensée et d'expression, pour qu'on requière de moi des écrits festifs et dignes d'approbation<sup>24</sup>!» Sont-ce là des questions purement rhétoriques? Bernard sait bien qu'il n'est point si «petit» qu'il veut bien le dire, et qu'il n'est pas n'importe qui, quant à l'art d'avoir des idées et de les formuler en termes qui soient à la fois «très agréables» — «*gratiora*» — et très utiles — «*utiliora*» —, évitant d'être «obscur» ou «ennuyeux». Toute cette page est une description des qualités que devrait posséder un office liturgique. Bernard s'est conformé à ces exigences: l'*Office de saint Victor* est un des bijoux de son œuvre<sup>25</sup>.

Il est plus facile de compter les écrits de saint Bernard dont il ne dit pas qu'ils lui ont été demandés, voire imposés, que ceux où il assure avoir été requis. A la première catégorie appartiendraient les sermons *Sur la conversion, Pour l'année Liturgique, Sur des sujets divers*. Mais nous savons — comme lui — qu'on le priait de rédiger ses textes sur tous les sujets qu'il abordait. Sa prédication, dictée avec soin, révisée, éditée, répondait à cette attente. Nous avons pu recueillir bien des attestations en ce sens. Parmi ceux de ses contemporains qui l'incitaient à publier, nous avons pu relever son prieur, Geoffroy, les membres de sa communauté de Clairvaux; parmi les chartreux, ceux de la Chartreuse et Bernard de Portés; parmi les moines noirs, ceux de Coulombs, de Montieramey, et Guillaume de Saint-Thierry; parmi les augustins, Eberwin de Steinfeld et Hugues de Saint-Victor; en Irlande, l'abbé Congan; parmi les prélats, Henri,

24. Ep 398, 1-2 (SBO VIII, 377-378).

25. *S. Bernard écrivain d'après l'Office de S. Victor*, in *Recueil*, t. 2, p. 149-168.

l'archevêque de Sens; enfin le pape Eugène III. D'autres contemporains de Bernard lui adressèrent des requêtes qu'il ne satisfait point: ainsi Matthieu, évêque de Cracovie, le priant de réfuter les orthodoxes Ruthènes<sup>26</sup>; Gerhoh, prévôt des chanoines réguliers de Reichersberg, lui écrivant comme à «l'oracle de la divinité» pour qu'il rétablisse la vérité sur divers points de christologie<sup>27</sup>; Guillaume de Saint-Thierry voulant qu'il prenne parti contre certains enseignements de Guillaume de Conches<sup>28</sup>; Pierre le Vénéralable faisant de même au sujet des Mahométans<sup>29</sup>. Bref, il est clair que Bernard était considéré par beaucoup, sinon par tous, comme devant écrire. Nous avons constaté aussi que lui-même avait conscience d'exercer un magistère moral et doctrinal, en certains domaines du moins.

Tous ces faits posent un délicat problème de sociologie religieuse: celui de déterminer la nature du «charisme» en vertu duquel, au jugement de lui-même et de ses contemporains, Bernard intervenait par écrit en tant d'occasions diverses: ce charisme est-il personnel, ou lié à une fonction qu'il est chargé, institutionnellement, d'exercer dans l'Église? Le premier cas est le sien, car dans la hiérarchie, il n'est qu'un abbé, sans pouvoir. Toutefois, le rôle qu'il joue devient, assez tôt, une activité qu'il accomplit à la requête de ceux qui ont une position

26. *Recueil*, t. 4, p. 349.

27. Texte cité et commenté sous le titre «S. Bernard et le mystère de l'Ascension», in *CollCist*, 15 (1953), p. 81-88; voir *Recueil*, t. 4, p. 349, n. 4.

28. Texte édité dans *Recueil*, t. 4, p. 357-369.

29. *Bernard de Clairvaux*, p. 397. De même saint Bernard refuse de se mêler à une controverse doctrinale sur l'Eucharistie: *ibidem*, p. 269, et F. GASTALDELLI, «I Primi vent'anni di S. Bernardo. Problemi e interpretazioni», in *ACist*, 43 (1987), p. 140.

officielle élevée, et qui ont besoin de lui : Bernard est qualifié, pour répondre, à cause de sa pensée, mais aussi — et dans une très large part — à cause de son style. Les demandes d'intervention lui sont faites, non au titre d'une dignité dont il serait revêtu, mais à cause de ce que l'on sait de son talent.

Les prologues de saint Bernard attestent sa fidélité aux lois qui, traditionnellement, régissent l'art d'écrire<sup>30</sup>. Mais ils révèlent également sa psychologie d'auteur. Les motivations qu'il y donne, pour justifier son activité littéraire, sont de deux sortes : en premier lieu, même en faisant la part de l'exagération rhétorique en la façon dont il l'affirme, il sait qu'on a besoin qu'il rédige ses œuvres ; de plus, lui-même se soumet, en le faisant, à une nécessité intérieure. S'agit-il là pour lui d'une sorte de thérapie appliquée aux poussées — on dirait aujourd'hui aux « pulsions » — qu'il éprouve — *pulsor*, dit-il ? Dans le meilleur sens de ce vocabulaire, pourquoi pas ? Ce qu'il libère, c'est surtout sa ferveur, son sens de l'Église, son souci de servir.

En conclusion, la question de savoir pourquoi Bernard écrit est liée à une autre : Sur quoi écrit-il ? On a vu que l'on peut distinguer trois domaines en lesquels il exerce cette activité. Premièrement, sur les mystères du salut, il aime écrire, et d'une façon que l'on peut dire contemplative. Deuxièmement, sur les problèmes de l'Église de son temps, il le fait parce qu'on le lui demande ou, à l'en croire, qu'on l'y oblige. On l'a qualifié d'envahissant ; à le lire, c'est lui qui est assailli de requêtes. Troisièmement, il est des problèmes sur lesquels il a refusé d'écrire et dont des exemples ont été relevés : ce sont

30. *Recueil*, t. 3, p. 13-32.

ceux qui touchent à la doctrine chrétienne d'une façon polémique ou spéculative et qui ou ne l'intéressent pas, ou se situent hors de la compétence qu'il se reconnaît ; la seule exception à cette ligne de conduite est constituée par son intervention contre Abélard. Encore, en ce cas, certaines données ecclésiologiques étaient-elles en cause ; et, même en en tenant compte, Bernard dit n'avoir pris la plume qu'à son corps défendant, parce que l'on faisait pression sur lui.

Des deux domaines sur lesquels il exerce son activité d'écrivain, le plus vaste — de beaucoup — est celui de l'exposition contemplative des mystères de Dieu ; celle-ci occupe tous les sermons, qui emplissent cinq sur huit des volumes de ses œuvres, et une partie des traités et des lettres, qui figurent dans les trois autres. On ne peut donc apporter une réponse simple à la question des raisons pour lesquelles il se fait écrivain.

## 2. Comment écrivait saint Bernard ?

La réponse à cette question implique deux sortes de données. Les unes sont d'ordre psychologique : que se passe-t-il en lui alors ? Quels sont les mécanismes qui entrent en action ? Les autres sont d'ordre philologique : quelle technique met-il en œuvre ? A quelles exigences littéraires se soumet-il ? En écrivain conscient de l'être, Bernard a tenu à laisser une sorte d'analyse de ce qu'il ressent « en son esprit — *in mente* ». Il l'a fait en des lignes denses, précises, musicales, d'une beauté que trahit toute traduction, y compris celle qui va être ici tentée : « Quel tumulte en l'esprit de ceux qui dictent (c'est-à-dire qui rédigent) ! Y retentit la multitude des formules, la variété des phrases, la diversité des significations ; il

faut souvent éliminer ce qui se présente, chercher ce qui échappe, faire extrêmement attention à ce qui sera le plus beau littérairement, le plus ordonné quant au sens, le plus clair pour l'intelligence, le plus utile pour la conscience du lecteur, veiller enfin à placer quelque chose avant ou après telle autre, et penser à beaucoup d'autres points observés par ceux qui sont doctes en la matière<sup>31</sup>.» Cette dernière allusion aux théoriciens de l'art littéraire, du *dictamen* — grammairiens et rhétoriciens — suffit à montrer que Bernard n'ignore pas les exigences de leur « technique », au sens originel de ce mot, qui désigne l'instrument propre à chaque discipline. L'écrivain en activité doit procéder à toute une série de choix entre diverses possibilités, en faveur de ce qui sera le mieux composé, le plus logique, le plus clair, le plus utile ; au premier rang de ces préoccupations vient celle de la beauté du texte — « quid pulchrius secundum litteram ».

Tel est le programme. Comment a-t-il été appliqué, avec quel résultat ? Immense domaine de recherche : il ne pourra s'agir ici que de résumer, presque schématiquement, des études qui occupent ailleurs des centaines de pages, afin de suggérer au moins quels sont les problèmes qui se posent, et en quel sens ils ont été résolus par Bernard et doivent l'être par qui veut traduire ou lire ses textes<sup>32</sup>.

Une première constatation s'impose : conformément à une tradition attestée dans l'antiquité classique — par

31. *Ep* 89, 1 (*SBO* VII, 235).

32. Ces études sont dispersées dans les quatre volumes du *Recueil*. Autres études : C. MOHRMANN, « Observations sur la langue et le style de S. Bernard », in *SBO* II, IX-XXXIII. Ici seront surtout données des références aux volumes et pages du *Recueil* où des textes de Bernard sont cités et commentés.

exemple chez Cicéron — et patristique — chez Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand — et au moyen âge — Anselme —, Bernard a deux styles, selon qu'il rédige lui-même ou que l'on met par écrit, après qu'il a parlé, ce qu'il a dit<sup>33</sup>. Dans ce second cas, il s'agit d'un style oral, familier, plus ou moins spontané : il a souvent du charme, du pittoresque, voire de la bonhomie, ce qui n'exclut pas la profondeur de la doctrine. Tel est le cas de la plupart des *Sermons sur des sujets divers*, de quelques autres, et des *Sentences*. Les autres œuvres ont été dictées avec soin en style littéraire. C'est surtout celui-ci qui va maintenant être caractérisé. Mais l'une et l'autre écriture révèlent une étonnante vivacité d'esprit, une extrême aisance dans le maniement de l'allusion : il arrive à Bernard de parler à demi-mots. L'art de le lire consiste pour une part à deviner ses sourires.

Bernard s'est dit attentif à ce qui doit être « placé avant ou après chaque chose ». A cette préoccupation répond tout l'art de la composition. Celui-ci s'exerce en chaque œuvre, considérée en son ensemble, et en chacune de ses parties, mais il suppose, pour être discerné, qu'on y prête attention. En effet, une lecture superficielle peut laisser l'impression d'un certain désordre, en des pages dont l'auteur semble n'obéir qu'à son imagination, qui le porte où elle veut, non où la raison l'exigerait. Il n'y a là qu'une apparence. Bernard est informé des lois concernant l'ordre à introduire dans le discours, telles que, sous le nom de *dispositio*, les théoriciens de la rhétorique antique les avaient énoncées et que ceux du moyen âge les avaient transmises. Il y a même fait une claire allusion : « De même que celui qui écrit place toutes

33. *Recueil*, t. 3, 163-171.

choses conformément à des raisons bien établies — *Sicut enim scribit certis rationibus collocat universa* —, ainsi, entre les réalités qui viennent de Dieu, il existe un ordre<sup>34</sup>.» Cette nécessité d'une logique interne apparaît dans tous les ouvrages.

Dans les traités tout commence par un prologue où tout est dit de ce qui doit y figurer quant aux intentions de l'auteur et à l'indulgence qu'il attend de son lecteur<sup>35</sup>. Tout finit par un épilogue, qui s'achève sur une formule destinée à être, pour ainsi dire, soit un point d'orgue, soit un point d'interrogation stimulant encore l'intérêt. Entre l'exorde et la conclusion, Bernard ne néglige pas de marquer les articulations du texte. L'ordre dans l'exposé peut être extrêmement subtil, déconcertant, comme dans *Les Degrés de l'humilité*, lesquels, contrairement à ce qu'annonçait le titre, ne sont pas commentés. Dès ce premier ouvrage, Bernard aime étonner. Et dans le dernier, la *Considération*, il utilise une division quadripartite reçue de saint Augustin, mais il en inverse les termes: «Quatuor... tibi consideranda sunt: te, quae sub te, quae circa te, quae supra te sunt.» Et chacun de ces points est développé ensuite avec rigueur; par exemple, pour le premier: «Te, tibi, extra te, ad te.»

Même souci d'ordre dans les sermons, en chacun d'eux ou dans les groupes qu'ils constituent<sup>36</sup>. En ses dernières années, Bernard les organisera en un long commentaire de «l'année liturgique». Dans cet ensemble dont le plan est déterminé par la succession des fêtes, les textes concernant chacun des mystères célébrés se succèdent généralement selon une progression allant des annonces

34. *Asc* 4, 2 (SBO V, 135).

35. *Recueil*, t. 1, p. 13-32, 105-137.

36. *Recueil*, t. 3, p. 137-163; II, p. 211-233.

contenues dans l'Ancien Testament à leur accomplissement dans le Nouveau, des données de la foi aux exigences morales qui en découlent. Parfois, à propos d'un fait sont posées, sur ses circonstances, les questions prévues par les rhétoriciens, du genre de *ad quos, propter quid, quomodo*. Tel sermon — c'est l'un des plus courts, le deuxième pour Noël — est construit selon un ordre si nécessaire qu'on ne pourrait ni en omettre un mot, ni le déplacer<sup>37</sup>. Il n'est pas jusqu'à la longue suite des *Sermons sur les Cantiques* où ne se laisse discerner un développement allant de l'attente des prophètes à la réalisation présente de l'union intime avec Dieu<sup>38</sup>.

Les procédés utilisés pour introduire un ordre sont divers: commentaire de chacun des mots d'un verset biblique, variations sur un nom de personne ou de lieu, ou sur une étymologie<sup>39</sup>, sur les préfixes de chacun des dérivés d'un même verbe, sur tous les éléments d'un symbole comme celui des chars du Pharaon, leurs roues, les chevaux et leur harnachement, les armes de ceux qui les montent<sup>40</sup>, ou celui des trois endroits où l'on rencontre l'Épouse: le jardin, le cellier, la chambre<sup>41</sup>.

Ne manquent ni les transitions entre une partie et une autre, ni les excuses quand il y a eu digression ou infraction de l'ordre d'abord proposé — ce *propositus ordo* qui est quelquefois mentionné<sup>42</sup> —, ni les résumés qui préparent une conclusion<sup>43</sup>. En effet, l'art de com-

37. *Recueil*, t. 3, p. 64-67.

38. «La dottrina dei Sermoni sulla Cantica», à paraître in *Opere di S. Bernardo*, V.

39. *Recueil*, t. 2, p. 257-266.

40. *Recueil*, t. 1, p. 146-158.

41. *Recueil*, t. 3, p. 56-64.

42. *Recueil*, t. 1, p. 141, 144.

43. *Recueil*, t. 3, p. 62.

poser comporte aussi l'art de finir et, s'il s'agit d'un sermon, d'amener une doxologie. A l'intérieur de ces ensembles, certaines phrases, parfois longues, sont si denses et si structurées qu'on peut en mettre tous les mots en colonnes parallèles, ou en tableaux synoptiques, où chaque élément du discours correspond à un autre ayant même préfixe ou même désinence, évoquant un aspect différent d'une même réalité<sup>44</sup>.

Le souci de clarté, s'il n'est pas toujours évident au premier regard jeté sur une page, est réel. Tout se passe comme si Bernard était, pour ainsi dire, un « visuel » qui conçoit et se représente de vastes ensembles, puis, au moment de dicter chacune des parties, le plan complet de chacune d'elles. Il faut alors qu'il fasse preuve d'une mémoire exacte, d'une pensée vigoureuse, d'une extrême maîtrise de la langue.

Il y a des modèles, en particulier quant aux lois qui régissent chacun des genres littéraires : on ne compose pas une épître comme un livre, un sermon, une Vie. Bernard connaît ces règles et ces exemples, et il s'y conforme. Si un écrit devient trop développé pour rester une lettre, il en change le titre. La formule en laquelle il le fait dans le *De praecepto* : « Liber, si iudicetis, non epistola censeatur », rappelle cette phrase de Sénèque : « Quod si facere voluero, non erit epistola, sed liber<sup>45</sup>. » Sans doute ne peut-on appliquer la notion de genre littéraire à la littérature du XIII<sup>e</sup> s. — non plus qu'à celle du IV<sup>e</sup> — exactement comme on la trouve chez les auteurs classiques<sup>46</sup>. Mais elle est présente. Par exemple l'*Apo-*

44. *Recueil*, t. 3, p. 126-127, 185-186.

45. *Recueil*, t. 3, p. 69-70.

46. J. FONTAINE, « Comment doit-on appliquer la notion de genre littéraire à la littérature du IV<sup>e</sup> s? », in *Philologus*, 122 (1988), p. 53-73.

*logie* débute comme une plaidoirie en laquelle on commence par faire des reproches à ceux que l'on veut défendre ensuite et par louer ceux que l'on va attaquer. Mais, en son ensemble, elle est un parfait modèle du genre satirique, et elle en utilise les procédés : *attestatio rei visae* pour les portraits tracés, les « caractères » évoqués, les abus dénoncés, la *praetermissio* dans l'énumération de ceux-ci ; et surtout l'accumulation de détails, l'*exaggeratio*, tout cela en vue de « reprendre les vices — *vitia carpens* — » réels ou supposés chez ceux qui, ici, sont à peine nommés clairement : les moines traditionnels du temps ne s'y sont pas trompés, qui ont voulu posséder ce texte à la fois stimulant et artistique<sup>47</sup>. Les historiens devaient y voir une description des clunisiens. Il a fallu attendre les années récentes pour que l'un d'eux puisse, avec compétence, affirmer : « Saint Bernard de Clairvaux n'a pas rendu un bon service aux historiens de l'art par son *Apologie à Guillaume de Saint-Thierry*<sup>48</sup>. »

Comme Bernard a des modèles pour la composition, il a des sources pour la rédaction : des antécédents à des formules qu'il a employées ne cessent d'être découvertes en des textes anciens — auteurs classiques, patristiques ou médiévaux<sup>49</sup>. Dans quelle mesure en dépend-il consciemment ? Il les modifie très librement en tous les cas. Il n'imité pas, il ne copie pas : qu'il s'agisse de phrases ou de thèmes — voire de passages entiers, comme au sujet des visites du Verbe en l'âme<sup>50</sup> —, il prend ses

47. *Recueil*, t. 3, p. 45-54.

48. R. OURSEL, « L'ascétisme monumental des clunisiens », in *Annales de l'Académie de Mâcon*, 64 (1988), p. 133.

49. *Recueil*, t. 1, p. 278-295 ; III, p. 68-104 ; IV, p. 211-216.

50. *Recueil*, t. 3, p. 87-90.

distances à l'égard de tous ses devanciers. Il excelle à tout recréer.

Même ce qu'il a écrit. Pouvoir constater ce fait constitue une nouveauté dans l'étude stylistique de Bernard. L'examen minutieux et exhaustif de la très vaste tradition manuscrite de ses œuvres a permis d'observer que la plupart d'entre celles qui sont du style « écrit » sont transmises selon deux ou trois rédactions différentes et successives. Bernard les a révisées au moins une fois, pour certaines deux fois<sup>51</sup>. L'intérêt qu'offre l'apparat critique des variantes dans l'édition récemment achevée est de rendre possible qu'on assiste au travail de Bernard sur ses propres écrits. Dans cet appareil, en effet, n'ont guère été retenues les bévues ne trahissant que l'inattention des copistes. Mais cet enrichissement de nos connaissances en ce domaine ne fait que rendre plus délicat le jugement à porter sur les qualités de ce style. Spontanément, comme l'ont fait des copistes et des éditeurs anciens, on serait tenté de préférer parfois une « leçon plus facile », alors que Bernard a délibérément opté pour une autre. Il suffira ici de citer un exemple de telles hésitations.

Dans son sermon *Pour la nativité de saint Jean-Baptiste*, Bernard s'était laissé aller à une paronomase, que le contexte préparait, puis commentait, sur deux termes à consonance semblable : « utinam de nativitate, non de vanitate. » Dans le deuxième des *Sermons sur les Cantiques*, ayant encore utilisé la formule « utinam de nativitate », il n'a pas ajouté la suite, qui fut tardivement introduite, dans une édition incunable. Mabillon a reproduit cette glose sans dire mot du fait qu'elle ne se trouve dans aucun manuscrit : son information très res-

51. *Recueil*, t. 1, p. 329-341; t. 3, p. 36-45.

treinte ne lui avait point permis de constater ce fait<sup>52</sup>. Aujourd'hui, un traducteur peut être tenté, soit de réintroduire ce jeu de mot, somme toute assez facile, dans le texte où il manque, soit de le supprimer dans le sermon dans lequel Bernard voulut qu'il figurât. Seul, un regard sur l'apparat lui permet de décider, sans conjecturer.

Les variantes font partie du texte en ce sens qu'elles font assister à l'histoire de celui-ci du vivant même de son auteur. Bernard a entièrement réécrit certains passages — comme le Prologue du *Qui habitat*<sup>53</sup> et des parties des *Sermons* 24 et 71 *sur les Cantiques*<sup>54</sup> —, rarement un sermon presque entier — comme le premier *Pour la Résurrection*<sup>55</sup>. Mais il a corrigé, mot par mot et lettre par lettre, presque tous ses écrits, une ou même deux fois. Dans la plus ancienne image que l'on ait peinte de lui, sur un manuscrit datant de son vivant, on l'a représenté avec les deux instruments qui permettent de bien écrire, la plume et le couteau grâce auquel on peut raturer — d'où son nom de *rasorium*<sup>56</sup>. Il ne les tenait pas lui-même : il dictait à celui qui « notait » — le *notarius* — ses corrections d'auteur.

Celles-ci sont extrêmement nombreuses, souvent subtiles, mais heureusement bien attestées par des manuscrits dignes de confiance. Elles consistent parfois à changer

52. *Recueil*, t. 1, p. 325.

53. *Recueil*, t. 2, p. 4-9; t. 3, p. 39-45.

54. *Recueil*, t. 1, p. 214-232.

55. Il a donc été nécessaire d'éditer presque tout ce sermon en deux parties — inférieure et supérieure — de la page : *SBO* V, 73-92.

56. *Recueil*, t. 3, p. 54-56; voir « Pour l'histoire du canif et de la lime », in *Scriptorium*, 26 (1972), p. 294-299. L'image à laquelle il est fait allusion ici se trouve dans le ms. Oxford, Bodléienne, *Bodley 530*, fol. 1, qui a été caractérisé sous le titre *Manuscrits cisterciens dans diverses bibliothèques*, in *ASOC*, 11 (1955), p. 145.

une seule lettre, une syllabe au milieu d'un mot, un préfixe, une désinence, un mot entier, l'ordre de succession des mots, à modifier la grammaire, le rythme. De longues listes de tels cas ont été rassemblées, qui ne prétendaient pas être exhaustives<sup>57</sup>. Le but de ces modifications stylistiques paraît avoir été d'introduire plus de recherche dans le vocabulaire, en préférant des termes plus rares, ou plus de précision, de densité, surtout plus d'euphonie. Dès la première rédaction, Bernard n'avait pas hésité à modifier une formule de l'Écriture afin qu'elle sonnât mieux à l'oreille. Il gardait la même liberté, lors des révisions, à l'égard de la Bible et de lui-même. De telles améliorations ne portent généralement que sur des détails, n'atteignant pas le sens, même si elles ajoutent une nuance. Tout essai d'interprétation, à leur sujet, est décevant : dans la composition littéraire comme en toute œuvre d'art, la valeur propre à chaque détail nouveau — à telle syllabe, à tel coup de burin, à tel point lumineux, à telle note dans un accord — peut échapper à la conscience claire de l'auteur. En matière de goût, aucun détail ne s'impose, et, pourtant, l'œuvre belle sera le résultat de cet ensemble de choix impondérables, spontanés ou non. La composition littéraire exige du talent, mais elle est un réel travail ; si le texte écrit de premier jet était déjà de haute qualité, il deviendra parfait, dès qu'il sera remis sur le métier une première, puis une seconde fois.

Les artifices littéraires mis en œuvre en tout ce travail sont nombreux. Au premier plan figurent ces jeux de mots qui sont à la fois jeux de sons et de sens, et que les spécialistes appellent des paronomases. Ils se comptent

57. *Recueil*, t. 1, p. 332-336 ; t. 2, 171-179.

par centaines. M<sup>me</sup> D. Sabersky-Bascho en a analysé et classé beaucoup selon les rigoureux critères de la philologie<sup>58</sup>. On pourrait encore les distinguer selon ceux, moins stricts, de la psycho-linguistique : simples assonances ou combinaisons plus complexes en lesquelles une petite différence de sons inclut une opposition de sens, et ceci parfois avec quatre termes opposés deux par deux, voire avec un mot qui clôt le débat ; révélateur ou non d'un inconscient fusionnel — *amans, amens* — ou agressif, exprimant une dissemblance, relevant des attitudes de Bernard envers d'autres, ou de son caractère ; jeux de mots dans la pensée, qui sont valables en toute langue, comme est le thème du début du *De diligendo Deo* : « La mesure d'aimer est sans mesure » ; jeux inspirés de la Bible, ou reçus d'une tradition, comme pour *virgo-virga* ; ou plus ou moins fréquents selon qu'ils sont, ou non, centraux dans la pensée ; jeux de mots expressifs du « sur-naturel » — avec *super, supra* ou d'autres formules scripturaires maniées de façon à évoquer l'« ineffable », ou à atteindre le nœud de l'expérience humaine et religieuse.

Presque toujours les sonorités s'unissent à des images pour exprimer des idées : les paronomases sont des images sonores. Et les images elles-mêmes, dont Bernard ne peut se passer, sont soit de courtes évocations — des sortes de clins d'œil —, soit des vignettes plus précises, soit des descriptions. Parmi les sons abondent les allitérations, les assonances, les rimes médianes ou finales de membres de phrases qui constituent des strophes. Bernard se plaît à jouer avec les préfixes, comme en une phrase de la

58. D. SABERSKY-BASCHO, *Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux*, Fribourg-en-Suisse 1979.



*Considération: instruunt, astruunt, struunt, destruunt, obstruunt*<sup>59</sup>, ou dans le 72<sup>e</sup> sermon *Sur le Cantique*, entièrement construit sur la succession des dérivés de *spirare*. Or cette musicalité est mise au service d'une idée, et même d'une doctrine, allant du jour de la création — *dies inspirans* —, au jour de la gloire à laquelle on aspire — *dies adspirationis* —, en passant par ceux du péché — *dies conspirans* —, de la mort spirituelle — *dies expirans* —, du désir — *dies suspirans* —, et de la rénovation pascale — *dies respirans* —; chacun de ces termes est entouré de mots commençant par la même sonorité<sup>60</sup>. Certaines pages sont des poèmes en prose, et le raffinement est parfois poussé jusqu'à inclure, en ces strophes, des acrostiches, des cryptogrammes, où les initiales des vers ou le nombre de pieds recèlent un nom: ce procédé était connu des poètes courtois<sup>61</sup>; on a pu le découvrir dans la troisième homélie sur le *Missus est*<sup>62</sup> et dans le *Sermon sur les Cantiques*, sur les visites que fait l'Époux à l'âme: le tout agrémenté de réminiscences bibliques consonantes et d'une savante succession de

59. *Csi* I, 13 (SBO III, 408, l. 16-20); *Recueil*, t. 3, p. 147.

60. *Recueil*, t. 3, p. 147-150.

61. J. P. TH. DERROY, «Thèmes et termes de la Fin'amor dans les Sermones super Cantica canticorum de S. Bernard de Clairvaux», in *Actes du XIII<sup>e</sup> Congrès international de linguistique et de philologie romanes* (Université Laval), Québec 1976, p. 853-863.

62. J. P. TH. DERROY, *Un acrostico nella preghiera di San Bernardo*, in *Miscellanea Dantesca*, Utrecht 1965, p. 110-111 (dans *Miss* 3, 8, SBO IV, 41, l. 21-25): au début d'une strophe dont les éléments de phrases sont rimés et dont le total des syllabes est de 99, nombre qui s'écrivait IC, ces deux initiales étant celles de *Jesus Christus*, deux vers commencent par I et par C, initiales du Fils de Dieu, qui n'est pas nommé. J. P. Th. Deroy montre que cet acrostiche est associé à l'idée du *Verbum abbreviatum*, développée dans le contexte.

verbes évoquant une expérience de plus en plus intense<sup>63</sup>. Bernard s'est certainement diverti à de telles trouvailles, et l'auditeur-lecteur, s'il est attentif à écouter et à saisir le sens, assiste comme à un feu d'artifice.

Au sujet du rythme des phrases, il est un élément de l'écriture de Bernard auquel on n'a guère, jusqu'ici, prêté attention, mais qui méritera d'être considéré de près: c'est l'usage du *cursus*, cet agencement des fins de phrases grâce auquel on obtient des clausules rythmiques. Cet effet résulte de l'alternance de syllabes accentuées et de syllabes non accentuées, selon des règles qu'ont étudié les historiens de la littérature classique et patristique et de la liturgie<sup>64</sup>. Ce procédé n'est point constant dans saint Bernard, mais on a pu relever en ses écrits des exemples de différents emplois, selon que le *cursus* est ce que les spécialistes désignent comme *plenus, tardus, velox*<sup>65</sup>. Que de surprises une lecture attentive ne réserve-t-elle pas! Cette exacte application des lois du style s'allie parfois à une fantaisie qui va jusqu'à la virtuosité.

Mais ce débordement d'imagination et de musicalité n'exclut pas la précision. Voici seulement un exemple. Ayant à réfuter ces sectes hérétiques issues du catharisme et dont l'une des nombreuses désignations est celle de «tisserands», Bernard les nomme de ce mot<sup>66</sup>. On lui a proposé comme thème le verset du *Cantique des cantiques* où il est question des renards: «Capite nobis

63. *Recueil*, t. 3, p. 205-208.

64. F. QUADLAUER, *art. Cursus*, in *Lexikon des Mittelalters*, t. 3, Munich-Zürich 1985, col. 389-392.

65. Feu le P. M. A. Dimier a rassemblé sur ce sujet un dossier qui est resté inédit.

66. «*Textores et textrices*», *SCI* 65, 5 (SBO II, 176).

vulpes...» Or les renards se cachent en des tanières, et le même caractère occulte est ce que l'on reproche aux nouveaux manichéens. Bernard introduit donc toute une série de termes exprimant cette clandestinité, favorable aux pires abus: *latebrae*, *secretum* (utilisé deux fois), *in angulo*, *in tenebris*, pour en arriver enfin à ces «demeures souterraines» — *subterraneis domibus* — qui correspondent exactement, dans les documents de l'époque, à ces hypogées qui étaient traditionnellement reconnus comme si propices aux conventicules équivoques. Et toute la symbolique relative aux renards peut ensuite être appliquée, avec un réalisme délicat, aux adversaires visés<sup>67</sup>.

Comment écrivait saint Bernard? Avec soin, quant à l'art, et, quant aux sentiments, souvent avec tendresse, parfois avec ironie, voire férocité, mais toujours avec joie. On a parlé, à propos de ses phrases qui sont composées comme des strophes, de ses «amusements poétiques». Le premier de ces termes s'applique à beaucoup de ses pages. En l'une d'elles, très artistique, il s'est brillamment comparé à un «jongleur» — *ioculator* — qui s'amuse pour donner de la joie à tous<sup>68</sup>. Manifestement, il a aimé écrire. Nous ne saurons jamais comment il parlait; un de ses auditeurs a attesté que c'était de façon plaisante —

67. Ce texte a été analysé en un *Editorial* anonyme intitulé *Les «texerants» pseudo-cathares et leurs hypogées*, in *Chtonia*, 3 (1964), p. 5-15.

68. *Ep* 87, 12 (*SBO* VII, 231); texte commenté sous le titre «Le thème de la jonglerie dans les relations entre S. Bernard... Abélard et Pierre le Vénéral», in *Pierre le Vénéral-Pierre Abélard*, Auxerre 1975, p. 671-684, et *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48 (1972), p. 386-389; cf. aussi «"Ioculator" et "saltator": S. Bernard et l'image du jongleur, dans les manuscrits», in *Translatio studii. Manuscript and Library Studies honoring Oliver C. Kapsner O.S.B.*, Collegeville (Min.) 1973, p. 124-148.

*quam iucunde!*, dit-il, en recourant aussi à la catégorie du «jeu», *iocus*<sup>69</sup>. En telles rédactions premières, ou de style oral, il laisse échapper l'un ou l'autre mot de sa langue romane originelle: *guerra*, ensuite corrigé en *bellum*, *garcio*, remplacé par *servus*<sup>70</sup>. Mais son latin, si littéraire, est à la fois celui d'un écrivain et d'un orateur. Il se plaît à rédiger, à dicter, comme s'il s'adressait à un public. Voilà pourquoi tous ses *Sermons*, qui ne furent pas prononcés, sont si vivants. Nous ne savons pas ce qu'il aurait dit si, à Vézelay, il avait prêché la croisade — ce qui est mis en doute. Mais la lettre encyclique par laquelle il l'encourage commence comme un sermon: «*Sermo mihi ad vos...*», et en garde le ton<sup>71</sup>. Le langage de ce styliste est souvent oratoire. Tous ces textes demandent à être lus tout haut, écoutés avec une oreille qui discerne les pointes d'humour que recèlent ces jeux subtils. Il ne sera sans doute jamais possible à une traduction de rendre toutes ces nuances, ces sonorités, ni le bruit de fond scripturaire sur lequel tant de ces formules prennent leur relief. Il n'y avait pas à traiter ici de ce caractère «biblique» de l'écriture de saint Bernard, ni des perspectives que l'analyse psycho-linguistique ouvre sur ces états d'âme<sup>72</sup>.

Est-ce à dire que, dans le domaine littéraire, il ait été, non plus qu'en d'autres, sans limites et sans déficiences? Certes toutes ses pages ne sont pas d'une valeur égale.

69. Ce texte et d'autres sont cités et commentés sous le titre «La dévotion joyeuse», in *Saint Bernard homme d'Église*, Paris 1953, p. 237-247.

70. *Recueil*, t. 3, p. 169; t. 4, p. 200.

71. *Ep* 363 (*SBO* VIII, 311), texte commenté dans *Recueil*, t. 4, p. 245-255.

72. Voir ci-dessus, c. 8, p. 237-269.

Gilson, jadis, a insinué un reproche: «Il abuse parfois de la pointe», ajoutant que telle est l'impression de «ceux à qui elle coûte quelque effort»<sup>73</sup>. Peut-être, de nos jours, perçoit-on mieux la subtilité artistique et signifiante de ce qui ressemblait à des espiègeries. L'art de Bernard a plu à beaucoup de ses contemporains, qui l'ont dit, au cours de toute l'histoire littéraire, à des juges exigeants qui l'ont loué, proposé en exemple, imité ou, du moins, essayé de le faire<sup>74</sup>. En notre siècle, un philologue d'extrême qualité a pu aller jusqu'à écrire de lui: «C'est l'un des plus grands maîtres de la rhétorique chrétienne. Son art rejoint, par-delà Augustin, celui de Cicéron. A l'intérieur du *sermo humilis* de la théologie médiévale, il est celui qui s'approche le plus de la tradition classique»<sup>75</sup>.

73. *La Théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1934, p. 19

74. Des témoignages sont cités dans *Recueil*, t. 1, p. 350-351; t. 3, p. 159-162; t. 4, p. 76-77, 224-225, 331-334.

75. E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und in Mittelalter*, Berne 1958, p. 207.

## CH. 20 - UN THÉOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE

Paul VERDEYEN, sj  
Centre Ruusbroec, Anvers

### 1. L'importance de l'expérience personnelle

Dans la pensée et les écrits de saint Bernard l'expérience personnelle joue un rôle de tout premier plan. «Solus expertus potest credere quid sit Jesum diligere<sup>1</sup>.» Ce n'est que par l'expérience qu'on sait ce que signifie l'amour de Jésus. Ce verset ne sort pas de la plume de saint Bernard, mais il rend parfaitement son sentiment et sa doctrine. Cet appel à l'expérience est bien étonnant de la part d'un moine de Cîteaux. En effet, le nouveau monastère se signalait dès son origine par l'observance stricte de la Règle de saint Benoît. Or cette règle préconise l'obéissance aux préceptes monastiques et la docilité à la direction de l'abbé, et elle ne parle guère de la valeur de l'expérience personnelle. L'ascèse monastique se méfie plutôt des sentiments personnels, parce qu'ils peuvent troubler l'attention exclusive à la parole révélée et que de tels sentiments tournent facilement à la singularité. Pour cette raison, les maîtres des novices ne recommandent pas souvent la lecture des grands auteurs mystiques, et même de nos jours beaucoup de moines continuent à se méfier de la mystique. L'expé-

1. A. WILMART, *Le «Jubilus» dit de saint Bernard*, Rome 1944, p. 184.

rience personnelle échappe à toute codification, et pour cette raison, elle semble suspecte, tant au monastère que dans le monde.

Et pourtant, saint Bernard a vivement insisté sur l'importance et la valeur de l'expérience personnelle de ses moines. De fait, l'abbé de Clairvaux semble réserver l'expérience de Dieu aux moines et aux personnes qu'il veut appeler à la vie monastique. Tous les éloges de l'expérience intime de Dieu se trouvent dans les *Sermons sur les Cantiques* et dans son sermon *De conversione* aux clercs de Paris. Citons-en quelques exemples : « Il n'y a que l'onction de l'Esprit qui enseigne, il n'y a que l'expérience qui apprend à chanter ce *Cantique*<sup>2</sup>. » « Aujourd'hui nous allons lire dans le livre de l'expérience<sup>3</sup>. » « Il me semble que votre expérience vous apprend en votre for intérieur, ce que je vous annonce du dehors<sup>4</sup>. » « Tout cela nous est enseigné aussi bien par notre propre expérience que par les pages de l'Écriture<sup>5</sup>. »

Il n'y a pas de doute, un chant nouveau remplit la solitude de la vie cistercienne. L'expérience personnelle n'est pas suscitée par l'observance stricte de la règle (l'observance la considérant plutôt comme une tentation et un danger); elle n'est pas le fruit non plus d'une nouvelle lecture des écrits monastiques, comme le suggère Étienne Gilson dans son livre *La Théologie mystique de saint Bernard*<sup>6</sup>. Pour la simple raison que le jeune Bernard connaissait ce chant nouveau dès avant son entrée à Cîteaux. Cette nouvelle mélodie a subjugué ses frères, son

2. *SCt* 1, 11 (*SBO* I, 7, l. 28).

3. *SCt* 3, 1 (*SBO* I, 14, l. 7).

4. *SCt* 21, 4 (*SBO* I, 124, l. 24).

5. *Conu* 30 (*SBO* IV, 106, l. 14).

6. E. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934, p. 34.

père et ses neveux avant qu'il n'ait franchi lui-même la porte du monastère. Et c'est le même charisme personnel qui a frappé et étonné Guillaume de Saint-Thierry au cours d'une mémorable rencontre avec l'abbé de Clairvaux. Lors d'une lecture commune du *Cantique des cantiques*, « Bernard m'a communiqué sans retenue les pensées qui lui venaient à l'esprit, et les sentiments que son expérience lui faisait découvrir. Il s'évertuait à instruire mon inexpérience des choses qu'on ne sait qu'en les éprouvant soi-même<sup>7</sup>. » Guillaume avait quinze ans de plus que Bernard et il le dépassait sans doute par sa compétence théologique et patristique. Mais il a tout de suite reconnu la supériorité de Bernard dans le domaine de l'expérience spirituelle.

Essayons de préciser quel a été le charisme personnel de Bernard. Essayons de comprendre comment il a renouvelé la perception spirituelle de sa communauté et de ses contemporains. A cet effet nous allons examiner la position de Bernard à propos des trois phénomènes typiques de son temps : l'aventure des croisades, le recul de l'attente eschatologique et la naissance de la scolastique. Le choix de ces trois phénomènes peut sembler assez fortuit, mais ils nous aideront, chacun à sa manière, à découvrir la nouvelle sensibilité et les nouveaux choix de l'abbé de Clairvaux.

1. Vers l'âge de dix ans le jeune Bernard a dû rencontrer des chevaliers rentrés de Terre Sainte, couverts de gloire et considérés comme des héros. Sans aucun doute il les a profondément admirés. Cette admiration perce encore dans la Règle des Templiers qu'il a, sans doute, rédigée entre les années 1130 et 1135. Mais, dès 1129, il écrit à

7. *Vita prima*, I, XII, 59 (*PL* 185, 259).

l'évêque Alexandre de Lincoln : « Clairvaux, voilà la vraie ville de Jérusalem. Clairvaux s'associe avec la Jérusalem céleste par des mœurs semblables et par une certaine parenté d'esprit<sup>8</sup>. » Les croisés s'étaient agenouillés près du tombeau vide du Christ, ils avaient bu les eaux du Jourdain et ils avaient foulé les traces du Seigneur. Tout cela concernait un passé inexorablement révolu et renforçait le sentiment d'absence et d'éloignement. Le Seigneur « vivant » devait être cherché en esprit et vérité, et c'était là le vrai but de la vie monastique. La vraie présence du Seigneur se faisait sentir davantage dans la solitude de Clairvaux que sur les chemins de la Terre Sainte.

2. Plus que les Pères de l'Église, Bernard a pris conscience de l'éloignement du Christ historique et de l'heure imprévisible de son retour. Plus de mille ans le séparaient de l'Église primitive. Les auteurs de l'époque carolingienne pouvaient considérer l'histoire de l'Église comme un intervalle entre la première et la seconde venue du Christ. La personne sacrée de l'empereur était pour eux une préfiguration du Christ pantocrator, venant juger les vivants et les morts. Or, aux yeux de Bernard, l'intervalle durait trop longtemps. Dans le *Sermon 74 sur les Cantiques*, il commente le verset johannique : « Un peu de temps, et vous ne me verrez plus; puis à nouveau un peu de temps, et vous me reverrez (Jn 16,17). » Voici son commentaire : « Que ce peu de temps est différent dans les deux cas! Et que ce peu dure longtemps! Seigneur, tu appelles bref le temps où nous ne te verrons plus? Sauf le respect que mérite la parole de mon Seigneur, ce temps est long, beaucoup trop long<sup>9</sup>. »

8. *Ep* 64, 2 (*SBO* VII, 158, l. 1-3).

9. *SCI* 74, 4 (*SBO* II, 241-242, l. 30-2).

Nous savons par ailleurs que Bernard n'a pas ajouté foi à la prophétie de Norbert de Xanten qui annonçait que, au cours de sa génération, l'Antéchrist allait se manifester<sup>10</sup>. Il fallait compter avec la perspective d'une histoire humaine de longue durée. Comment Bernard a-t-il réagi à ce recul de l'attente eschatologique? C'est son cinquième sermon sur l'Avent qui va nous l'apprendre :

Nous avons dit dans le sermon précédent à ceux qui ont argenté leurs ailes qu'ils devaient reposer entre deux héritages (*Ps.* 67, 14), désignant ainsi les deux venues du Christ, mais nous n'avons pas dit où il faut reposer. Car il y a une troisième venue qui tient le milieu entre les deux autres et qui fait dormir avec délices ceux qui la connaissent. Les deux premières venues sont visibles, cette troisième ne l'est pas. Par la première, le Christ a paru sur terre et il a conversé avec les hommes. Lors de sa dernière venue, toute chair verra le salut de notre Dieu. La venue intermédiaire est cachée, et au moment de cette venue les élus seuls le voient en eux-mêmes, et leurs âmes sont sauvées. La première fois, il est venu revêtu de chair et d'infirmité; lors de la venue intermédiaire, il vient en esprit et vérité; quant à l'ultime venue, il viendra dans la gloire et la majesté. Cette venue intermédiaire est donc comme une route qui mène de la première à la dernière venue du Christ<sup>11</sup>.

La venue intermédiaire est une invention de Bernard. On comprend que cette venue fréquente, même quotidienne, du Verbe, ouvre le champ de l'expérience personnelle. Dans un autre sermon, Bernard témoignera devant ses frères qu'il a eu plusieurs visites du Verbe : « Le seul mouvement de mon cœur m'a fait comprendre cette présence<sup>12</sup>. » Or le

10. *Ep* 56 (*SBO* VII, 148); voir ci-dessus ch. 18, p. 505-525.

11. *AdvA* 5, 1 (*SBO* IV, 188, 1-16).

12. *SCI* 74, 6 (*SBO* II, 243, l. 19-20).

Verbe s'est présenté à lui comme l'Époux de l'âme. Bernard et ses amis cisterciens ne scruteront plus le secret de l'*Apocalypse*, mais ils trouveront leurs délices dans l'explication du *Cantique des cantiques*. Ce livre biblique parle uniquement de la quête amoureuse de l'Époux et, faisant alterner la présence et l'absence du Bien-Aimé, il permet de décrire tous les aspects de l'expérience personnelle de l'âme-épouse.

3. Le monde monastique en général, et le renouveau cistercien en particulier, se sont opposés à la scolastique naissante du XII<sup>e</sup> s. Ils se rendaient compte que le point de vue juridique y remplaçait la prédominance morale, que le dogmatisme et la dialectique chassaient l'intelligence symbolique de l'Écriture et que l'analyse prenait le pas sur une vue synthétique et globale. Mais gardons-nous de penser que les auteurs cisterciens aient déprécié la science et l'intelligence. Ils n'ont pas cultivé les expériences sauvages et rebelles à toute discrétion. Mais les écoles monastiques suivaient d'autres chemins que la scolastique. On s'en rend compte en regardant leur approche du mystère de l'Eucharistie. Les traités eucharistiques des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> s. ont cherché une expression dogmatique valable pour le sacrement principal du culte chrétien. Bernard ne suit pas leur trace. Il accepte la doctrine commune, mais il s'intéresse surtout aux effets de l'Eucharistie, c'est-à-dire à la rencontre humano-divine et à l'unité d'esprit. Chez Bernard le mot « manducatio » rime avec « ruminatio ». Le moine cherche davantage le fruit intérieur du sacrement que sa signification théologique. Il se comporte de la même façon en pratiquant la « lectio divina ». Sans négliger le sens littéral des Écritures, il scrute surtout leur sens moral et spirituel. A cet effet la voix intérieure, expérimentale et savoureuse mérite une attention plus poussée que la parole

écrite. La lettre tue, c'est l'esprit qui donne la vie (*II Cor.* 3, 6). Mais, pour pouvoir savourer la noix, il faut d'abord briser la coque, et puis il faut triturer et mastiquer l'amande avec les dents de l'intelligence.

Nous venons d'examiner trois sujets d'actualité qui ont intéressé les hommes du XII<sup>e</sup> s. A chaque fois nous avons constaté que Bernard privilégie l'expérience personnelle, étant donné que celle-ci touche de manière plus directe l'objet de sa foi et de son espérance. Il ne s'est pas contenté de la parole écrite, ni de la liturgie officielle de l'Église. C'étaient là les moyens privilégiés de la Renaissance carolingienne. Mais l'Écriture pouvait rester lettre morte et la liturgie pouvait se ramener à un exercice terne et froid. Aussi Bernard a-t-il puisé à une tout autre source, qui a jailli en lui au temps de sa jeunesse. Il nous semble que l'univers de l'expérience personnelle s'est ouvert au tout jeune Bernard pendant une veillée de Noël. Il a dû raconter lui-même cet événement à ses amis, car Geoffroy d'Auxerre le relate dans ses *Fragmenta de vita et miraculis sancti Bernardi* :

Pendant les vigiles de la Nativité du Seigneur, le tout jeune Bernard dormait dans la maison paternelle, lorsqu'il lui sembla voir en songe la Vierge enceinte et le Verbe-Enfant naissant d'elle. Tout à coup les cloches sonnèrent les vigiles et sa mère éveilla Bernard, l'habilla soigneusement de ses habits de jeune clerc et l'emmena, comme de coutume, à l'église. De cette vision, il disait souvent, que pour lui, le Christ est né à ce moment précis<sup>13</sup>.

Guillaume a explicité le récit de Geoffroy en décrivant l'expérience du jeune Bernard avec les mots de son ami adulte :

L'enfant Jésus lui apparut comme l'Époux sortant de

13. R. LECHAT, « Les *Fragmenta de Vita et Miraculis S. Bernardi* par Geoffroy d'Auxerre », in *AB*, 50 (1932), p. 91.

la chambre nuptiale. Il se montra à ses regards comme s'il naissait de nouveau sous ses yeux, lui le Verbe-Enfant, du sein de la Vierge-Mère, lui le plus beau entre les fils des hommes (Ps. 45, 3), et il ravit les sentiments du jeune Bernard, qui déjà n'avait plus rien d'enfantin. Il demeura persuadé depuis ce jour-là, et il le répète encore aujourd'hui, que l'heure où l'Enfant Jésus lui était apparu, était l'heure même à laquelle il vint au monde<sup>14</sup>.

C'est le récit d'un songe provoqué sans doute par l'ambiance de la veillée de Noël. Mais le songe est décrit comme une vision très précise, comme une expérience inoubliable qui a marqué toute la vie. Il est probable que le symbolisme nuptial est un apport de Guillaume au récit de Geoffroy. Mais le sens essentiel de l'expérience est formulé aussi bien par Geoffroy que par Guillaume : aux yeux de Bernard la naissance du Verbe-Enfant n'est pas un fait historique du passé, mais un événement qu'il a vu de ses propres yeux et qui l'a remué au plus profond de son âme. Voici donc cette troisième venue, la venue intermédiaire du Christ, qu'il ne situe pas au début de l'ère chrétienne, mais au commencement de sa propre vie spirituelle. Cette expérience initiatique a aboli la distance de plus de dix siècles qui le sépare du Christ historique. Cette expérience a remplacé l'attente eschatologique par le désir de la rencontre ultime avec l'Époux qui l'a appelé depuis sa jeunesse.

## 2. La découverte du *Cantique* et d'Origène

Bien que Bernard ait dû répondre à des questions de théologie morale et dogmatique, il est clair qu'il a donné toute son attention à la théologie spirituelle. Ses traités

14. *Vita prima*, I, II, 4 (PL 185, 229).

développent les grands thèmes de la vie spirituelle : c'est vrai pour les degrés de l'humilité, la grâce et le libre arbitre, l'amour et la contemplation de Dieu. Ses sermons sont tous des appels à la prière, à l'intériorité du cœur et à la contemplation de Dieu. Bernard ne se lasse pas de décrire les voies inattendues de l'inspiration divine et les sentiments humains, multiples et variés, qui peuvent y répondre. Comme il est impossible d'embrasser du regard toute sa doctrine de la vie spirituelle, essayons de rester fidèles à notre point de départ et revenons à la vision de Noël du jeune Bernard. Demandons-nous si la vision du Verbe incarné s'est répété au cours de sa vie d'adulte. Considérons ensuite comment Bernard a interprété ses expériences spirituelles.

Dans un passage important du *Sermon 74 sur les Cantiques*, Bernard témoigne qu'il a bénéficié de plusieurs visites du Verbe. Lisons ce témoignage :

Je confesse — je parle comme un insensé — que j'ai moi aussi reçu la visite du Verbe, et cela à plusieurs reprises. S'il est entré souvent en moi, je ne l'ai pas senti entrer à chaque fois. Je l'ai senti en moi et je me rappelle sa présence. Quelquefois j'ai pu même pressentir sa venue, mais jamais je n'ai eu le sentiment précis ni de son entrée, ni de sa sortie...

Il n'est certainement pas entré par les yeux, car il n'est pas une couleur ; ni par les oreilles, car il ne fait point de bruit ; ni par le nez, puisque ce n'est pas au souffle, mais à l'âme qu'il se mélange ; il n'a pas pénétré davantage par le gosier, car on ne peut ni le manger ni le boire, et je ne l'ai pas reçu par le toucher, car il est impalpable. Par où est-il donc survenu ? Faut-il croire qu'il n'est pas entré du tout et qu'il ne vient pas du dehors ? Il n'est pas en effet du nombre des choses extérieures. Mais, d'autre part, il ne saurait venir du dedans

de moi, puisqu'il est bon et qu'en moi, je le sais, il n'est rien de bon<sup>15</sup>.

Bernard confirme qu'il a plusieurs fois senti la présence du Verbe. Il ne donne pas les circonstances de ces visites. Il affirme par contre qu'il ignore le moment précis et la cause immédiate de ces expériences intenses. Il ne sait pas d'où lui vient cette présence divine ni où elle va, par quelle faculté elle entre et sort. Il est possible que Bernard prévienne de cette manière les questions embarrassantes de ses Frères. Ils ont dû se demander pourquoi, eux, ils ne recevaient pas tous cette présence directe du Verbe. Mais Bernard leur rappelle que seul l'Esprit de Dieu a le pouvoir de toucher directement le cœur humain. « Seul l'Esprit n'a besoin d'aucun instrument corporel. Ni notre oreille, ni sa propre bouche ne lui sont nécessaires. Il pénètre en nous par lui-même. Il se fait connaître par lui-même : Esprit pur il se communique aux âmes pures<sup>16</sup>. » Ainsi son témoignage se ramène à un argument d'autorité : *Experto crede Bernardo*. Il sait par expérience que l'âme fidèle est quelquefois gratifiée d'une connaissance directe de son Dieu.

Dans la suite du même sermon, Bernard se demande comment il a pu connaître une telle présence intérieure sans figure et sans voix.

Vous voyez bien que le Verbe-Époux, qui est entré en moi plus d'une fois, ne m'a jamais donné aucun signe de son irruption, que ce soit par la voix, par l'image visuelle ou par toute autre approche sensible. Aucun mouvement de sa part ne m'a signalé sa venue, aucune sensation ne m'a jamais averti qu'il se fût insinué dans mes retraites intérieures. Ainsi que je viens de le

15. *SCt* 74, 5 (*SBO* II, 242-243, l. 16-2).

16. *SCt* 5, 8 (*SBO* I, 25, l. 4-6).

dire, j'ai compris qu'il était là à certains mouvements de mon propre cœur (*ex motu cordis*)<sup>17</sup>.

La présence divine se fait sentir par les mouvements affectifs du cœur humain. Les « affectus animae » sont les signes de l'irruption et de l'opération divines. « Affectus locutus est, non intellectus ». « C'est son cœur qui parle ici, non pas son intelligence<sup>18</sup> ». « En ces matières l'intelligence ne saisit que ce que lui apporte l'expérience<sup>19</sup>. » Par de telles phrases, l'abbé de Clairvaux se fonde sur son expérience et fait appel à l'expérience de ses auditeurs. « Que ceux qui possèdent cette expérience comprennent le sens du *Cantique*. Que ceux qui ne la possèdent pas encore, attisent leur désir de l'éprouver plutôt que de le connaître<sup>20</sup>. »

Concluons que l'expérience directe du Verbe est un des grands thèmes, sinon le thème principal des *Sermons sur les Cantiques*. L'inspiration de ce chef-d'œuvre se trouve annoncée en germe dans la vision de Noël du jeune Bernard.

Il me semble qu'on pourrait faire la même observation à propos des sermons sur l'Avent et sur le cycle liturgique de Noël. J'ai déjà mentionné que Bernard a explicité la vision de Noël dans la troisième venue du Christ, celle qui se fait dans le cœur des fidèles. Il se réfère à la même expérience de jeunesse dans le sixième sermon pour la vigile de la Nativité. Mais ici le souvenir du passé s'exprime sous une forme plus conceptualisée et plus théologique.

17. *SCt* 74, 6 (*SBO* II, 243, l. 16-20).

18. *SCt* 67, 3 (*SBO* II, 190, l. 3-4).

19. *SCt* 22, 2 (*SBO* I, 130, l. 7-8).

20. *SCt* 1, 11 (*SBO* I, 7, l. 28-30).



Il est nouveau l'homme qui n'est pas soumis au vieillissement et qui ramène à une vie jeune et fraîche ceux-là même dont les os sont envieux. C'est pourquoi dans l'annonce si douce qui vient d'être faite, il est dit avec justesse, non pas que le Christ est né, mais qu'il naît. « Jésus-Christ, le Fils de Dieu, naît à Bethléem de Juda ». Car il semble bien qu'il naît chaque jour et chaque fois que nous fêtons sa nativité<sup>21</sup>.

Allons donc à la rencontre du Seigneur, afin que, sanctifiés et préparés, nous soyons nous-mêmes un autre Bethléem de Juda et que nous méritions ainsi de voir naître le Christ en nous. S'il est une âme assez parfaite pour être une vierge féconde, je crois que Jésus-Christ daignera naître non seulement en elle, mais de ses entrailles (*non modo in ea sed ex ea*)<sup>22</sup>.

Bernard ne parle pas ici du baptême, mais il dit que la naissance du Christ se répète et s'actualise dans l'expérience vécue de la liturgie et dans les efforts quotidiens de la vie monastique. On pourrait résumer sa méditation par les simples mots : Clairvaux, voilà le vrai Bethléem. Nous pensons avec le Père Hugo Rahner<sup>23</sup> que Bernard suit ici les traces d'Origène, le grand exégète d'Alexandrie. Nous découvrons dans la méditation bernardine trois idées typiquement origénienne. Primo, l'âme aimante engendre le Christ par ses efforts spirituels et devient ainsi mère du Christ. Secundo, cette naissance se renouvelle chaque jour et dans toutes les bonnes œuvres. Tertio, pour cette raison les Saintes Écritures et le Martyrologe proclament non pas que le Christ est né, mais qu'il naît. On retrouve ces trois idées dans une homélie d'Origène sur le prophète Jérémie :

21. *NatV* 6, 6 (*SBO* IV, 239, l. 1-8).

22. *NatV* 6, 11 (*SBO* IV, 243, l. 6-11).

23. H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzbourg 1964, p. 29-35.

Bienheureux celui qui est engendré sans cesse par Dieu. En effet, je ne dirai pas que le juste a été engendré une fois pour toutes par Dieu, mais qu'il est engendré sans cesse, à chaque œuvre bonne, car c'est là que Dieu engendre le juste... Si donc le Sauveur est sans cesse engendré — ce qui lui fait dire : « Avant toutes les collines il m'engendre (Prov. 8,25) », non pas : Avant toutes les collines il m'a engendré, mais bien : « Avant toutes les collines il m'engendre », — si, dis-je, le Sauveur est sans cesse engendré par le Père, de même toi aussi, Dieu t'engendre sans cesse dans le Sauveur, à chacune de tes œuvres, à chacune de tes pensées. Et ainsi engendré tu deviens un fils de Dieu sans cesse engendré en Christ Jésus<sup>24</sup>.

Le cardinal de Lubac a écrit dans son *Exégèse médiévale* que Bernard a nourri sa propre expérience du commentaire origénien sur le *Cantique*<sup>25</sup>. Ce commentaire n'a pas seulement enrichi l'expérience de Bernard, mais il lui a donné le langage, les images et les conceptions appropriés, pour exprimer tout ce que le Seigneur lui donnait de ressentir. Origène a dépassé dans ses œuvres les autres exégètes de l'Écriture, mais selon le mot de Jérôme, c'est dans le *Commentaire du Cantique* qu'il s'est dépassé lui-même. On pourrait reprendre ce jugement à propos de Bernard : c'est dans les *Sermons sur les Cantiques* qu'il a donné le meilleur de lui-même. Et dans ce chef-d'œuvre, Bernard est largement tributaire d'Origène. On sait que son admiration pour le grand Alexandrin n'est pas sans réserve. Il semble même avoir douté de son salut<sup>26</sup>. Mais il ne peut s'empêcher d'être sous le

24. ORIGÈNE, *Homélies sur Jérémie*, t. 1 (éd. par P. Nautin et P. Husson, *SC* 232), Paris 1976, p. 393-395.

25. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 1<sup>re</sup> partie, t. 2, p. 595.

26. *SC* 75, 5 (*SBO* II, 249, l. 25-26).

charme d'une spiritualité tellement proche de la sienne.

A quel moment de sa vie et dans quelles circonstances Bernard a-t-il découvert le *Cantique des cantiques* et le commentaire d'Origène? A cette question la partie de la *Vita prima* due à Guillaume de Saint-Thierry donne une réponse précise. Les deux amis se sont adonnés à une lecture intense du chant biblique pendant une période de maladie et de convalescence. Il n'est pas possible, hélas, de fixer avec précision l'année où les deux abbés malades se sont rencontrés à Clairvaux. La chronologie des œuvres guillelmiennes nous suggère de situer cette rencontre importante vers l'année 1128. Écoutons le récit de Guillaume :

Nous étions tous deux immobilisés, et tout le jour se passait à nous entretenir de la nature spirituelle de l'âme et des remèdes qu'offrent les vertus contre les maladies des vices. C'est alors qu'il m'expliqua, autant du moins que le permit la durée de ma maladie, le *Cantique des cantiques*. Tous les jours, de peur d'oublier ce que j'avais entendu, je le consignais par écrit, autant que Dieu me permettait de le faire et que ma mémoire demeurerait fidèle<sup>27</sup>.

La rencontre des deux abbés malades est un événement capital, parce que là se trouve l'origine de la spiritualité typiquement cistercienne. Avant cette date le *Cantique des cantiques* n'est quasiment pas mentionné dans les écrits de Guillaume ni de saint Bernard. Et pourtant, tous les deux, ils avaient déjà médité sur l'amour et la contemplation de Dieu. Après cette date le *Cantique* devient leur livre préféré et ils ne cesseront de le commenter. Il est remarquable que l'on peut affirmer la même chose à propos de l'influence origénienne. Il semble bien qu'en

27. *Vita prima*, I, XII, 59 (PL 185, 259).

lisant et en commentant le *Cantique*, les deux amis n'ont pu ni voulu négliger la lecture spirituelle qu'Origène avait donnée de leur livre de prédilection. Pour cette raison, nous osons émettre l'hypothèse que les deux abbés malades ne se sont pas contentés d'une lecture commune du *Cantique* biblique; ils ont dû lire en même temps le commentaire de leur grand précurseur d'Alexandrie. Cette hypothèse ne se fonde pas seulement sur leur imitation de la méthode et de l'allégorie origéniennes. On peut avancer comme preuve supplémentaire que dès le XII<sup>e</sup> s. un grand *Corpus origenianum* était présent dans les bibliothèques de Clairvaux, de Saint-Thierry et de Signy. Le Père Leclercq a pu écrire que Clairvaux devint un centre de diffusion des textes d'Origène dans les couvents cisterciens<sup>28</sup>.

Que faut-il penser des notes que Guillaume a prises jour après jour pendant cette rencontre? Nous aimerions revenir à la première opinion de Mabillon qui considérait la *Brevis commentatio* comme le témoin direct des entretiens de Clairvaux. Mabillon s'est ravisé dans la suite, mais il n'a jamais nié que le style de cet écrit est proche du style de Guillaume<sup>29</sup>. Le premier chapitre de ce commentaire parle des trois degrés de l'amour: «Tres sunt status amoris Dei, primus animalis, secundus rationalis, tertius spiritualis vel intellectualis<sup>30</sup>.» Le Père Déchanet a fait remarquer que cette distinction tripartite remonte au commentaire d'Origène dans la traduction de Rufin: «Il y a trois disciplines (...) par lesquelles on acquiert la

28. J. LECLERCQ, « Origène au douzième siècle », in *Irenikon*, 24 (1951), p. 428.

29. J. MABILLON, *Admonitio*, PL 184, 407.

30. Dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry, *Brevis commentatio in Canticum*, PL 184, 407-436.

science des choses; (...) nous pouvons les dire, nous, morale, naturelle et inspective<sup>31</sup>.» Ailleurs Origène parle des trois étapes pratique, théorique et théologique<sup>32</sup>. La distinction tripartite de la *Brevis commentatio* est dans la tradition origénienne. Il n'est donc pas téméraire de considérer cet écrit comme un témoin direct de la rencontre des deux abbés malades.

### 3. Les chemins se séparent : les doctrines trinitaires de saint Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry

Nous venons de passer quelques moments avec Bernard et Guillaume à l'infirmerie de Clairvaux, où ils ont lu ensemble le *Cantique des cantiques* et le commentaire d'Origène. Le grand exégète du III<sup>e</sup> s. les a aidés à découvrir le sens spirituel et mystique de ce chant d'amour. Le colloque des deux abbés malades inspirera et orientera les recherches de leur vie adulte. Bien que les deux amis soient restés unis leur vie durant, leur doctrine spirituelle n'est pas interchangeable. Quand on compare les *Sermons sur les Cantiques* avec l'*Exposé* de Guillaume, on découvre des styles et des approches fort différents et même une vraie polémique doctrinale. Cette divergence de vues concerne surtout la doctrine trinitaire. L'opposition entre les deux amis et maîtres spirituels a longtemps échappé à toute observation, parce que la *Lettre d'Or* de Guillaume était considérée comme une œuvre bernardine.

Constatons d'abord que Guillaume parle souvent de la sainte Trinité, aussi bien dans sa controverse avec Abélard que dans ses traités proprement spirituels. Le fondement

31. ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. 1 (SC 375), Paris 1991, p. 129-130.

32. IDEM, *Selecta in Psalmos*, PG 11, 1641 D.

de sa doctrine se trouve dans un verset de l'*Évangile selon Matthieu* : « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a voulu le révéler » (Matth. 11,27). Origène s'appuie sur le même texte lorsqu'il parle de la Trinité dans le *Commentaire du Cantique*<sup>33</sup>. Le maître et le disciple s'intéressent surtout à la connaissance du mystère divin, qui nous est offerte par la révélation du Fils. Le texte de saint Matthieu leur ouvre la porte d'une gnose chrétienne et mystique. Quand Bernard commente le même verset dans son *Sermon 8 sur les Cantiques*<sup>34</sup>, il se concentre sur le don de l'Esprit, baiser du Père et du Fils, et il se désintéresse de toute ouverture intellectuelle. Nous constatons une même divergence, lorsque les deux auteurs examinent le statut et la qualité de la rencontre humano-divine. Ils se demandent si l'on peut comparer l'unité spirituelle entre l'homme et Dieu avec l'unité des Personnes divines dans la Sainte Trinité. Cette question n'est pas étrangère à leur lecture d'Origène. Mais elle s'impose surtout par la nouvelle approche rationnelle et dialectique du mystère divin. Abélard et les écoles cherchent une connaissance rationnelle de Dieu, malgré les limites de la raison humaine. Les cisterciens les accusent d'orgueil et de manque de respect. Mais il n'est plus possible d'é luder le problème posé en ces termes : quelle est la valeur de la connaissance humaine de Dieu et de quelle manière l'homme spirituel peut-il s'unir réellement à son Dieu ? Ce n'étaient pas là des questions de philosophes sceptiques ou non-croyants, mais de chercheurs menacés par une certaine forme d'agnosticisme. Pour cette raison Bernard et Guillaume ont dû justifier

33. IDEM, *op. cit.* n. 31, p. 124-125.

34. SCt 8, 1 (SBO I, 36, l. 17-18).

leur vue des relations trinitaires, et ils ont dû comparer celles-ci avec la rencontre spirituelle du contemplatif et de son Dieu. Ils s'y sont pris par des chemins différents, qui les ont menés à des conclusions plus différentes encore.

Bernard examine cette question dans le *Sermon 71 sur les Cantiques*. Tout son exposé tend à distinguer l'unité spirituelle de l'unité trinitaire. D'une manière étonnante, il reprend et il ratifie sans critique le raisonnement proposé par les dialecticiens «Tu vois bien que l'unité spirituelle peut à peine être appelée *unité*, si on la compare à l'unité spécifique et suprême de la Sainte Trinité. Car comment peut-il y avoir unité, là où il y a pluralité de natures et diversité de substances<sup>35</sup>?» La substance humaine est totalement différente de la substance divine, et la nature humaine ne coïncidera jamais avec la nature divine. C'est pour cette raison que Jésus affirme : «Moi et le Père nous sommes un» (*Jn* 10, 30), tandis que saint Paul dit : «Celui qui adhère à Dieu, devient un seul esprit» (*I Cor.* 6, 17). Il y a une grande différence entre «unum» et «unus spiritus». Il faut bien constater que Bernard considère l'unité spirituelle comme une unité de second rang. «L'unité humano-divine résulte moins de la rencontre des essences que de l'accord des volontés<sup>36</sup>.» Cette unité réalisée par l'accord des volontés doit nécessairement avoir un caractère accidentel, et l'on ne voit pas comment une telle unité pourrait toucher et rénover le fond de l'âme.

Il est probable que le *Sermon 71* a été rédigé entre les années 1145 et 1148. Pendant ces mêmes années Guillaume de Saint-Thierry a écrit sa célèbre *Lettre d'Or*

35. *SC* 71, 7 (*SBO* II, 219, l. 13-15).

36. *SC* 71, 7 (*SBO* II, 220, l. 7-9).

adressée aux chartreux du Mont-Dieu. Dans cet écrit, il prend une position très opposée à celle de saint Bernard. Tandis que l'abbé de Clairvaux s'efforce de montrer les différences entre l'unité des Personnes divines et l'unité spirituelle entre l'homme et son Dieu, Guillaume refuse d'admettre qu'il s'agit de deux réalités différentes. Manifestement il y a désaccord entre Bernard et son alter ego. Lisons le texte clef de Guillaume :

L'unité d'esprit se réalise lorsque le Saint-Esprit *devient* pour l'homme à l'égard de Dieu, ce qu'en vertu de l'union consubstantielle *Il est* pour le Fils à l'égard du Père et pour le Père à l'égard du Fils. Lorsque la conscience bienheureuse se trouve prise dans l'étreinte et le baiser du Père et du Fils, lorsque d'une manière ineffable et inimaginable, l'homme de Dieu mérite de devenir, non pas Dieu certes, mais dépendant ce que Dieu est : l'homme étant par grâce ce que Dieu est en vertu de sa nature<sup>37</sup>.

Il faudrait éclairer ces thèses par leur contexte et les étayer par des arguments. Nous n'avons pas l'opportunité de le faire en ces pages<sup>38</sup>. Constatons simplement que Guillaume refuse de considérer la nature divine et la nature humaine comme des monades closes, comme des réalités étanches et rebelles à toute communication. Il se rend compte que les concepts abstraits comme substance et nature n'expriment pas toute la richesse du mystère divin. Il affirme que la vraie connaissance de Dieu, celle de l'Esprit lui-même, dépasse de loin toutes les catégories de la raison humaine. Aussi cette raison doit-elle être continuellement dépassée, sans être jamais reniée.

37. Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (éd. par J. Déchanet, *SC* 223, Paris 1985<sup>2</sup>), p. 354.

38. P. VERDEYEN, *La Théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris 1990, p. 43-107.

Bernard et Guillaume ont cherché un fondement théologique qui rende acceptable et valable leur expérience de l'unité spirituelle. A l'exemple d'Origène, ils se sont intéressés au modèle des relations trinitaires. Guillaume élabore l'intuition origénienne selon le schéma patristique. C'est dire qu'il considère l'unité spirituelle comme le plein épanouissement de la présence trinitaire dans l'âme croyante. A ses yeux la connaissance de Dieu est un don de l'Esprit qui illumine la raison humaine. Cette lumière spirituelle nous semble identique à la gnose chrétienne d'Alexandrie. Bernard refuse de rapprocher l'unité spirituelle et les relations trinitaires. D'une façon étonnante, il partage les préjugés dialectiques d'Abélard. Dans les *Sermons sur les Cantiques*, il signale souvent la distance insurmontable entre les relations trinitaires et la rencontre spirituelle même la plus intense. Par souci de l'orthodoxie, il a pris distance par rapport à l'exégèse origénienne et à la doctrine des Pères grecs.

\*

Résumons ces apports. Il nous semble que la théologie de Bernard se réfère à deux expériences inspiratrices: la vision de Noël dans le château ancestral, et le colloque des deux abbés malades à l'infirmerie de Clairvaux. La vision du jeune Bernard a focalisé son intérêt sur l'expérience directe de la présence divine. La fidélité à cette vision a guidé Bernard vers le monastère de Cîteaux. C'est dans le monastère qu'il faut chercher le Seigneur vivant, et non pas sur les chemins de Palestine. Aussi Bernard s'est-il efforcé de fonder des dizaines de monastères dans l'Europe de son temps. La rencontre des deux abbés malades a été l'événement capital d'une grande amitié. Ensemble les deux amis ont découvert le dialogue amoureux du *Cantique des cantiques*. Ensemble ils se

sont mis à lire le commentaire d'Origène. Les entretiens qu'ils ont eus à longueur de journée ont marqué la spiritualité cistercienne et ont provoqué une nouvelle sensibilité religieuse. A partir de cette rencontre mémorable, les deux amis ont exprimé leur expérience personnelle dans le langage et avec les images du *Cantique*. Leur spiritualité a trouvé son sommet dans la mystique nuptiale, qui a conquis et guidé tous les grands amoureux de Dieu des générations postérieures. Leur grande communion spirituelle n'a pas empêché Bernard et Guillaume d'élaborer une théologie bien différente. En général Guillaume est resté plus ouvert à l'influence d'Origène. Chez les Pères grecs, il a trouvé le leitmotiv de la déification de l'homme. Bernard s'est montré plus réservé vis-à-vis de cet optimisme grec, mais ses écrits révèlent tout le registre affectif du cœur humain. A partir de l'année 1165, plusieurs manuscrits attribuent des œuvres de Guillaume à son ami Bernard. La tradition littéraire a négligé leurs idées divergentes. Depuis lors, leur témoignage commun annonce un nouveau printemps de la civilisation chrétienne en Europe.

**CH. 21 - LA PHILOSOPHIE :**  
**LE CAS DU *DE CONSIDERATIONE***

Bruno MICHEL

*École Pratique des Hautes Études, Paris*

La dénonciation de la «*verbositas philosophorum*» est un thème bien connu de l'œuvre de Bernard. Il y entre sans doute un lieu commun de la culture monastique, dans sa dimension purement ascétique, mais il y entre aussi, et probablement surtout, cette conviction, très profonde, nous semble-t-il, chez Bernard, qu'il n'est pas de pensée qui puisse être constituée *in abstracto*, indépendamment de l'effort de son expression et de son écriture et préalablement à lui. De même que la Règle n'est rien en dehors de son application «juste et mesurée», de même, chez Bernard, la pensée demeure inséparable de son expression, d'une mise en œuvre où elle trouve là, et là seulement sa consistance propre.

Et c'est en ce sens qu'il n'est pas chez Bernard de doctrine systématiquement constituée; il n'en avait probablement ni les moyens, ni le projet. A défaut de système, il reste cependant une œuvre dont les idées nous paraissent portées par une vérité beaucoup moins contemplative qu'*herméneutique*: l'objet de la recherche, la vérité, est dans un texte, mais ce texte considéré en lui-même n'est rien — en dehors de sa lecture et de son interprétation. Bernard n'en a pas tiré l'idée d'une codification nécessaire des interprétations et de leur conflit; il semble qu'il se soit plutôt intéressé au fait lui-même: si le sens de l'écriture ne se découvre que dans

la tentative de son expression, dans l'effort actif, opératoire de sa recherche, c'est peut-être que son objet ne doit pas être posé comme indépendant de cet effort, mais au contraire comme lui étant profondément, essentiellement coextensif.

Il en découle chez Bernard une très grande prudence à l'égard de la « contemplatio », considérée moins dans ses objets possibles, que dans sa notion même, dans le « schème » réifiant qu'elle porte en elle, celui d'une interruption de l'action donnant accès à un ordre de réalité subsistant en lui-même, indépendant de nous, et que l'esprit pourrait voir et contempler comme du dehors.

Il y a chez Bernard un effort très conséquent pour substituer à un primat de l'être contemplé, de l'état, et à l'idéal d'une « theoria » sans « praxis », un primat de l'opération, si l'on entend par là un acte de transformation qui, par opposition à deux états, l'un initial, l'autre final, modifie, « mesure » ou « pondère » la matière du premier pour aboutir au second : l'objet prend forme et consistance à proportion de sa « consideratio », pour reprendre un des termes les plus caractéristiques de la pensée de Bernard, et la « theoria », qui ne peut être « interim » qu'indéfiniment partielle, y est inséparable d'une pratique « considérative », « sobre et mesurée ».

### 1. Le *De consideratione* et la philosophie

Bernard a consacré le dernier traité qu'il ait écrit — le *De consideratione* — à un éloge de la « consideratio » dont l'acte principal est la mesure. Or ce traité est pour notre propos important : Bernard y invite son interlocuteur — le pape Eugène III — à la pratique de la phi-

losophie<sup>1</sup>, c'est-à-dire à la pratique de la considération. Or, c'est non seulement le terme « philosophia » qu'on y rencontre en part nettement positive, mais aussi les termes « philosophus », « philosophicus », « philosophari »<sup>2</sup>. De plus, le livre V comporte un véritable développement théologique où Bernard s'efforce d'articuler en un unique argumentaire les principaux termes de la dogmatique chrétienne (Unité et Trinité, Incarnation), et cela en polémiquant une nouvelle fois avec Gilbert de la Porrée, et en s'appuyant pour cela sur une proposition qui paraît inspirée du *Prosligion* (« Quid est Deus? Quo nihil melius cogitari possit ») et qu'il met en rapport avec une citation du *De Trinitate* de Boèce (« Hoc vere unum non potest fieri subiectum : forma enim est »).

Cette soudaine revalorisation du « philosophe » et du « philosopher », de même que cette incursion dans une dialectique boécienne, n'est sans doute pas le signe d'une conversion de Bernard au commentaire de Boèce ou du *Timée*. Elles nous semblent tenir à la fonction en quelque sorte exotérique que le *De consideratione* assume, si on le compare à l'autre grande œuvre à laquelle Bernard consacre les dernières années de sa vie, l'exégèse mystique du *Cantique des cantiques*. Le *De consideratione* est avant tout une œuvre de circonstance, provoquée par l'élévation à la papauté, sous le nom d'Eugène III, d'un moine de Clairvaux. Bernard invite son ancien disciple à une prudence et à une humilité d'autant plus hautes que sa position nouvelle le rend plus puissant. Le *De*

1. *Csi* I, 11-12 (*SBO* III, 407, l. 5-12 : « Si te philosophiae huic totum repente devoveris... »).

2. « Philosophus », *Csi* I, 10 ; « philosophicus », *ibidem* II, 7 ; « philosophando », *ibidem* V, 3 (*SBO* III, 405, l. 2 ; 415, l. 8 ; 468, l. 24).

*consideratione* est ainsi comme une sorte de Miroir, non du Prince, mais du Pape. Mais, ce faisant, il semble que Bernard s'efforce de faire suivre à sa pensée le même chemin que celui qu'a parcouru Eugène III hors de Clairvaux et de la vie monastique, et de retrouver hors l'exégèse mystique du *Cantique*, avec d'autres mots et à d'autres fins, un même contenu. En un certain sens, il le fallait bien : s'il pouvait appeler les écoliers de Paris à fuir le monde et sa philosophie, comment faire de même, s'agissant du pape « qui se doit à tous » ? Il lui faut donc une « philosophie », et c'est à Bernard, cette fois, d'effectuer le voyage. Nous voudrions contribuer ici à préciser la nature de cette *translatio*.

## 2. L'exégèse « spirituelle » de Bernard et la notion de considération

Bernard est au terme d'une lignée exégétique dont Grégoire le Grand — dans un texte qui est à l'arrière-plan de tout le *De consideratione*, les *Homélie sur Ézéchiel*<sup>3</sup> — a parfaitement résumé le principe : « Il est exact de dire : "Partout où allait l'esprit, là, tandis qu'allait l'esprit, les roues (de l'Écriture) s'élevaient à sa suite en même proportion" (Ez. 1, 20), puisque les paroles du texte sacré gagnent en dimension (*excrescunt*) avec l'esprit de ceux qui les lisent<sup>4</sup>. » On retrouve cette idée chez Bernard dans le *Sermon 71 sur les Cantiques des can-*

3. Plus particulièrement le second livre, où Grégoire le Grand commente la vision du Temple ; ainsi II, 10, 18 : le « carré » des vertus cardinales (éd. par C. Morel, *Homélie sur Ézéchiel*, t. 2, SC 360, Paris 1990, p. 518-523).

4. *Ibidem*, I, 7, 10, t. 1 (SC 327), Paris 1986, p. 250 : « Quia igitur dicta sacri eloquii cum legentium spiritu excrescunt ».

*tiques* : « La parole de Dieu est vérité, elle est l'époux lui-même... Lorsqu'on entend cette parole sans lui obéir, elle reste comme vide (*vacuus*)... Lorsqu'on lui obéit, ne te semble-t-il pas qu'elle prenne volume et comme une sorte de corpulence (*in quadam excrescente corpulentiam*) parce que s'ajoute à cette parole sa mise en œuvre<sup>5</sup>. » L'idée n'est pas qu'à la compréhension du sens de l'Écriture doive succéder sa mise en œuvre, mais que sans cette mise en œuvre, le texte biblique reste vide et sa vérité cachée.

Le propos de Bernard est pris dans cette constante ambiguïté où le vocabulaire de la « moralisation » possède à la fois sa signification propre et une signification spéculative, attachée à la « lectio divina », dans la conviction que le sens du texte se constitue, « prend corps », dans l'effort actif du lecteur pour le découvrir : « C'est par la réforme et le renouvellement de mon esprit que j'ai perçu quelque chose de la beauté du Verbe<sup>6</sup>. » L'idée qui porte cette association constante entre la dimension pratique de la « moralisation » et la « science de l'Écriture » est que le moment de la considération, de « l'esprit tendu à la recherche du vrai », n'est pas un moment indifférent entre le sens caché dans la lettre et ce même sens compris, mis à découvert ; mais que c'est au contraire dans l'effort actif de l'esprit pour se renouveler, pour dépasser une lecture littérale et « inconsiderée » que le texte prend forme, que son sens devient saisissable. Ce qui est donné préalablement à toute considération, ce n'est pas le sens, mais la lettre — « ce qui est confus, séparé, dispersé » — que la considération,

5. SC 71, 12 (SBO II, 222).

6. SC 74, 6 (SBO II, 243).



«discernant ce qui est confus, rapprochant ce qui est séparé, rassemblant ce qui est dispersé», élabore pour en extraire le noyau intérieur et vivant, comme l'artisan taille la pierre pour, de sa masse, extraire forme et figure. Grégoire le Grand, dans les *Homélies sur Ézéchiel*, dit ainsi que «le travail de la considération (*labor considerationis*) ouvre sur Dieu<sup>7</sup>». C'est à ce travail, comparable à l'opération du tailleur de pierre, au savoir-faire de l'artisan, à une mise en œuvre que Bernard s'attache dans le *De consideratione* en dehors de tout contexte exégétique et spirituel explicite.

Bernard, dans le *De consideratione*, part de l'occasion concrète qui justifie le traité : inviter le pape au bon usage de sa puissance. Il ne s'agit pas ici d'éviter une lecture trop rapide de l'Écriture qui ne saisirait du texte que sa surface, mais d'éviter «l'endurcissement du cœur<sup>8</sup>» et une «précipitation qui transformerait en péril les entreprises qu'une sage prévoyance aurait rendues profitables<sup>9</sup>».

La considération introduit entre les parties en jeu cette «pulchra connexio et cohaerentia», cette mesure où l'action trouve consistance et efficace. C'est cette pondération qui, anticipant sur ce qui a lieu et «maintenant désir et refus entre les limites du trop peu et du trop», confère à l'acte forme et unité. Elle en produit, par cette limitation, tout l'efficace<sup>10</sup>.

Mais si la considération n'est pas l'action qu'elle

7. *Op. cit.* n. 3, p. 250.

8. *Csi* I, 3 (*SBO* III, 396, l. 11-16) «... un cœur inhumain dans les choses humaines, téméraire dans les choses divines, oublieux du passé, plein de négligence pour le présent et d'imprévoyance pour l'avenir».

9. *Csi* I, 8 (*SBO* III, 403, l. 16-19).

10. *Csi* I, 8 (*SBO* III, 403, l. 14-17); I, 10 (*SBO* III, 405, l. 9-17).

précède, elle n'est pas non plus contemplation. Le propre de la considération est en effet de rechercher («ad inquisitionem») ce que la contemplation possède *en acte* («ad certitudinem rerum se habeat») : «... la considération est par contre une pensée tendue vers la recherche du vrai, ou la tension de l'esprit recherchant la vérité<sup>11</sup>.» Bernard s'efforce ainsi de situer la considération en un lieu moyen, en retrait, à la fois, sur l'extériorité de l'action, et sur la possession intérieure et contemplative de la vérité même. Et, lorsque Bernard entreprend au livre I (§ 8) d'en préciser la nature, celle-ci se révèle avant tout et, semble-t-il, seulement, dans la nature de son opération (elle discerne, elle rapproche, elle rassemble, elle dépiste, elle examine, elle corrige<sup>12</sup>).

Bernard ajoute enfin deux autres précisions : «Et, en premier lieu, il est certain que la considération purifie sa propre source, c'est-à-dire l'esprit qui lui donne naissance<sup>13</sup>», et «c'est elle qui confère à part égale (*pariter*) la science des choses divines et celle des choses humaines<sup>14</sup>», définition traditionnelle de la sagesse selon Cicéron<sup>15</sup>. Mais on chercherait en vain chez Cicéron, comme aussi chez Bernard, l'affirmation de ce «pariter» au regard de la Sagesse. La considération paraît, certes,

11. *Csi* II, 5 (*SBO* III, 414) : «... potest contemplatio quidem diffiniri verus certusque intuitus animi de quacumque re, sive apprehensio veri non dubia, consideratio autem intensa ad vestigandum cogitatio, vel intensio animi vestigantis verum».

12. *Csi* I, 8 (*SBO* III, 404) : «Haec est quae confusa disternit, hiantia cogit, sparsa colligit, secreta rimatur, vera vestigat, veri similia examinat, ficta et fucata explorat».

13. *Csi* I, 8 (*SBO* III, 403, l. 19 - 404, l. 2).

14. *Csi* I, 8 (*SBO* III, 404, l. 3-4).

15. *De officiis*, II, 5.

étroitement liée à la sagesse biblique «qui enseigne la tempérance et la prudence, la justice et la force» (*Sag.* 8, 9-10). Seulement, Bernard n'écrit pas «Sapientia», mais «consideratio», qui est d'abord — et depuis son premier traité<sup>16</sup> — «de soi»: «Ton verbe à toi, c'est ta considération»<sup>17</sup>.

Il semble que Bernard, par ce «pariter», cherche à rapprocher la considération de la parité des natures, divine et humaine, dans l'incarnation, où elles «ne font qu'une seule *personne*, sans confusion des essences. (...) C'est pourquoi l'on voit cette unité se tenir à égale distance (*consistens media*) de l'unité divine et de l'unité humaine<sup>18</sup>». Dans les *Sermons sur les Cantiques des cantiques*, Bernard écrit en spirituel et en mystique: à l'événement historique de l'incarnation du Verbe correspond celui de son incarnation spirituelle, non dans l'histoire, mais dans l'âme; cette union de l'âme au Verbe — l'«*unitas spiritus*» — Bernard en fait le récit, inspiré par Origène, dans le sermon 74: «Le Verbe est venu vers moi.» Dans le *De consideratione*, Bernard réélabore ce thème par la notion de considération qui «confère à part égale la science du divin et celle de l'humain». Et c'est dans le livre V où «il ne sera question que de la considération<sup>19</sup>» qu'il précise la nature de cette relecture.

16. *Hum* 14 (*SBO* III, 26), se référant à *Gal.* 6,1: «Considerans te ipsum.»

17. *Csi* II, 6 (*SBO* III, 414, l. 23-24): «Verbum tuum, consideratio tua, quae, si procedit, non recedat.»

18. *Csi* V, 20 (*SBO* III, 483, l. 20 - 484, l. 9).

19. *Csi* V, 1 (*SBO* III, 467, l. 5-6).

### 3. Les trois espèces de la considération

Bernard distingue à l'intérieur de la considération — c'est-à-dire loin de toute contemplation du «Verbe et dans le Verbe de ce qui a été fait par le Verbe», vision réservée à la «créature céleste» — trois espèces («*species considerationis*»)<sup>20</sup>. La première — «*dispensativa*» — définit une voie pratique: «*Dispensativa* est la considération usant (*utens*) des sens et des réalités sensibles méthodiquement et pour le bien de tous (*socialiter*) afin de mériter Dieu.» La seconde voie, où il ne s'agit plus de «mériter» («*ad promerendum*») mais de découvrir («*ad vestigandum*»), consiste à «considérer (les réalités visibles) comme un degré (*gradus*) pour s'élever, par le moyen de la philosophie (*philosophando*) vers les réalités invisibles». Son acte est l'«*aestimatio*»: «*Estimative* est la considération examinant et pondérant (*scrutans et ponderans*) chaque réalité avec prudence afin d'y découvrir Dieu.» Bernard précise que ces deux voies sont d'égale valeur, la seconde — la voie «philosophique» — étant cependant «plus douce et plus heureuse (*felicius*)» que la première, «plus utile et plus active». La dernière enfin, qui n'a ni la largeur «dispensatrice» de la première, ni l'élévation vers l'invisible de la seconde est «*speculativa*»: «*Spéculative* est la considération qui, se recueillant en elle-même (*se in se colligens*), se retranche de l'humain pour contempler Dieu.» Elle est le fruit et le produit des deux autres. Toutes enfin réclament l'«application de la vertu», c'est-à-dire de la mesure.

Tout l'objet du livre V consiste à montrer la nécessité

20. *Csi* V, 3 (*SBO* III, 468-469, l. 22-23).

d'un passage d'une dimension à l'autre, ou plus exactement, la nécessité de retrouver dans le calme heureux («*felicus*») de la «*consideratio aestimativa*», la force («*fortius*») de la «*consideratio dispensativa*» : il s'agit de manifester leur unité et, ce faisant, de retrouver leur genre commun (la considération) — le fruit (3<sup>e</sup> espèce) du savoir (2<sup>e</sup> espèce) n'étant pas dans ce qui est connu, mais dans l'acte de comprendre; il ne suffit pas en effet «*de savoir ce qui est bien, il faut le faire*» (1<sup>re</sup> espèce)<sup>21</sup>.

L'unité d'esprit prend ainsi un double sens («*consideratio se in se colligens et, quantum divinitus adjuvatur, de rebus humanis eximens ad contemplandum Deum*»).

Ce thème avait déjà été traité par Bernard, en particulier dans le *Sermon 57 sur les Cantiques des cantiques*. A cette différence près toutefois que, lorsque l'on compare les espèces de la considération aux trois figures allégoriques qui «habitent la même maison» que Bernard distingue dans son commentaire — Marthe (la prédication), Lazare (la prière), Marie (la contemplation)<sup>22</sup> —, on s'aperçoit que la place tenue par «Lazare qui pleure sur ses fautes» est tenue ici par la considération estimative, la voie «douce et heureuse» de la philosophie. Bien plus, c'est toute l'argumentation de la fin du livre V qui est structurée autour de la notion d'«*aestimatio*».

Bernard a précisé — dans le *Sermon 86 de diversis* — ce qu'il entend par «*aestimatio*». Bernard y commente le verset de la *Sagesse*, «*omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*» (11, 21). Estimer, c'est

21. *Csi* V, 27 (*SBO* III, 490, l. 22-25).

22. *SCi* 57, 10: «*Martham loquor ministrantem, et Mariam vacantem, et Lazarum quasi gementem sub lapide*», et 11: «*placens Deo, cautus sibi, utilis suis*» (*SBO* II, 125; 126).

mesurer ou évaluer le poids de chaque chose<sup>23</sup>, c'est-à-dire la «comparer à une autre chose du même genre, selon le plus, le moins, ou l'égal», variation à l'issue de laquelle se dégage son «espèce» (*species*). Cette estimation est universellement possible à l'exception de la «*divina essentia*», qui, étant unique, ne possède aucune chose du même genre à laquelle elle puisse être comparée. Elle est donc seule «*inaestimabilis*» et «*invariabilis*».

#### 4. L'argument théologique du livre V

Dans le livre V, Bernard introduit le développement théologique sur lequel s'achève le traité («*Quid est Deus?*») par une interrogation sur le sens des paroles dont la «*divina essentia*» est l'objet: «Comment se fait-il que nous parlions de (Dieu) sans cesse et que, retiré dans sa grandeur, il se dérobe si complètement à nos regards? (...) On dit que nous connaissons et on le dit aussi de Dieu; on dit encore beaucoup d'autres choses du même genre. Mais Dieu est charité quand il aime, vérité quand il sait, justice quand il juge...<sup>24</sup>»

La réponse que Bernard propose s'articule en deux moments: est d'abord rejetée une première «quaternitas»<sup>25</sup>, articulant en un tout Unité et Trinité — sur la base de la distinction «*Deus/divinitas*» qui fut l'objet de la polémique du concile de Reims en 1148 contre Gilbert

23. *Div* 86 (*SBO* VI/1, 328): «*quanti unaquaeque res valeat, aestimatur*»; «*quae rei sui generis comparari potest, aut secundum maius, aut secundum minus, aut secundum aequale.*»

24. *Csi* V, 12 (*SBO* III, 476, l. 20 - 477, l. 4).

25. *Csi* V, 15 (*SBO* III, 479, l. 11): «*Quaternitas disterminat orbem, non signat deitatem.*»

de la Porrée. Puis Bernard associe le rejet de cette première quaternité à la proposition d'une seconde qui en est comme le versant positif et qu'il fait reposer sur une citation d'*Éphés.* 3, 18 («Comprendre avec tous les saints ce qu'est la longueur, la largeur, la hauteur et la profondeur»).

Le premier moment peut être défini comme anagogique; il réalise en ce sens le programme assigné à la considération estimative: «s'élever par degré jusqu'à l'invisible», c'est-à-dire atteindre à «tel que rien de meilleur ne peut être pensé» («Quid est Deus? Quo nihil melius cogitari possit»). C'est en effet de cette proposition que Bernard fait dépendre le rejet de la thèse qu'il croit pouvoir reprocher à Gilbert de la Porrée<sup>26</sup>.

Cette proposition doit être comprise en fonction de l'inter-

26. Sur le conflit de Reims, voir H. C. VAN ELSWIJK, *Gilbert de la Porrée. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain 1966; et particulièrement le chapitre «Les thèses discutées de la théologie trinitaire», p. 319-364. Sur les controverses doctrinales auxquelles Bernard a participé, voir J. VERGER-J. JOLIVET, *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*, Paris 1982; *Petri Abaelardi opera theologica* (éd. par E. M. Buytaert-C. J. Mews, CCCM 13), Turnhout 1987, pp. 15-81, 203-308; P. ZERBI, *S. Bernardo di Chiaravalle di fronte alla cultura del suo tempo*, Milan 1990, et ci-dessus, p. 429-458. — Bernard a-t-il eu accès au *Prosligion* ou dépend-il du livre III (c. 2) de la *Consolation de la Philosophie* de Boèce? Cf. chapitre 18 du *Prosligion*: «Qu'es-tu, qu'es-tu pour que mon cœur le reconnaisse en Toi? La vie, Tu l'es certainement, la sagesse, la vérité, la bonté, la béatitude, l'éternité, et tout vrai bien, Tu l'es. (...) Comment, Seigneur, es-tu tous ces biens? Sont-ils des parties de Toi, ou plutôt chacun d'eux est-il tout ce que tu es? Car tout ce qui est joint en parties n'est pas totalement un, mais, en quelque manière, plusieurs, et différent de lui-même; il peut être dissout soit par un acte, soit par l'intelligence (*vel actu, vel intellectu dissolvi potest*), chose étrangère à Toi dont rien de meilleur ne peut être pensé (*a te quo nihil melius cogitari potest*)», in *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, t. 1 (éd. par dom F. de S. Schmitt, trad. par M. Corbin), Paris 1986, p. 114.

rogation définie plus haut concernant la capacité de notre discours à exprimer l'unité divine: elle résume en elle le principe des attributions dont celui-ci est l'objet. Il faut sans doute dire que «Dieu est sage, bon, juste», car il est meilleur d'être tout cela que de ne pas l'être. Mais ce qui est demandé en cette occasion, ce n'est pas une grandeur mesurée («Deus est justus»), mais une grandeur absolue («Deus est iustitia»). En d'autres termes, ce qui est exigé, c'est une grandeur au-delà de toute comparaison, «tel que plus grand ne peut être pensé».

Pendant, savoir *combien* («aestimare») une chose est grande (bonne, juste, sage, etc.) suppose toujours quelque chose d'autre qui soit également une grandeur et à laquelle la première puisse être comparée. On comprend en ce sens que toute détermination de la grandeur d'une chose («aestimatio») ne peut en aucun cas fournir l'idée ou le concept absolu de la grandeur (*Deus*) — c'est-à-dire d'une grandeur au-delà de toute comparaison —, mais seulement un concept comparatif.

Bernard, à l'issue du livre V, «définit» la «comprehensio» en distinguant en elle comme deux bras par lesquels elle saisit son objet: «timor Dei», la crainte de Dieu, et «amor Dei», l'amour de Dieu. Et il fait correspondre à la première la hauteur et la profondeur (la puissance et la sagesse) et à la seconde la longueur et la largeur (l'éternité et la charité).

Dans ce premier moment, c'est-à-dire dans le rejet de la thèse reprochée à Gilbert, c'est bien une sorte d'abîme qui est ouvert: la remontée vers le Principe est sans fin («*Quantum-cumque (cogitatio) in altum proficiat, ultra est*<sup>27</sup>») et il n'est pas possible d'atteindre à un degré final:

27. *Csi* V, 16 (SBO III, 480).

«Élève-toi, si tu le peux, à un degré plus haut encore et Dieu se haussera d'autant<sup>28</sup>.»

C'est cette impossibilité pour l'«aestimatio» d'atteindre en acte à un degré final que Bernard articule à la citation du *De Trinitate* (ch. 2<sup>29</sup>): «Comme le dit Boèce, l'unité véritable, en laquelle n'est aucun nombre (...) ne peut être faite sujet (*non potest fieri subiectum*): elle est forme (*forma enim est*)», proposition que Bernard commente aussitôt de la manière suivante: «*Compare tout ce qui peut être dit un à l'Unité même et rien de tout cela ne sera un*<sup>30</sup>.» Il en résulte que la division et l'analyse des propriétés de la «divina essentia» sont proprement infinies et donc impossibles («non quaternitatem habemus, sed centenitatem<sup>31</sup>»): jamais par ce détail la «summa unitas» ne pourra être rejointe.

Mais c'est aussi cette même impossibilité qui est féconde: elle contraint la «consideratio aestimativa» à n'admettre comme *mesure* dernière de son «aestimatio» rien de ce qui peut être *mesuré*, à faire ainsi le départ entre ce dont nous *disons* l'unité («quod unum dici potest») et ce qui *est* un («Hoc vere unum») et, ce faisant, à fonder l'espoir que ce dire puisse rejoindre, c'est-à-dire exprimer, quelque chose de l'objet dont il parle; et c'est dans cette mesure que la possibilité de la seconde quaternité s'ouvre, la grandeur de la «summa unitas» prenant cette consistance et ce volume que suggère l'image choisie par Bernard.

28. *Csi* V, 17 (*SBO* III, 480, l. 22).

29. Ed. par H. F. Stewart, E. K. Rand et S. J. Tester, Londres 1978, p. 10.

30. *Csi* V, 17 (*SBO* III, 481, l. 4-7): «*Compara huic uni omne quod unum dici potest, et unum non erit.*»

31. *Csi* V, 15 (*SBO* III, 479).

## 5. Les deux « quaternités »

Le problème que souligne Bernard est le suivant: déterminer les propriétés formelles («id quo») d'un sujet quelconque («quod est») suppose que ce sujet puisse être comparé en ressemblance ou en dissemblance *avec un autre*. Comment, en effet, comparer deux choses en tout point identiques? La relation sujet/forme suppose la possibilité d'une «aestimatio», et celle-ci à son tour une diversité au moins locale ou temporelle des termes comparés<sup>32</sup>. Déterminer les propriétés, et partant, l'essence d'un objet quelconque, requiert ainsi la «differentia numero». Il en résulte que toute opération consistant à faire de la «summa unitas» le terme d'une relation comparative quelconque ne peut revenir qu'à la pure et simple réaffirmation de sa parfaite identité, c'est-à-dire de la «summa unitas» (*Deus est iustus: Deus est iustitia: Deus est Deus*)<sup>33</sup>. Considérer qu'il en va autrement (*Deus non est divinitas*), c'est, pour Bernard, affirmer que Dieu n'est pas tel que plus grand ne peut être pensé: il y aurait en effet alors quelque chose de plus grand, à savoir la forme, c'est-à-dire la grandeur même en tant qu'elle est au-delà de toute comparaison (ne pouvant assurément être ni plus, ni moins, ni aussi grande qu'elle même).

Il faut alors souligner, passé ce premier moment, l'articulation des deux quaternités: après avoir refusé de concevoir en un sens quelconque les attributs de la nature

32. Comme c'est le cas par exemple du soleil, dit Bernard, qui, bien que seul de son espèce, varie, dans le cours de ses révolutions, selon le temps et le lieu. Cf. *Csi* V, 17 (*SBO* III, 480, l. 26 - 481, l. 4).

33. «*Si bonum, si magnum, si beatum vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est: Est. (...) Si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris, nihil minuisti*», *Csi* V, 13 (*SBO* III, 477).

divine comme des propriétés formelles déterminant un sujet («forma/divinitas»; «subiectum sive substantia/Deus»), Bernard les assimile à des *relations* comparatives de grandeur conçues *indépendamment* des termes comparés, c'est-à-dire indépendamment de ce que dans l'espace ou le temps elles mesurent: «Dieu est éternité, Dieu est charité: longueur sans extension, largeur sans distension. En l'une et en l'autre, il excède également les étroites limites du temps et du lieu, mais par la liberté de sa nature (*Deus est forma*), et non par l'énormité de sa substance (*Deus non potest fieri subiectum*)<sup>34</sup>.» Bernard situe ainsi de préférence le reflet de la «summa unitas» dans des relations comparatives telles qu'elles supposent une diversité numérique des termes mis en relation, sans qu'elles-mêmes *puissent jamais être comprises* dans cette diversité en nombre (telle que la relation de grandeur ne peut être ni plus, ni moins, ni aussi grande qu'elle-même, mais telle que, par elle, deux choses peuvent être grandes: on ne peut la réduire en ce sens à être la propriété spécifique d'une chose, elle «ne peut être faite sujet»).

En d'autres termes, ce que Bernard modélise, par l'alternance des deux quaternités, c'est l'idée suivante: ce qui n'est pas soumis à l'étroitesse du temps et du lieu ne doit pas être conçu (en fait comme en esprit) sur le modèle d'une chose (sujet) possédant telle propriété, mais plutôt sur le modèle d'une relation selon le plus, le moins ou l'égal (plus grand que), c'est-à-dire d'opérations estimatives telles qu'elles demeurent irréductibles à la diversité des termes estimés; et cela quel que soit leur sens («plus sage» ou «plus long»). Ainsi la grandeur recherchée

34. *Csi* V, 28 (*SBO* III, 491, I. 14-17).

(l'Unité même) ne peut être atteinte comme terme possible d'une relation estimative *quelconque* («x» plus ou moins grand que «y») mais seulement dans la relation même («... plus ou moins grand que...»), c'est-à-dire dans l'opération ou dans la pratique de l'«aestimatio» telle qu'elle demeure irréductible à la totalité des objets qu'elle compare.

Ce passage de la chose et de ses propriétés (*Deus/divinitas*) à l'assimilation de ces mêmes propriétés aux relations de grandeur de la seconde quaternité, c'est la proposition inspirée du *Proslogion* qui en est l'occasion: rechercher «*id quo nihil melius cogitari possit*», c'est rechercher la forme («id quo») telle qu'aucun sujet («nihil») ne peut lui être comparé («*melius cogitari possit*»); c'est saisir la forme (ce qui *fait* l'unité du sujet) en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'elle *diffère* du fait d'être sujet et ne peut être exemplifiée en aucun sujet.

L'opposition entre ce que Bernard nomme, d'après Boèce, «sujet» (tout ce qui peut être dit un) et la «forme» (l'unité même) passe entre ce qui peut être *nombré* et ce qui ne peut l'être — la «vera unitas» en laquelle n'est aucun nombre; et qui est telle que c'est à son aune que tout ce qui peut être *dit* un est fondé à l'être.

La proposition du *Proslogion*, telle que la lit Bernard, conduit ainsi le regard à se déplacer des objets estimés — «x» (plus grand que) «y» — à la relation sur le fond de laquelle ceux-ci se détachent — (x) plus grand que (y); Bernard situe dans cette relation de grandeur, en tant qu'elle est «plus grande» que tous les termes dont elle rend possible l'estimation, le moment de la forme, c'est-à-dire l'universel.

## 6. Degré et limite

Toute l'argumentation de Bernard, dans la mesure où elle est construite en fonction du verset 11, 21 de la *Sagesse* (« Il a tout disposé selon la mesure, le nombre et le poids ») consiste à manifester que la distance entre ce qui peut être dit un (nombré, « fait sujet ») et l'unité même (la forme) n'est pas une distance de *degré* : la forme n'est pas « plus grande » que le sujet dont elle est forme (comme un nombre peut être plus grand qu'un autre) : la distance est qualitativement infinie (« compare tout ce qui peut être dit un à l'unité même, et rien de tout cela ne sera un »).

Ce fait a pour Bernard deux conséquences : la première peut être définie comme théologique (discerner « Deus » (sujet) de « divinitas » (forme) est impossible, sinon dans l'apparence du discours). La seconde peut être définie comme « anthropologique » : elle permet à Bernard d'unifier les espèces de la considération (voir - 2<sup>e</sup> espèce ; agir - 1<sup>e</sup> espèce), c'est-à-dire de retrouver l'unité (« *consideratio se in se colligens* » - 3<sup>e</sup> espèce) de leur racine ou genre commun : la considération ( et par là de ressaisir la notion d'une unité *personnelle*).

C'est ce qu'illustre le développement qui suit immédiatement le rejet de la thèse « Deus/divinitas » (§ 18-19) : il s'agit de retrouver, par-delà la distance qui sépare ce qui peut être nommé et l'unité même, ce qui peut être dit et ce qui est, la possibilité d'exprimer cependant dans le discours quelque chose de cette unité : « Car tous ces noms ne sont pas vides (*vacua*), ni ces paroles vaines et sans signification » (« *Neque enim nomina vacua sunt, nec absque significatione cassae voces*<sup>35</sup> »).

35. *Cs* V, 18 (*SBO* III, 482, l. 10-11).

Entre les deux termes en présence, il reste la possibilité de faire — de rendre semblable (« *adsimilare* ») — « ce qui est dit un » à l'Unité même, non par une « *theoria* », mais par une « *praxis* ».

« Mais que sont ces unités auprès de ce qui est souverainement un, de ce qui l'est, si je puis dire, uniquement (...) ? Prends n'importe laquelle : si tu la rends semblable (à la « *summa unitas* »), tu lui trouveras de l'unité en une certaine mesure ; si tu la compares, tu ne lui en trouveras plus en aucune mesure (*si assimiles, erit quoquo modo unum ; si compares, nullo*). » D'où Bernard tire cette conclusion : « Une considération mesurée et véridique prouve que tout ce que l'on peut dire un (*quaecumque dici una possunt*) est appelé un, par imitation de l'unité souveraine, et non par comparaison<sup>36</sup>. »

S'agit-il seulement pour Bernard, d'exclure une notion d'égalité, tout en réservant, entre les deux termes, la possibilité d'une ressemblance de degré, à la manière d'une image qui, sans être « tout » ce que le modèle est, lui ressemble cependant « en partie » ? Augustin posait déjà la question :

L'image entraîne la *ressemblance*, mais non l'*égalité*. Ainsi, dans un miroir il y a image de l'homme, puisqu'elle en est tirée ; il y a aussi nécessairement ressemblance, mais tout de même pas égalité, car il manque à l'image bien des éléments qui pourtant appartiennent à la réalité dont elle est tirée<sup>37</sup>.

C'est précisément le schème du reflet, de l'image-copie qui est exclu ici : « Si compares : *nullo modo* ».

Ce que Bernard rejette ici, c'est bien l'idée d'une égalité, entre « tout ce qui peut être dit un » et « l'Unité souve-

36. *Cs* V, 19 (*SBO* III, 483, l. 5-12).

37. *De diversis quaestionibus* 83, qu. 74 (*BA* 10), Paris 1952, p. 326.

raîne», mais telle qu'elle est virtuellement présupposée en toute estimation, selon le plus, le moins, ou l'égal, comparant, comme sur les deux plateaux d'une même balance, l'image au modèle, la copie à l'original, pour déterminer le degré de ressemblance de l'une à l'autre. Situer l'Unité à un degré quelconque de l'«aestimatio», c'est confondre modèle et image, faire du modèle une image.

Toute l'argumentation de Bernard, constituée à partir du verset 11, 21 de la *Sagesse* («Il a tout disposé selon la mesure, le nombre et le poids»), est centrée sur l'idée que l'impossibilité d'atteindre en acte à un *degré final* («Élève-toi à un degré plus haut et Dieu se haussera d'autant») est *positive*. C'est parce que la considération ne peut comprendre, à aucun degré, dans le champ de son estimation, l'unité dernière, qu'elle se sauve d'une progression de degré en degré, sans fin, où elle ne «trouve» jamais (tout nombre a un successeur; de même tout degré d'intelligence de l'Écriture ouvre sur un autre sens, «plus» spirituel, sans que l'élimination de toute dimension littéraire soit jamais totale).

Dans l'affirmation que la «summa unitas» est au-delà de tout degré *possible*, ce qui est posé ce n'est pas une simple négation, bornant la recherche à un degré moindre, et situant l'objet à un degré indéfiniment «plus haut», mais une *limite*, situant la «summa unitas» au-delà de toute élévation par degré («si compares, nullo modo»). Ce faisant, ce qui est *en-deçà* de cette limite, peut être rendu semblable à l'unité («si assimiles, quoquo modo»), prendre une forme et une consistance *propre*: plus qu'une série de degrés, de parties, l'unité d'un tout. La position de la «summa unitas» comme limite rend possible la constitution d'une image: ramener à l'unité tout ce qui est en-deçà de

cette limite, et, ce faisant, rendre semblable une unité seulement «dite» à une unité réelle. Selon l'image paulinienne choisie par Bernard, poser la grandeur de la «summa unitas» comme au-delà de toute estimation, c'est marquer un arrêt dans une progression sans fin vers l'objet, et délimiter ce faisant un espace où une image de l'objet peut prendre forme, où il se fait compréhensible. Il semble que ce soit la nécessité de cet équilibre, où l'objet est à la fois perdu et retrouvé, que Bernard cherche à définir en caractérisant «l'acte de comprendre» par deux moments («deux bras»): non seulement «amor Dei», mais aussi, à part égale, «timor Dei»<sup>38</sup>.

Pour que la considération estimative ne progresse pas, de degré en degré, d'image en image, de mot en mot, sans jamais parvenir à la chose elle-même, il faut cet arrêt: «Compare tout ce qui est dit un à l'unité même, et rien de tout cela ne sera un». L'échec de cette «aestimatio», cette limite portée à l'exercice de son jugement, ne la renvoie pas à la nécessité d'une estimation nouvelle, approchant plus exactement de la grandeur considérée et invitant l'esprit à s'élever, s'il le peut, plus haut; elle conduit au contraire à la mesure (*modus*): «Tout ce qui demeure au-delà de la mesure est réputé pour le sage un exil» («ut illud Philosophi: Ne quid nimis») et «cette considération-là me semble parfaite pour te contenir en toi-même. Elle ne te permet pas de t'évader, ni de laisser errer ta rêverie dans un monde exagéré de grandeurs et de merveilles»<sup>39</sup>.

L'échec d'une «aestimatio» dernière et finale fonde son efficace et sa vérité; elle rend la considération estimative «dispensativa».

38. *Csi* V, 30 (*SBO* III, 492, I. 11-15).

39. *Csi* II, 19 (*SBO* III, 426, I. 19-26).



## 7. Limite et « dispensatio »

Lorsque Bernard utilise le mot « dispensatio » pour caractériser la première espèce de la considération (cf. « Marthe » qui « agit » et « met de l'ordre dans la demeure »), il met en jeu une notion qui, dans le latin patristique, a tous les sens du mot « οἰκονομία » en grec. La « dispensatio » est l'acte de répartir, de pourvoir aux besoins (du corps, d'une communauté), d'administrer et d'organiser un ensemble de parties en maintenant entre elles la « connexio » et la « cohaerentia » nécessaires à leur unité. La « dispensatio » consiste en ce sens à manifester, par la continuité d'une même action, dans la diversité, une unité, un sens. L'idée qui supporte la notion de « dispensatio » est que l'unité n'est jamais dans une chose — partie séparée du reste — mais dans une « économie »<sup>40</sup>, c'est-à-dire non pas dans les parties elles-mêmes, mais dans leurs relations mutuelles, une unité telle que cette relation est irréductible aux termes reliés : c'est pourquoi leur unification en un tout dépend de la continuité de l'acte qui les unifie.

Pour que cette action soit « dispensative », il faut prendre le temps de la considération « qui examine et pèse chaque chose avec prudence ». C'est l'objet du livre I que de le montrer, « car il n'est pas bon pour cette action elle-même que la considération ne la précède ». Dans le livre V (« où il sera question non pas de ce qu'il faut faire, mais de la considération seule<sup>41</sup> »), Bernard procède à l'opération inverse : l'« intuitus unitatis » contraint la considé-

40. Par exemple HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate* III, 9, t. 1 (éd. par P. Smulders, CCSL 62), Turnhout 1979, applique le terme de « dispensatio » à l'économie, i.e. aux relations mutuelles des personnes dans la Trinité.

41. *Csi* V, 1 (SBO III, 467, l. 3-6).

ration estimative à l'action — non plus comparer mais rendre semblable : « Il faut que nous recherchions le fruit du savoir de toutes nos forces. Le fruit du savoir (« scientia », la « science » de l'Écriture) n'est pas dans ce qui est connu (la lettre), mais dans l'acte de comprendre », propos que Bernard précise par deux citations bibliques : « connaître le bien et ne pas le faire est contraire au bien (*peccatum*) », et « (faites comme les coureurs du stade), courez pour vous saisir du prix de la course (*currite ut comprehendatis*) »<sup>42</sup>. Pour que le savoir (la « lectio divina ») porte ses fruits, pour comprendre, il faut refaire.

Pour « rendre semblable » beaucoup de parties à un seul tout, la méditation sur les propriétés des différentes parties ne peut suffire ; pour parvenir au tout lui-même, il faut sortir de cette position d'observateur et compter, ajouter en acte l'unité à l'unité. De même, le prix de la considération estimative (qui examine et pèse chaque chose pour y découvrir Dieu) est dans l'intensité de son acte (« intensio animi vestigandum verum ») : ramener les parties (la lettre : « les ressemblances connues des choses sensibles ») à l'unité d'un sens ; « rendre semblable » ce qui est dit un à l'unité. Ce qui produit ce mouvement de la pensée, c'est l'« intuitus unitatis » : l'unité « qui est » n'est *en rien* comparable à l'unité « qui est dite ». La « divina essentia » (« res una, effectus multiplex, operationes diversae »<sup>43</sup>), précisément parce qu'elle est « retirée dans sa propre grandeur », met en mouvement la pensée et, par ce mouvement que sa grandeur produit, se fait comprendre.

42. *Csi* V, 27 (SBO III, 490, l. 22 - 491, l. 2).

43. *Csi* V, 29 (SBO III, 492).

C'est dans cette «circulation» entre les trois espèces de la considération — la troisième («non gradus, sed excessus») limitant la seconde («s'élever par degré jusqu'à l'invisible») et ce faisant lui donnant la force de la première, donnant «corps» et consistance, vérité, à ses jugements — c'est, donc, dans l'unité de la considération que se réalise l'«unitas spiritus», «sans confusion des substances».

\*

Bernard est au terme d'une tradition qui a pour trait essentiel d'associer l'exégèse (Origène) et l'éthique du stoïcisme latin (Cicéron) dans le projet d'un *De officiis* chrétien (*De officiis* d'Ambroise, «moralisatio» grégorienne). Ce qui sous-tend cette association est l'idée que c'est par un examen de soi, de sa propre finitude («Lazare qui pleure sur ses fautes») qu'un accès à la «summa unitas» devient possible : «C'est par la réforme et le renouvellement de mon esprit, que j'ai perçu quelque chose de la beauté du Verbe.»

Ce qui rend possible le passage de la figure douloureuse de Lazare à la pratique «plus heureuse» et «philosophique» de la considération doit être situé dans l'intervention, au cœur du propos de Bernard, de la proposition inspirée du *Proslogion*, telle que Bernard la lit : «Compare tout ce qui peut être dit un à l'Unité véritable et rien de tout cela ne sera un». Celle-ci pose à la recherche de la vision contemplative, non plus une borne qui pourrait être repoussée dans une approximation plus grande, mais une limite infranchissable. C'est ce recul d'une attente eschatologique, d'un accès possible à une vision de l'objet lui-même, qui permet à Bernard de traduire la figure de Lazare «qui pleure sur ses fautes» en

un moment plus «philosophique» et «heureux», et de retrouver dans la Sagesse de la «vita contemplativa» la dimension pratique, active de l'art de la mesure cicéronien.

Ce qui définit la considération comme art de la mesure, c'est le souci de Bernard, qui traduit son recours à la proposition du *Proslogion*, de ne jamais situer une unité réelle dans ce qui n'est que partiel, mesurable, imaginable; le «modus» — que la notion de limite peut assez exactement définir — est pour Bernard le lieu d'une unité réelle dans la mesure où il ne peut être confondu avec ce qu'il modère. Ainsi, dans le concours des vertus cardinales : ce qui les associe en une totalité harmonieuse, c'est précisément leur limitation respective<sup>44</sup>. C'est le «modus» qui, en limitant l'objet considéré, lui donne son unité, une consistance propre, une réalité. C'est cette opération — qui donne sens et réalité à l'action et à la pensée dans la mesure même où elle les limite — que Bernard discerne comme acte essentiel de la considération (laquelle est d'abord, pour lui, considération de soi).

Sans doute Bernard n'est pas philosophe. Mais au cours de son affrontement avec Gilbert de la Porrée, il semble qu'il effectue avant tout une opération sur sa propre tradition, en traduisant, dans la pratique «philosophique» de la considération, la sagesse de la «vita contemplativa». On peut comprendre cet acte comme philosophique, si on l'entend au sens où Cicéron disait de Socrate qu'il avait ramené les nombres de Pythagore dans la Cité.

44. «Denique et ipsi iustitiae, ut iusta sit, temperantia modum imponit», *Cst* I, 10 (*SBO* III, 405, l. 16-17).

**CH. 22 - LE SPIRITUEL :**  
**LES GRANDS THÈMES BERNARDINS**

Michael CASEY, OCSO  
*Tarrawarra Abbey, Australie*

La pensée de saint Bernard s'est développée et explicitée dans le contexte de son itinéraire spirituel et des défis qu'il dut relever au cours d'une existence mouvementée. Son enseignement ne s'est pas borné à universaliser sa personnalité, mais il a en fait gagné en profondeur et en extension de par les exigences et les expériences de sa « carrière » plutôt que sous l'effet d'une logique interne. Méconnaître le caractère « existentiel » de cet enseignement serait passer à côté d'un aspect fondamental de la personnalité de Bernard. Ce qui comptait pour celui-ci, ce n'était pas de communiquer des idées abstraites et universelles, mais de combattre avec passion pour les valeurs auxquelles il croyait.

L'impact de sa personnalité a plus influencé la qualité formelle de ses écrits que leur contenu. Il veillait d'ordinaire à ce que la substance de son enseignement se conformât à la tradition reçue<sup>1</sup>. Non qu'il manquât de moyens pour élaborer un discours théologique, mais la théologie ne représentait pour lui qu'une étape initiale à dépasser : il s'agissait de traduire les vérités de la foi en manière de vivre.

Au-delà des bornes de la stricte orthodoxie s'étend en effet une zone de polyvalence où sont offertes des options

1. Cf. *Saint Bernard Théologien*, p. 78-201.

théologiques diverses. Bernard s'y est parfois avancé, et ces incursions permettent de déterminer ses priorités théologiques. Son intuition lui disait que la vérité révélée devait nécessairement mener à une conduite évangélique. L'interprétation qui invitait davantage à une vie fervente lui paraissait présenter intrinsèquement plus de chances d'être correcte. Il ne désirait pas pousser plus loin les frontières de la théologie orthodoxe, mais visait l'orthopraxie.

Ses écrits s'inscrivaient dans le contexte de la vie quotidienne: «Hodie legimus in libro experientiae<sup>2</sup>.» Il se regardait, à l'instar des apôtres, comme un maître de vie<sup>3</sup>. Il écrit avec un *propositum aedificandi*<sup>4</sup>, marquant sa préférence pour le sens moral de l'Écriture<sup>5</sup>. Son espoir était, en fait, de rendre ses auditeurs plus cisterciens. S'ils ne pouvaient entrer dans l'ordre, ils devaient modeler leur vie sur celle des moines. Cette ligne apparaît clairement dans ses lettres et — de façon assez peu réaliste — dans sa règle pour les templiers. Ce souci lui tenait tellement à cœur qu'il semble même lui avoir dicté la manière de traiter les thèmes théologiques traditionnels.

L'expérience sous-jacente qui constitue l'environnement de ses écrits est d'ordre communautaire. Au-delà du monde subjectif de l'auteur, elle englobait toute la vie de l'Église: tradition, liturgie, *ordo* hiérarchique, code moral, communion. La spiritualité personnelle de Bernard s'efforçait d'embrasser plus étroitement ces réalités qui

2. *SCt* 3, 1 (*SBO* I, 14).

3. *PP* 1, 4 (*SBO* V, 190, l. 9-10).

4. *SCt* 27, 1 (*SBO* I, 181).

5. Cf. *SCt* 17, 8; 86, 1; 16, 1; 84, 7 (*SBO* I, 102-103; II, 317; I, 89-90; II, 306-307).

appartiennent à tout le monde, dans la certitude d'une harmonie profonde entre *anima* et *ecclesia*<sup>6</sup>. D'où la difficulté de définir son statut mystique. Mystique, il l'est au sens où tout son être est pénétré par le Mystère. Mais on ne peut dire avec certitude en quoi, très concrètement, son expérience a consisté<sup>7</sup>. Il n'est guère porté aux confidences personnelles, et l'emploi littéraire de la première personne n'a pas toujours valeur autobiographique.

La pensée de Bernard a-t-elle connu un développement? Il a eu conscience d'avoir changé<sup>8</sup> et l'on relève une évolution au cours des dix-huit ans où il composa les *Sermones super Cantica Cantorum*. Bien des accents différents se font entendre dans son enseignement sur l'amour. Mais le progrès s'accomplit de manière circulaire plutôt que linéaire: on voit se dégager certains points, déjà présents auparavant, mais non remarqués jusqu'alors.

L'analyse du style de Bernard se révèle indispensable pour connaître l'homme et apprécier son évolution. Dès ses premiers écrits, celui-ci manifeste assez de confiance en soi pour soumettre les règles du style aux plus extrêmes contraintes. Ses emprunts à la langue du temps communiquèrent à son latin fraîcheur et vivacité. Son expression se détendait jusqu'à l'enjouement. Quand il atteignit la maturité monastique et littéraire, son style s'affirma plus personnel, plus libre et plus expansif, même

6. *SCt* 29, 7. 9; 58, 3. 4; 61, 2 (*SBO* I, 207, l. 21; 209, l. 9-10; II, 128, l. 21-22; 129, l. 20; 149, l. 15-17).

7. Cf. J. LECLERQ, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux: Approches psycho-historiques*, Paris 1976, p. 152-154: «Mon secret est à moi».

8. *SCt* 81, 11 (*SBO* II, 291).

s'il continuait à polir son texte, éliminant ce qui devait l'être. Bernard utilisa dès lors ses sources avec plus de souplesse : il en avait assimilé le contenu au point de le faire sien. Dans les rapprochements entre textes scripturaires, ses démarches intuitives s'enhardissaient. Il avait secoué l'ingéniosité gênée et la fougue des premiers traités : son style en était devenu plus serein et plus limpide<sup>9</sup>. Préférant de plus en plus le sermon, il s'était libéré des conventions des genres plus rigides et s'était ainsi créé un espace où donner pleine latitude à sa technique littéraire. Cette liberté ne se limitait pas au style : elle s'étendait au choix des sujets. Les derniers sermons dépendent moins des facteurs extérieurs et découlent plus directement de sa vie spirituelle.

Pour juger de la touche personnelle de Bernard, il faut lire ses œuvres en les comparant à des textes contemporains similaires. Une certaine homogénéité apparente a existé chez les auteurs occidentaux. Leur formation héritait d'un passé à dominante chrétienne, qui leur conférait un semblant d'unité, car ils ne connaissaient pas d'alternative valable au latin ni à la culture et aux institutions de la Rome antique. Mais les temps changeaient. Des forces neuves commençaient, au niveau local, à se faire sentir, annonçant des mutations au sein du patrimoine commun. Dès le XII<sup>e</sup> s. une certaine décentralisation apparaissait dans le royaume des idées.

En matière d'*épistémè*, la sociologie la plus élémentaire impose certaines exigences : une synthèse bernardine se doit d'établir des liens vérifiables entre chacun de ses

9. D. SABERSKY-BASCHO, *Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux*, Fribourg-en-Suisse 1979, p. 208-211 : «Die Paronomasie in Jugend- und Alterswerk».

principaux éléments et des contextes particuliers. Je tenterai donc une analyse contextuelle des thèmes les plus importants de l'œuvre de Bernard. Il va sans dire que chacun d'eux présente une profondeur et une complexité suffisantes pour mériter une monographie séparée.

On peut distinguer cinq ensembles qui, tout en se chevauchant, recouvrent collectivement la doctrine spirituelle de Bernard<sup>10</sup>.

THÈMES	ENVIRONNEMENT
Désir de Dieu	Spiritualité occidentale
Réforme/Discipline	Monachisme à la suite de la réforme grégorienne
Amour	Atmosphère psychologique du XII <sup>e</sup> s.
Vertu	Considérations pastorales
<i>Unus Spiritus</i>	Origène/expérience personnelle

### 1. Désir de Dieu

Le thème du désir de Dieu a été discuté dans certains de ses aspects par les philosophes de l'Antiquité. Leurs vues se combinèrent de façon variée dans les syn-

10. Cf. É. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934. L'auteur a adopté un point de vue similaire en divisant son livre en cinq sections principales dont chacune représente un aspect de la pensée de Bernard. Les ensembles indiqués ci-dessous s'en inspirent ; on a seulement mis davantage l'accent sur les effets de la réforme grégorienne.

thèses élaborées par les écoles de théologie et de spiritualité chrétiennes. Dès le XII<sup>e</sup> s., ce sujet s'était développé de manière complexe.

En Occident le thème a pris forme principalement selon la tradition associée à saint Augustin<sup>11</sup>. Une bonne partie de la spiritualité augustinienne a pénétré dans les monastères, non seulement par la liturgie et la lecture, mais aussi grâce à la Règle de saint Benoît et à l'influence de saint Grégoire le Grand. On note une continuité évidente dans le vocabulaire, l'imagerie et la théologie de la spiritualité qui se sont diffusés dans le monachisme occidental. C'est cet augustinisme diffus qui fournit à Bernard les fondements de sa doctrine spirituelle<sup>12</sup>.

Quatre éléments se détachent dans cette présentation augustinienne du désir de Dieu. Les voici brièvement :

a) Le désir se fonde sur l'expérience de l'absence : «*Desiderium ergo quid est, nisi rerum absentium concupiscentia*<sup>13</sup>?» Par lui-même le désir est neutre. Sa qualité morale lui vient de son objet.

b) L'expérience du désir est d'ordre affectif et se situe dans la volonté plutôt que dans l'intellect.

c) Le désir de Dieu résulte du besoin humain fondamental. Le mouvement vers Dieu est un impératif de l'être et non une simple option de la volonté.

11. Cf. Isabelle BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982.

12. M. CASEY, *Thirst for God: Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs*, Kalamazoo 1988.

13. *Enarr. in Ps. 118*, 8, 4 (CCSL, 40), Turnhout 1956, p. 1688, l. 51-52. Cette idée était déjà apparue dans CICÉRON, *Tusc IV*, 21 : «*Desiderium sit libido eius qui nondum adsit videndi*». On retrouve la même insistance dans les articles *desiderium* et *desiderare* du *TLL*, t. 5, 697-702.

d) Le désir de Dieu trouve sa consommation dans la vie éternelle : il est nécessairement eschatologique.

Augustin voit dans le désir de Dieu la manière de l'aimer propre à ceux qui sont encore en pèlerinage, loin de la *patria*. C'est la négativité de l'expérience qui motive la personne à chercher Dieu par un acte de la volonté et une lutte de toute la vie. Le désir mène ainsi à un programme global de vie pour éviter que des objets de satisfaction moins élevés et plus accessibles ne se substituent à Dieu.

Augustin recourt aux images classiques, incluant la faim et la soif. Des termes variés évoquent la chaleur. Au désir s'associent larmes et soupirs. C'est une tension, *intentio*, une quête, un voyage, une ascension ou un retour à Dieu. Les mêmes métaphores se retrouvent dans la tradition postérieure, entre autres chez Grégoire et Bernard<sup>14</sup>.

La spécificité de la position augustinienne consiste en ce que le désir de Dieu ne se borne pas à un état affectif aboutissant à un mouvement volontaire, mais qu'il opère à un niveau ontologique. Le désir de Dieu est constitutif de la nature humaine. En chaque être humain existe une capacité ou compatibilité innée, préélective, une orientation vers Dieu. L'argument théologique donné à l'appui de cette position vient des réflexions anthropologiques d'Augustin sur le thème de l'*imago Dei*, et se résume en la plus fameuse des citations patristiques :

14. Cf. M. CASEY, *Thirst*, op. cit. n. 12, c. 3 : «*The Vocabulary of Desire*», p. 63-130. J. BLANPAIN, «*Langage mystique, expression de désir dans les Sermons sur le Cantique des Cantiques de Bernard de Clairvaux*», *COCR*, 36 (1974), p. 45-68, 225-247; 37 (1975), p. 145-166.

«Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te<sup>15</sup>.»

Bernard n'analysa ni n'exposa les plus subtiles distinctions d'Augustin sur l'*imago Dei*, mais il utilisa le thème, compte tenu des développements de son temps qui faisaient de la restauration de la ressemblance divine un programme dynamique de la vie chrétienne<sup>16</sup>. Il s'ensuit que ses réflexions sur ce sujet s'inscrivent souvent dans le contexte d'une exhortation. Cette intention morale accentue bien sûr les aspects négatifs de son anthropologie<sup>17</sup>, pourtant fondée sur une vision très optimiste. Pour lui un être humain est une *nobilis creatura*<sup>18</sup> qui, par nature, c'est-à-dire par le don de Dieu<sup>19</sup>, est *capax Dei*<sup>20</sup>. La moralité prêchée par Bernard est entièrement affaire de «noblesse oblige»<sup>21</sup>. Dans cette perspective l'âme ne peut grandir que par l'amour<sup>22</sup>. «Il n'existe rien parmi les choses créées qui puisse combler la créature

15. *Confessions* I, 1.

16. Cf. M. STANDAERT, «La doctrine de l'image chez saint Bernard», in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 23 (1947), p. 70-129. M. CASEY, *Atbirst*, op. cit. n. 12, p. 133-182. Plus généralement, W. HISS, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlin 1964.

17. Cf. E. STIEGMAN, *The Language of Asceticism in St Bernard of Clairvaux's «Sermones super Cantica Cantorum»* (thèse de doctorat non publiée), Fordham University 1973.

18. *SCt* 11, 5; 21, 6; *Gra* 7; *Div* 29, 2; 40, 3; 42, 2 (*SBO* I, 57; 125; III, 171; VI/1, 211; 236; 256). O. SCHAFFNER, «Die "nobilis Deo creatura" des hl. Bernhard von Clairvaux», in *Geist und Leben*, 23 (1950), p. 43-57.

19. Cf. M. CASEY, «Nature and Grace in St Bernard of Clairvaux», in *Tjurunga* (Australie), 23 (1982), p. 39-49.

20. *SCt* 27, 10; cf. *Conv* 15: «egregia creatura, capax aeternae beatitudinis et gloriae magni Dei...» (*SBO* I, 189, l. 9; IV, 89, l. 12).

21. *SCt* 27, 10 (*SBO* I, 188-189).

22. *SCt* 27, 10 (*SBO* I, 189, l. 15-17).

faite à l'image de Dieu, sinon l'Amour qui est Dieu<sup>23</sup>.» Si l'âme se donne à une réalité moindre, elle renie sa destinée.

Le désir naît de la conscience de la distance entre le présent et l'avenir espéré. Il regarde en avant dans la confiance que ce que Dieu a fait pressentir au niveau de la nature finira par s'accomplir. «Que ne peut-on, en effet, à bon droit oser, quand l'âme se voit image excellente et ressemblance éminente de Dieu<sup>24</sup>?»

L'anthropologie mène ainsi à l'eschatologie. La spiritualité latine a toujours vu dans la vie humaine une *peregrinatio ad patriam*; elle a tendu à opposer «les deux cités» et à promouvoir ce que J. Leclercq a appelé une «dévotion au ciel»<sup>25</sup>. La diffusion du genre apocalyptique déclenchée par le *millenium* fut mise au service des fins de la spiritualité. Bernard reconnaissait l'utilité pastorale de rappeler le ciel à ses lecteurs. Il prescrit le souvenir du ciel comme remède à l'*acedia*<sup>26</sup> et en fait aussi une motivation positive<sup>27</sup>. Nombre de ses textes sur le ciel possèdent une qualité lyrique sereine proche de la poésie :

O véritable midi,  
heure où chaleur et lumière sont au plus haut  
et le soleil à son zénith.  
Aucune ombre ne descend,  
les eaux stagnantes s'évaporent  
et leurs odeurs fétides se dispersent.

23. *SCt* 18, 6 (*SBO* I, 107, l. 27-29).

24. *SCt* 83, 1 (*SBO* II, 298-299).

25. Cf. LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1991<sup>2</sup>, p. 14-23.

26. Cf. *SCt* 32, 4 (*SBO* I, 228-229).

27. *Div* 42, 7 (*SBO* VI/1, 260-261).

O solstice éternel  
 où la clarté du jour demeure à jamais.  
 O lumière de midi  
 teintée de la douceur du printemps,  
 marquée de la vigoureuse splendeur de l'été,  
 enrichie des fruits de l'automne,  
 et — ne l'oublions pas —  
 porteuse du calme repos de l'hiver après le travail<sup>28</sup>.

La conception bernardine du désir se fonde sur une compréhension de la réalité humaine dans son orientation vers Dieu et sur une foi en la vie éternelle. C'est là une manière dynamique de regarder en haut, parfois qualifiée d'«ascensionniste», ce qui explique sans doute la dévotion particulière de Bernard au mystère de l'Ascension du Christ et peut-être aussi à l'Assomption de Notre-Dame. Les deux cas offrent des exemples de l'accomplissement glorieux de potentialités présentes en chaque être humain.

## 2. Réforme et discipline

La période de réforme associée au nom de Grégoire VII suscita dans l'Église un désir de renouveau qui dépassa de beaucoup les améliorations limitées proposées par ses partisans. Nombre d'entre eux, tel saint Pierre Damien, sentaient la nécessité de mesures plus radicales. Ils suggéraient deux remèdes : insister davantage sur les valeurs de l'Évangile et tâcher sérieusement de les mettre en œuvre en de Micro-Églises, loin de l'esprit du monde qui avait envahi l'Église en général.

Au cours du XI<sup>e</sup> s., de multiples mouvements de spiritualisation se mirent à recruter des partisans. Ces groupes

28. *SC* 33, 6 (*SBO* I, 237).

tendaient vers la sévérité et la discipline, surtout en matière de pauvreté et de séparation du monde. Beaucoup se révélèrent de courte durée et ne survécurent guère à leurs initiateurs.

Un peu plus tard surgit une seconde vague de réforme monastique, moins soucieuse de poursuivre des valeurs abstraites que de se conformer à la Règle de saint Benoît. Cette préoccupation se fit jour dans la fondation d'Aulps, abbaye fille de Molesme, en 1095<sup>29</sup>. On retrouva clairement cette priorité dans les débuts du Nouveau Monastère<sup>30</sup>. Les fondateurs de Cîteaux voulaient être fidèles au cœur même de la Règle<sup>31</sup> à laquelle ils avaient fait profession. Ils cherchaient avant tout la sanction de l'autorité pour pratiquer la Règle entière et mener une vie conforme à son sens authentique, au lieu de grignoter ses prescriptions à force d'accommodements sans cesse multipliés. A certains moments leur générosité les poussa à des solutions extrêmes, mais la *discretio* de la Règle rétablit l'équilibre. La complémentarité des dons d'Étienne Harding et de Bernard, le contrôle exercé par l'autorité du chapitre annuel des abbés et le pluralisme inhérent à la diversité des implantations et du recrutement aboutirent à une interaction créative des éléments traditionnels et contemporains. L'entreprise cistercienne réussit, parce qu'elle était à la crête de la vague réformiste. A beaucoup de gens de ce siècle

29. Voir l'*Abbatiae alpensis creatio* de 1097 rééditée dans BOUTON-VAN DAMME, p. 129-130.

30. Cf. *Exordium Parvum*, prol. 4, 6; 1, 2; 2, 2, 3; 3, 2, 6; 11, 4; 12, 5; 13, 4; 14, 8; 15, 2, 3, 10; 17, 12. *Carta Caritatis Prior*, 1, 4; 2, 2; 3, 2; 7, 2; 9, 1-3 (Voir BOUTON-VAN DAMME, p. 54-85; 89-101).

31. GUILLAUME DE MALMESBURY, *Gesta Regum Anglorum*, 4, 335 (*PL* 179, 1288): «solam medullam regulae vestigiandum».



elle parut incarner les plus nobles idéaux de l'époque. L'afflux des novices l'atteste bien.

Telle fut l'unique forme de monachisme dont Bernard fit l'expérience<sup>32</sup>. Ce sont ses valeurs qu'il vécut de l'intérieur et qu'il exposa brillamment par la suite. Il s'identifia ainsi avec la réforme cistercienne. La spiritualité de celle-ci trouva son incarnation concrète dans sa façon de vivre, d'analyser et d'exposer les valeurs de cet idéal. Ce n'était donc pas une spiritualité d'ordre générique, car on ne peut séparer, chez Bernard, l'expérience et la vision de la vie spirituelle de son contexte monastique spécifique.

De ce facteur découlent trois caractéristiques particulières :

a) La vision du monde de Bernard se fonde sur la grande tradition occidentale.

b) Bernard penche d'ordinaire vers l'option la plus stricte : discipline, austérité et ascétisme constituent des éléments essentiels de sa spiritualité.

c) Paradoxalement, c'est ce zèle sans compromis pour les croyances et valeurs traditionnelles qui donna à Bernard sa pertinence dans un monde changeant.

Les écrits de Bernard ont pour lieu natif la tradition dont il a vécu. La Règle de saint Benoît joue un rôle important dans sa pensée. Ses premières polémiques concernaient des points d'observance monastique. On pense immédiatement à l'*Apologia*, mais bien d'autres exemples se présentent dans ses lettres, sermons et traités (*De gradibus humilitatis et superbiae* et *De praecepto et dispensatione*<sup>33</sup>).

32. Hormis la courte période où ses disciples et lui menèrent une vie commune à Châtillon, avant d'entrer au Nouveau Monastère; voir *Vita Prima*, I, III, 15 (PL 185, 235-236).

33. Voir, en outre, par exemple, *SCt* 30, 10-12; 36, 7; *AduA* 3, 2 (SBO I, 216-218; II, 8; IV, 176).

L'ironie appuyée, en ces textes, indique que Bernard n'attaque pas seulement des abus, mais défend ses valeurs propres<sup>34</sup>. La passion est authentique car toute atteinte au monachisme le blesse personnellement.

Peu à peu, l'on voit cet idéal monastique se projeter sur l'Église et la société séculière. Bernard avait pris une attitude critique. Son estime pour le passé le conduisit à rejeter maintes « déviations » et « innovations », surtout si elles lui semblaient avoir des chances d'être suivies. Et il ne se contentait pas de parler; il chercha à user de son influence et à agir de façon positive pour changer le cours des événements. Les attitudes sévères sous-jacentes à ses interventions publiques se retrouvent dans sa pensée et ses écrits.

Il prêchait une vie austère, écrivant par exemple à Henri de Sens : « Voici les marques du moine : dur travail, vie cachée et pauvreté volontaire<sup>35</sup> ». Sa célèbre lettre aux moines d'Aulps est, elle aussi, un défi<sup>36</sup>. La vie des premiers cisterciens était rude, physiquement exigeante, et constituait une gageure pour les gens âgés, faibles, tièdes ou d'éducation délicate. Seule une forte dose de motivation, d'enthousiasme et d'idéalisme rendait possible cette existence de pionnier. Ce style de vie séduisait surtout des jeunes gens vigoureux, à l'âme noble. Tels étaient Bernard et ceux qu'il attira aux monastères. Si grande était la distance entre les plaisirs vides de sens d'une jeunesse oisive et la discipline rigide des premiers cisterciens que le passage ne pouvait s'opérer que par une

34. Cf. J. Leclercq, *Nouveau Visage*, op. cit. n. 7, p. 61-86 : « Mécanismes de l'ironie ».

35. *Ep* 42, 37 (SBO VII, 130, l. 21-22)

36. *Ep* 142, 1 (SBO VII, 340-341).

expérience radicale de conversion, soutenue par l'identification à un modèle idéalisé. Un Thomas Merton fit de même : Bernard entraînait ses recrues en insistant paradoxalement sur les épreuves en perspective.

Sa pertinence tenait précisément à ce qu'il proposait une solution autre. Au lieu de répéter les platitudes du temps, il donnait une voix à des valeurs et à des aspirations latentes et, sur ce point, il trouvait dans son conservatisme une aide plutôt qu'une gêne. Loin de diffuser des idées nouvelles mises laborieusement en forme au plan rationnel, il conférait un éclat nouveau à des croyances et à des valeurs jusqu'alors absorbées passivement dans le processus de socialisation.

Cette orientation fit que son message fut très bien accueilli, et l'enthousiasme qu'il inspira lui donna confiance : il se mit à écrire en toute liberté, sans avoir à prendre des précautions. Son style devint plus transparent, et sa personnalité attachante s'y révéla d'autant mieux. Il invitait à une réforme à la fois institutionnelle et personnelle, mais n'en restait pas à une pure prédication. On percevait dans sa parole un appel prophétique à raviver des valeurs anciennes dans les conditions nouvelles du monde nouveau.

### 3. L'amour

L'époque de Bernard était éprise de l'amour. Bien des éléments entraient dans cette tendance alors dominante. Outre l'enseignement chrétien traditionnel sur le primat de l'amour, on peut citer la spiritualité affective chère à l'augustinisme, une certaine fascination pour le *Cantique des Cantiques*, une dévotion très répandue à Marie-Madeleine « qui aima beaucoup », la popularité de la poésie

courtoise dans les langues nouvelles en formation et en latin, un intellectualisme grandissant qui rendait possible un intérêt pour Ovide et pour les conceptions classiques de l'amitié. Les novices adultes affluant à Cîteaux n'échappaient pas à ces influences. Bernard non plus.

De la lettre à Foulques, en 1120<sup>37</sup>, aux sermons dictés peu avant sa mort<sup>38</sup>, Bernard ne cessa de traiter ce thème de l'amour. C'était là, on l'a vu, un élément de l'héritage augustinien. Cependant, même si, chez lui, l'accent ne semble pas différer qualitativement de ses sources principales, Bernard s'en écarte en ce que l'amour joue un rôle omniprésent et structurel dans sa construction spirituelle et fait l'objet d'analyses très pénétrantes.

Deux facteurs significatifs dans cet enseignement méritent un développement.

a) Bernard s'intéresse avant tout à l'évolution de l'amour par diverses étapes, depuis l'instinct rudimentaire jusqu'à l'ultime accomplissement spirituel.

b) la notion d'*ordinatio caritatis* lui sert à formuler un programme détaillé de vie vertueuse qui puise unité et énergie dans l'amour.

L'intérêt essentiel de Bernard porte sur le développement de l'amour et sur le fait que ce processus coïncide exactement avec l'ensemble du progrès humain de l'individu. D'autres vertus ou qualités peuvent se révéler ambivalentes. Seul l'amour dénote *nécessairement* le progrès dans la divinisation<sup>39</sup>.

La tradition monastique s'était toujours intéressée à la

37. Ep 2 (SBO VII, 12-22).

38. Cf. SC 83; 84, 5 (SBO II, 292-302; 305).

39. Voilà pourquoi l'amour ne demande aucune mesure : Dil 1; 16; Div 96, 5 : « In illo nullus modus, sed ex toto corde, tota anima, tota virtute diligitur Deus » (SBO III, 119-120; 132-133; VI/1, 359-360).

phénoménologie de la croissance. Outre les degrés d'humilité et d'orgueil<sup>40</sup>, Bernard a décrit ceux de la vérité<sup>41</sup>, les étapes de la conversion<sup>42</sup>, les formes progressives de la liberté<sup>43</sup> et tous les rythmes changeants de l'expérience monastique. Le *De diligende Deo* est moins un traité de dévotion qu'une présentation globale de la croissance spirituelle, vue à travers le prisme de l'amour. Bernard y parle de l'expérience humaine de l'amour, exprimée en termes d'autotranscendance.

Sa description de l'amour s'appuie sur une base théologique. Partant du texte traditionnel de *I Jn* 4,8, «Deus caritas est», il affirme que l'amour est l'être même de Dieu: «Ipse ex ea vivit<sup>44</sup>.» «Ipse est unde amat<sup>45</sup>.» L'amour est donc, en définitive, participation à la vie de Dieu. Il atteint son niveau le plus pur, quand il revient vers sa source<sup>46</sup>. Notre amour part donc de l'expérience que nous avons d'être aimés de Dieu: «Ipse prior dilexit nos.» Tout notre amour de Dieu consiste à *redamare*<sup>47</sup>.

Quiconque aime ne peut douter d'être aimé. Voilà pourquoi l'amour de Dieu pour nous suit notre amour pour lui, tout comme il le précède. Comment peut-on tarder à aimer en retour, alors qu'on a été aimé par Dieu, tandis qu'on ne l'aimait pas encore? Il nous a aimés. Je le répète: il nous a aimés. Nous trouvons la garantie de son amour dans l'Es-

40. *Hum* 28-56 (SBO III, 38-58).

41. *Hum* 6 (SBO III, 20).

42. Quelques exemples entre beaucoup: *ScI* 10, 4; 16, 4; 18, 6; 23, 6; *EpiP* 1, 4; *Sent* 1, 10; 1, 28; 1, 34; 2, 5; 2, 13; 2, 27 (SBO I, 50; 91 s; 108; 142; IV, 317; VI/2, 10; 17; 18 s., 25; 27; 31 s.).

43. *Gra* 7 (SBO III, 171).

44. *Dil* 35 (SBO III, 149, l. 17).

45. *ScI* 59, 1 (SBO II, 136, l. 8).

46. *ScI* 83, 4 (SBO II, 300, l. 26-28).

47. Cf. *ScI* 83, 6; *Csi* 5, 30 (SBO II, 302; III 492).

prit et le témoin en Jésus crucifié. Preuve double et très solide de l'amour de Dieu envers nous! Le Christ est mort et mérite d'être aimé. L'Esprit exerce son influence et nous fait aimer. Le Christ nous donne une raison d'aimer. L'Esprit nous en procure la possibilité<sup>48</sup>.

La technique de la rhétorique, renforcée par la théologie trinitaire, se montrait friande de triples distinctions. Bernard les employait à foison, mais prenait aussi plaisir à rompre avec les conventions. A propos de l'amour il parle ainsi non de trois mais de quatre stades:

a) un amour naturel, infantile, égocentrique perce la coque de l'autosuffisance pour se tendre vers la réalité extérieure et l'exploiter. A ce niveau l'amour se caractérise par la *curiositas*, la *cupiditas* et la *concupiscentia*. Si l'on ne dépasse pas ce niveau, cet amour déforme l'âme dont il fixe l'attention sur des objets indignes d'elle. Avec optimisme, Bernard découvre de grandes possibilités dans ce commencement naturel et égoïste<sup>49</sup>. La noblesse innée de l'âme l'amène à s'éprendre d'objets extérieurs et l'induit ainsi au sens de la solidarité, au zèle pour la justice, à la compassion et à une dévotion sensible à l'humanité du Christ.

b) Peu à peu se développe un amour plus spirituel quant à son objet, mais charnel en sa manière d'agir. On aime Dieu parce qu'il est source de bienfaits et, par là, à le rechercher, même s'il faut pour cela renoncer à d'autres sources de satisfaction.

c) La compagnie de Dieu joue le rôle d'un remède actif. L'attrait qu'il exerce conduit à s'oublier soi-même. L'amour devient ainsi de plus en plus désintéressé.

d) L'amour se libère-t-il jamais totalement de l'égoïsme?

48. *Ep* 107, 8; cf. *Sent* 1, 21 (SBO VII, 273; VI/2, 14 s.).

49. Cf. *Dil* 23, *Gra* 16-17 (SBO III, 138 s; 177-179).

Bernard n'en est pas sûr. Mais il sait que la vie future comporte une totale absorption en Dieu. Voilà le but vers lequel tend le présent, mais on ne l'atteint jamais à la perfection ici-bas<sup>50</sup>.

Les êtres humains sont un complexe d'affections différentes orientées vers une variété d'objets extérieurs. En lui-même chacun de ces objets est bon, et saine la tendance vers lui; mais l'intégrité de la personne dépend du respect des priorités correctes dans l'exercice de l'amour, selon l'*ordo* imposé par la nature des choses. Ordre fort simple pour Bernard: plus l'objet est spirituel, plus élevée la priorité à lui donner. La volonté droite est celle qui s'attache le plus fermement à ce qui lui est supérieur, à Dieu et aux réalités spirituelles, et refuse de s'abaisser vers ce qui lui est inférieur.

Le monastère constitue une *schola dilectionis*<sup>51</sup> qui apprend au moine à chercher les dons les meilleurs et à donner la priorité à l'*unum necessarium*. Une certaine rééducation des tendances affectives naturelles s'impose, l'*ordinatio caritatis*<sup>52</sup>, qui aboutira à une conversion progressive vers Dieu<sup>53</sup>. Elle commence au niveau du com-

50. Ainsi *Dil* 39 (*SBO* III, 153, l. 4-5). Le mot clé ici est *perfecte*. Il vient de *Ep* 11 (*SBO* VII, 58, l. 28). La possibilité semble encore plus lointaine en *Dil* 29 (*SBO* III, 143-144); cf. M. CASEY, «In Pursuit of Ecstasy: Reflections on Bernard of Clairvaux's *De Diligendo Deo*», in *Monastic Studies*, 16 (1986), p. 139-156.

51. Cf. *Div* 121 (*SBO* VI/1, 398 s.).

52. La formule se réfère à *Cant.* 2, 4 (Vulgate): «Ordinavit in me caritatem». Cf. *Div* 50 (*SBO* VI/1, 270-272). Ce texte est intitulé *De affectionibus recte ordinandis* et semble suggérer que l'*ordinatio* coïncide avec la *purgatio*; cf. M. STANDAERT, «Le principe de l'ordination dans la théologie de saint Bernard», in *COCR*, 8 (1946), p. 176-216.

53. *Gra* 19: «Est autem ordinatio, omnimoda conversio voluntatis ad Deum, ex tota voluntaria devotaque subiectio» (*SBO* III, 180).

portement «*Studet conformare vivendo*<sup>54</sup>.» Après une longue période de fidélité<sup>55</sup>, la volonté adhère plus fortement à Dieu et parvient à une certaine fusion. Les trois phases de l'ascension spirituelle se dessinent donc clairement: un mouvement inné vers Dieu, une incorporation volontaire de cette tendance dans le comportement de toute une vie et son aboutissement dans l'union spirituelle.

L'*ordinatio caritatis* présente inévitablement un aspect négatif. Elle assure le primat du mouvement vers Dieu en réprimant tous les autres attraits. Un jeu de mots inattendu semblerait établir une équivalence entre *deificatio* et *defaecatio*<sup>56</sup>. Bernard voit dans notre divinisation, pour une large part, l'élimination de tout ce qui est vil en nous. Cette «purgation» s'effectue par la pratique active des vertus.

#### 4. Les Vertus

Dans sa tâche de pasteur, Bernard devait équilibrer son enseignement sur la toute-puissance de la grâce en encourageant ses moines à répondre avec énergie à l'impulsion de cette grâce. Il parvint à combiner de façon dynamique les deux aspects, donnant ainsi une forte connotation morale à son mysticisme. Plus directement il s'adresse à des moines, plus il insiste sur la nécessité de persévérer dans la pratique de toutes les vertus, comme on le voit dans les *Sermones super Cantica Canticorum*.

54. *SCI* 27, 4 (*SBO* I, 184).

55. *SCI* 69, 1 «Da mihi animam... cui vivere Christus non tantum sit sed et diu iam fuerit» (*SBO* II, 202, l. 10-18).

56. *Dil* 28 (*SBO* III, 143, l. 13-15).

Les *Paraboles* offrent peut-être l'illustration la plus parlante de ce rôle des vertus. La huitième parabole se limite à un seul message, sévère, mais celui-ci, en fait, les inspire toutes. La profession monastique peut bien réparer un passé de péché, le pardon se perd si le moine ne persévère pas dans sa fidélité<sup>57</sup>.

Ces histoires impressionnent par leur référence immédiate à l'expérience. Non content d'exhorter, Bernard s'efforce ici de faire saisir la dynamique de la conduite dans sa relation à l'ensemble du mouvement de la vie. Le vice asservit. La vertu libère. Par ses propres forces, l'homme ne peut rien réaliser, mais tout devient possible par l'action de Dieu, cherchée dans la prière et donnée dans l'amour.

Bernard traite assez cavalièrement du rôle précis de chaque vertu. Ce qui compte pour lui ce n'est pas l'analyse scientifique de fonctions spécifiques, mais la conviction que *toutes* les vertus doivent coopérer à nous ramener à Dieu. Pour dépeindre la montée, il décrit en fait la descente. C'est ainsi que dans le *De gradibus humilitatis et superbiae*, il énumère huit degrés imperceptibles dans ce glissement négatif :

le contentement de soi : refus de prendre au sérieux son propre passif<sup>58</sup>;

la négligence : incapacité à supporter les difficultés ou à résister à la tentation, désir de confort, manque d'énergie pour le bien, *taedium, acedia*<sup>59</sup>;

57. *Par* 8 (SBO VI/2, 303).

58. Cf. *Sent* 3, 126; *QH* 3, 4-5; 7, 8 (SBO VI/2, 240 s; IV, 396-397; 418).

59. Cf. *QH* 2, 3; *Sent* 3, 4; 89; 98 (SBO IV, 391 s; VI/2, 65; 136; 160-161).

la curiosité : une connaissance de soi insuffisante entraîne un intérêt excessif pour les choses extérieures et la frivolité d'esprit et de cœur<sup>60</sup>;

la concupiscence : le désir est éveillé par la cavalcade des curiosités. Il peut devenir si fort que, « dans bien des cas la concupiscence semble avoir déjà franchi la limite pour se transformer en expérience<sup>61</sup> » ;

le consentement : après le désir vient l'acte ; le plaisir défendu reçoit la sanction et l'approbation de la volonté<sup>62</sup>;

l'habitude : la répétition par elle-même crée l'esclavage ; dans la situation de dépendance, on cherche moins le plaisir que le soulagement<sup>63</sup>;

le mépris : le désespoir suit la découverte du degré auquel on s'est avili et rendu malheureux sous l'effet de la mauvaise habitude<sup>64</sup>;

la malice : c'est l'étape finale du processus d'autodestruction avec « l'expérience et la joie de pécher<sup>65</sup> » ; on est devenu complètement incapable de distinguer entre volonté propre et ce qui est effectivement moral<sup>66</sup>.

Cette chute est fatale et se poursuivra jusqu'à la décision de renverser le processus. La volonté doit amorcer un changement radical de direction. La conversion est partie intégrante de la doctrine spirituelle de Bernard. Il suppose toujours cette expérience chez ses moines. Sans l'énergie

60. Cf. *Sent* 3, 89; 98; *Div* 14, 2, *Hum* 28-30 (SBO VI/2, 136; 161; VI/1, 135; III, 38-40).

61. *Div* 14, 3; *HMS* 3; *Sent* 3, 4; 89; 98 (SBO VI/1, 136; V, 70; VI/2, 65; 136; 161).

62. Cf. *Sent* 3, 4; 89; 98; 107 (SBO VI/2, 65; 137; 161; 173).

63. Cf. *Div* 14, 3; *Sent* 3, 4; 98 (SBO VI/1, 136 s; VI/2, 65; 162).

64. Cf. *Sent* 3, 89; 98 (SBO VI/2, 137; 162).

65. *Sent* 3, 4 (SBO VI/2, 65).

66. *Sent* 3, 98. Ce texte est bâti sur *Hum* 51 (SBO VI/2, 162, l. 13-15; III, 54 s.).

engendrée par la conversion tout son système s'effondre.

Idealement, la conversion conduirait un homme à entrer dans un monastère cistercien. Là, les dons du Saint-Esprit peuvent continuer le processus de restauration; la règle et l'action pastorale aident le converti à vivre en radicale conformité avec l'Évangile et ainsi à parvenir peu à peu à cette liberté parfaite qui est la joie dans le bien, *liberum complacitum*<sup>67</sup>, goût (*sapor*) pour le spirituel.

Tel est le processus décrit, en particulier dans les deux premières « paraboles » : le fils de Dieu devenu prisonnier voit s'ouvrir la route du retour grâce aux dons de Dieu : crainte, espérance et désir. Puis entrent en jeu les vertus cardinales : prudence, force, tempérance et justice. L'humilité et la foi mènent à la prière et de là à l'aboutissement final : la charité parfaite<sup>68</sup>.

Tout tourne autour d'un pivot, la connaissance de soi. Quiconque en est dépourvu verse dans la suffisance par où s'enclenche la spirale descendante : la connaissance de soi conduit à la crainte du Seigneur, commencement de la sagesse. Bernard conseille au pape Eugène III de faire preuve d'un grand réalisme dans son jugement sur lui-même et sa conduite, de s'appuyer sur ses qualités et de compenser ses points faibles<sup>69</sup>. Il ne s'agit pas là d'un vague sentiment, mais d'une confrontation concrète et détaillée avec la réalité, pour chacun, de sa vie personnelle, assortie d'une disposition positive à préparer l'avenir en fonction de la réalité.

La connaissance de soi offre le terrain favorable non

67. *Gra* 11; voir aussi *SCt* 23, 6 (*SBO* III, 173, l. 23-24; I, 142, l. 19-22).

68. Cf. *Par* 1 et 2; *Sent* 3, 98; *Div* 14, 7 (*SBO* VI/2, 261-273; 166; VI/1, 139).

69. *Csi* 2, 20 (*SBO* III, 427 s.).

seulement à la vie vertueuse mais aussi à la prière. Dans les *Paraboles*, c'est la prise de conscience de l'urgence de la situation qui incite à recourir à la prière<sup>70</sup>. Toute forme de prière part de la reconnaissance de ces deux points : le besoin personnel et la volonté de Dieu de nous aider<sup>71</sup>.

La prière offerte et exaucée est un instrument d'union à Dieu. Les moments difficiles, comme l'interaction de la foi et de la connaissance de soi, déclenchent ce genre de prière. L'homme tombe, constate sa chute, en discerne la cause et désire le remède. Reconnaissant que l'aide peut venir seulement d'ailleurs, il crie vers le Seigneur<sup>72</sup>.

Bernard voyait dans la prière un élément ordinaire de l'existence monastique. L'austérité brisait la domination de la chair, la *lectio divina* nourrissait la vie intérieure, et la prière maintenait le lien avec le ciel<sup>73</sup>. Bernard ne s'est pas livré à une analyse psychologique de la prière ni n'en exagérait la difficulté. Elle lui semblait la réponse normale dans la foi aux difficultés de la vie. En fait, elle se trouva être le sujet qu'il traita dans le dernier de ses *Sermones super Cantica Canticatorum*<sup>74</sup>.

La plupart de ses écrits procèdent de ses soucis de pasteur et visent à améliorer la qualité spirituelle de la vie de ses moines. S'il faisait pleine confiance au pouvoir de la grâce, il comprenait tout autant le besoin de la persévérance dans l'effort; il voyait fort bien que le manque d'exercice des vertus mine l'aptitude à répondre

70. *Par* 1, 6; 2, 6 (*SBO* VI/2, 265; 271-272).

71. *Div* 107 (*SBO* VI/1, 379-381).

72. *SCt* 17, 2; 36, 5-6 (*SBO* I, 99, l. 18-21; II, 7-8).

73. *Sent* 2, 27; 56 (*SBO* VI/2, 31-32; 37).

74. *SCt* 86, 3-4 (*SBO* II, 319 s.).

à la grâce et en fin de compte retarde le progrès vers l'amour parfait de Dieu.

### 5. Unus Spiritus

Tous les thèmes abordés jusqu'ici ont implicitement tourné autour de l'unité<sup>75</sup>. Les êtres humains sont par nature capables d'union avec Dieu. Ce don demande néanmoins à être cultivé par le choix constant des options pratiques adéquates : par là on continue à progresser à travers les différents niveaux de l'amour de Dieu et du prochain et la pratique de toutes les vertus. Ainsi finit-on par arriver, non pas au triomphe d'une réussite personnelle, mais à l'évacuation totale du moi superficiel. C'est l'union à Dieu, donnée et vécue sans restriction. *Ubi unitas, ibi perfectio*<sup>76</sup>. Dans cette ultime unité, chacun atteindra une intégration totale, sans division interne ; tous se rejoindront dans une communion indissociable et tous semblablement adhéreront à Dieu, devenant un seul esprit.

L'élément mystique des écrits de Bernard résulte de sa *sich realisierende Eschatologie*. Bernard comprend que le terme est déjà en voie de réalisation, et constitue donc dans une certaine mesure un objet d'expérience. Le paradis perdu se regagne par la fidélité à la conscience (*paradisus bonae conscientiae*<sup>77</sup>), dans la vie monastique (*paradisus claustralis*<sup>78</sup>), dans la sagesse, reflet de la lumière et de la vie éternelles<sup>79</sup>, et dans la contemplation, quand,

75. *Csi* V, 18 (SBO III, 482-483) ; voir le chapitre précédent, p. 689-695.

76. *Csi* II, 15 (SBO III, 423, l. 24).

77. *Par* I, 1 (SBO VI/2, 261, l. 9-10).

78. *Div* 42, 4 (SBO VI/1, 258, l. 16).

79. « Candor vitae aeternae », comme dans *Sag.* 7, 26 (Vulgate), se rencontre en *SCt* 17, 3 (SBO I, 100). Appliquée à la vérité dans *SCt* 70, 5, l'expression devient *candor lucis aeternae* (SBO II, 210).

à l'instar de saint Paul (*II Cor.* 12, 2), l'âme est ravie au troisième ciel.

Bernard n'use pas avec prodigalité du langage technique propre au mysticisme et à la contemplation, mais on voit bien qu'il en connaît pleinement la réalité. On ne décèle chez lui aucune source pour initiés. Son vocabulaire et son imagerie suivent en général l'usage occidental dans la description de l'expérience mystique. Son emploi de l'expression *excessus mentis*, par exemple, se réfère à la Vulgate<sup>80</sup>, à Cassien<sup>81</sup>, à Augustin<sup>82</sup> et, plus précisément, à Grégoire le Grand<sup>83</sup>.

La « contemplation théorique<sup>84</sup> » saisit l'esprit pour ainsi dire par violence<sup>85</sup> et l'emporte dans les hauteurs<sup>86</sup>. Les activités ordinaires du corps s'interrompent et l'esprit en

80. En particulier *Ps* 67, 28 : « Ibi Benjamin adolescentulus, in mentis excessu », et *II Cor.* 5, 13 : « mente excedimus ». Le premier texte, qui ouvre le *Benjamin minor* de Richard de Saint-Victor, annonce ainsi, dès le début, le dernier livre (V) du *Benjamin maior*, qui traite de l'*excessus mentis* dans la vie mystique (*PL* 196, 1 ; 167-192).

81. Par exemple *Institutions cénobitiques* (SC 109, Paris 1965), II, 10, 1 (p. 74), 10, 2 (p. 76), III, 3, 4 (p. 96), 3, 7 (p. 100) ; *Conférences*, t. 2 (SC 54, Paris 1967<sup>2</sup>), IX, 14 (p. 51), 31 (p. 66) ; t. 3 (SC 64, Paris 1971<sup>2</sup>), XIX, 5 (p. 42).

82. Ainsi SAINT AUGUSTIN tout au long de l'*Ennar. in Ps. 30* : « Excessus autem mentis proprie solet "ecstasis" dici. In excessu vero mentis duo intelligitur : aut pavor aut intentio ad suprema... » (CCSL 38), Turnhout 1956, p. 191 ; il se réfère à *II Cor.* 5, 13 et 12, 2. Voir aussi *Ennar. in Ps. 57* (CCSL 39), Turnhout 1956, p. 894.

83. Voir *Homélies sur Ézéchiel* I, 5, 12, t. 1 (éd. par C. Morel, SC 327), Paris 1986, p. 185-189 ; voir *TLL*, t. 6, col. 1206 (*mente excedere*), et 1229-1230 (*excessus mentis*), et, à ses mots, le *Thesaurus sancti Gregori Magni* (CETEDOC), Turnhout 1986.

84. *SCt* 23, 3, 9 (SBO I, 140, l. 20 ; 144, l. 25).

85. Bernard emploie ici le verbe *rapere* : *SCt* 62, 4 ; 85, 13 (SBO II, 158, l. 4 ; 316, l. 2).

86. *SCt* 27, 12 (SBO I, 190 s.).

extase s'élève au-dessus de lui-même<sup>87</sup>. Mais cette expérience n'est pas recherchée pour elle-même, ni ne résulte de techniques. Pour Bernard, c'est une forme d'oubli de soi. Être en extase, c'est être tellement possédé par l'amour qu'on ignore tout le reste.

Dans cette deuxième sorte [de mariage spirituel] se présente de temps à autre une expérience d'*excessus* et de retrait des sens corporels, de sorte que l'*âme est tellement consciente du Verbe qu'elle n'a plus conscience d'elle-même*. Cela se produit lorsque l'esprit, séduit par la douceur inimaginable du Verbe, se sent pour ainsi dire arraché à lui-même. Il est saisi et enlevé pour trouver joie dans le Verbe<sup>88</sup>.

Ce texte introduit un thème que nous devons mentionner sans pouvoir le développer ici : celui du mariage spirituel<sup>89</sup>. Dans cette expérience l'homme s'unit au Verbe dans une intime étreinte<sup>90</sup>. Dans le *Sermon 83 sur les Cantiques*, écrit l'année avant sa mort, Bernard réitère son affirmation de base : cette expérience résulte de l'union totale de la volonté humaine avec celle de Dieu. Ce qui la conditionne, c'est le degré de l'amour — l'amour qui imite Dieu — présent dans le comportement. Autrement dit, cette union découle de l'obéissance, de la soumission et du renoncement total à soi-même, elle a donc plus de chances de se réaliser à la fin plutôt qu'au début de la vie<sup>91</sup>.

Peut-être convient-il aussi de noter que l'époux de l'âme

87. *SCt* 52, 4 (*SBO* II, 92).

88. *SCt* 85, 13 (*SBO* II, 315 s.).

89. Cf. M. CASEY, *Thirst*, *op. cit.* n. 12, p. 191-200.

90. *SCt* 12, 11: «in amplexus iucundos, castos, aeternosque copularumur» (*SBO* I, 67).

91. *SCt* 83, 3: «Talis conformitas maritat animam Verbo... Ergo si perfecte diligit, nupsit» (*SBO* II, 299).

est le Verbe, le Seigneur monté au ciel, plutôt que l'humanité terrestre du Christ. La dévotion charnelle à Jésus de Nazareth représente une étape élémentaire de la croissance spirituelle. On ne peut la négliger, mais il faut aller au-delà. Cela n'invite pas à laisser de côté l'humanité du Verbe incarné; mais à se tourner vers le Verbe dans sa condition présente d'humanité glorifiée. L'Ascension signifie que l'humanité du Christ transcende les limitations spatio-temporelles : elle est effectivement présente partout et en tous temps. Nul besoin d'imaginations pieuses : la réalité se révèle plus audacieuse et plus forte. L'acte de contemplation s'accomplit au niveau de l'esprit. Voilà pourquoi il donne un avant-goût du ciel<sup>92</sup>.

Bernard souligne la rareté et le peu de durée de ce sommet. «Rara hora et parva mora<sup>93</sup>.» Un des éléments neufs de son enseignement mystique est le thème de l'*alternatio* (*vicissitudo*)<sup>94</sup>. Se référant sans doute au motif de la présence et de l'absence dans le *Cantique*, Bernard tient que cette alternance joue un rôle essentiel dans la croissance.

Bien des textes développent les aspects de cette doctrine. Deux d'entre eux revêtent une importance particulière : le *Sermon 17*, qui traite de l'action du Saint-Esprit,

92. *Gra* 15 (*SBO* III, 177).

93. *SCt* 23, 15 (*SBO* I, 148). On lit la même expression dans la lettre de Jean de Fécamp à une moniale, l. 78, citée par J. LECLERCQ et J.-P. BONNES, *Un Maître de la vie spirituelle: Jean de Fécamp*, Paris 1946, p. 208. Cf. *SCt* 85, 3: «dulce commercium sed breve momentum et experimentum rarum» (*SBO* II, 316).

94. Cf. J. MOURoux, «Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les Sermons sur le Cantique des Cantiques», in *Saint Bernard théologien*; et, CASEY, *Thirst*, *op. cit.* n. 12, p. 251-280.



et le *Sermon 74 sur les Cantiques* qui décrit en termes lyriques les visites du Verbe.

Nous devons donc demeurer vigilants, vigilants en tout temps. Nous ne pouvons jamais savoir à l'avance quand l'Esprit viendra et s'en ira, car, c'est un fait, il vient et s'en va : celui qui se tient debout avec son aide tombe lorsqu'il perd cet appui ; mais il ne tombe pas totalement, car le Seigneur, une fois de plus, lui tend une main secourable. *Pour ceux qui sont spirituels, ou plutôt, ceux que le Seigneur veut rendre spirituels, cette alternance se produit sans cesse*<sup>95</sup>.

La conscience fluctuante de la présence de la grâce donne lieu à une description en termes plus personnels sous la forme de la venue du Verbe dans l'âme et de son départ<sup>96</sup>. C'est l'absence du Verbe qui fait prendre conscience à l'âme de l'intensité de son désir :

Vous demanderez peut-être comment je sais que le Verbe est arrivé, puisque tous ses agissements échappent à nos regards. C'est que le Verbe est vivant et actif. Dès son entrée en moi, il éveille mon âme assoupie ; il la remue, l'amollit. Il blesse mon cœur, ce cœur jusque-là dur comme pierre, que rien n'avait touché dans son mal. Il se met à défricher, à bêcher, à arroser, à planter les endroits arides ; il éclaire les lieux obscurs. Il ouvre des chemins tortueux et aplanit les pistes raboteuses... Quand il se retire, on dirait que l'on enlève le feu de dessous une marmite d'eau bouillante. De suite l'eau devient sans vie, s'attéduit et se refroidit<sup>97</sup>.

Ce texte illustre combien il est malaisé d'apprécier le statut mystique de Bernard. Impossible d'écrire ces lignes sans une certaine expérience de la réalité. Mais le langage

95. *SC* 17, 2 ; cf. *QH* 2, 1, 2 (*SBO* I, 99 ; IV, 390, l. 8 ; l. 18-20).

96. *SC* 74, 2 (*SBO* II, 240, l. 23-25).

97. *SC* 74, 6-7 (*SBO* II, 243).

choisi se borne à reprendre à la première personne une série de textes scripturaires sur l'intervention salvatrice de Dieu. Bernard les a brillamment traduits en termes d'expérience personnelle. Sa passion et son éloquence rendent témoignage à la vérité de l'Écriture, mais nulle part sa subjectivité ne devient importune.

Ici, plus que partout ailleurs, on peut découvrir dans l'expérience de l'auteur une source de ses écrits. D'une part, il avait si bien assimilé les Écritures qu'il en résultait une prédisposition à l'union étroite à Dieu. La *lectio divina* recèle, pour ainsi dire, un avant-goût de l'avenir, un appel. D'autre part, les écrits plus tardifs laissent paraître une expérience plus directe de Dieu que nous qualifierons de mystique, bien qu'ils la décrivent en termes purement bibliques.

L'hagiographie du temps et les récits de miracles indiquent que, dans les milieux monastiques, l'on regardait l'expérience spirituelle avec admiration, mais sans y voir un fait très extraordinaire. Les moines acceptaient ce genre de choses avec simplicité, sans s'en préoccuper. Rien dans les textes de Bernard ne donne l'impression que ce qu'il décrit n'était pas communément accessible.

La doctrine mystique s'appuyait sur une tradition littéraire : le *Cantique* et ses divers commentaires, les œuvres d'Origène, la métaphore bien établie du mariage spirituel. Les moines du XII<sup>e</sup> s. ne manquaient pas d'images ni de vocabulaire pour décrire leurs expériences et ce langage n'était pas encore usé comme il l'est aujourd'hui. En toute simplicité, ils pouvaient percevoir que l'ensemble de la pratique des vertus et toute la rigueur du monachisme réformé tendaient à la croissance de l'amour et à son absorption finale dans le Dieu d'amour. Sous la direction de maîtres tels que Bernard cette progression devenait

toujours plus claire. L'union mystique la plus haute ne faisait que réaliser les qualités données par Dieu et inhérentes à la nature humaine elle-même<sup>98</sup>.

## 6. Conclusion

Il n'est pas facile d'exposer les thèmes majeurs de la spiritualité de Bernard, car une bonne part de ses traits spécifiques tiennent plus au style qu'au contenu. Mais si ses œuvres sont traduites avec intelligence et délicatesse, et allégées du fatras pieux des derniers siècles, il deviendra, je crois, accessible, et le *xx<sup>e</sup>* s., lui aussi, éprouvera son charme.

Outre les leçons qui se dégagent de sa manière de pratiquer la théologie et de son amour des Écritures, citons trois domaines où il peut contribuer au développement de la spiritualité contemporaine :

a. Réalité et conscience ne sont pas coextensives. Le fondement du cheminement spirituel doit se chercher au niveau de l'être. Il se trouve en ce que Dieu a fait pour nous par nature et par grâce, que nous en ayons conscience ou non.

b. L'expérience spirituelle reste bénéfique, même lorsqu'elle cesse d'être agréable. « *Iudicium fidei sequere et non experimentum tuum*<sup>99</sup>. » Les phases négatives jouent un rôle dynamique dans le développement spirituel.

c. L'ensemble de l'effort spirituel n'a de sens que si l'on inclut dans son domaine les réalités eschatologiques. Pour l'instant, nous nous contentons de vivre dans l'ombre

98. Cf. *Sci* 83, 1 (*SBO* II, 298 s.).

99. *Quad* 5, 5 (*SBO* IV, 374, l. 20).

de la foi, portés par l'espérance que cette vie-là ne se limite pas à l'ici-bas.

En fait une bonne part de ce que nous pouvons apprendre de Bernard consiste à retirer au moi la place centrale qu'il a dans notre vie spirituelle, pour lui substituer la majesté de Dieu. C'est dans la richesse du mystère de Dieu que tous les éléments disparates de notre pauvre expérience atteignent leur unité et leur source.

Qu'est-ce que Dieu? Une volonté toute-puissante, une force pleine de bonté, une lumière éternelle, une raison insondable, le bonheur suprême. Il crée les esprits pour se communiquer à eux, les vivifie pour leur donner de sentir, les touche pour éveiller leur désir, les fait grandir pour qu'ils le possèdent, les justifie pour qu'ils le méritent; il enflamme leur zèle, les rend capables de porter des fruits, les guide vers la justice, les forme à la bonté, leur enseigne la sagesse. Il leur donne la force pour les rendre robustes, les visite pour les consoler, leur dispense la lumière de la connaissance, assure leur immortalité, les comble de béatitude et les entoure de sa protection<sup>100</sup>.

La vie spirituelle, pour Bernard, n'est rien de moins que la beauté infinie de Dieu qui s'exprime dans la vie des humbles.

*Traduit de l'anglais par A. Prêle  
Assas-Éditions, Paris*

100. *Csi* V, 24 (*SBO* III, 486 s.). Le texte se réfère peut-être de loin aux *Confessions* I, 4 de saint Augustin: « *Quid es ergo, deus meus?* » Cf. *Dil* 14 (*SBO* III, 130, l. 21-24).

V.  
Le saint

## CH. 23 - SAINT BERNARD ET SON IMAGE

Jean-Claude SCHMITT

*École des Hautes Études en Sciences sociales, Paris*

Ce n'est pas un inventaire de l'iconographie de saint Bernard que je voudrais dresser ici<sup>1</sup>. Il me paraît préférable de poser plutôt une question préalable : quel sens y a-t-il à parler de « l'image de saint Bernard » ? Quel est le rapport entre la figure que nous nommons ainsi et le personnage historique qui a porté ce nom ? Par quel mystère, ou par le jeu de quelles conventions pouvons-nous assimiler l'image et le saint ?

Pour tâcher de répondre, il faudra convoquer non seulement l'iconographie, mais aussi d'autres types d'images de saint Bernard, par exemple celles qui sont apparues dans des rêves ou des visions. On pourrait aussi parler de cette curieuse relique inscrite dans la pierre, l'*umbra*

1. Voir pour cela : T. HÜMPFNER, *Iconographia Sancti Bernardi abbatis Clarevallenensis*, Augsburg-Cologne-Vienne 1927 ; *Saint Bernard et l'art des cisterciens* (Musée de Dijon), Dijon 1953. - L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 3/1, Paris 1958, s. v. « Bernard de Clairvaux ». *Bibliotheca Sanctorum*, t. 3, Rome 1963, s. v. « Bernardo di Claravalle ». - *Lexikon der christlichen Ikonographie* (1973), col. 371-385, s. v. « Bernhard von Clairvaux ». Pour les manuscrits, liste importante dans : J. LECLERCQ, « Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits », *ASOC*, 9 (1953), Appendice 1, p. 40-45, et Addenda, p. 226-228. On se reportera en dernier lieu au catalogue de l'exposition présentée à l'occasion du 9<sup>e</sup> centenaire de la naissance de saint Bernard (Paris, Conciergerie, 1990). Je me permets de renvoyer à ma propre contribution, plus détaillée que la présente étude.

du corps mort du saint<sup>2</sup>. Les images ne sont pas seulement les œuvres d'art : elles sont tout ce qui compose l'imaginaire d'une société.

Du reste, la plus ancienne « image » de saint Bernard, la seule à avoir été produite de son vivant, n'est pas ce qu'il est convenu d'appeler une œuvre d'art, mais un sceau. L'intérêt pour nous est que Bernard lui-même, dans deux de ses lettres, ait parlé de cette image, qu'il a désignée explicitement comme étant son *effigies*. Quant à la première image postérieure à sa mort, ce n'est pas une image matérielle, mais un « portrait littéraire », dans un texte hagiographique : la *Vie* due à Geoffroy d'Auxerre. Or ce texte a joué un rôle très important dans la formation d'une tradition iconographique, celle de la *Vera effigies* du saint<sup>3</sup>. Mais qu'en est-il de ce « portrait », que certains historiens de saint Bernard, même s'ils s'en défendent en partie, ont tendance à considérer comme « authentique »<sup>4</sup>? Pour suivons cette revue des questions : si dès la fin du XII<sup>e</sup> s. apparaissent, notamment dans les miniatures des manus-

2. I. MEGLINGER, *Descriptio itineris cisterciensis quoad comitia generalia*, Lucerne 1667, p. 176-181 : l'auteur rapporte que dans un lieu annexe de l'infirmerie de l'abbaye était conservée une pierre de silice dure sur laquelle aurait été lavé le corps de saint Bernard après son trépas : on y voyait imprimée, dit-il, l'ombre (*umbra*) d'un homme d'une taille légèrement supérieure à la moyenne, avec l'empreinte de la tête, du dos, des jambes et des pieds. Doutant du miracle, certains sceptiques (les « moines noirs », clunisiens, sont accusés explicitement) ont cherché à creuser la pierre pour voir si l'ombre avait été peinte et si elle allait disparaître, mais il s'avéra qu'elle était imprimée, en profondeur dans la pierre.

3. P. QUARRÉ, « L'iconographie de saint Bernard de Clairvaux et les origines de la *Vera effigies* », in *Mélanges Saint Bernard* CXXIV<sup>e</sup> Congrès de l'Association bourguignonne des Sociétés savantes - 8<sup>e</sup> centenaire de la mort de saint Bernard), Dijon 1953, p. 342-349. Voir en colophon.

4. J. LECLERCQ, *loc. cit.* n. 1.

crits, de nombreuses images de saint Bernard, l'historien ne doit-il pas s'interroger sur le paradoxe qui veut que toutes ces images soient différentes, et que pourtant saint Bernard y soit le plus souvent reconnu sans hésitation? Autrement dit, quel est le système de représentation qui tout à la fois détermine un mode de figuration et rend possible la reconnaissance d'un tel saint?

### 1. L'« effigie » n'est pas l'« image »

On cite habituellement deux sceaux de Bernard de Clairvaux<sup>5</sup>. Le sceau de 1146, daté par le document qu'il scelle, figure une main droite tenant la crosse abbatiale; il porte l'inscription : « signum abbatis clarevallis ». Dans ses lettres 284 et 298, datées de 1151, relatives au vol et à la falsification de son sceau par son secrétaire Nicolas, Bernard de Clairvaux désigne ce sceau comme étant son *antiquum sigillum*, qui porte une *figura*, autrement dit une représentation symbolique de l'autorité de l'abbé.

Le second sceau pose plus de problèmes; on n'en possède qu'une matrice, dont l'authenticité est fortement mise en doute, ce qui ne serait pas grave si l'effigie elle-même ne semblait anachronique pour un sceau de cette époque<sup>6</sup>. Elle montre un abbé trônant de face, tenant

5. *PL* 182, 491-492, et 185, 1826, ainsi que le dossier réuni aux col. 1745-1748. Voir les débats qui suivirent la découverte de la matrice du sceau aujourd'hui conservée à Rouen : H. d'ARBOIS DE JUBAINVILLE, dans le *Bulletin de la Société des Antiquaires de France* (1873), p. 125-129, et (1874), p. 73-75; voir E. VACANDARD, « Le sceau de saint Bernard », in *Précis de l'Académie des Sciences, Belles lettres et Arts de Rouen* (1893-1894), Rouen, 1895, p. 277-288. Pour les *Ep* 284 et 298, voir *SBO* VIII, 199, I. 9-15, et 214.

6. Je remercie Michel Pastoureau de m'avoir fait part de l'expertise qu'il a fournie au Musée des Antiquités de Rouen. Pour lui la matrice

une crosse dans la main gauche et un petit objet difficilement identifiable dans la main droite, sans doute un livre. L'inscription énonce : « sigillum Bernardi abbatis claraevallis ». Or, la taille du sceau paraît trop petite pour un sceau abbatial de cette époque ; la représentation de l'abbé en entier, et non à mi-corps, étonne également : il est vrai que les Statuts de l'ordre cistercien laissent planer une certaine ambiguïté quant aux types de sceaux licites pour les abbés, puisqu'ils n'autorisent que le type « sine effigie cum manu et baculo » — c'est exactement celui de l'*antiquum sigillum*, qui est « sans effigie » puisqu'il présente une *figura* —, ou le type « sola et simplice effigie cum baculo<sup>7</sup> ». Mais il est bien difficile de savoir ce que recouvre l'expression « simple effigie ».

Autre objection : la légende de la matrice, qui ne se contente pas de citer le titre de l'abbé, mais en donne le nom propre, ne se rencontre pas, normalement, avant le XIII<sup>e</sup> ou le XIV<sup>e</sup> s. Pourtant, dans sa lettre de 1151, Bernard, décrivant son « novellum sigillum », dit qu'il porte « effigiem nostram et nomen ». *Effigies* est le terme qui désigne une image en majesté, par exemple la *majestas* de sainte Foy dans les *Miracles de Sainte Foy de Conques*, assise de face sur son trône<sup>8</sup> comme l'est ici l'abbé de Clairvaux. L'*effigies* est l'image complète d'un personnage doté d'un pouvoir — temporel ou surnaturel —, identifié par un nom (*nomen*) et qui en revendique la possession

est un faux habile du XVIII<sup>e</sup> s. Il dénonce aussi les traits anachroniques de l'effigie. Il reste que la lettre de Bernard, parlant de son « effigie et de son nom » doit être prise en compte et qu'elle incite à nuancer cette critique.

7. CANIVEZ, *Statuta*, t. 1, p. 251-252 (Statut de 1200).

8. *Liber miraculorum sancte Fidis* (éd. par A. Bouillet), Paris 1897, p. 49, où *effigies* est en concurrence avec *majestas* et *imago*.

(*effigiem nostram*). *Nomen* n'est pas un terme moins fort : il ne peut s'agir que du nom de baptême. Sans conclure quant à l'authenticité de cette matrice de sceau, ni même de son type iconographique, il nous faut au moins nous interroger sur la manière dont Bernard a parlé de son image.

Dans la formulation qu'il adopte, le nom de « Bernard » est inséparable tout à la fois de la mention du titre d'abbé (il ne s'agit pas seulement de Bernard, mais de « Bernard abbé de Clairvaux »), d'une image d'autorité (celle-ci, du moins, présente tous les attributs de l'autorité ; la facialité, le trône abbatial, la crosse), enfin de l'usage auquel le sceau était destiné (et là il importe peu que ce fût celui-ci ou un autre). Dans tous les cas, il s'agirait donc d'une image très particulière : non de l'image d'un « individu », mais de l'effigie de « Bernard, abbé de Clairvaux », destinée à sceller des actes de la communauté des moines. Au contraire, l'individu Bernard se déroberait à la curiosité de l'historien. Est-ce aussi le cas dans d'autres types d'images ?

## 2. Bernard a-t-il existé ?

Dans la troisième partie de la *Vita Prima* de saint Bernard, écrite en 1166, soit treize ans après la mort de celui-ci et huit ans après sa canonisation, Geoffroy d'Auxerre a livré un « portrait littéraire » de son héros<sup>9</sup>. Venant d'un témoin oculaire — Geoffroy avait été le secrétaire de Bernard —, ce texte n'a-t-il pas tous les accents de l'authenticité ? De fait, il tranche par ses observations précises sur l'apparence et les souffrances phy-

9. GEOFFROY D'AUXERRE, *Vita Prima*, III, I, 1 (PL 185, 303).

siques du saint, par rapport aux portraits exclusivement moraux si communs dans les textes hagiographiques. Et pourtant, il s'agit moins d'un portrait que d'un projet, celui de représenter une véritable *transfiguration* du saint, assumant à l'exemple du Christ les souffrances de la chair pour franchir les limites de la vie et du temps. A travers la peau rose des joues, si fine qu'elle semble devoir se fendre («subtillissima cutis in genis modice rubens»), transparaît la puissance de l'être intérieur du saint. Le «vase fragile» de son corps est près de se rompre : «thesaurus iste in vase fictili erat». Cette image n'est pas un «portrait», mais l'image idéale d'un corps déjà glorieux, qui évoque d'ailleurs le corps de saint Malachie tel que Bernard lui-même l'a décrit entre la vie et la mort : «Mort, on l'aurait dit vivant, et vivant on l'aurait cru mort<sup>10</sup>».

En regard du texte de Geoffroy, et pour en prendre toute la mesure, on peut mettre aussi l'image en pied du saint au centre du retable de Palma de Majorque (vers 1290)<sup>11</sup>. Il s'agit d'une image frontale, dont le hiératisme tranche sur les quatre scènes narratives qui l'entourent. De part et d'autre du saint sont dressés deux cierges, qui traduisent sans doute la fonction dévotionnelle de cette véritable icône. Les deux cierges sont également figurés dans les cieux où ils sont portés par des anges, ce qui souligne en retour que le saint est moins représenté dans sa chair et son humanité que dans son être d'éternité.

10. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Vie de saint Malachie* (SC 367), Paris 1990, p. 375.

11. Voir planche n° VIII.

Le prétendu «réalisme» de l'image, dans le texte ou la peinture, mérite donc examen. Même quand Geoffroy précise, avec un souci de l'exactitude qui ne semble pas devoir éveiller le doute, la couleur du poil — «sa chevelure se colorait de blond et de blanc, sa barbe tendait au roux, et, vers la fin de sa vie, se rehaussait de blancher» —, ne faut-il pas voir dans l'éclat du blanc (*candidus*) des cheveux et la couleur de la barbe tirant sur le roux (*subrufa*) les signes d'un code symbolique? Un cistercien contemporain de Geoffroy, Bouchard abbé de Bellevaux, a justement insisté, dans son *Apologia de barbibus* (vers 1160), sur la signification morale de la couleur, de la taille, de la qualité, de la forme des barbes, chaque barbe commandant un comportement moral spécifique<sup>12</sup>. Suivant sa typologie des barbes, qui distingue cinq couleurs, blanc (*alba*), roux, noir, fauve (*flava*) et brillant (*candida*), celle de saint Bernard, si l'on suit la description de Geoffroy d'Auxerre, devait être le signe d'une âme «rubiconde et mûre»; c'était la barbe d'un saint, assurément, mais comment être sûr que ce fut vraiment celle de Bernard de Clairvaux?

Des doutes sont d'autant plus permis qu'à l'appui de notre lecture symbolique, on peut évoquer le «portrait» que sœur Cécile, une dominicaine de Bologne, a brossé de saint Dominique, qu'elle aurait connu dans sa jeunesse; entre saint Bernard et saint Dominique, plus d'un trait paraissent interchangeable, puisque ce dernier aussi aurait eu «une taille moyenne, un corps mince, un visage beau et légèrement coloré, des cheveux et une barbe

12. *Apologia de Barbibus*, III, 40 (éd. par R. B. C. Huygens, CCCM 62). Turnhout 1985, p. 210-211.

légèrement roux, de beaux yeux (...). Il ne fut jamais chauve et sa couronne de cheveux était complète, parsemée de rares fils blancs<sup>13</sup>. Comment s'étonner que ces deux « portraits » se recoupent si largement? N'est-ce pas la caractéristique même de l'image des saints de se ressembler, puisqu'ils appartiennent à la même « communion des saints », et que leur singularité n'a de sens que par rapport à cet ensemble? Autrement dit, avant de se distinguer les uns des autres, les saints ne sont-ils pas largement interchangeables, dans leurs fonctions et aussi dans leur image?

C'est ce que rend parfaitement explicite, à la fin du XII<sup>e</sup> s., un des récits de l'*Exordium Magnum* du cistercien allemand Conrad d'Eberbach<sup>14</sup>: un étudiant allemand se présente à Clairvaux, du vivant de Bernard, qu'il n'a encore jamais vu. En rêve lui apparaissent deux saints, saint Jean, « ayant le visage et l'attitude de saint Bernard qui était alors encore vivant », et un autre saint, qui n'est pas nommé, mais « qui ressemblait parfaitement à un moine nommé Gérard, le portier de Clairvaux », que l'étudiant avait rencontré dès son arrivée. Dans cette vision, saint Jean le menace de l'enfer s'il ne se convertit pas à l'observance cistercienne. Le lendemain, l'étudiant est introduit auprès de l'abbé de Clairvaux, Bernard, qu'il reconnaît aussitôt et à qui il demande son admission.

Ce texte mériterait une longue analyse; saint Jean et saint Bernard ne sont pas des sosies, puisque le moine

13. Die « *Miracula Beati Dominici* » der Schwester Cäcilia. Einleitung und Text (Miscellanea Pio Paschini. Studi di Storia Ecclesiastica I, Latran, Nova Series XIV, 14), Rome, 1948, p. 293-326.

14. CONRAD D'EBERBACH, *Exordium Magnum*, II, 18 (éd. par B. Griesser, Series Scriptorum Sacri Ordinis Cisterciensis, II), Rome 1961, p. 190.

les distingue — bien qu'il ne nous soit pas dit comment il a pu identifier saint Jean sous les traits de saint Bernard, alors que celui-ci lui était encore inconnu. Toutefois, ils sont suffisamment proches d'apparence pour permettre au jeune homme de reconnaître saint Jean et d'enregistrer les traits qui singularisent Bernard — il pourra ainsi le reconnaître le lendemain —, de même que dans son rêve il reconnaît, pour les avoir déjà vus, les traits singuliers du portier arborés par un autre saint. La question posée est donc bien celle de l'individu et de la communauté (communion des saints ou communauté monastique), ou plus précisément celle de la manière pour l'image de devoir tout à la fois singulariser l'individu et exprimer son appartenance à une communauté.

### 3. Le singulier et le collectif

Comment identifier saint Bernard dans une image? Les moyens sont divers. Le premier n'est pas d'ordre figuratif: c'est l'inscription du nom du saint, et plus généralement de tout autre personnage, dans l'image ou à proximité de l'image qui le représente. Dans le célèbre manuscrit d'Anchin (Bibliothèque municipale de Douai, ms. 372 D), le scribe Siger est ainsi figuré et nommé au fol. 4<sup>v</sup>. Dans le dessin au trait d'un autre manuscrit du XII<sup>e</sup> s., celui du *Livre de la considération*, provenant de l'abbaye cistercienne de Kaisheim en Bavière (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, *Clm* 7950, fol. 2<sup>v</sup>), saint Bernard est montré assis dialoguant avec son ancien disciple le pape Eugène III. Au-dessus de la double arcature sous laquelle ils siègent, la Vierge à l'Enfant, trônant en majesté, est priée par deux nobles femmes, les bienfaitrices du monastère. Si le nom et le titre de chacun des deux



personnages dialoguant n'étaient inscrits de part et d'autre de leur visage, il serait impossible d'identifier saint Bernard et Eugène III. Plus tard encore, dans le manuscrit de l'*Abrégé des histoires divines*, une chronique universelle en français courant jusqu'en l'an 1220 (New York, Pierpont Morgan Library, *Morgan 751*, fol. 98<sup>v</sup>), une miniature figure saint Bernard prêchant la croisade en 1146 devant le roi de France Louis VII : même si le moine tient sa crosse abbatiale, sa bure brune, qui n'est pas sans évoquer le froc d'un mineur, n'aide pas à le reconnaître. Seul le texte tout proche dissipe les doutes du lecteur.

Un deuxième moyen d'identification, qui est cette fois d'ordre figuratif, réside dans ce qu'il est convenu d'appeler les attributs du saint. Ceux-ci, dans le cas de saint Bernard, sont bien connus : il est figuré comme un moine, plus précisément un « moine blanc ». En effet, sa robe de cistercien est en général toute blanche, encore qu'elle puisse être brune ou noire, ou recouverte du scapulaire noir. Plus précisément, Bernard apparaît comme l'abbé de Clairvaux : il tient la crosse abbatiale. Cet abbé cistercien est un saint : il est nimbé. Plus individuel est le livre du docteur de l'Église, qu'il tient de l'autre main. Tels sont les attributs fondamentaux de saint Bernard dans les images. Mais il ne suffit pas d'énumérer les attributs, car ils ont un « fonctionnement » particulier, qui diffère d'une image à l'autre. Quel en est le principe ?

Dans l'image du *Rêve de Jacob* du manuscrit d'Anchin<sup>15</sup> (fol. 100), saint Benoît et saint Bernard apparaissent de part et d'autre de la figure divine, au sommet de l'échelle le long de laquelle montent et descendent des anges.

15. Voir planche n° IX.

C'est ici l'opposition des couleurs, sombre pour le premier, claire pour le second, qui permet de distinguer les deux figures de saints abbés par ailleurs identiques (tous deux portent un livre et sont nimbés, mais saint Bernard seul tient la crosse). Au XIII<sup>e</sup> s., un *Légendier dominicain* provenant de l'Allemagne du Sud et conservé aujourd'hui à Oxford, Keble College, (ms. C 49) présente toute une galerie de « portraits » de saints, chacun introduisant la *Vita* correspondante. On y voit entre autres saint Dominique tout de blanc vêtu (fol. 130), saint Benoît en noir, portant la crosse et un livre (fol. 63), et saint Bernard, en gris, portant lui aussi la crosse et un livre (fol. 162). Dans ces systèmes de différenciation chromatique, il n'y a pas de couleurs dans l'absolu (saint Bernard n'est pas toujours tout blanc, saint Dominique n'est pas toujours blanc et noir) ; ce ne sont pas les couleurs en elles-mêmes, mais les écarts entre elles qui permettent aux saints de se distinguer les uns par rapport aux autres. A l'opposé, elles autorisent aussi, par un effet d'assimilation, et non plus de différenciation, des rapprochements pouvant suggérer la proximité ou l'affinité de certains saints : dans la *Bible de Monte Oliveto Maggiore* (vers 1320, Pierpont Morgan Library, *Morgan 215*, fol. 4<sup>r</sup>), le bienheureux Bernard Tolomei, fondateur de l'ordre, tout de blanc vêtu, mais sans auréole, est à genoux aux pieds de l'axe des sept jours de la Création, juste en face de saint Bernard, lui aussi en blanc et dans la même attitude, mais nimbé. L'assimilation du premier au second, par le nom, le costume, les gestes, est tout à fait remarquable.

Quand elle confronte saint Bernard à d'autres saints encore, il peut arriver que l'image insiste sur sa qualité de docteur de l'Église. Cette fois, c'est moins la couleur de son vêtement qui l'identifie qu'un des objets qu'il

tient : le livre vient s'ajouter à la crosse. On le voit bien dans la miniature accompagnant l'*Office de saint Bernard* dans un manuscrit ayant appartenu aux Visconti de Milan (Paris, B.N., *mss lat.* 1142, fol. 1<sup>r</sup>)<sup>16</sup> : le donateur, à genoux en prière devant la Vierge à l'Enfant, est assisté de saint Antoine, en ermite, de saint Barthélemy, en martyr écorché, et surtout de saint Bernard qui pose une main sur la tête du dévôt et qui, de l'autre, tient la crosse et le livre. Dans le retable de Clairvaux (Dijon, Musée des Beaux Arts, fin du xv<sup>e</sup> s.), saint Bernard tient à la main le modèle en réduction de l'église, qui l'identifie comme le fondateur de l'abbaye de Clairvaux ; ce faisant, il se distingue de saint Malachie, qui, sur l'autre volet latéral du retable, porte les ornements de l'archevêque d'Armagh. Sans la présence symétrique de saint Bernard, saint Malachie pourrait passer pour saint Augustin ou saint Ambroise.

Dans l'iconographie des saints, on peut dire qu'il n'y a pas d'attribut en soi, mais plutôt un système virtuel d'éléments distinctifs, telles que la couleur du vêtement et toute une gamme d'objets possibles, convoqués en fonction des autres saints auxquels chacun est confronté. Mais en même temps, chacun d'eux, parce qu'il participe de la communion des saints — et en certains cas déjà de la communauté des moines —, doit, tout en se distinguant, arborer les traits communs à tous, à tout le moins le nimbe des saints et, selon les cas, la bure monastique, la crosse des abbés ou le livre des docteurs.

Dans un tel système, le nombre des attributs n'est a priori pas limité. Il peut même s'enrichir d'allusions précises à tel ou tel événement important de la vie du saint,

16. Voir planche n° X.

qui sont devenus pour celui-ci des sortes d'emblèmes immédiatement reconnaissables. Tel est, pour saint Bernard, le cas du diable, au moins à partir du xv<sup>e</sup> s.

#### 4. Le diable, le Crucifié et le lait de la Vierge

Dans un manuscrit de la *Légende Dorée* (Pierpont Morgan Library, *Morgan* 675, fol. 10<sup>v</sup>, milieu du xv<sup>e</sup> s.), saint Bernard est figuré en pied dans une niche, comme si la miniature imitait une statue. Son manteau est blanc et noir — ne pourrait-on le prendre pour un dominicain? —, mais il porte la crosse et le livre et il foule aux pieds le diable qui semble tout désarticulé. Est-ce là une allusion au miracle de la roue de charrette? Dans le manuscrit des *Heures d'Étienne Chevalier* (Chantilly, *Condé* 71, fol. 36, xv<sup>e</sup> s.), Bernard de Clairvaux enseignant ses frères est figuré sans nimbe, la tête couverte d'une toque rouge, le scapulaire noir sur une robe blanche, au point que certains l'ont pris pour Thomas d'Aquin. C'est, au registre inférieur de la miniature, la présence du diable chassé par le saint qui permet plus sûrement d'identifier Bernard.

Plus caractéristique encore sont deux miracles qui ont eu, dans l'iconographie de saint Bernard, une fortune considérable : l'étreinte du Crucifié et la Lactation. Le miracle de l'étreinte du Crucifié n'est pas mentionné avant l'*Exordium Magnum*, recueil de récits merveilleux concernant l'ordre cistercien, composé au tournant du xiii<sup>e</sup> et du xiiii<sup>e</sup> s. par le moine allemand Conrad d'Eberbach<sup>17</sup>.

17. CONRAD D'EBERBACH, *op. cit.* n. 14, II, 7, p. 102-103. La scène s'inscrit dans une riche tradition mystique ; cf. E. M. VETTER. « "Dei famulum amplecti videbatur" : zur Darstellung des hl. Franziskus mit dem Gekreuzigten », *Das Münster*, 25 (1972), p. 341-348.

Celui-ci affirme tenir son récit de la bouche de Ménard, l'abbé de Mores, abbaye fille de Clairvaux et située dans le diocèse de Langres. L'abbé lui-même tenait ce «récit merveilleux» d'un de ses moines, qui avait vu Bernard prier seul dans l'église conventuelle. «Alors qu'il était prosterné devant l'autel, une croix avec son crucifié lui apparut, posée sur le sol, juste devant lui. Il semble alors que la majesté [du Christ], séparant ses bras des extrémités de la croix, embrassa l'ami de Dieu et l'étreignit contre lui.» Le moine qui épiait la scène en fut bouleversé, comme s'il était lui-même en extase. Craignant d'être découvert par le saint, il se retira en silence, conscient de la qualité «surhumaine» (*supra hominem*) de la prière de saint Bernard.

Cet épisode miraculeux, participant de l'essor de la dévotion au Christ souffrant, fut très largement représenté à partir du XIII<sup>e</sup> s. En général, il l'est, en accord avec le texte, dans une église<sup>18</sup>. Mais souvent, la scène se transporte sur le mont du Calvaire, et s'apparente alors à une Descente de Croix dont saint Bernard serait le seul bénéficiaire : c'est le cas dans la fresque de l'École du Pérugin, à la fin du XV<sup>e</sup> s., au Cenacolo del Perugino du Monastère Santa-Maria-Maddalena-dei-Pazzi, à Florence, ou encore dans un vitrail de 1571 faisant partie de la série des vitraux de l'abbaye de Wettingen, en Suisse. De telles images ont dû jouer un rôle important dans le dévelop-

18. Par exemple, Stift Rein, *Codex 206*, *Wolfgang Missale*, initiale D, fol. 196<sup>v</sup>, daté de 1492/93; New York, Cloisters 69. 86, *Psautier* peint par Jean Pucelle, fol. 295r (*Metropolitan Museum Bulletin*, nouvelle série, 29, 1971, fig. 13, p. 275); *Heures de la Vierge à l'usage de Rome*, New York, Pierpont Morgan Library, ms *Morgan 451*, fol. 118<sup>v</sup>, peint à Anvers en 1531 par Antonius van Damme.

pement des formes de la dévotion au crucifix, dont saint Bernard fut présenté comme une source privilégiée et comme le garant.

Il en alla de même à propos du miracle de la Lactation de saint Bernard par la Vierge. Sa première trace n'est pas un texte, comme dans le cas de l'étreinte du Crucifié, mais une image, celle du retable de Palma de Majorque. Pendant longtemps, on a cru que la Lactation de saint Bernard était un thème exclusivement ibérique, qui s'était diffusé à la fin du moyen âge en Flandre et aux Pays-Bas<sup>19</sup>. Des travaux récents<sup>20</sup> montrent que l'épisode fut préparé par diverses traditions narratives, en particulier en France et en Rhénanie : par des *exempla* dont les cisterciens puis les religieux mendiants (franciscains et dominicains) nourrissaient leurs sermons. Le premier récit écrit de l'épisode, accompagné d'une miniature, date de 1313-1330 environ; il appartient au *Ci nous dit*, un recueil anonyme et abondamment illustré d'histoires édifiantes en français. Huit chapitres concernent la vie de saint Bernard; le premier d'entre eux comprend entre autres l'épisode de la Lactation (Chantilly, Musée Condé, 1078-26, 1079-27, c. 705, l. 4, fol. 178). Selon ce récit, l'abbé de Cîteaux avait ordonné à Bernard, encore jeune moine, frais émoulu des écoles, de prêcher devant l'évêque de Chalon. Trop ému pour prendre la parole

19. L. DEWEZ et A. VON ITERSÖN, «La Lactation de saint Bernard. Légende et iconographie», in *Cîteaux in de Nederlanden*, 7 (1956), p. 165-189.

20. C. DUPEUX, «La Lactation de saint Bernard de Clairvaux. Genèse et évolution d'une image», in F. DUNAND, J.-M. SPIESER, J. WIRTH, *L'image et la production du sacré*, Paris 1991, p. 334, et J. BERLIOZ, «La Lactation de saint Bernard dans un exemplum du "Ci nous dit" (Début du XIV<sup>e</sup> s.)», in *Cîteaux*, 39 (1988) p. 270-284. Du même auteur, voir aussi : *Saint Bernard en Bourgogne. Lieux et mémoire*, Dijon 1990.

devant un si grand personnage, Bernard se mit à prier devant une statue de la Vierge, puis s'endormit. « Et Notre Dame li mist sa sainte mamelle en la bouche et li aprint la devine science. » D'après le rêve, Bernard fut allaité directement au sein de la Vierge, comme l'avait été l'Enfant Jésus. C'est effectivement ce que représente la miniature de ce manuscrit, en accord avec la tradition iconographique de la Vierge allaitant les malades pour les guérir ou même les morts pour les ressusciter<sup>21</sup>. Mais dans le cas de Bernard, il ne s'agit pas de soigner le corps, mais de donner la science de l'Écriture et le don de la sainte éloquence. De plus, comme on le voit déjà sur le retable de Palma, les images montrent moins souvent la Vierge allaitant directement saint Bernard que pressant son sein devant lui (Paris, Musée du Louvre, tableau de Joos van Cleve, 1485-1541), ou même faisant gicler son lait à distance jusque dans sa bouche (Cologne, Wallraf-Richartz-Museum, par le Maître de la Vie de la Vierge).

Un diptyque de l'École Hollandaise (Berlin, xv<sup>e</sup> s.) met aussi en parallèle Annonciation — donc mystère de l'Incarnation —, et Lactation de saint Bernard, dont est ainsi souligné le symbolisme christique et eucharistique. Du reste, le jet du lait hors du sein de la Vierge peut être rapproché du jet du sang hors de la plaie du Christ crucifié. Et si le sang du Christ est produit à la messe à partir de l'espèce eucharistique du vin, le lait est de même assimilé au pain qui est le corps du Christ dans de nombreuses visions de mystiques de la fin du moyen âge, comme Catherine de Sienne, Henri Suso. C'est en ce sens que le thème icono-

21. De tels récits et images furent diffusés notamment par les manuscrits des *Miracles de Notre-Dame* I, 8 et I, 35 de Gautier de Coincy, à partir du xiii<sup>e</sup> s.

graphique de la Lactation de saint Bernard participe de l'essor du culte eucharistique et de la « mystique nuptiale » (*Brautmystik*) des xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> s.

### Conclusion

Nous nous demandions pour commencer quel sens il y avait à parler de « l'image de saint Bernard ». Les modes d'identification sont nombreux, depuis le nom du saint inscrit dans l'image et le système différencié des couleurs jusqu'au rappel d'un événement singulier de la *Vita* ou à une légende postérieure, mais toujours ils restent étrangers à la physionomie même du saint. Ils portent sur des actions, sur des objets extérieurs, sur les couleurs du vêtement, alors que l'individu, lui, se dérobe. On rencontre des « effigies », mais jamais de vrai « portrait ». Mais, dira-t-on, à considérer les dates, tout cela n'est-il pas normal ? On sait bien que le portrait n'apparaît — ou ne réapparaît — en Occident qu'au xiv<sup>e</sup> s., soit bien après l'époque de saint Bernard<sup>22</sup>. La question d'un véritable portrait peut en effet se poser pour saint Bernardin, au xv<sup>e</sup> s., mais sûrement pas pour le fondateur de Clairvaux.

Essayons cependant d'aller plus loin, car s'il n'y a pas de portrait de saint Bernard, on ne peut nier que dans les textes et les images, des efforts aient été faits pour exprimer la singularité du personnage et permettre qu'on le reconnaisse. De tels efforts renvoient à la question du rapport entre l'individuel et le collectif, qui est à la fois

22. Harald KELLER, « Die Entstehung des Bildnisses am Ende des Hochmittelalters », *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 3 (1939), p. 227-356.

d'ordre logique (c'est la question des universaux), d'ordre juridique (quel est le statut de l'individu dans une communauté?), d'ordre philosophique, voire psychologique : quelle est la notion du sujet à l'œuvre dans les premières autobiographies du tournant du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> s., chez Othloh de Saint-Emmeran, Guibert de Nogent, Hermann de Scheda ou Abélard? Quelle est la fonction du « je » dans les écrits de saint Bernard lui-même? Devant cet écheveau de questions, l'évolution historique est tout sauf linéaire : elle peut même sembler contradictoire, puisqu'on voit à la même époque se renforcer les structures corporatives dans la société et débiter la critique des universaux par le nominalisme<sup>23</sup>. Et certes, l'apparition du portrait a bien quelque rapport avec le succès du nominalisme au XIV<sup>e</sup> s., époque à partir de laquelle apparaît le thème de la *Vera effigies* de saint Bernard.

S'il n'y a pas de « portrait » de saint Bernard, du moins peut-on chercher à voir comment s'est construite l'image de sa singularité : non par l'emprunt de traits propres et « personnels », qui auraient vraiment appartenu au physique du saint, mais par l'association — modifiable au gré des circonstances, c'est-à-dire selon que la figure du saint était confrontée à tel ou tel autre personnage — d'attributs le rattachant à autant de catégories et communautés différentes, celle des saints, celle des moines, celle des cisterciens, celle des abbés, celle des docteurs, celle des vainqueurs du diable, etc. L'image de saint Bernard n'est en somme qu'un « lieu » à l'intersection de

23. Qu'on me permette de renvoyer à mon article : « La "découverte de l'individu" : une fiction historiographique? », in *La Fabrique, la Figure et la Feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie* (éd. par P. Mengal et F. Parot), Paris 1989, p. 213-236.

tous ces ensembles dont la confrontation varie d'une miniature, d'un retable ou d'un tableau à l'autre. C'est ce qui, paradoxalement, permet que toujours nous reconnaissons « saint Bernard », bien que pourtant il ne soit jamais le même.

## CH. 24 - LA POSTÉRITÉ SPIRITUELLE

Pietro DE LEO

*Université de Calabre, Cosenza*

Si c'est une entreprise difficile — comme l'a fait remarquer à plusieurs reprises Jean Leclercq<sup>1</sup> — de retracer la vie de Bernard de Clairvaux, de démêler l'écheveau compliqué des données biographiques historiquement dignes de foi et des superpositions mythico-légendaires, de définir sa pensée et sa personnalité si marquante, il paraît encore plus ardu de dessiner, même à grands traits, le tableau composite de la postérité spirituelle qui s'est inspirée de lui ou s'en est réclamée, d'une façon ou d'une autre, au cours des siècles. En ce sens, des éclaircissements remarquables ont été apportés par la récente édition critique des œuvres<sup>2</sup> de ce singulier moine-réformateur du XII<sup>e</sup> s. et par les études préparatoires qui l'ont précédée<sup>3</sup>. Mais si aujourd'hui nous pouvons enfin distinguer les écrits authentiques de ceux, et ils sont nombreux, qui lui ont été improprement

1. Voir surtout J. LECLERCQ, *Bernard de Clairvaux*, Paris 1989; IDEM, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux. Approches psycho-historiques*, Paris 1976.

2. En plus des *SBO*, notons F. HEINZER, « Zwei unbekante Briefe Bernhards von Clairvaux in einer Handschrift der Zisterzienserinneabtei Lichtenhal », in *Scriptorium*, 41 (1987), p. 97-105.

3. Voir avant tout J. LECLERCQ, *Recueil*, 4 t.; voir aussi C. H. TALBOT, « San Bernardo nelle sue lettere », in *San Bernardo* (Publicatione commemorativa nell'VIII Centenario della sua morte), Milan 1954, p. 151-165.

attribués<sup>4</sup>, nous ne sommes pas en mesure d'évaluer encore de façon correcte combien ces derniers, de même que les événements prodigieux ou miraculeux rassemblés par les hagiographes de Bernard, ont contribué à développer la «fortune» vraiment surprenante de celui que même Voltaire n'hésitait pas à définir comme «l'oracle de la France et de l'Europe<sup>5</sup>» : car c'est bien dans la profusion de tous ces éléments qu'ont puisé ceux qui, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église, se sont inspirés de Bernard de Clairvaux, et qui constituent à divers titres sa postérité spirituelle. Nous ne nous attarderons pas sur le rôle de l'«alter Benedictus», dont l'influence réformatrice a touché toutes les formes de vie religieuse de son siècle et des siècles suivants. Ce point est déjà bien débrouillé. Mais voici deux aspects, l'un tout d'intériorité, l'autre qui concerne les relations de l'Église et de l'État. Bernard y a marqué le destin culturel et spirituel de nos pays.

### 1. Bernard théologien de l'union avec Dieu dans l'amour

Une fois canonisé<sup>6</sup>, Bernard — comme tout saint —

4. Cf. F. CAVALLERA, «Apocryphes attribués à saint Bernard», in *DSP*, t. 1, 1499-150; P. GLORIEUX, *Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives (Mél. de Sciences Religieuses, 9, Suppl.)*, Lille 1952, p. 70-74.

5. Cf. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in *Œuvres complètes*, t. 11, Paris 1878 (repr. Nendeln 1967), p. 45: «Son contemporain, l'abbé Suger, était premier ministre de France; son disciple était pape; mais Bernard, simple abbé de Clairvaux, était l'oracle de la France et de l'Europe».

6. Le 18 jan. 1174 par Alexandre III, *PL* 185, 623. Voir A. H. BREDERO, «La canonisation de saint Bernard et sa Vita sous un nouvel aspect», in *Cîteaux*, 25 (1974), p. 185-198.

a tendu à perdre ses traits terrestres, pour s'aureoler d'aspects métahistoriques. Sa vie, ses œuvres et ses enseignements — exposés au verre grossissant de la mémoire et de l'imaginaire collectif — ont été amplifiés et même, parfois, pieusement déformés: l'homme cède la place au héros, le moine au saint, avec des superpositions qu'il sera ensuite difficile de «décoder»<sup>7</sup>. La question qui s'est posée, récemment encore, est de savoir quel est le Bernard que nous connaissons: celui de l'histoire ou celui de la légende, celui de l'iconographie ou celui de la vulgarisation?

Sur le Bernard de l'histoire, les recherches des quarante dernières années ont apporté des clarifications remarquables mais — note Jean Leclercq<sup>8</sup> — des zones d'ombre sont restées, qu'il faut encore éclairer. Le Bernard de la tradition semble de loin plus complexe: c'est justement ce dernier, on le sait, qui a pénétré dans l'histoire de la mystique chrétienne, jusqu'à nos jours.

#### *Une mystique christocentrique*

Au premier plan il y a son portrait d'ascète, hostile aux exigences de la logique rationnelle. Les sources nous informent, avec abondance de détails, sur son désaccord avec les représentants de l'«intelligentzia» contemporaine. On pense à Thierry de Chartres, à Guillaume de Conches,

7. A. H. BREDERO, *Bernard von Clairvaux im Widerstreit der Historie*, Wiesbaden 1966.

8. J. LECLERCQ, *Bernard de Clairvaux, op. cit.* n. 1, p. 9-10. IDEM, «Preludio a un nuovo centenario di San Bernardo», in *La Scuola Cattolica*, 126 (1989), p. 366-377.

à Gilbert de la Porrée et surtout à Pierre Abélard<sup>9</sup>. Avec le temps et l'accroissement de la sympathie pour celui-ci s'est imposée une lecture schématique de ces événements. De Pétrarque à Pope, Rousseau, Moore, Weddel et à tant d'autres, Abélard fut considéré comme le précurseur de la libre pensée; Bernard, au contraire, fut souvent désigné comme le représentant de l'obscurantisme et de l'intolérance, voire, selon quelques représentants de l'école marxiste, comme l'infatigable défenseur de la féodalité, opposé au champion des libertés citadines<sup>10</sup>. En réalité, le Bernard qui jouit d'un grand crédit auprès de l'Église, particulièrement auprès des ordres monastiques et religieux, fut au contraire celui que nous pourrions définir comme «le théologien de l'union avec Dieu dans l'amour<sup>11</sup>». Ses enseignements, souvent choisis et rassemblés dans des anthologies (les *Flores excerpti*), furent assimilés dès le XII<sup>e</sup> s. aux *Patrum sententiae*, puisqu'ils provenaient — comme le dit Alphandéry<sup>12</sup> — de «la plus grande puissance morale du temps»: et, comme tels, ils entrèrent dans la tradition ecclésiale, et furent transmis avec le charisme de celui qui, à juste titre, peut être considéré comme «le dernier des Pères de l'Église, et l'égal des plus grands<sup>13</sup>». Il ne saurait y

9. Voir ci-dessus p. 429-458; cf. A. M. PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII* (Istituto storico italiano per il Medioevo, Studi storici, fasc. 181-183), Rome 1988.

10. Cf. R. PERNOUT, *Pour en finir avec le moyen âge*, Paris 1977, p. 7.

11. Cf. J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique*, Bruges 1948.

12. Cf. P. ALPHANDÉRY et A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'Idée de Croisade*, t. 1, *Les premières croisades*, Paris 1954, p. 169.

13. Cf. O. ROUSSEAU, «Saint Bernard "le dernier des Pères"», in *Saint Bernard théologien*, p. 300-308. J. LECLERCQ, «Saint Bernard le dernier des Pères», in *La Spiritualité du moyen âge*, Paris 1961, p. 238-249.

avoir aucun doute: le saint abbé de Clairvaux est, avec Augustin, Jérôme et Grégoire, l'un des auteurs dont on se souvient le plus. Preuve en est, entre autres, le nombre des manuscrits de ses œuvres et, avec eux, l'énorme floraison d'anonymes et d'apocryphes qui lui sont attribués, dont certains très célèbres; que l'on pense au *De imitatione Christi* ou à la célèbre hymne *Dulcis Iesu memoria*, qui alimentent encore la piété des fidèles.

Prédicateur, épistolier et écrivain monastique, Bernard est avant tout le maître d'une théologie christocentrique qui implique l'homme dans sa totalité. En harmonie avec cette doctrine, dont les lignes fondamentales ont été clairement indiquées — je dirais découvertes — par Étienne Gilson<sup>14</sup> et finement explicitées par Jean Leclercq<sup>15</sup>, dès l'origine, l'ordre franciscain s'est tourné vers la «conformité avec le Christ» et plus particulièrement avec le Christ crucifié, selon l'enseignement de Paul. Il s'agit là d'un itinéraire vers Dieu où — selon l'orientation ascétique bernardine — le *frui* surpasse de loin l'*intelligere* (même si cela ne se réduit pas à l'observation d'un fidéisme inerte ni à renoncer à comprendre); l'idée qui en découle, inculquée à tout fidèle, est cette *sapida scientia* que l'hymne traduit dans le vers: «...expertus novit tenere / quid sit Iesum diligere».

La littérature dévote et l'histoire de la piété ont rapproché les enseignements bernardins et les expressions chères aux franciscains. Sans doute y a-t-il un fonds commun. Certaines dévotions spécifiques à l'humanité du

14. É. Gilson, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934.

15. J. LECLERCQ, «Le Saint Bernard de Gilson: une théologie de la vie monastique», in *Doctor Communis*, 38 (1985), p. 227-233. Voir la copieuse bibliographie du même auteur indiquée ci-dessous n. 123.



Christ trouvent leur origine plus dans les œuvres apocryphes du cistercien (que l'on pense au *Colloquium peccatoris et crucifixi Iesu*, au *Liber aromatum* ou au *Quomodo homo debeat compati Christo*<sup>16</sup>) que dans ses écrits authentiques. Mais il est vrai que, dans le sillage du message de Bernard de Clairvaux, il y a eu dans l'Église un grand développement du culte envers le Verbe incarné, qu'on a formulé de diverses façons : dévotion à son nom « ineffable » (*Phil.* 2, 20), à ses plaies de victime sacrificielle, à son Cœur, source de grâce et de charité.

En fait, la spiritualité de Bernard n'a rien à voir avec des formes de piété mièvres et sottes. La délicatesse de ton qui caractérise son langage plonge ses racines dans la Bible et dans une intense expérience ascétique et mystique, qui n'a pas besoin de soutien légendaire, puisqu'elle est fondée sur le mystère de l'Incarnation. A cette réalité ineffable est liée de façon étroite la dévotion à la Vierge Marie, Mère du Verbe de Dieu. La contemplant, l'abbé de Clairvaux entonne des hymnes d'amour (qui trouveront un écho dans le *Paradis* de Dante, XXXI, 100-102), d'une justesse théologique telle qu'elles seront intégrées dans la liturgie. La Mère de Jésus est proposée à la vénération des fidèles pour le rôle qu'elle joue dans l'économie de la grâce : « aqueduc » de salut<sup>17</sup>, reine, médiatrice et « notre avocate », comme le chante l'Église dans l'antienne *Salve Regina* — et ce n'est pas un hasard si, pendant longtemps, beaucoup attribuèrent cette antienne à saint Bernard. Mais elle ne sera pas, malgré

16. Voir *DSP*, t. 1, 1499-1502.

17. Cf. J. BAUER «Lo Pseudo-Origene, fonte di san Bernardo nel sermone "De aquaeductu"», in *Marianum*, 22 (1960), p. 370-772.

tout, considérée à tout prix comme immaculée, du fait que dans l'atmosphère théologique du temps cette appellation pouvait donner l'impression de ne pas être cohérente avec le besoin universel du salut<sup>18</sup>.

Il n'est pas possible de suivre ici par le menu tous les canaux par lesquels se diffusèrent la pensée et la spiritualité de Bernard. Nous savons avec certitude que, dès la fin du XIV<sup>e</sup> s., circulaient, spécialement en Allemagne, de nombreux opuscules, parmi lesquels il faut rappeler celui qui est intitulé *Extendit manum* (attribué à Henri de Saint-Gall<sup>19</sup>), qui est clairement inspiré de l'hagiographie bernardine, de Bonaventure et des diverses *Meditationes Vitae Christi*. Ces méditations sont analogues à celles de l'anonyme solitaire de l'île de Farne, et dépendent des écrits d'Anselme et de Bernard pour la forme et la substance<sup>20</sup>. Dans le même sillage, nous trouvons par la suite Gérard Groote<sup>21</sup> (1340-1384) et ses disciples Thomas Hemerken a Kempis<sup>22</sup> (1380-1471), Jean

18. C. BARRÉ, «Saint Bernard docteur marial», in *Saint Bernard théologien*, p. 92-113; J. LECLERCQ, *La femme et les femmes dans l'œuvre de S. Bernard*, Paris 1983, p. 71-88; IDEM, *Saint Bernard de Clairvaux*, op. cit. n. 1, p. 121-127.

19. K. RUH, *Der Passionstraktat des Heinrich von St. Gallen*, Thyngen 1940, p. 165-169.

20. M. J. STALLINGS, *Meditationes de Passione Christi olim Sancto Bonaventurae attributae...*, (The Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin..., 20), Washington 1965, p. 33 s.

21. T. P. VAN ZIJL, *Gerard Groote, ascetic and reformer (1340-1380)*, (The Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin..., 18), Washington 1963, p. 211-218; 243-261; 350 ss.

22. E. ISELOH, *Thomas von Kempen und die Devotio Moderna*, Bonn 1978; J. SULLIVAN, *La Dévotion moderne*, Paris 1979. Cf. *Devotio Moderna*, in *Theologische Realenzyklopädie*, t. 8, col. 605-616.

de Torquemada<sup>23</sup> (1388-1468), pour citer des auteurs connus de tous.

La piété populaire fut également nourrie de Bernard par le biais des flagellants et des humiliés, de prédicateurs comme Jean de Capistran<sup>24</sup> (1386-1456) et Robert Caracciolo<sup>25</sup> (1425-1495), cependant que, dans le climat de la chrétienté en crise, joachimites et fraticelles scrutaient à l'horizon la venue de l'antéchrist et la *parousia*<sup>26</sup>. Jérôme Savonarole (1442-1498) lui-même de sa chaire de Florence, invoquait Bernard, non seulement comme défenseur du Christ contre la corruption répandue dans l'Église, et principalement dans la curie romaine, mais aussi en tant qu'authentique maître de la vie spirituelle, dont il expérimentait la valeur en lisant les écrits : « Nam tunc studebam sermonibus Bernardi *Super Cantica*<sup>27</sup>. »

### Omniprésence

Une lecture attentive de ces sermons équivaut en fait à une initiation à la doctrine de l'amour mystique. Celui-ci se réalise dans la « déification », qui implique un

23. Voir *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, *La spiritualité du Moyen Âge*, sous la direction de F. VANDENBROUCKE, Paris 1961, 562 ss.

24. K. ELM, « Johannes Kapistrans Predigtreise diesseits der Alpen (1451-1456) », in *Lebensleben und Weltentwürfe in Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, éd. par H. Bookmann, Göttingen 1989, p. 500-519.

25. Cf. *Specchio della fede*, Venise (per Zoanne di Lorenzo da Bergamo) 1495, ff. CIIv-CIXr; S. BASTAZIO, *Fra' Roberto Caracciolo*, Isola del Liri 1947, p. 168.

26. Cf. *The Use and the Abuse of Eschatology in the Middle Age* (éd. par W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen, Mediaevalia Lovanensia, I, 15), Leuven 1988; *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo* (éd. par O. Capitani et Jürgen Miethke), Bologne 1990.

27. Cf. F. CORDERO, *Savonarola*, t. 1, *Voce calamitosa, 1452-1494*, Bari 1986, p. 83.

abandon total de l'âme à Dieu. Bernard nous assure que l'union extatique de l'âme avec Dieu était pour lui une expérience familière, mais, malheureusement, incommunicable. Toute âme est appelée à une telle expérience. A plus forte raison, les âmes consacrées ne peuvent se soustraire à cette invitation. On peut croire que beaucoup de religieux se mirent à l'épreuve de cet exercice dans le secret du cloître. Nous savons aussi avec certitude qu'au XIII<sup>e</sup> s. quelques religieuses du monastère de Helfta, près d'Eisleben en Saxe, se placèrent dans le sillage de Bernard, peu importe qu'elles aient appartenu ou non à l'ordre cistercien<sup>28</sup>. Parmi elles se distingue Gertrude la Grande (1256-1301/2), qui fait siennes les leçons de Bernard et est probablement informée des expériences d'Hildegarde de Bingen (1098-1179) et d'Elisabeth de Schönau (1129-1164)<sup>29</sup>. Mais elle est sensible aussi à l'attrait de l'esprit franciscain et aux influences de l'école mystique des dominicains allemands. Avec elle, on peut rappeler Gertrude de Hackeborn et sa sœur Mechtilde (1241-1299), ainsi que la « béguine » Mathilde de Magdebourg (1207-1282/98), qui formèrent dans le monastère de Helfta un groupe resté célèbre<sup>30</sup>. Dans leurs écrits apparaît cette tradition mystique, qui est dite « nuptiale », parce qu'elle vit et explique les rapports mystiques de l'union de l'âme avec Dieu en empruntant les images et

28. Cf. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della Liturgia*, Roma 1958, p. 584.

29. Voir O. WIELAND, *Gertrud von Helfta eine botte der götlichen miltekeit* (Studien und Mittelungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens, 22), Ottobeuren 1973 p. 16, 34. Cf. U. KÖPF, *Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik*, in *Frauenmystik im Mittelalter*, Stuttgart 1985, p. 469-473.

30. GERTRUDE D'HELFTA, *Ceuvres spirituelles*, 5 t., Paris 1967-1986 (SC 127, 139, 143, 255, 331).

la terminologie du rapport amoureux, à l'exemple du texte du *Cantique* selon l'exégèse de Bernard<sup>31</sup>.

À côté de ces productions, sans grande vigueur doctrinale, on constate une floraison de textes hagiographiques qui illustrent des phénomènes mystiques et, indirectement, proposent un type de dévotion « affective », qui trouva un terrain fertile à l'intérieur des cloîtres, surtout féminins, et aussi à l'extérieur. Dans les milieux laïcs, et plus précisément parmi les « *feminae religiosae* » des diocèses de Liège et de Brabant, nous rencontrons entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> s. l'influence de l'abbé de Clairvaux et de la spiritualité cistercienne, transmise aussi par l'intermédiaire de la série d'œuvres pseudépigraphes déjà mentionnées. On en a la preuve dans ce que la première et la seconde Hadewijch<sup>32</sup>, cette dernière très influencée par le dominicain Jean Eckhart († 1327), disent de l'itinéraire de l'âme qui cherche la ressemblance perdue avec Dieu. Professeur de théologie à Paris et à Cologne, le dominicain allemand est certainement un des théoriciens les plus marquants de l'histoire de la pensée médiévale. Pour lui, qui est sensible aux aspirations néoplatoniciennes et à l'influence de Proclus et du Pseudo-Denys, l'expérience de l'union de l'âme avec Dieu n'est pas un événement isolé (dans le sens de la plus ancienne mystique de la contemplation, selon Bernard, *rara hora et parva mora*), mais la présence persistante de Dieu au fond de l'existence humaine. Sous ce jour, la différence avec la pensée de l'abbé de Clairvaux apparaît totale.

31. Cf. *Histoire de la spiritualité chrétienne*, op. cit. n. 23, p. 430 ss.

32. *Ibidem*; K. RUH, *Gottesliebe bei Hadewijch, Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porete* (éd. par A. SAN MIGUEL), 1985, p. 99-122.

Néanmoins, dans la postérité spirituelle de Bernard, le maître dominicain occupe une place non négligeable : non seulement parce qu'il connaît ses œuvres, qu'au besoin il cite et utilise, mais surtout parce qu'il en a divulgué la pensée dans ses sermons en langue vernaculaire, en direction de ces personnes dévotes de la Rhénanie, auxquelles on a déjà fait allusion<sup>33</sup>. En s'adressant à elles, il avait l'habitude de répéter : « Sant Bernhart sprichet : "Gott ze minnenne, daz ist wise âne wise" », qui est la traduction textuelle de la formule bernardine bien connue : « *Modus diligendi Deum est sine modo diligere* » (*De diligendo Deo*, c. 13<sup>4</sup>). Dans le même temps il ne cessait d'exciter en elles cet esprit de « componction » indispensable pour que l'homme pécheur rétablisse en lui l'image de Dieu, exactement comme Bernard l'avait inculqué, notamment à ses confrères.

#### *La fin du moyen âge*

Sur les traces du Maître, deux frères dominicains allemands développèrent et divulguèrent des enseignements et des préceptes de la vie spirituelle comme le thème augustinien de la *dissimilitudo*, cher à l'abbé de Clairvaux, en tant que directeurs spirituels ou dans les sermons au peuple des régions sises entre Danube et Rhin. Le premier d'entre eux, Jean Tauler († 1361), reprit la doctrine du

33. Cf. B. MCGINN, *Bernard and Meister Eckhart*, in *Cîteaux*, 31 (1980), p. 376-386; K. RUH, *Meister Eckart, Theologe-Prediger-Mystiker*, Munich 1988.

34. MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, t. 1, (éd. par J. QUINT), Stuttgart 1958, p. 144. MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, t. 1 (présentés et traduits par J. ANCELET-HUSTACE), Paris 1974, p. 101 (Bibliographie dans le t. 3, Paris 1979, p. 187-214).

dépouillement, indispensable pour parvenir à la *similitudo* et donc à la contemplation<sup>35</sup>; le second, Henri Suso († 1366), en harmonie avec l'orientation théologique de Bernard, qui voyait dans l'humanité du Christ le chemin le plus sûr pour conduire à sa divinité, exhortait à méditer sur le mystère du Christ, traduisant avec finesse et profondeur des considérations proposées dans les *Sermons sur les Cantiques des cantiques* et dans le *De diligendo Deo*. Il en avait tiré le slogan ascétique : « Renoncer à la forme créée (*entbildet werden von der Kreatur*), se former avec le Christ (*gebildet werden mit Christo*), se transformer en Dieu (*überbildet werden in der Gottheit*)<sup>36</sup> », qui devait aider les fidèles, en vérité assez troublés par les effets néfastes que produisait sur la chrétienté la « crise » de la papauté.

De même, la place assignée par Suso à la Vierge Marie dans l'économie du salut est significative. A cet égard, il faut rappeler sa description de Marie pleurant au pied de la croix, qui reproduit des éléments du *Planctus beatæ Mariæ Virginis* du Pseudo-Bernard. Marie est proposée non seulement comme modèle d'âme parfaitement noble, mais surtout comme mère de miséricorde et vraie médiatrice de toute grâce, selon la tradition cistercienne. On ne s'étonnera pas de voir ces dévotions fondamentales de la foi chrétienne accompagnées de formes de piété naïves et, parfois, « efféminées », ou se traduire à l'occasion dans des phénomènes hystériques, des visions et des

35. JOANNES TAULER, *Predigten* (éd. par G. Hofmann), Fribourg-Bâle-Vienne 1961, p. 430-438; voir aussi p. 354-359. *Sermons de Tauler*, trad. par É. HUGUENY, G. THERY et A. L. CORIN, 3 t., Paris 1925-1927 : t. 1, p. 25; t. 2, p. 283-290; t. 3, p. 12-22.

36. H. SEUSE, *Deutsche Schriften*, XL (éd. par K. BILMEYER), Stuttgart 1907, p. 168. Cf. B. LAVAUD, *L'œuvre mystique de Henri Suso*, Paris 1948.

expédients bizarres, comme le tatouage du nom de Jésus dans la région du cœur, que Suso lui-même portait<sup>37</sup>. On a là des signes des temps, et Johan Huizinga ne manque pas de le souligner, en mentionnant un intéressant échantillonnage de dévotions recueillies dans les Pays-Bas et les Flandres<sup>38</sup>. C'est là, justement, que s'exerçait l'activité du mystique brabançon Jean de Ruysbroeck († 1381), qui a emprunté à l'abbé de Clairvaux bien des thèmes, comme l'a démontré Ampe<sup>39</sup>. Il décrit, on le sait, « le double mouvement » par lequel Dieu se présente à l'âme dans les dons qu'il lui confère et par lequel, à son tour, l'âme « sort » pour rencontrer Dieu. Là, comme pour saint Bernard, l'initiative vient de Dieu (« *Ipse prior dilexit nos* »), et Ruysbroeck non plus ne manque pas de souligner la liberté de l'acte par lequel la volonté répond à la grâce. Si la volonté droite de l'homme qui répond à l'appel de Dieu ne suffit pas encore, c'est la tâche de Dieu de perfectionner son œuvre. L'*Ornement des noces spirituelles* est l'analyse minutieuse de ces échanges, selon la parole de l'Évangile (*Matth.* 25, 6 s.) dont cette œuvre n'est que le commentaire technique<sup>40</sup>. Mais, remarque Gilson, « dans cette doctrine mystique, comme dans celle de saint Bernard, dont elle n'est d'ailleurs pas sans s'inspirer, la spéculation philosophique ne se reconnaît plus qu'à l'état de traces, et, comme chez saint Bernard encore, c'est

37. Cf. *Histoire de la spiritualité chrétienne*, op. cit. n. 23, p. 466-471.

38. Cf. J. HUIZINGA, *Le Déclin du Moyen Âge*, Paris 1948, p. 234 ss.

39. Cf. A. AMPE, « Bernardus en Ruusbroeck », in *Ons geestelijke Erf*, 27 (1953), p. 143-178.

40. Voir la traduction française par les bénédictins de Wisques, *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, t. 3, Bruxelles 1920, p. 5-219.

d'un néoplatonisme chrétien inspiré de Denys que ces traces permettent de déceler la présence<sup>41</sup>».

C'est dans cette direction que va se développer ce qu'on appelle la *devotio moderna*. Dans le sillon du culte envers l'humanité du Rédempteur on y cultiva, à partir de Gérard Groote († 1384), un christocentrisme éthique et pratique avec des composantes morales et des aspirations contemplatives dont la synthèse remarquable fut ce chef-d'œuvre qu'est l'*Imitatio Christi*, qui n'a pas été attribué sans raison, comme on l'a dit, à Bernard de Clairvaux. La restitution définitive de l'œuvre à Thomas Hemerken a Kempis, qui était assez familier avec les œuvres de Bernard, renforce la thèse de Harnack sur la «renaissance» bernardine dans la littérature théologique du xv<sup>e</sup> s. : de Louis Barbo († 1443) à Denys le Chartreux († 1441), de Wessel Gansfort († 1489) à Francisco Jiménez de Cisneros († 1517), comme du reste la critique récente l'a confirmé<sup>42</sup>.

Dans un tout autre milieu, les maîtres du clergé séculier de l'Université de Paris, et le premier d'entre eux, Jean Gerson († 1429), rangent explicitement parmi les classiques de la pensée théologique les œuvres de Bernard, auxquelles ils ont recours pour leur enseignement académique et pour leur œuvre pastorale de directeurs d'âmes. «Sunt libri Bernardi, viri devoti, recommandait le Chancelier dans le *De libris legendis a monacho*, praesertim *Epistola ad fratres de Monte Dei*, insuper *Super Cantica Cantorum*», dans lesquels l'abbé de Clairvaux parla «tamquam experientia multa doctus»<sup>43</sup>; il partagea

41. Cf. É. GILSON, *La Philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du xiv<sup>e</sup> s.*, Paris 1962<sup>2</sup>, p. 702-703.

42. Cf. R. STADELMANN, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, Halle 1929 (repr. Stuttgart 1966), p. 124-125.

43. J. GERSON, *Œuvres complètes*, t. 9 (éd. par P. GLORIEUX), Paris-

en cela la pensée de Groote, qui de son côté avait signalé ces œuvres dans une sorte de liste, *De libris recipiendis et non*. Il ne faut pas sous-estimer le fait que celles-ci, premières de la liste, précédaient les œuvres de Grégoire le Grand, de Richard et Hugues de Saint-Victor, de saint Bonaventure, et, que, dans le *De vita spirituali animae*, Gerson lui-même avait déclaré avoir pris «pro fundamento» de son traité le *De praecepto et dispensatione*<sup>44</sup>.

Fidèle à l'esprit de Bernard, celui-ci s'était proposé de ramener à la sobriété de la foi chrétienne la spéculation intempérante qui sévissait à l'université de Paris, divisée entre thomistes, scotistes, et nominalistes, en même temps que, comme directeur spirituel, il pratiquait ce «discernement des esprits», rendu inévitable par l'envahissement des *visiones*, *revelationes* et phénomènes mystiques de toute espèce. Sur ce point, Gerson n'avait pas hésité à manifester sa méfiance à l'égard de Ruysbroeck. Dans le sillage de la doctrine ascétique de l'abbé de Clairvaux, il expose contre ces abus le remède de cette «discretio», présentée avec raison comme «ductrix aurigaque virtutum», à l'exemple de Bernard qui «plus alieno quam proprio credit iudicio». On demande ce don à Dieu en cherchant à rabaisser l'orgueil dans la pratique constante de l'humilité<sup>45</sup>.

Ce sont des thèmes qui reviennent dans toute l'œuvre

Tournai-Rome-New York 1973, p. 612. Voir aussi A. COMBES, *La Théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, t. I, Rome 1963. La *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* a été longtemps attribuée à saint Bernard (cf. SC 223, Paris 1985<sup>2</sup>).

44. *Œuvres*, op. cit., t. 3, *L'Œuvre magistrale*, Paris-Tournai-Rome-New York 1962, p. 129.

45. Cf. A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 t., Paris 1945-1959. Voir aussi A. AMPE, «Les rédactions successives de l'apologie schoonhovienne pour Ruysbroeck contre Gerson», in *RHE*, 55 (1960), p. 401-452; 797-818.

gersonienne, où perce toujours la préoccupation d'offrir au lecteur la doctrine des grands contemplatifs, au moment où les disputes et polémiques entre philosophes et théologiens, entre ces derniers et les mystiques, aboutissaient à un désarroi général. Tout s'est encore aggravé quand le continent européen fut atteint par «la mort noire», affaibli par la guerre de Cent Ans, secoué au sommet par la crise des plus grands pouvoirs. On cherchait en vain des remèdes. A sa génération avide de signes et de pratiques consolatoires, le chancelier parisien réaffirmait avec Bernard de Clairvaux l'évangélique «poenitemini». Mais lui aussi fut une voix dans le désert. Le malaise religieux et social se répandit toujours davantage, jusqu'à impliquer une grande partie de la chrétienté. A la fin du siècle, en Thuringe, Frère Martin Luther (1483-1546) ressentit fortement ce malaise et les contradictions qui lui étaient liées; il s'ensuivit des réactions qui compliquèrent son itinéraire vers Dieu et produisirent ce «tournant» qui est à l'origine du monde moderne.

#### *Au temps de la Réforme*

Ce n'est pas ici le lieu de réexaminer les emprunts éventuels que le Frère augustin fit à Eckhart, à la mystique hollandaise et à Gerson lui-même. Il importe, plutôt, de vérifier si la pensée du grand cistercien a influencé le réformateur allemand, et dans quelle mesure<sup>46</sup>. Luther

46. Cf. R. MOUSNIER, «Saint Bernard et Luther», in *Cahiers de la Pierre-qui-Vire*, 38/39 (1953), p. 152-169; IDEM, «S. Bernard et Luther», in *Tb. Amer. Ben. Rev.*, 13 (1963), p. 448-462; W. VAN RIJNSOEVER, *Bernard en Luther. Quer onze Vrijheid in Christus*, in *COCR*, 23 (1961), p. 16-41; H. BACH, *Bernhard von Clairvaux und Martin Luther*, in *Erbe und Auftrag*, 46 (1970), p. 347-351; 452-460; 47 (1971) p. 36-43; 121-125; 193-196; F. POSSET, «Monastic influence on Martin Luther», *Monastic Studies*, 18 (1988), p. 109-122.

fut conduit vers saint Bernard par son directeur spirituel, Johann von Staupitz, au moment où, de retour de Rome, en proie au découragement et aux scrupules, il doutait de son propre salut. Le vicaire augustin, remarque Bainton<sup>47</sup>, connaissait tous les remèdes prescrits par les scolastiques pour les maux de l'esprit et en fit part au jeune moine. Il pensa qu'il serait bon de lui suggérer la lecture d'Augustin et de Bernard, qui, avec la Bible, le reconforteraient. Le conseil fut aussitôt écouté, et on en trouve un grand écho dans la vaste production du Réformateur. Asendorf a attiré l'attention non seulement sur les passages dans lesquels Luther semble tributaire de Bernard, «mais il a aussi, de façon exemplaire, prouvé leur rencontre dans l'idée de *theologia crucis*, à laquelle avait déjà fait allusion, en 1937, E. Vogelsang<sup>48</sup>».

On a discuté et on discute encore aujourd'hui sur le rôle que la pensée de Bernard aurait eu dans la formation de la doctrine luthérienne. Certains historiens en effet, comme Villoslada, ont proposé de limiter cette influence «à quelques expressions de littérature mystique»; d'autres sont convaincus qu'elle fut bien plus profonde. Ainsi, J. Moltmann<sup>49</sup> a rattaché, et non sans fondement, les principaux thèmes luthériens, et spécialement l'idée de théologie comme connaissance à la fois de Dieu

47. Cf. R. H. BAINTON, *Here I Stand. A Life of Martin Luther*, Londres 1951, p. 53.

48. Voir B. GHERARDINI, *La spiritualità protestante. Peccatori e santi*, Rome 1981, p. 13. Cf. U. ASENDORF, *Geschichte und Auferstehung. Luthers Herausforderung an die moderne Christologie*, Hambourg 1971, p. 377; *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 3/2, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane* par L. Bouyer, Paris 1965, p. 97 ss.

49. Cf. J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Munich 1973, p. 54-55.

et du moi, à la mystique augustinienne du moyen âge, telle qu'elle s'exprime dans l'œuvre et dans l'expérience de saint Bernard. Brunero Gherardini, quant à lui, a tenté de repérer *e converso* « quelques accents pré-luthériens » dans le *Doctor Mellifluus*, tel que le pessimisme anthropologique, fondé sur les conséquences du péché originel, parmi lesquelles, notamment, la concupiscence et l'insuffisance salvifique des œuvres. Saint Bernard aurait, en conséquence, atténué la doctrine du mérite jusqu'à ne reconnaître celui-ci, paradoxalement, que dans la seule miséricorde de Dieu. De même, il aurait anticipé le concept de « connaissance de Dieu per posteriora », sur lequel Luther devait par la suite construire sa « theologia crucis », en qualifiant cette connaissance en des termes de *contemplatio* et non de logique ou de dialectique<sup>50</sup>.

Si on ajoute à cela la dénonciation ouverte des empiétements de la curie contre les droits épiscopaux, la condamnation de la dialectique en théologie, la connaissance dynamique que donne le fait de vivre en Dieu et avec Dieu, on aura un tableau assez complet des raisons qui établissent une sorte de continuité — presque un *feeling* mutuel — entre Bernard et le Réformateur allemand. Cependant, et Gherardini lui-même l'admet, l'admiration de Luther pour Bernard et la sévère critique qu'il en fait procèdent d'une même démarche : « Il est irremplaçable, le meilleur de tous (*ist gulden aureo*), et même meilleur que saint Augustin dans ses enseignements spirituels ; mais quand il discute, il est exactement le contraire, parce qu'il accorde trop d'importance à la

50. *Tischreden*, 580, t. 1 (Weimarer Aufgabe), p. 272. Cf. R. GARCIA VILLOSLADA, *Raíces históricas del Luteranismo*, Madrid 1969, p. 144-147 ; B. GHERARDINI, *La spiritualità protestante*, op. cit. n. 44, p. 13-19.

loi et au libre arbitre<sup>51</sup>.» Bernard est trop grand pour tenir dans le lit de Procuste de la théologie luthérienne. Luther cherche à le réduire, en le reléguant dans le rôle de « Lebemeister ». Pourtant, paradoxalement, il est disposé à reconnaître qu'on l'a inséré à bon droit dans le catalogue des saints, comme ces élus auxquels la Bible fait allusion : raison suffisante pour qu'à l'abbé de Clairvaux soit assuré le respect du peuple évangélico-protestant<sup>52</sup>. Quelque temps après, Calvin (1509-1564) devait confirmer cet attachement.

Le réformateur genevois eut volontiers recours, en effet, aux textes de Bernard — comme J. Raitt l'a mis en évidence<sup>53</sup> — quand il a affronté des problèmes controversés, comme le « serf arbitre » et la grâce, la justification par la foi, la prédestination des élus et des damnés. De leur côté, les disciples de Luther, à partir de Mélanchton (1497-1560), se réclameront du *Doctor mellifluus* pour insister sur la valeur absolue de la foi en ce qui concerne le salut, même si, après l'*Apologia Confessionis Augustanae*, la référence aux grands théologiens médiévaux devient moins fréquente, diminuant sans cesse au profit des textes bibliques.

Sur le problème du salut, mais pas seulement à ce propos,

51. *Ibidem*, p. 15. Cf. R. GARCIA VILLOSLADA, *Raíces históricas*, op. cit., p. 146, n. 17 : « sed in disputationibus wurde gar ein ander Mann ».

52. Cf. Y. CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Paris 1983 ; R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero*, t. I, *El fraile de Dios*, Madrid 1976<sup>2</sup>, p. 208-209.

53. Particulièrement dans l'*Institutio Christianae religionis*, dans les commentaires sur Jérémie, sur les Psaumes et sur les Lettres de Paul, mais aussi dans le *De brevitae temporis*. Cf. J. RAITT, « Calvin's Use of Bernard of Clairvaux », in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 72 (1981), p. 98-121.

l'autorité de saint Bernard sera invoquée dans les diverses sessions du concile de Trente (1545-1563), comme il résulte des actes conciliaires. Il suffit de penser aux discours passionnés de Jérôme Séripano et d'Étienne de Sestino sur la justification, mais aussi à toutes les allusions à Bernard qu'on y fait à propos de l'immaculée conception de la Vierge et de l'Église visible dans ses aspects intuitionnels et sacramentels<sup>54</sup>. Les premières éditions des œuvres de Bernard, préparées dès les débuts de l'imprimerie, comme on le voit d'après le répertoire de Jauschek, avaient favorisé la divulgation de sa pensée<sup>55</sup>. En raison même des cinglantes sermons contre la curie romaine et les mauvaises mœurs du clergé qu'elles contiennent, elles finiront par être reçues avec intérêt dans le milieu protestant. L'attention ne s'est pas arrêtée à ces aspects réformateurs, puisque les mystiques du mouvement « spiritualiste », qui s'est développé au sein du protestantisme au cours des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> s., considéreront Bernard avec intérêt : de Johann Arndt (1555-1621) qui l'a admis parmi ses modèles dans le *Von wabrem Christentum* à Jacob Böhme (1575-1624), Christian Hoburg (1607-1675), Nicolas Zinzendorf (1700-1760)<sup>56</sup>, tous les partisans de ce courant piétiste que Ritschl avait désigné comme « bernardisme », ainsi que Max Weber le rappelle<sup>57</sup>.

54. Cf. *Concilium Tridentinum*, t. 5, Fribourg-en-Brigau 1911, p. 485 ; XII, p. 664-668 ; cf. H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 2, Fribourg-en-Brigau 1957, p. 209, 214, 241, 469. Voir aussi les interventions d'autres prélats dans G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al Concilio di Trento*, Florence 1959, p. 359, 366, 394.

55. Voir ci-dessous p. 697 et n. 120.

56. Cf. *Histoire de la spiritualité*, op. cit. n. 48, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante*, p. 137-139.

57. Cf. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften*, t. 1, Tübingen 1922 (repr. Aalen 1961), p. 919 ss..

Dans le même temps, la mystique latine<sup>58</sup>, qui s'était développée dans le domaine catholique, surtout en France et en Espagne, marchait aussi sur les traces de l'abbé de Clairvaux : de Thérèse d'Avila (1515-1582) à Jean de la Croix (1542-1591), de Pierre de Bérulle, fondateur de l'Oratoire (1575-1629), à François de Sales (1567-1622), qui avait une telle familiarité avec la pensée et les œuvres du saint cistercien qu'on les a récemment unis « comme deux âmes fraternelles »<sup>59</sup> ; et encore de Pierre Charron (1541-1603) à Bossuet (1627-1704) qui, dans un célèbre panégyrique prononcé à Metz, après avoir tracé un vigoureux portrait spirituel du saint abbé, lançait cet avertissement : « Bel exemple pour les réformateurs de ces derniers siècles. Si leur arrogance insupportable et trop visible leur eût permis de traiter les choses avec une pareille modération, ils auraient blâmé les mauvaises mœurs sans rompre la communion et réprimé les vices sans violer l'autorité légitime<sup>60</sup>. »

## 2. Bernard « colonne » de l'Église

La remarque du grand orateur français nous amène à un autre aspect de la « postérité » bernardine : le courant de ceux qui ont approfondi et discuté sa pensée ecclésiologique. A cet égard, il convient de rappeler que celle-

58. Cf. *Histoire de la spiritualité*, t. 3/1, *La spiritualité moderne*, par L. Cognat, Paris 1966, *passim*. Voir aussi B. JACQUELINE, « L'influence de saint Bernard au xvii<sup>e</sup> s. », in *CollCist*, 42 (1980), p. 22-35.

59. Cf. R.-J. HESBERT, *Deux âmes fraternelles : saint Bernard et saint François de Sales*, in *CollCist*, 44 (1982), p. 210-237.

60. Cf. *Panégyrique de Saint Bernard, prêché à Metz le 20 août 1653*, in *Œuvres* (éd. par l'abbé VELAT et Y. CHAMPAILLER), Paris 1961, p. 259-283.



ci doit être reconstituée non à partir des seuls écrits spécifiques plus théoriques, mais à partir de l'ensemble et de ses interventions actives et des écrits (lettres, sermons et traités parénétiqes), en particulier, de ce *Speculum papae* qu'est, au dire de Miethke<sup>61</sup>, le *De consideratione ad Eugenium papam*, un texte dont le succès fut indiscutable; déjà Gerhoh de Reichersberg<sup>62</sup> le recommandait à Adrien IV (1154-1159), «quasi optime congruenter sancto apostolatu tuo»; et Pie IX (1846-1878) le citait expressément en réponse à un évêque français, qui se plaignait de ce que le Saint-Siège ne se montrât pas d'emblée défavorable à l'appel et au recours d'un clerc contre son propre prélat<sup>63</sup>. D'autre part, les vives recommandations concernant l'observation des conseils évangéliques contre l'envahissement des mauvaises mœurs dans la *familia* du pape accréditèrent le traité auprès des milieux hostiles à l'Église romaine, comme le prouvent les traductions en langue vulgaire diffusées à partir du *xvi<sup>e</sup>* s., dont nous reparlerons.

#### Utilisation contradictoire

Joppin a fait justement remarquer que «chacun des opposants apporte des raisons décisives pour le tirer à

61. Cf. J. MIETHKE «Geschichtsprozess und Zeitgenössisches Bewusstsein. Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter», in *Historische Zeitschrift*, 226 (1978), p. 568-599. Voir aussi Y. CONGAR, «L'écclésiologie de saint Bernard», in *Saint Bernard théologien*, p. 136-190. IDEM, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, p. 125-129. Voir aussi ci-dessus, p. 497-500.

62. *Liber de novitatibus huius temporis. Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculi XI. et XII. conscripti*, t. 3 (MGH), Hanovre 1897, p. 301.

63. Cf. G. NEYRON, *Le gouvernement de l'Église*, Paris 1919, p. 157-158.

lui<sup>64</sup>». Selon Leclercq on trouve à cela une explication appropriée: «Dans les polémiques scolastiques et dans les controverses ultérieures ne seront utilisées, de tout le livre, que les formules dans lesquelles Bernard fournit des règles précises concernant l'administration de la Curie romaine. De cette façon, le sens sera altéré, dans la mesure où on transformera en arguments au service d'une thèse des expressions qui étaient des conseils personnels au profit de l'"ami de l'époux", du "paranymphe de l'épouse"<sup>65</sup>.» Extrapolés donc à partir de ce «manuel de vie spirituelle» qu'est le *De consideratione*, et introduits dans des contextes juridico-canoniques, circulèrent des textes qui, conçus en vue du ministère et du service, finirent par être pris, par un changement de perspective, comme des postulats théoriques, destinés à alimenter — et pas seulement au moyen âge — le débat ecclésiologique et canonique entre des interprétations, qui restent dans la ligne augustino-gélasienne, et des amplifications «hiéocratiques» limitant le pouvoir temporel<sup>66</sup>.

Un recensement réalisé sur l'ensemble des traités de l'époque prétridentine donne sans aucun doute l'avantage à l'image des deux *gladii*, liée à la *plenitudo potestatis*, comme on le lit dans le livre IV, c. 3, du *De consideratione*. Des études récentes ont approfondi le sens de

64. Cf. G. JOPPIN, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris 1938, p. 145 ss.

65. Cf. J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique*, Paris 1948, p. 193-202.

66. Cf. Y. CONGAR, *L'écclésiologie du haut moyen âge*, Paris 1968. V. WHITE, «The Gregorian Ideal and saint Bernard of Clairvaux», in *Journal of History of Ideas*, 21 (1960), p. 321-348; B. JACQUELINE, *Saint Bernard of Clairvaux et la Curie romaine*, Saint-Lô 1963; IDEM, *Épiscopat*.

cette synecdoque, comprise par certains<sup>67</sup> dans un sens restrictif et en référence au pouvoir coercitif de l'Église, et par d'autres<sup>68</sup> en référence à un exercice plus distinct des pouvoirs; mais tous sont d'accord pour souligner l'équilibre général d'une ecclésiologie intimement liée au mystère de la Trinité. Par une ironie du sort, un passage parénétiq ue était devenu une *auctoritas* juridique formelle, résultat qui était aux antipodes de ce que l'abbé de Clairvaux pouvait souhaiter, lui qui, préoccupé de voir l'Église se «juridiser» s'était écrié à l'adresse d'Eugène III: «Quotidie perstrepunt in tuo palatio leges Justiniani», un appel auquel plus tard, mais avec une égale véhémence, ferait écho Dante Alighieri:

Per questo l'Evangelio e i dottor magni / son derelitti<sup>69</sup>.

Il est impossible ici d'examiner à fond les parcours suivis par ce texte des «deux glaives», en particulier, les positions de ceux qui le reçurent et l'utilisèrent. Cependant, nous pouvons saisir quelques lignes directrices.

67. Voir A. STICKLER, «Il "gladius" negli Atti dei Concili e dei RR. Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux», in *Salesianum*, 13 (1951), p. 414-445; IDEM, «Sacerdozio e Regno nei Decretisti e nei Decretalisti fino a Gregorio IX», in *Miscellanea Historiae Pontificiae* (18), Rome 1954, p. 1-16; Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin*, op. cit. n. 61, p. 142-145.

68. P. ZERBI, «Riflessioni sul simbolo delle due spade in San Bernardo di Clairvaux», in *Miscellanea Soranzo*, Milano 1967, p. 545 ss; voir aussi G. TABACCO, «Autorità pontificia e impero», in *Le istituzioni della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato*, Milano 1974, p. 126, n. 11; M. MACCARRONE, «"Potestas directa" e "potestas indirecta" nei teologi del XII e XIII secolo», in *Miscellanea Historiae Pontificiae* (18), Rome 1954, p. 27-47.

69. *Par.* IX, vv. 133-134.

### *Au service du pouvoir papal*

Les actes du pontificat d'Innocent III peuvent être pris comme *terminus a quo* en ce débat, justement à cause de leurs emprunts très nombreux à Bernard. Le rappel de la doctrine des «deux glaives» s'insère dans une forte revendication concernant les prérogatives de l'Église romaine, laquelle — «disponente Domino», comme l'affirme le IV<sup>e</sup> concile de Latran — «universorum christifidelium mater est et magistra<sup>70</sup>.» C'est le début du *climax* qui va s'amplifier, et de divers côtés, dans la période qui va d'Innocent IV à Boniface VIII, d'*Aeger cui lenia* à *Unam sanctam*, avec la revendication toujours plus explicite de la *potestas in temporalibus*<sup>71</sup>. L'activité d'Innocent III et ses énergiques prises de position face à l'empereur avaient renforcé de *facto* le prestige du pontife romain, toujours plus attentif à affirmer, même à l'égard des évêques, la responsabilité du pape dans le gouvernement universel de l'Église, comme il ressort clairement des études de Maccarrone<sup>72</sup>. Les chroniques nous transmettent un détail du couronnement de Frédéric II

70. *Conciliarum Œcumenicorum Decreta*, Bologne 1973<sup>3</sup>, p. 233.

71. Voir à ce sujet l'excellent recueil de C. DOLCINI, *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Bologne 1983. Pour l'*Unam Sanctam*, cf. H. DENZINGER et A. SCHÖNMEYER, *Enchiridion Symbolorum* (...), Fribourg-en-Brisgau 1967<sup>34</sup>, nos 870-875, p. 279-281. Pour les *loci comparati*, cf. J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel* (*Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents*, fasc. 8), Louvain-Paris 1926, p. 394-423.

72. M. MACCARRONE, «La teologia del primato», art. cit. n. 68, 21 ss. IDEM «Innocenzo III e la feudalità: "non ratione feudi, sed occasione peccati"», in *Structures féodales et féodalismes dans l'Occident méditerranéen (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)*, Rome 1980, 457-514.

qui, dans ce climat, acquiert une grande importance. Honorius III, après l'onction rituelle, conféra au souverain le « glaive » et le lui attacha, dans le but de montrer symboliquement de qui celui-ci avait reçu le *gladius materialis*<sup>73</sup>. Nous avons là une preuve du fait que la politique du pape n'était pas une simple application de compétences établies sur des principes généraux, mais que, en trouvant dans l'exercice concret du pouvoir de nouveaux éléments et de nouvelles applications, elle finissait par influencer sur les formulations théoriques elles-mêmes. Ce n'est pas un hasard, me semble-t-il, si Bernard de Pavie pouvait décréter, quelques lustres après cette cérémonie : « Imperator habet gladium a papa<sup>74</sup>. »

Dans les *scholae* de théologie prévalait une plus grande prudence, mais les Mendiants s'étaient rangés décidément avec le pape, et, par suite, ils subissaient, surtout dans le *Regnum Siciliae*, des pressions de la part de Frédéric. Bonaventure, par exemple, rappelant à plusieurs reprises la doctrine des « deux glaives », se bornait à confirmer l'interprétation de Bernard selon laquelle, au sommet de l'Église — malgré et nonobstant une possible dégénérescence —, il y avait l'évêque de Rome, selon un modèle typiquement monastique. A celui-ci, successeur de Pierre, on doit une obéissance totale, si on veut faire partie pleinement du « corpus Christi mysticum ». Il est donc normal que le *Doctor seraphicus* ait discuté ces problèmes dans la *Quaestio disputata de perfectione evan-*

73. Cf. E. WINKELMANN, *Jahrbücher der deutschen Geschichte. Kaiser Friedrich II*, t. 1, Leipzig 1889, p. 109 ss.

74. Voir références et textes dans M. PACAUT, *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au moyen âge*, Paris 1989.

*gelica*, selon une formule qui sera très vite acceptée dans le courant franciscain, sensible aux exigences de l'Esprit<sup>75</sup>. L'autorité impériale, de son côté, cherchait chez les glossateurs du *Jus commune* des arguments en sa faveur<sup>76</sup>.

En réalité le gouvernement de l'Église, d'Innocent III à Boniface VIII, fut caractérisé par une présence active du *sacerdotium* dans la sphère temporelle et par de vigoureuses interventions pour revendiquer la légitimité de ce pouvoir. Tous, évidemment, n'étaient pas disposés à s'aligner sur ce modèle; au contraire, les revendications opposées ne tardèrent pas à se faire entendre. Cependant, il faut attendre le conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel pour que, non seulement soit confirmée l'autonomie du pouvoir royal, mais que l'attention soit attirée sur les droits des Églises locales<sup>77</sup>. Avec la greffe des catégories aristotéliennes dans le débat, le discours se déplaçait du plan de la foi à celui de la raison. Aristote tendit toujours plus à égaler dans les traités, au moins statistiquement, la présence d'Augustin. Bernard aussi continuait à être cité, non plus seulement toutefois *ad confirmandum*, mais aussi comme témoin discuté d'un débat tendant à démythifier, si l'on peut utiliser ce terme, la « hiérocraie ». Le parti favorable au pape n'hésita pas

75. Q. IV, a. 3; cf. B. TIERNEY, *Origins of papal Infallibility 1150-1350*, Leiden 1972; Cf. É. GILSON, *La Philosophie au moyen âge*, op. cit. n. 41, p. 572.

76. Voir F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milano 1957<sup>3</sup>.

77. Cf. J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État*, op. cit. n. 71, particulièrement l'appendice 3 « Place de Saint Bernard dans la controverse », p. 405-423. Voir aussi R. SCHOIZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII...*, Stuttgart 1903. Cf. P. PITHOU, *Preuves des libertez de l'Église gallicane*, Paris 1594 (1651<sup>2</sup>).

à chercher des arguments dans le droit commun et dans le domaine philosophique; ce fut alors que le pontife, tout en continuant à être invoqué comme « vicarius Dei », commença à être appelé « papa, deus in terris », selon une formule présente dans le droit romain par l'intermédiaire de la titulature impériale, et carrément « anima mundi », comme l'écrit Ptolémée de Lucques, en s'exprimant évidemment à la manière scolastique<sup>78</sup>.

Bernard aurait difficilement souscrit, on peut en être certain, à de telles appellations. Il reste que l'*Unam sanctam* a mûri dans ce climat. Elle fut précédée, on le sait, par les savants exposés du franciscain Matthieu d'Aquasparta<sup>79</sup> et de l'augustin Gilles de Rome<sup>80</sup>. Celui-ci, à propos du symbole des « deux glaives », cite Bernard selon l'interprétation extrémiste avancée par Innocent IV et soutient, en employant le terme *ecclesia* dans un sens strict, que l'Église les possédait tous les deux, le glaive spirituel *ad usum* et le glaive temporel *ad nutum*. *Unam sanctam* sanctionna ces interprétations, dans un habile collage de citations bibliques et patristiques, sans oublier les références à Bernard, parmi lesquelles il faut signaler, comme l'a fait remarquer Rahner, l'image de l'Église

78. PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii auctore anonymo ut videtur Tholomeo Lucensi O.P.* (éd. par M. Krammer), Hanovre-Leipzig 1909, p. 18-19.

79. Cf. *Sermones de S. Francisco, de S. Antonio et de S. Clara. Appendix: Sermo de potestate papae* (éd. par G. Gal, Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevii, t. X), Florence 1962.

80. Cf. *De Ecclesiastica potestate* (éd. par R. Scholz), Weimar 1929; cf. surtout L. II, c. 15: « Ubi plaeius agitur, quomodo duo gladii qui sunt in ecclesia adaptantur ad duos gladios in evangelio nominatos », p. 137-140. Voir aussi S. BROSS, *Gilles de Rome et son traité « De Ecclesiastica potestate »*, Paris 1930, p. 56 ss.

comme « arche de Noé » : il est indispensable d'y entrer « et d'y habiter avec certitude », si on veut être sauvé<sup>81</sup>.

### Contre-courants

Mais la question est précisément là. Quelle Église pouvait avoir cette prétention? Qui pouvait revendiquer la certitude d'y « être entré »? Les joachimites et les fraticelles, répondant à leur façon à la première question, introduisirent la distinction nouvelle et révolutionnaire entre l'*ecclesia carnalis*, « divitiis pressam, effluentem deliciis, sceleribus maculatam », présidée par le pontife romain, et l'*ecclesia spiritualis*, « frugalitate mundam, virtute decoram, paupertate succinctam », comprise comme l'invisible assemblée des élus, prélude à « l'âge » de l'Esprit-Saint<sup>82</sup>. A la seconde question, Martin Luther répondra de façon dramatique.

En même temps — tandis que des théologiens comme Hervé de Nédellec († 1323), Augustin Trionfo († 1328), Alvaro Pelayo († 1349), confirmaient la doctrine traditionnelle, en précisant que le corps mystique du Christ est là « ubi est caput, scilicet papa<sup>83</sup> », et tandis que, sur

81. Cf. H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, p. 540, n. 207.

82. Cf. *Franciscains d'Occident. Les Spirituels ca. 1280-1324*, (Cahiers de Fanjeaux, X) Toulouse 1975; *Chi erano gli Spirituali...*, Assisi 1976; D. BERG, « L'impero degli Svevi e il gioachimismo francescano », in *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo* (éd. par O. Capitani et J. Miethke), Bologne 1990, p. 133-167.

83. Cf. HERVÉ DE NEDELLEC, *De iurisdictione. Ein unveröffentlicher Traktat über die Kirchenwalkt* (éd. par L. Hold), Munich 1959; AUGUSTIN TRIONFO, *Tractatus de duplici potestate prelatorum et laicorum qualiter se habeant* (éd. par R. SCHOLZ, *Die Publizistik...*), Stuttgart 1903 (repr. Amsterdam 1962), p. 486-501; ALVARO PELAYO, *De statu et planctu Ecclesiae*

un front plus modéré, Jean de Paris († 1306), Rémi de Girolami († 1319), Durand de Saint-Pourçain († 1334), Pierre de Palude († 1342) (pour ne citer que quelques noms<sup>84</sup>), suivaient une sorte de *via media*, en soutenant que le pouvoir civil ne provenait pas du pape, avec des hypothèses diverses allant de la *potestas indirecta* à la *potestas recto tramite*, émergeaient de nouveau çà et là dans la réflexion théologique certaines idées chères à Bernard, comme celle de la «sancta mater ecclesia, sponsa Christi» et de l'«ecclesia coelesti sponso, anulo fidei desponsata», avec cette insistante précision : que cette Église est composée «non solum ex clericis», mais aussi «ex laicis»<sup>85</sup>.

Que les laïcs aussi aient été impliqués dans de telles disputes, les œuvres de Dante Alighieri († 1321) et de Marsile de Padoue († 1342) le confirment, pour rappeler seulement des traités devenus classiques. Le premier, qui dans la *Commedia* avait choisi Bernard comme guide suprême de la contemplation paradisiaque, réfuta expressément dans le *De monarchia* la doctrine des *duo gladii*<sup>86</sup>. Le second, par une argumentation plus articulée, en partie

*libri duo*, Venise 1560; voir J. MIETHKE, «Alvaro Pelagio e la chiesa del suo tempo», in *Santi e santità nel secolo XV* (Atti del XV Conv. Inter. Assisi ottobre 1987), Naples 1989, p. 255 ss.

84. Cf. JEAN DE PARIS, *De potestate regia et papali* (éd. par J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> s.*, Paris 1942, p. 109-132); PIERRE DE LA PALUD, *Tractatus de potestate papae* (éd. par P. T. STELLA), Zurich 1966 (Toulouse, Bibliothèque Municipale, ms. n° 744).

85. Cf. On peut trouver un matériel abondant dans C. DOLCINI, *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, op. cit. n. 71, p. 9-113.

86. DANTE ALIGHIERI, *De Monarchia* (éd. par P. G. Ricci), Milan 1965. Voir aussi M. MACCARRONE, «Papato ed Impero nella "Monarchia"», in *Nuove Letture Dantesche*, 8 (Florence 1976), p. 259-332.

inspirée par Jean de Jandun († 1328), aboutit au même résultat, et plaça dans le peuple l'origine de la *potestas*<sup>87</sup>. C'est justement la critique serrée du *De consideratione*, mise en œuvre au cours de l'affrontement entre Jean XXII (1316-1334) et Louis de Bavière, et dont par la suite la littérature pamphlétaire s'inspirera, qui réclame maintenant notre réflexion. L'attaque de Marsile contre Bernard constitue une véritable offensive contre la papauté romaine, d'autant plus dure qu'elle est apparemment respectueuse et polie. On a là une exégèse pointilleuse et harcelante, destinée à démolir l'interprétation «hiérocra-tique» du passage bien connu de la Bible, cherchant à mettre le saint cistercien en contradiction avec lui-même<sup>88</sup>.

Marsile joue sur trois plans : il distingue, il réfute, il approuve. Si l'on considère que la *potestas* du pape vient «d'une élection humaine», il n'y a rien à redire. Alors, on peut accepter tous les titres que Bernard attribue à l'évêque de Rome : «grand prêtre», «pontife souverain», «prince des évêques», «Abel quant à la dignité», «Moïse quant à l'autorité», «Samuel quant au jugement», «Pierre quant au pouvoir», «Christ par l'onction», etc.<sup>89</sup>. Mais si ces épithètes devaient recouvrir «une primauté sur toute l'Église par désignation immédiate de la part de Dieu», alors on serait certainement dans l'erreur. L'abbé de Clairvaux met-il l'évêque de Rome au-dessus des autres évêques? Com-

87. Cf. L. SCHMUGGE, *Johannes von Jandun (1285/89 - 1328). Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten*, Stuttgart 1966, p. 95-119.

88. Cf. MARSILIUS VON PADUA, *Defensor Pacis* (éd. par R. SCHOLZ, *Fontes Iuris Germanici Antiqui ex MGH*), Hanovre 1932-1933, p. 556-569 (traduction française : MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la paix*, par J. Quillet, Paris 1968).

89. *Ibidem*, *Dict. II*, c. XXVII, 11, p. 526-527.

prend-il le symbole des « deux glaives » comme l'attribution au pape de la juridiction coercitive sur les gouvernants ? Le maître padouan n'a aucune hésitation à écrire qu'il s'agit alors d'une méprise colossale : « On doit ajouter, toujours respectueusement cependant, écrit-il, que ce passage cité par saint Bernard a été interprété par d'autres saints de façon plus appropriée<sup>90</sup>. » Et de reprendre, sur ce point, l'exégèse orientale. En même temps, quand il s'agit de condamner l'avidité de la papauté, camouflée selon lui en « droits de l'Épouse », Marsile ne trouve pas d'arguments plus pertinents que le réquisitoire de Bernard dans le livre II du *De consideratione*, une œuvre — il vaut la peine de le rappeler — qui reste pour lui « la source de l'attribution des pleins pouvoirs au pontife romain<sup>91</sup> ». Ces termes mêmes ne sont pas conformes, selon le Padouan, aux enseignements de la Bible et ils auraient été, de plus, « transformés présomptueusement par les papes » au cours des siècles, « peut-être par désir de profit ou de quelque autre avantage, ou pour s'arroger une certaine prééminence sur les autres ». « Avec une telle transformation, ajoute le polémiste, anticipant les remarques qui deviendront un terrain fertile en vue des controverses pour les luthériens et les protestants, l'évêque de Rome prétendit et déclara que lui seul, par sa parole et en imposant sa prééminence en ce monde, pouvait absoudre complètement les pécheurs et les exempter des peines futures<sup>92</sup>. » Marsile soutient au contraire que l'« évêque de Rome possède dans le ministère et la conduite spirituelle un pouvoir sacramentel *égal* à celui de tous les

90. *Ibidem*, c. XXVII, 12, p. 527.

91. *Ibidem*, c. XXVIII, 22-24, p. 556-569.

92. *Ibidem*, c. XXVI, 9-10, p. 496-497.

évêques, une primauté sur les successeurs des apôtres accordée par le concile général, et, dans les affaires temporelles, une primauté accordée par le législateur mortel<sup>93</sup> ». Et puis, ricane Marsile, n'est-il pas vrai que les papes qui se succèdent à Avignon dans l'épiscopat de Rome sont davantage des « hommes de loi » que des « maîtres d'Écriture sainte », exemples et modèles pour les autres évêques et pour tous les fidèles<sup>94</sup> ?

Sur le même front, mais avec des aspirations éthico-paupéristes et des motivations théoriques qui, contre la scolastique, exaltaient la foi comme principe et unique fondement de la vérité chrétienne, les franciscains Michel de Cesena († 1342)<sup>95</sup> et Guillaume d'Ockam († 1349/50)<sup>96</sup> invoquent, à leur façon, l'autorité de Bernard, en adhérant au programme de restauration impériale et de lutte anti-papale qu'avait développé dans la première moitié du xiv<sup>e</sup> s. Louis de Bavière. Dans le *Breviloquium de potestate papae*, le philosophe d'Oxford consacra tout le chapitre XII du livre II à la défense — « *verbis beati Bernardi* », comme on le lit dans l'entête — d'une sorte de « *veritas moderata* », qui consistait pour lui à combattre la double thèse de la suprématie de la papauté sur l'empire et de la « *plenitudo potestatis*<sup>97</sup> ». Dans ce but, il réalisa un

93. *Ibidem*, c. XXVIII, 22, p. 556 s.

94. *Ibidem*, c. XXIV, 2-4, 9, p. 452 ss.

95. Cf. Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, op. cit. n. 61 p. 252-263. Voir aussi C. DOLCINI, *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologne 1988.

96. GUILLAUME D'OCKHAM, *Breviloquium de potestate papae* (éd. par L. BAUDRY), Paris 1937.

97. *Ibidem*, c. XII : « *Verbis beati Bernardi*, qui expressius locutus est de potestate papae, probatur veritas memorata », p. 38-41 ; cf. M. PACAUT, *La Théocratie*, op. cit. n. 74, p. 170-175.

centon de passages tirés du *De consideratione* (livres I, 6; II, 5. 6; III, 1. 4; IV, 3), pour arriver à la conclusion («clare patet») que «secundum eum (scl. Bernardum) papa non habet in terris plenitudinem potestatis» et que «Romanum imperium a Deo solo est<sup>98</sup>».

### *L'opposition à Bernard*

La réaction papale, évidemment ne se fit pas attendre. Marsile, Michel de Cesena et Guillaume d'Ockam furent excommuniés<sup>99</sup>, alors que se diffusait la thèse d'Ockam sur l'autorité suprême de l'Église à reconnaître non dans le pontife romain, mais dans la totalité des croyants, conçue comme un «tout» vivant dans ses «parties individuelles», et que l'on peut distinguer dans la réalité des individus qui le constituent. Par conséquent, c'est à la communauté des fidèles et au concile, qui en est l'expression, ou à l'empereur, qui en est le chef terrestre, que reviendrait le contrôle de la pureté doctrinale de la hiérarchie et du pontife romain en matière de foi et de mœurs, thèses absolument étrangères à la pensée de l'abbé de Clairvaux.

On ne peut non plus considérer que dépende de lui l'opinion bizarre répandue dans le même temps par Jean Golein, qui, dans le *Traité sur le Sacre*, comme le rappelle Marc Bloch<sup>100</sup>, en appelait à l'autorité de Bernard, en citant expressément le *De praecepto et dispensatione*: l'onction royale, à la manière d'un second baptême,

98. *Breviloquium*, op. cit. n. 96, c. XIII, p. 41-43.

99. Cf. *Handbuch der Kirchengeschichte. Die mittelalterliche Kirche. Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Das Spätmittelalter*, Fribourg-en-Brigau 1973, p. 438-453.

100. Cf. M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges*, Paris 1961, p. 483.

purifierait les souverains de leurs péchés. Le passage de Bernard qui était invoqué se réfère en fait à l'entrée dans la vie monastique, véritable choix de pénitence, auquel on pouvait difficilement assimiler la vie de l'un quelconque des souverains de l'Europe du XIV<sup>e</sup> s., fût-ce le pieux Charles V, fidèle à la papauté d'Avignon<sup>101</sup>.

Cette fidélité, du reste, considérée pendant la Guerre de Cent Ans, en Angleterre, et non sans fondement, comme une collusion entre le trône et l'autel, y suscita le mécontentement contre le siège apostolique, lequel apparaissait toujours plus comme une puissance «mondaine». John Wyclif, clerc dévoué à la couronne, s'en fit le héraut dans le *De Ecclesia*, traité dans lequel, en accentuant les aspects charismatiques de la «sponsa Christi», il introduisit la théorie du *dominium* absolu, qui revient à Dieu seul, tandis que le *dominium* relatif serait la prérogative du souverain temporel, à condition qu'il se trouvât en état de grâce<sup>102</sup>. Si le pontife romain pouvait revendiquer une primauté, c'était précisément celle de la foi, de l'humilité et de la charité, mais aussi celle d'une rigoureuse pauvreté, comme Jean Hus le rappela bientôt<sup>103</sup>. L'Anglais et le Tchèque recouraient tous les deux à l'autorité de Bernard (*De consideratione*), pour distinguer,

101. Cf. R. CAZELLES, *Société, politique, noblesse et couronne sous Jean le Bon et Charles V*, Genève 1982; Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, op. cit. n. 61, p. 271 ss.

102. Cf. H. GRUNDMANN, «Ketzergeschichte des Mittelalters», in *Die Kirche in ihrer Geschichte* II-G, I, Göttingen 1963, p. 60-62.

103. Cf. J. HUS, *Tractatus de Ecclesia e fontibus manuscriptis* (éd. par S. Harrison Thomson), Cambridge 1956; R. KALIVODA, *John Hus' concept of the Church*, Princeton 1966; Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, op. cit. n. 61, p. 299-300; 304-305.

dans une intention polémique évidente, le « vicarius Petri » du « messenger de l'Antéchrist » : le premier orné des vertus qu'on vient de mentionner — le *pastor angelicus* rêvé — l'autre, avide d'argent et de plaisirs, facilement reconnaissable dans les pontifes contemporains.

On arrivait ainsi à creuser la différence entre Église « spirituelle » et « nouvelle Babylone », et si les partisans de la première recouraient bien volontiers au *De consideratione*, les théologiens et les canonistes de la curie continuaient à s'en servir pour confirmer les privilèges de l'Église romaine<sup>104</sup>.

#### *De Trente à Vatican I*

Nous ne pouvons pas, ici, suivre en détail l'utilisation « fonctionnelle » des textes bernardins sortis de leur contexte et privés ainsi de leur fondamentale valeur ascétique. Il est vrai qu'on en a appelé à l'autorité de l'abbé de Clairvaux, comme à celle d'Augustin, aussi bien dans les débats qui ont eu lieu avant et après le Concile de Constance que dans ceux qui précédèrent et suivirent la réforme luthérienne et le concile de Trente. Dans le camp catholique, parmi tant d'autres, Zabarella<sup>105</sup> († 1417) s'en servit pour inviter à une réforme générale de l'Église, Thomas de Vio († 1534) pour approfondir la « plenitudo potestatis » du pape<sup>106</sup>, Thomas Campanella († 1639) pour

104. *Ibidem*, p. 299-309. Voir aussi M. MARCOCCI, *La Riforma cattolica*, Brescia 1967, p. 154 ss., et *passim*.

105. Cf. F. ZABARELLA, *De schismata sui temporis*, in *Epistolae et sermones*, Munster-en-W. 1891.

106. *De auctoritate Papae et Concilii utraque ad invicem comparata* (éd. par V. M. Pollet), Rome 1936; CAJETAN, *De divina institutione Pontificis Romani*, c. XIV, in *Corpus Catholicorum*, Munster-en-W. 1925,

affirmer, dans un esprit anti-espagnol, la *Monarchia Messiae* selon un cosmopolitisme hiéocratique idéal<sup>107</sup>, et Robert Bellarmin (+ 1621, *De Romano Pontifice*) pour proposer la doctrine du pouvoir indirect, qui devait devenir commune<sup>108</sup>.

De son côté, Luther n'eut pas l'audace d'en arriver là dans l'utilisation politique de Bernard : mais, on le sait, l'abbé de Clairvaux représentait pour lui un « Lebemeister » et non un « Lehremeister »<sup>109</sup>. Sur le front anglican, au contraire, les textes bernardins furent tournés en faveur du pouvoir royal par des polémistes comme Édouard Fox<sup>110</sup>, tandis qu'en France les champions du gallicanisme, comme Charles Moulin, Edmond Richer et Guillaume Barclay, s'en servirent pour condamner l'avidité, la fiscalité et les fautes de la curie romaine<sup>111</sup>. C'est dans ce climat que fut menée à bien la première traduction en langue française du *De consideratione*, qui précéda de quelques années le *Trattato della considerazione di*

p. 98. Cf. Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, *op. cit.* n. 61, p. 349-352.

107. Cf. *Monarchia Messiae...*, Jesi 1633, p. 52. Voir aussi : *Christologia. Inediti theologicorum* (éd. par R. Amerio) Rome 1958, p. 166 s. : « de regno Christi », a. 2.

108. *Disputationum Roberti Bellarmini Politiani S. J. De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, t. 1, *De Romano Pontifice*, IV, c. XXI, c. XXV; V, Naples 1856, p. 519 ss.

109. Cf. Y. CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, *op. cit.* n. 52, p. 18.

110. *Opus eximium de vera differentia regiae potestatis et ecclesiasticae*, Londres 1534; cf. G. PIAIA, *Marsilio da Padova...*, Padoue 1977, p. 171-172.

111. Cf. *Ibidem*, p. 189, 211-212, 377 et *passim*. C. DU MOULIN, *Conseil sur fait du concile de Trente*, Lyon 1564; E. RICHER, *Vindiciae doctrinae majorum scholae Parisiensis... de auctoritate et infallibilitate Ecclesiae in rebus fidei et morum...*, Cologne 1683; IDEM, *De ecclesiastica*



*san Bernardo...*, imprimé à Venise<sup>112</sup> pendant l'Interdit de 1606-1607, sous les auspices du Frère Paolo Sarpi, avec une intention anticuriale déclarée, comme l'a mis récemment en évidence Boris Ulianich<sup>113</sup>. C'est dans cette même intention qu'il sera adopté par les milieux du josphisme autrichien, du léopoldisme toscan et du tanucisme napolitain<sup>114</sup>.

Lorsque, passée la Révolution, le concile Vatican I, en 1870, définit solennellement les pouvoirs du pape et son infailibilité en tant que maître de la foi, il ne rappela pas la symbolique des *duo gladii*, objet de tant de controverses, mais inséra dans le texte de *Pastor aeternus* une formule de Bernard, très chargée de sens, définissant l'Église comme le lieu «ubi fides non potest sentire defectum<sup>115</sup>».

A la fin du XIX<sup>e</sup> s., on perçoit une inversion de tendance dans la lecture des textes bernardins : on perd progressivement l'habitude de les adapter à des thèses personnelles

*et politica potestate*, Augsburg 1765; G. BARCLAY, *De potestate papae...*, Hanovre 1617.

112. «In Venetia, MDCVI, appresso Gio. Battista Sanese».

113. Cf. B. ULIANICH, «Paolo Sarpi "riformatore", "irenico"? Note sulla sua ecclesiologia, sulla sua teologia, sulla sua religione», in *Fra Paolo Sarpi dei Servi di Maria*, Venise 1986, p. 58-59. Voir P. SARPI, *Trattato delle materie beneficiarie*, in *Scritti giurisdizionalistici* (éd. par G. Gambarin), Bari 1958, p. 67, 110, et *Istoria del Concilio tridentino* (éd. par G. Gambarin), Bari 1935, t. 1, p. 351; t. 2, p. 265; t. 3, p. 26, 130.

114. Cf. F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, Bologne 1974; Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, op. cit. n. 61, p. 409-412.

115. «*Constitutio Dogmatica prima de Ecclesia Christi, c. IV. De Romani pontificis infallibili magisterio*», in *Conciliarum Œcumenicorum Decreta*, op. cit. n. 70, p. 815.

et on commence à les examiner selon le contexte plus large où ils ont vu le jour. Une contribution dans ce sens vint de l'édition des œuvres dans la *Patrologie latine de Migne*<sup>116</sup>, qui reprenait l'édition de Mabillon<sup>117</sup>. Mais l'impulsion décisive pour la découverte du saint abbé de Clairvaux fut donnée, il y a un siècle, par les célébrations du VIII<sup>e</sup> centenaire de sa naissance. Maurice Blondel, par exemple, avouait que ce furent précisément ces circonstances qui le conduisirent à lire les écrits de son grand compatriote<sup>118</sup>. Il s'ensuivit une influence profonde et constante, comme le fait remarquer Forest<sup>119</sup>. Ou plutôt, cette influence devint «contagieuse». Des recherches se firent dans tous les domaines, tandis que la famille cistercienne elle-même réalisait une réorganisation interne.

Les résultats sont devant nous : des œuvres de Janauschek<sup>120</sup> (*Originum Cisterciensium, Xenia Bernardina*, avec un minutieux répertoire bibliographique) à la scrupuleuse biographie de Vacandard<sup>121</sup>, des analyses fondamentales de la théologie mystique faites par Gilson<sup>122</sup>

116. PL 182-185.

117. Paris 1667.

118. *Revue thomiste*, 42 (1937), p. 274.

119. A. FOREST, «Saint Bernard et notre temps», in *Saint Bernard Théologien*, p. 289-299.

120. L. JANAUSCHEK, *Originum cisterciensium*, t. I, Vienne 1877. Le t. 2 n'est jamais paru. IDEM, «Bibliographia Bernardina», in *Xenia Bernardina*, t. 4, Vienne 1891 (Commission d'Histoire de l'ordre de Cîteaux, V), œuvre continuée par J. de la C. BOUTON, *Bibliographie Bernardine 1891-1957*, Paris 1958; E. MANNING, *Bibliographie bernardine 1957-1970*, Rochefort 1972. Voir ci-dessus p. 15 et 104.

121. E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard abbé de Clairvaux*, 2 t., Paris 1895; IDEM, *La Vie de saint Bernard et ses critiques*, in *Revue des questions historiques*, 62 (1897), p. 198-211.

122. Cf. J. LECLERCQ, «Le saint Bernard de Gilson : une théologie de la vie monastique», in *Doctor Communis*, art. cit. n. 15, p. 227-233.

aux recherches passionnées, persévérantes et fécondes de Jean Leclercq, un véritable héritier de Bernard<sup>123</sup>.

Les répertoires bibliographiques dont nous disposons signalent minutieusement les protagonistes de cette exploration approfondie et enthousiaste, mais aussi les initiatives nombreuses pour rendre accessibles les œuvres de Bernard à un public toujours plus large, par l'intermédiaire de bonnes traductions dans les principales langues. Tout cela, on a des raisons de le croire, pourra susciter une postérité plus attentive, exempte d'*a priori* et de conditionnements idéologiques, et en même temps bien consciente de ceci : « Si Bernard est difficile à connaître, à comprendre et, pour certains, à aimer, c'est à cause de la complexité de sa personne et de son œuvre. Et cette part de mystère, qui continue à l'entourer, doit stimuler, non pas décourager, une recherche aussi objective que possible du vrai saint Bernard<sup>124</sup>. »

*Traduit de l'italien par M.-A. Calvet,  
C.N.R.S., Sources Chrétiennes.*

123. Cf. R. GRÉGOIRE, « Bibliographie de dom Jean Leclercq », in *Studia Monastica*, 10 (1968), p. 331-359; IDEM, « Bibliographie de dom Jean Leclercq, II (1968-1977) », *ibidem*, 20 (1978), p. 409-423; A. ALTERMATT, « Bibliographie de dom Jean Leclercq, III (1978-1988) », *ibidem*, 30 (1988), p. 417-440. On trouvera aussi des indications très attentives dans C. D. FONSECA, « La storiografia bernardina da Vacandard a Leclercq », in *Bernardo Cistercense* (Accademia Tudertina, Centro di Studi sulla spiritualità medievale..., Atti del XXVI Convegno storico intern.), Spolète 1990, p. 3-18.

124. J. LECLERCQ, *Bernard de Clairvaux*, *op. cit.* n. 1, p. 159.

## Épilogue

## **BERNARD DE CLAIRVAUX ENTRE MYSTIQUE ET CLÉRICALISATION**

Claudio LEONARDI  
*Université de Florence*

Que d'informations et de rencontres en ces chapitres qui font revivre le colloque de Lyon, Cîteaux et Dijon! Bernard écrivain, abbé, théologien, mystique; Bernard et la Bible, Bernard et la politique, Bernard et l'eschatologie, Bernard et la philosophie, avec Abélard, Gilbert. Et encore: l'Europe au temps de Bernard, l'Empire, les forces économiques et sociales, les écoles. Et en tout ceci, la bibliothèque de Clairvaux, l'expansion de l'ordre, l'architecture des monastères. Et enfin, la première hagiographie, l'iconographie du saint, la fortune de la mémoire de Bernard jusqu'à aujourd'hui.

Que puis-je ici ajouter? Et comment résumer ce riche ensemble? Une voie plus facile et plus sage s'offre à moi: livrer mes impressions. Puissent celles-ci indiquer dans quel sens continuer, approfondir, promouvoir les recherches!

1. Quelqu'un, M. le Chanoine Marilier, nous recevant à Dijon, a rappelé les colloques de 1953; on pourrait ajouter celui de 1974. En fait, la situation a bien changé en quelques années. Depuis ces dates, pourtant proches, les études sur Bernard se sont multipliées; cela a été une véritable contagion, presque une épidémie. Cette année même, je me suis laissé dire que dom Jean Leclercq avait prononcé deux cents conférences. Il ne peut que reconnaître qu'il s'est à lui-même imposé cette charge,

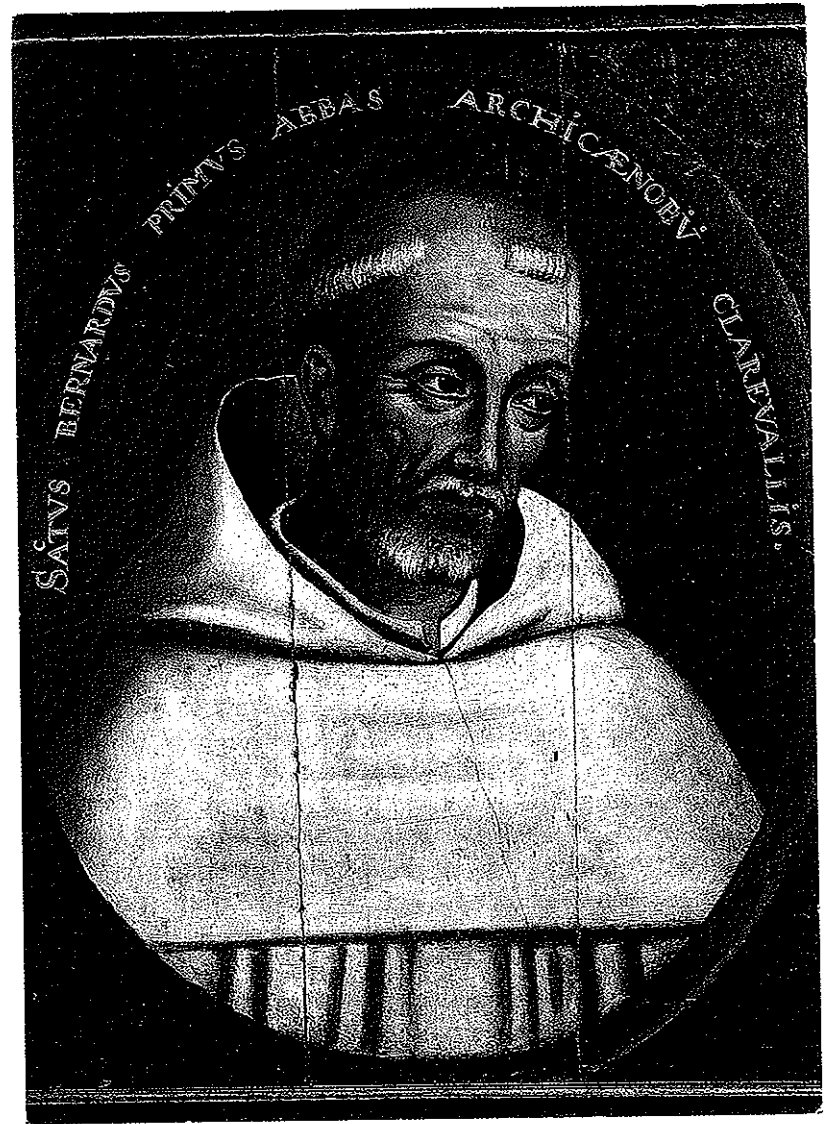
car c'est bien à lui que nous devons l'extraordinaire expansion des études bernardines que nous connaissons.

Mais ne peut-on aussi déceler une cause plus générale de ce phénomène? Nous vivons dans un monde qui apparaît à beaucoup comme postchrétien, dans la mesure où ce n'est plus la foi chrétienne, même en Europe, qui s'impose comme référence immédiate de la conscience et de la culture. Nous vivons aussi dans un monde qui a perdu toute confiance en l'homme: l'énergie atomique et la haute technologie biologique ont provoqué en chacun une profonde incertitude; et l'homme contemporain cherche une parole au-delà du rationnel, au-delà de l'histoire, dans toutes les traditions où cet au-delà pourrait se vérifier.

Bernard est une grande figure pour cette raison aussi; cela m'amène à penser que, hors du cercle des spécialistes, on l'écouterait aujourd'hui dans une écoute mystique.

2. J'apprécie les grandes vues synchroniques qui nous sont ici proposées, la majorité des chapitres. Je goûte d'autant plus les présentations diachroniques, pensant qu'elles auraient pu être proportionnellement plus nombreuses. En ce sens, j'insiste ici sur deux points.

La réforme grégorienne, tout d'abord, fait capital et caractéristique du moyen âge occidental. La distinction qui s'y est accomplie entre le pouvoir politique et le pouvoir ecclésiastique — et cela va jusqu'à la distinction entre politique et religion — a apporté, certes, la *libertas* à l'Église, mais en même temps la laïcité à l'État. Il y a là une immense conquête. L'Église cesse d'être vue comme une pure entité spirituelle, elle apparaît aussi comme un corps historique. L'État ne se montre plus seulement comme un pouvoir sacré et sacralisé; il est doté d'une



SAINT BERNARD. Bois peint, XVI<sup>e</sup> s.  
qui provient de l'Abbaye de Clairvaux.  
Trésor de la cathédrale de Troyes.

dimension laïque, autonome, de liberté. Mais l'âpre lutte entre papauté, empire, royaumes et communes avait réduit la réforme à un conflit de pouvoirs. C'est ainsi que, dans la première moitié du XII<sup>e</sup> s., les limites de ladite réforme se montrent à l'évidence. Cette réduction débouche bientôt dans la tragédie : les chevaliers d'un roi chrétien assassinent l'archevêque Thomas Becket dans sa propre cathédrale. C'est un martyr perpétré entre chrétiens.

Au même moment, le monachisme traverse une mauvaise passe, car il n'occupe plus dans l'Église grégorienne la place, exceptionnelle, qu'il avait auparavant. Grégoire VII avait utilisé les moines pour les besoins de sa politique ; qu'on pense seulement à Pierre Damien ! Mais le rôle principal était passé au clergé séculier, aux évêques, au pape. Le monachisme tente alors de se réformer lui-même : Robert, Albéric et Bernard, l'écolâtre Bruno, et Norbert de Xanten. Et cette réforme va toujours dans le sens d'une vie plus pauvre, plus retirée du monde.

Bernard, cependant, plus que les autres, comprend que l'histoire rend inévitables l'engagement et l'intervention en elle-même, et il conçoit celles-ci, à la différence de ce que fera saint François d'Assise, comme une véritable entrée dans la politique. Quelqu'un a souligné, à propos de la comparaison de Norbert et de Bernard, que ce dernier demeure dans l'ambiguïté. D'autres ont rappelé la *tristitia*, l'*iracundia*, l'*impatientia* de Bernard, sa *praecipitatio* dans les affaires. Il y a là sans doute une caractéristique de sa personnalité : une incapacité à entrer dans le jeu des affaires, celles du monde comme celles de l'Église, sans garder cette légèreté, ce détachement, cette sérénité et, pour tout dire, cette patience que l'*Apocalypse*, par deux fois, désigne comme la marque des saints (2, 2-3 et 13, 10). Mais ce ne sont pas tant le caractère

personnel et les fautes éventuelles de Bernard qui constituent notre propos; c'est plutôt de comprendre ceci: rester à l'intérieur du monachisme, en ce milieu du XII<sup>e</sup> s., en voulant faire du monachisme l'axe de l'expérience chrétienne (le monastère comme anticipation de la Jérusalem céleste), c'est être en contradiction avec l'engagement actif dans l'histoire.

S'il est vrai que les limites de la réforme grégorienne laissent une liberté de champ au monachisme, la situation historique et l'environnement de l'action politique, à l'inverse, s'étaient désormais trop modifiés dans l'Église pour les moines.

3. L'autre aspect concerne la culture. Il est probable que Bernard n'a pas lu ou n'a que peu lu les œuvres d'Abélard et de Gilbert de la Porrée (et il faut avouer que Gilbert est bien difficile à comprendre); s'il a agi comme il a agi, c'est avant tout pour des raisons de politique ecclésiastique. Là aussi, la *praecipitatio* le caractérise. Il use de tous les moyens pour arriver à une condamnation. Il ne manifeste aucune compréhension pour la nouveauté qu'incarne Abélard. En cela il est vraiment insupportable. D'autant qu'on a justement fait observer que les deux grands protagonistes en cette affaire étaient beaucoup plus proches qu'on a voulu le croire et le dire, par leur origine sociale et leur formation scolaire. Force est donc de replacer ce débat dans une perspective plus générale.

La réforme grégorienne avait donné un statut historique autonome à l'Église, mais aussi à l'État, nous l'avons dit. De ce fait, la culture ne pouvait plus être ordonnée selon la pensée de saint Augustin. De fait, l'idée selon laquelle les arts libéraux sont simple préparation à la lecture de la Bible n'a désormais plus guère de sens. A

l'époque carolingienne, déjà, Alcuin avait apporté une inflexion significative à la pensée du maître d'Hippone. Pendant des siècles, la culture païenne, celle de la Grèce et de Rome, qui se présentait comme une alternative à la foi chrétienne, avait été tenue pour dangereuse; elle n'avait donc été utilisée que comme servante de la Bible et de la théologie. Cette opération avait réussi, et, par conséquent, au XII<sup>e</sup> s., les plus avertis des intellectuels ne considéraient plus la culture païenne comme un adversaire et tentaient de l'utiliser à l'intérieur même de la tradition chrétienne sans plus de subordination.

Guillaume de Saint-Thierry, le plus grand penseur de ce siècle, avait donc très largement raison par rapport à Abélard et Gilbert. Il avait en effet compris que l'usage direct de Boèce et de la logique conduisait à l'impossibilité de construire un discours pleinement trinitaire et poussait à accentuer l'unitarisme théologique, qui ne marquait déjà que trop la théologie du haut moyen âge. Il est étrange que la mystique cartusienne et cistercienne, celle aussi de Bernard, d'une certaine manière, soit aussi peu trinitaire. Seuls Guillaume et Richard de Saint-Victor ont véritablement développé une théologie mystique d'inspiration trinitaire. En d'autres termes, malgré les efforts de Guillaume et de Richard, le succès de la culture païenne, celle que synthétisaient Boèce et, par la suite, Aristote, était irrésistible.

On ne saurait dire qu'une théologie est meilleure qu'une autre, ou qu'elle en vaut une autre. Historiquement, cependant, la théologie monastique ne trouvait plus sa place, tandis que la théologie rationnelle, fondée sur les *quaestiones*, répondait aux exigences d'une humanité qui voulait tout comprendre par ses propres forces, c'est-à-dire par les forces intellectuelles dont Dieu l'avait dotée.

4. Qu'était donc Bernard? Un grand personnage, une personnalité hors du commun, et qui épouse la cause du monachisme à un moment de l'histoire où la fonction monastique est profondément mise en cause; ce n'est donc qu'à l'intérieur de son ordre qu'il pourra totalement satisfaire son ardeur de réforme chrétienne. Bernard a tant de facettes: justement, parce qu'il a été moine et abbé, mais toujours obstinément engagé dans les affaires du monde! Je pense cependant que c'est comme mystique qu'il atteint sa véritable grandeur.

Qui dit mystique dit expérience de Dieu. C'est par là que Bernard n'est pas un intellectuel au sens propre du mot, mais un mystique, auquel a peut-être manqué une pleine dimension prophétique, ce qui est la composante proprement historique du mysticisme. On dit souvent que l'expérience de Dieu est incommunicable. C'est le contraire qui est vrai. Bernard, comme les autres mystiques, parvient à communiquer ce qu'a signifié la présence de Dieu en lui. Grégoire le Grand est rarement autobiographique, tandis qu'Augustin l'est dans les *Confessions*. A la différence d'Augustin, Bernard pratique moins l'autobiographie, puisque, mieux qu'Augustin, il a trouvé un langage mystique avec l'aide d'Origène et de Guillaume de Saint-Thierry: le langage de l'amour, un langage qui ne peut être qu'érotique, prudemment érotique toutefois, si on le compare aux propos des femmes mystiques des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> s.: érotique, parce que ni le langage symbolique et typologique de la théologie monastique, ni le langage syllogistique de la nouvelle théologie, mais l'éros seul peut exprimer la rencontre et l'union de l'homme et de Dieu.

On pourrait citer de nombreux textes à l'appui. Je rappellerait seulement celui que le cardinal Decourtray a

placé à la fin de son homélie, à la grand-messe du neuvième centenaire à Cîteaux. Bernard dit à Ermengarde qu'il l'aime et se sait aimé d'elle; il est inutile pour lui de spécifier qu'il l'aime en Dieu, parce que l'amour ne se précise pas<sup>1</sup>. Dans le *Sermon 64 sur les Cantiques*, l'amour triomphe de Dieu lui-même<sup>2</sup>. Il est plus fort que Dieu dans sa redoutable figure de juge. Dieu est le lieu de l'amour, non de la justification face au péché, comme, d'une certaine façon, chez Anselme. Dans le *Cantique*, et son commentaire bernardin, apparaît non plus tant la crainte de Dieu, ou sa puissance; mais c'est plutôt sa miséricorde, vraie qualité divine, qui se fait jour. Ainsi la crucifixion est-elle le geste suprême, en ce qu'elle révèle la nature miséricordieuse de Dieu envers l'homme pécheur.

C'est donc l'amour qui révèle Dieu, tandis que la douleur répond à la colère divine, comme cela est dit dans le *Sermon 26 sur les Cantiques*<sup>3</sup>. Seul François d'Assise, révolutionnant la tradition chrétienne, comprendra que même la douleur, même le visage défiguré d'un lépreux révèlent le visage de Dieu, révèlent le propre visage de Dieu.

5. Toute mystique, puisqu'elle est expérience de Dieu, supprime les médiations. On a fait remarquer que la mystique n'était pas prévue dans la Règle bénédictine, et même qu'elle n'avait pas de place marquée en elle. La mystique supprime en soi et potentiellement aussi bien la médiation monastique que la médiation cléricale

1. *Ep* 116 (*SBO* VII, 296). Pour l'homélie du cardinal Decourtray, voir *Église à Lyon* (année 1990, n° 13, p. 217-222).

2. *SCI* 64, 10 (*SBO* II, 171).

3. *SCI* 26, 8 (*SBO* I, 176).



et ecclésiale. Peut-être touchons-nous ici le point le plus tragiquement significatif de la vie de Bernard, en deçà de l'individuel: avoir expérimenté Dieu et l'avoir expérimenté comme amour, comme union d'amour, et ne pas réussir à transformer le monde chrétien en ce sens.

En effet, malgré les prophéties de Joachim de Flore, qui espère que tous les hommes deviendront moines, l'Église du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> s. se cléricalise toujours davantage. Et on assiste à une sorte d'impossibilité de faire entrer la mystique dans l'histoire chrétienne. Bernard s'est heurté à cette difficulté, François a accompli quelques gestes, a lancé quelques paroles; un siècle plus tard, après les mystiques rhénans et flamands, c'eût été le silence, si la parole ne s'était emparée de ceux qui auraient dû se taire.

C'est surtout par les femmes, au XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> s., que le discours et le message mystiques sont restés vivants dans la tradition de l'Église d'Occident. Bernard, avec François, a été leur maître. C'est là, surtout, me semble-t-il, que Bernard a continué à vivre.

## INDEX

Emmanuelle DEVÈCHE, moniale cistercienne  
*Abbaye Notre-Dame-de-Belval*

Les chiffres, à droite, renvoient aux pages du volume. Les notes sont indiquées quand elles apportent du nouveau par rapport au texte et ne sont pas de simples références.

On n'a pas tenu compte des tableaux ni des planches illustrées, la table des matières indiquant suffisamment le contenu ou le sujet des uns et des autres. Seul le tableau 10 a été retenu, puisqu'il concerne trois œuvres précises de saint Bernard: *Gra*, *Ipl* et *Conv*.

## I. - INDEX

### des noms de personne et de lieu

Le présent index est historique et non bibliographique; il ne regroupe que les noms relevant de l'objet traité, sans indiquer les instruments de travail actuel. Les noms de lieu sont en italiques. Ni les noms divins, ni Bernard (ou «abbé de Clairvaux») n'ont été relevés.

- AARON, bibl. : 71.  
ABDIAS, bibl. : 231.  
ABÉLARD, voir Pierre Abélard.  
ABIGAYL, bibl. : 277.  
ABIMÉLEK, bibl. : 276.  
ABSALON, bibl. : 277.  
*Acey* : 132, 138.  
ACHARD, moine de Clairvaux : 311, 334.  
ADALBERT, abbé d'Ellwangen : 536.  
ADALGOTT, saint, évêque de Coire : 416 n. 46.  
ADAM, abbé d'Ebrach : 202, 385, 412-413, 416-418, 426.  
ADAM DU PETIT-PONT : 448.  
ADÉLAÏDE, duchesse de Lorraine : 404-405.  
ADHÉMAR DE CHABANNES : 293 n.19.  
*Admont*, abbaye : 418.  
ADRIEN IV : 69, 680.  
ADUARD, abbaye : 342.  
*Affigem* : 419.  
AGGÉE, bibl. : 231  
AGNÈS, fille de l'empereur Henri IV : 414.  
AICELINA DE CALMONT, paysan : 161.  
*Aigremont* : 91.  
AIMERIC, cardinal : 94, 359, 534.  
*Aix-la-Chapelle* : 420.  
ALAIN DE FLANDRES, évêque d'Auxerre : 53, 56.  
*Albano*, voir Matthieu, cardinal.  
ALBÉRIC, saint (Aubery) : 181 n.1, 201, 272, 705.  
ALBÉRIC, évêque d'Ostie, cardinal, légat du pape : 394, 450.  
ALBÉRIC, écolâtre de Reims, archevêque de Bourges : 466.  
ALBÉRON DE CHINY, évêque de Verdun : 404, 408 n. 26.  
ALBÉRON DE MONTREUIL, pricier de Metz, archevêque de Trèves : 403-404, 419.  
ALBERT, abbé de Marmoutier : 289.  
ALBERT DE MERCY, pricier de Verdun : 408 n. 26.  
*Albigeois* : 160 n. 8.  
*Alcobaça*, abbaye : 319, 321.  
ALCUIN : 252, 707.  
*Alep* : 101, 484. - Voir Zengi.  
ALETH, sainte : 75, 91, 362 n. 72.  
ALEXANDRE III, pape : 31, 59, 79 n. 49, 463, 660 n. 6.  
ALEXANDRE, clerc de Cologne : 421, 465.  
ALEXANDRE, empereur : 501 n. 47.  
ALEXANDRE, évêque de Lincoln : 560.  
*Alexandrie* : 568, 571, 576.  
*Allemagne* : 68 n.26, 95, 110 et n. 8, 119, 313, 316, 318 n. 26, 319, 326, 327, 338-339, 342 n. 76, 347, 409, 419, 421-422,

425, 444, 463, 479-480, 496 n.32, 649, 665, 684 n.73.  
*Alpes* : 666 n. 24.  
 ALPHONSE, comte de Saint-Gilles : 394.  
*Alsace* : 407.  
*Altenberg*, abbaye : 319, 326 n. 38, 327 n.40, 319, 341, 413-415, 417. - Voir Brunon de Berg, fondateur.  
*Alvastra*, abbaye : 334.  
 AMBROISE, saint : 148, 247, 249, 291, 543, 602, 650.  
 AMÉDÉE DE CLERMONT, évêque de Lausanne : 135.  
 AMÉDÉE, comte de Genève : 100.  
*Amelunxborn*, abbaye : 413.  
 AMOS, bibl. : 231.  
 ANACLET II, antipape (Pierre Leone, Pierre de Léon, Pierleoni) : 59, 62-63, 67, 70, 87, 95, 99, 374, 389, 399, 409, 443-444, 478-481, 510, 517, 522.  
 ANASTASE IV, pape : 69, 393.  
*Andecy*, prieuré : 137 n. 30.  
*Andelot*, abbaye : 407 n. 19.  
 ANDRÉ DE BERGAME : 294 n. 19.  
 ANDRÉ DE SAINT-VICTOR : 213.  
*Angleterre* : 89, 100, 101, 110, 112, 166 n. 18, 172 n. 30, 314 n. 20, 318, 319, 424, 479, 489, 693.  
*Angoulême*, voir Gérard, évêque.  
*Anbalt*, principauté : 510 n. 14.  
*Anjou* : 101.  
 ANSELME, saint : 142, 229, 230 n. 33, 465, 543, 590 n. 26, 595, 603, 665, 709.  
 ANSELME DE HAVELBERG, évêque, légat pontifical : 494 n. 28.  
 ANSELME DE LAON : 29, 216-217, 219, 221 n. 20, 226, 229.  
 ANSÉRI, archevêque de Besançon : 121, 132.  
 ANTIOCHUS, bibl. : 501 n. 47.  
 ANTOINE DU DÉSERT, saint : 650.  
 ANTOINE DE PADOUE, saint : 686 n. 79.  
 ANTONIUS VAN DAMME : 652 n. 18.  
*Aquitaine* : 54, 70, 374 n. 78, 399, 479.  
 ARCHENFROY, maître : 54.  
*Ardenne* : 144.  
 ARISTOTE : 452-453, 469, 599, 685, 707.  
*Armagh*, voir Malachie, évêque.  
 ARNAUD "QUI NON RIDET", chanoine de Poitiers : 446.  
 ARNAUD DE BONNEVAL (Ernaud) : 54, 62-65, 69-72, 355, 356 n. 31.  
 ARNAUD DE BRESCIA : 68 n. 25, 98, 408, 489.  
 ARNDT, Johann : 678.  
 ARNOLD, abbé de Morimond : 108, 183, 202-203, 207, 351, 411-413, 416, 465.  
*Arras* : 354 n. 21, 378.  
*Arrouaise*, chanoines : 205, 405.  
*Atlantique* : 172.  
*Aube* : 90.  
*Auberive*, abbaye : 313.  
 AUGUSTE : 501 n. 47.  
 AUGUSTIN, saint : 116, 126, 134, 146-149, 214, 244, 247, 249, 250 n. 7, 251, n. 9, 265, 283, 508, 543, 544, 610-612, 629, 635 n. 100, 650, 663, 675-676, 680 n. 61, 685, 691 n. 95, 693 n. 101, 103, 694-695, 696 n. 114, 706, 708.  
*Aulps*, abbaye : 134-135, 181-182, 346, 615, 617.  
*Autriche* : 68 n. 26, 110, 415, 418, 422 n. 51.  
*Autun* : 121, 138 n. 32.

*Auxerre* : 29, 56, 137 n. 30, 212 n. 3, 216, 385.  
*Auxerre*, voir Alain de Flandres, évêque.  
*Avignon* : 691, 693.  
*Babenberg*, voir Otton de Babenberg.  
*Babylone*, bibl. : 395, 654.  
*Bâle* : 420.  
*Balerne*, abbaye : 129-130, 134-135, 313, 334. - Voir Burchard, abbé.  
*Balkans* : 85, 100.  
*Baltique*, pays de la Baltique : 487 n.20, 518 n. 50.  
*Bamberg* : 410, 414.  
*Bar*, comté : 406 n.18.  
*Bar-sur-Aube* : 385, 420.  
*Barbeau*, abbaye : 321.  
 BARBO, Louis : 672.  
 BARCLAY, Guillaume : 695.  
*Barguas* : 161.  
 BARTHÉLÉMY, saint : 650.  
 BARTHÉLÉMY, frère de saint Bernard : 358.  
 BARTHÉLÉMY DE VIR (ou de Jur), évêque de Laon : 120.  
 BARUCH, bibl. : 231, 244.  
 BASILE, saint : 391.  
 BAUDOIN, secrétaire de saint Bernard, cardinal : 72.  
 BAUDOIN, abbé : 421.  
 BAUDOIN, archevêque de Pise : 360.  
 BAUDOIN, abbé de Saint-Mathieu : 360.  
*Baume*, abbaye : 126.  
*Bavière* : 409 n.28, 413, 416, 418, 427, 536, 647.  
*Bazadais* : 158 n. 6.  
 BÉATRICE, religieuse : 203.  
*Beaune* : 284 et n. 20.  
*Beaupré*, abbaye : 313.  
 BÈDE LE VÉNÉRABLE : 149, 224 n. 25.  
*Belfays*, prieuré : 138 et n. 32.  
*Belgique* : 418.  
*Bellevaux*, abbaye : 128, 412.  
*Belmont*, prieuré : 138 et n.32.  
 BÉNAUD, abbé de Montier-la-Celle : 289.  
 BENOÎT, saint : 15, 74, 204, 211, 251, 290 et n. 9, 292, 301, 302, 333, 354, 557, 610, 615, 616, 648-649, 660, 709.  
 BENOÎT, moine de Clairvaux : 386.  
*Benoîtevaux*, prieuré : 138 et n. 32.  
 BÉRANGER DE POITIERS : 463.  
*Berdoues*, abbaye : 157 n. 4.  
*Berlin* : 654.  
*Bernac* : 160 n.8.  
 BERNARD DE PAVIE : 684.  
 BERNARD DE PORTES, prieur de Chartreuse : 533-534, 536, 538.  
 BERNARD PAGANELLI, abbé de Saint-Vincent et Saint-Anastase, voir Eugène III.  
 BERNARD TOLOMEI, bienheureux, fondateur de Monte-Olivetto : 649.  
 BERNARDIN, saint : 655.  
 BERNON DE REICHENAU : 294.  
 BÉRULE, Pierre de, cardinal, fondateur de l'Oratoire français : 679.  
*Besançon* : 113, 121, 125-135, 138 et n. 32. - Voir Anséri, archevêque ; Humbert, archevêque.  
*Bethléem*, bibl. : 303, 568.  
*Binche* : 420.  
*Bithaine*, abbaye : 129.  
 BOËCE : 230 n. 33, 298, 451, 464, 581, 590 n. 26, 595, 707.  
*Bobême* : 85, 415, 418.

- BOHÉMOND, moine de Clairvaux, abbé de Tarouca : 334.  
 BÖHME, Jacob : 678.  
 Bologne : 191.  
 BONAVENTURE, saint : 16, 665, 673, 684.  
 BONIFACE VIII : 502, 683, 685.  
 Bonmont, abbaye : 134-135, 313, 337, 347, 348 n. 84, 85.  
 Bonnecombe, abbaye : 160-162, 164.  
 Bonnefont, abbaye : 157 n. 4.  
 Bonneval, abbaye : 63, 159, 160 n. 8, 162, 164.  
 Bonneval, abbaye, voir Arnaud de Bonneval.  
 Boppard : 420.  
 Bordeaux, voir Geoffroy du Louroux, archevêque.  
 BOSSUET, Jacques-Bénigne, évêque de Meaux : 679.  
 BOUCHARD, abbé de Bellevaux : 645.  
 Boulbonne : 158 n.5.  
 Bourges : 484. - Voir Albéric, archevêque; Gilles de Rome, archevêque.  
 Bourgogne, royaume : 106, 109, 113, 119, 134; duché : 91, 92 n. 15; comté 120, 125 n. 20, 134, 412; ensemble : 83, 109, 112, 137 n. 31, 157, 158, 163, 166 n. 18, 172 n. 28, 183 n. 4, 212, 271 n. 1, 284, 288, 309 n. 4, 317, 327-328, 339, 343 et n. 78, 383, 405 n. 14, 411, 413, 415, 423-425, 653 n. 20. - Voir Hugues II, duc de Bourgogne; Mathilde, duchesse; Renaud III, comte de Bourgogne.  
 BOUTRIER, famille : 142.  
 Brabant : 668.  
 Brandebourg : 494 n.28.  
 Brienne : 420.  
 Bronnbach, abbaye : 338.  
 Bruges, traité de : 406 n.18.  
 BRUNO, saint : 705.  
 BRUNON D'ALTENA-BERG, archevêque de Cologne : 407, 413 n. 40, 414, 417, 426.  
 Brusque, seigneurie : 163.  
 Buillon, abbaye : 129-131.  
 BURCHARD, abbé de Balerne : 74 n. 40, 129-130, 334.  
 Bussières, prieuré : 138 n. 32.  
 Byland, abbaye : 339.  
 CALIXTE II, pape : 188, 193, 197, 402.  
 CALON, membre du chapitre de Poitiers : 446.  
 Calvaire, bibl. : 652.  
 CALVIN, Jean : 677.  
 Cambrai : 420.  
 Camp, abbaye : 412-415.  
 CAMPANELLA, Thomas : 694.  
 Carcassonne : 138 n. 32.  
 Carinthie, voir Henri de Carinthie.  
 CARPENTIER, paysan : 160.  
 CATHERINE DE SIENNE, sainte : 654.  
 CÉCILE, religieuse dominicaine : 645-646.  
 CÉLESTIN II, pape : 392.  
 CESENA, Michel de : 691-692.  
 Chalon-sur-Saône : 137 n. 30, 138 n. 32, 653.  
 Châlons-sur-Marne : 29, 205, 376, 420; concile : 403. - Voir Guillaume de Champeaux, évêque.  
 Champagne : 29, 83, 88-89, 92, 113, 119, 142, 144, 172 n. 28, 227, 288, 405, 411, 425. - Voir Thibaut, comte.

- Chapelle d'Oze, abbaye : 137 n. 30.  
 CHARLES V, roi de France : 693.  
 Charmes-la-Côte : 406-407 n. 19.  
 CHARRON, Pierre : 679.  
 Chartres : 63, 429, 446, 453, 466, 534. - Voir Geoffroy de Lèves, évêque; Thierry de Chartres.  
 Château-Chalon, abbaye royale : 126.  
 Châtillon-sur-Seine : 91, 214, 343 n. 78, 464, 616 n.32. - Voir Saint-Vorles.  
 Châtrices, abbaye : 405 n.14.  
 Chaumont : 145.  
 Chaumouzey, abbaye : 126.  
 Cheminon, abbaye : 405 n.14.  
 Chenecey, abbaye : 130.  
 Chertieu, abbaye : 133, 299 n. 37, 319. - Voir Guy, abbé.  
 CHEVALIER, Etienne : 651.  
 Chézery, abbaye : 313.  
 CHRISTIAN O'CONARCHY, moine : 328.  
 CHRODEGANG, évêque de Metz : 293.  
 CICERON : 20, 304, 543, 585, 602-603, 610 n. 13.  
 Cîteaux : 13, 56, 69 n. 24, 74 et n. 39, 90, 92, 103, 104 n. 2, 108, 110-113, 116, 120, 123 n. 19, 126, 132, 135, 136-140, 157 et n. 3, 159 et n. 7, 165 n. 17, 175 n. 34, 181-208, 210-212, 220 n. 19, 250, 261, 271-285, 288-291, 308, 311, 318, 322, 323, 328, 337, 339, 334-342, 350, 356, 366 n. 86, 389, 397, 401, 405 n. 11, 14, 411, 423, 461-465, 473, 557-558, 576, 615, 619.  
 CLAIRE, sainte : 686 n. 79.  
 Clairlieu, abbaye : 313.  
 Clairmont, abbaye : 321.  
 Clairvaux : 17-18, 29, 53, 56-57, 64, 65 n. 17, 67, 69, 74 et n. 40, 84, 86, 89-92, 104, 107-108 et n. 4, 112-113, 119-121, 123 n. 19, 133, 141-153, 157 et n. 3, 160, 165 n. 17, 174-176, 184, 186, 187, 193 n. 30, 202, 205, 207-208, 211, 220-221, 250, 252, 259, 273, 283, 284, 287 et n. 2, 297 n. 28, 309-313, 321, 323, 328, 334-336, 338, 341, 342, 344, 346, 349-351 et n. 7, 9, 12, 355 et n. 28, 356, 358 n. 43, 365, 367 n. 91, 371, 383-389, 392, 395, 397, 405, 406, 406-407 n. 19, 411-412, 416-418, 420, 425, 464-466, 478, 485-486, 489-490, 515 n. 41, 534, 538, 560, 568, 570, 571, 576, 581-582, 646, 650, 652, 703. - Voir Pierre Monocule, bienheureux, abbé.  
 Clermont : 138 n. 32.  
 Chury : 17, 59, 61, 62 et n. 14, 63, 69 n. 29, 73, 75, 116, 175 n. 34, 184, 203, 208, 224, 261, 289-290, 308, 326-327, 389-390, 392, 411, 434. - Voir Mayeul, abbé.  
 Coblenze : 420.  
 Coire, voir Adalgott, évêque.  
 Collan, forêt : 289 n.7.  
 Cologne : 407 n. 23, 411, 412, 413 et n. 40, 414, 420, 490, 654, 668.  
 Colonges, prieuré : 138 et n. 32.  
 Comminges : 138 n. 32.  
 CONGAN, abbé d'Inislounagh : 534, 538.  
 Conques : 642.  
 CONRAD III, empereur : 85, 87, 100, 119, 398, 410 et n. 34, 414-415, 420, 489, 491, 513.

CONRAD, fils du duc de Bavière, moine de Morimond : 416.  
 CONRAD, moine de Morimond : 413 n. 40.  
 CONRAD, duc de Zähringen : 100.  
 CONRAD D'EBERBACH, moine : 55, 646, 651-652.  
*Constance* : 416, 420, 423 ; concile : 694. - Voir Hermann, évêque.  
 CONSTANTIN : 500.  
*Corcelles*, prieuré : 132 et n. 32.  
*Corronzanges* : 162.  
*Coulombs* : 534, 538.  
*Coyroux*, abbaye : 135.  
*Cracovie* : 84. - Voir Matthieu, évêque.  
*Criseron*, abbaye : 137 n.30.  
*Cure*, rivière : 323.  
 CYPRIEN DE CARTHAGE, saint : 148.  
 DANIEL, bibl. : 231, 282.  
 DANTE : 664, 682, 688.  
*Danube* : 669.  
 DAVID, bibl. : 68, 275-277, 288.  
 DELANNES, dom Jean : 144.  
 DÉODORAT DE PROMILLAC, propriétaire : 163.  
 DENYS LE CHARTREUX : 672.  
*Dijon* : 86 n.8, 97, 99, 126, 142, 271 n. 1, 278 n. 8, 284, 302 n. 42.  
 DOËG, bibl. : 276.  
 DOMINIQUE, saint : 645-646, 649.  
*Droiteval*, prieuré : 138 et n. 32.  
 DURAND DE SAINT-POURCAIN, Guillaume : 688.  
*Eberbach*, abbaye : 313, 316 n. 25.  
 ÉBERHARD, chapelain de l'évêque de Constance : 421.  
 EBERWIN, prévôt de Steinfeld : 393, 408, 537-538.

*Ebrach*, abbaye : 321, 339, 412-413, 415, 417. - Voir Adam, abbé.  
 EBRARD, évêque de Norwich retiré à Fontenay : 328.  
*Echiernach*, abbaye : 533 n. 7.  
 ECKART, Jean : 668-669, 674.  
*Éclache*, prieuré : 138 n. 32.  
*Écosse* : 479.  
*Édesse* : 101, 484-485.  
*Égypte*, bibl. : 203 ; actuel : 282.  
*Eisleben* : 667.  
*Elbe*, région de l'Elbe : 89.  
 ÉLISABETH, belle-sœur de saint Bernard : 137.  
 ÉLISABETH DE SCHÖNAU, moniale : 667.  
 ÉLISABETH DE VERGY, moniale : 137.  
*Ellwangen*, abbaye, voir Adalbert, abbé.  
*Empire* : 86-87, 100, 107, 112, 304, 401-427, 490-492, 703.  
*Épernay* : 145.  
 ERMENGARDE, moniale : 709.  
*Escaut (L')* : 418.  
 ESDRAS, bibl. : 225, 230.  
 ESKIL, archevêque de Lund : 54, 64, 70, 85.  
*Espagne* : 85, 90, 112, 186 n.13, 314, 316-317, 365, 413, 679.  
 ESTHER : 231.  
*Étampes*, synode : 94, 480.  
 ÉTIENNE, comte de Blois : 100.  
 ÉTIENNE, moine de Clairvaux : 323.  
 ÉTIENNE DE BAR, évêque de Metz : 402-404, 407.  
 ÉTIENNE DE GARLANDE : 99.  
 ÉTIENNE HARDING, saint : 28, 90, 137, 139, 181-182, 184, 188-189, 199, 201, 208, 210-213,

215 n. 50, 224, 251, 271-275, 278, 294 n. 20, 328, 350, 351, 411, 615.  
 ÉTIENNE DE LEXINGTON, abbé de Clairvaux : 145.  
 ÉTIENNE DE SENLIS, évêque de Paris : 395.  
 EUDES I<sup>er</sup>, duc de Bourgogne : 91.  
 EUDES, prieur de Morimond : 53.  
 EUGÈNE III (Bernard Paganelli), pape : 60-61, 69, 96, 123, 184, 189-190, 214, 222, 225, 265, 284, 334, 346, 358 n. 43, 361, 393, 402 n. 2, 408, 446, 448, 454, 481-482, 485, 496-500, 534, 539, 580-582, 626, 647-648, 660 n. 5, 682.  
*Europe* : 83-102, 110, 112, 138, 155-156, 165-166, 172, 174 n.32, 186, 208, 209, 317, 318, 338, 348, 383-384, 475, 480, 481, 484, 493 n. 27, 497, 576-577, 660, 703-704.  
 EUSTOCHIUM : 283.  
 EVRARD, moine de Morimond : 385, 413 n.40.  
 EZÉCHIEL, bibl. : 219, 231, 582, 584, 629 n. 83.  
*Fabas*, prieuré : 138 n.32.  
*Farne*, île : 665.  
*Faverney*, abbaye : 126.  
 FELICIANUS : 149.  
 FÉNELON, François de Salignac de la Mothe-Fénelon : 681 n.64.  
*Flandres* : 360, 419, 490, 653, 671.  
*Florence* : 343, 652.  
 FLORUS DE LYON : 149.  
*Foigny*, abbaye : 312, et n. 10, 412.  
*Fontaine*, ville : 420.  
*Fontaine-lès-Dijon* : 90-91, 210, 288, 328, 423, 463, 512 n. 28.  
*Fontainejean*, abbaye : 321.  
*Fontenay*, abbaye : 148, 307-309, 317, 324, 328, 329 et n. 46, 332, 341, 346, 348.  
*Fontguilhelm*, abbaye : 158 n. 6.  
*Fontmorigny*, abbaye : 322, 334.  
*Fossanova*, abbaye : 321.  
 FOULQUES : 619.  
*Fountains*, abbaye : 193 n. 30, 321, 334, 336, 392. - Voir Henri Murdach.  
 FOX, Édouard : 695.  
 FOY, sainte : 642.  
*France* : 27, 79 n. 49, 87-89, 96, 101, 106, 109-113, 157 et n. 4, 158, 163 n.13, 174 n. 32, 216, 309, 312, 314 n. 16, 318, 323, 334, 383, 413, 415, 416, 418, 419, 424, 426, 432, 444-445, 450, 455, 462, 479-480, 484, 485, 489, 491, 653, 660, 679, 695.  
*Francie* : 409 n.28, 424.  
*Francfort* : 420, 423.  
 FRANÇOIS D'ASSISSE, saint : 228, 686 n.79, 703, 709-710.  
 FRANÇOIS DE SALES, saint : 679.  
 FRANCON, clerc : 421.  
 FRÉDÉRIC, archevêque de Cologne : 414.  
 FRÉDÉRIC I<sup>er</sup>, Barberousse : 100, 119, 401, 407, 410, 414, 441 n. 20, 446 n. 27, 448 n. 30, 455 n. 36.  
 FRÉDÉRIC II : 683-684.  
 FRÉDÉRIC, duc de Souabe : 414.  
*Freising* : 121, 414. - Voir Otton de Babenberg.  
*Fribourg-en-Brisgau* : 343 n. 77, 420.

*Fritslar*, synode : 511.  
 FROWIN, abbé : 421.  
 FULBERT DE CHARTRES : 281.  
*Furness*, abbaye : 337.  
*Fürstenberg*, ermitage : 509.

GALAND DE REIGNY : 359, 360 n. 55.  
 GANSFORT, Wessel : 672.  
 GAUCHER, prieur de Clairvaux, abbé de Morimond : 131, 207, 412, 415.  
*Gaule* : 424.  
 GAUTHIER, abbé : 205 n. 58.  
 GAUTIER DE COINCY, prieur à Saint-Médard : 654 n.21.  
 GAUTIER DE COUCHES, évêque de Chalon-sur-Saône : 653.  
 GAUTIER MAP : 421.  
 GAUTIER DE RAVENNE : 510 n. 18.  
 GÉDÉON, bibl. : 282.  
*Gembloux* : 420.  
*Genève*, voir Amédée, comte de Genève.  
*Gènes* : 101.  
 GEOFFROY, moine de Clairvaux : 421.  
 GEOFFROY D'AIGNAY : 334.  
 GEOFFROY D'AUXERRE, secrétaire et biographe de saint Bernard : 53-82, 259 n. 21, 356 n. 31, 359, 364 n.78, 368, 376, 394, 421, 431, 445, 446 n. 26, 450, 465, 472, 563-564, 640, 643-645.  
 GEOFFROY DE LA ROCHE-VANNEAU, cousin de saint Bernard, prieur de Clairvaux, évêque de Langres : 56, 96, 121, 357, 392, 532, 538.  
 GEOFFROY DE LÈVES, évêque de Chartres : 63, 73 n. 36, 507.  
 GEOFFROY DU LOUROUX, archevêque de Bordeaux : 393, 466.

GÉRARD, évêque d'Angoulême : 70.  
 GÉRARD, frère de saint Bernard : 355, 357, 360-361, 467.  
 GÉRARD, moine de Clairvaux : 421.  
 GÉRARD, moine de Clairvaux, abbé d'Alvastra : 334.  
 GÉRARD, portier de Clairvaux : 646.  
 GÉRARD DE BARGUAS, paysan : 161.  
 GÉRARD RUSTICUS, paysan : 161.  
 GERBERT DE CALMONT, paysan : 161-162.  
 GERHOH DE REICHERSBERG, prévôt de chanoines réguliers : 495-496, 539, 680.  
*Germanie* : 27, 54 n. 12, 112, 218, 398, 409-410, 424, 491.  
 GERSON, Jean : 672-674.  
 GERTRUDE, sainte : 667.  
 GERTRUDE DE HACKEBORN, moniale : 667.  
*Gigny-Le-Miroir*, abbaye : 117, 126.  
 GILBERT, moine de Clairvaux : 334.  
 GILBERT DE LA PORRÉE, évêque de Poitiers : 26, 67-68, 230, 396, 401, 417 n. 47, 429, 445-454, 459, 472, 483, 500, 581, 589-591, 603, 662, 703, 706-707.  
 GILBERT L'UNIVERSEL, évêque de Londres : 224 n. 25, 466.  
 GILLES DE PARIS, cardinal-évêque de Tusculum : 62 n. 14.  
 GILLES DE ROME, archevêque de Bourges : 502, 686.  
*Gimont*, abbaye : 157 n. 4.  
 GIROLAMI, Rémi de : 688.  
*Gniezno*, abbaye : 415.  
 GODEFROID, prévôt de Xanten : 414.

*Godoncourt*, cure : 406 n. 15.  
 GOLEIN, Jean : 692-693.  
 GOLIATH, bibl. : 68.  
*Gondreville* : 423.  
 GOSVIN, abbé d'Anchin : 466.  
*Grande-Bretagne* : 314, 328, 339.  
 GRATIEN, décret : 191, 682 n. 67.  
*Graz* : 414.  
*Grèce* : 83-84, 707.  
 GRÉGOIRE LE GRAND, saint : 15, 148, 214-215 et n. 8, 247, 249, 250 n. 7, 274, 292, 499, 543, 582, 584, 602, 610-611, 629, 663, 673, 708.  
 GRÉGOIRE VII, pape : 614, 705.  
 GRÉGOIRE IX, pape : 219 n. 16, 682 n.67.  
 GRIMOARD, évêque de Poitiers : 395.  
 GROOTE, Geert (Gérard) : 665, 672.  
 GUERRIC D'IGNY : 465.  
 GUERRIC (Wédéric), abbé de Liesies : 146, 148.  
 GUI D'ARREZO, théoricien de la musique : 294.  
 GUIBERT DE NOGENT : 218 n. 14, 224 n. 25, 656.  
 GUIGUES I<sup>er</sup>, prieur de Chartreuse : 377.  
 GUILLAUME DE CHAMPEAUX, évêque de Châlons-sur-Marne : 25, 93, 120, 205, 217, 351, 352, 466.  
 GUILLAUME, moine de Clairvaux, abbé de Rievaulx : 392.  
 GUILLAUME DE CONCHES : 429, 539, 661.  
 GUILLAUME FITZHERBERT, archevêque d'York : 100, 392-393.  
 GUILLAUME GODEL : 206 n. 60.  
 GUILLAUME D'OCKHAM : 502 n. 49, 691-692.

GUILLAUME DE MALMESBURY : 615 n.31.  
 GUILLAUME X, comte de Poitiers : 70, 85, 92.  
 GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : 15, 27, 54, 62, 66, 70, 72-79, 73 n.36, 74 n. 40, 77 n. 46, 184, 224 n. 26, 233, 235, 260 n. 23, 331, 350, 353 et n. 16, 363, 366, 370-371, 376, 390, 395-396, 429-430, 435-442, 465, 515, 533, 538, 539, 547, 559, 564, 570-577, 662 n. 9, 707-708.  
 GUILLAUME DE VOLPIANO, abbé de Saint-Bénigne de Dijon : 302 n. 42.  
 GUY, abbé de Montiéramey : 304, 537.  
 GUY, abbé de Trois-Fontaines : 403.  
 GUY D'EU, abbé de Cherlieu : 297 n. 28, 298-299 n. 32.  
 GUY DE PARAC, abbé de Cîteaux : 137.  
 GUYTON, dom Claude, bibliothécaire de Clairvaux : 142-143.

HABACUC, bibl. : 231  
 HADEWJICH : 668.  
*Hainaut* : 27.  
 HARMAND, Auguste, bibliothécaire de Troyes : 151-152, 220.  
*Hautcrêt*, abbaye : 299-300 n.37.  
*Hautecombe*, abbaye : 134-135.  
*Havelberg*, abbaye : 510. - Voir Anselme, évêque d'Havelberg.  
 HAYMON D'AUXERRE : 224 n. 25, 234 n. 35.  
*Heiligenkreuz*, abbaye : 413, 415, 418.  
*Heisterbach*, abbaye : 321, 341.

HÉLOÏSE, abbesse du Paraclet : 433.  
*Helfta*, abbaye : 667.  
 HEMERKEN A KEMPIS, Thomas : 665, 672.  
 HENRI I<sup>er</sup>, Beauclerc, roi d'Angleterre : 100, 384.  
 HENRI I<sup>er</sup>, duc de Bourgogne : 91.  
 HENRI II, roi d'Angleterre : 101.  
 HENRI IV, empereur : 414.  
 HENRI V, empereur : 403, 409.  
 HENRI I<sup>er</sup>, archevêque de Mayence : 408, 490.  
 HENRI I<sup>er</sup>, abbé de Saint-Vaast : 271.  
 HENRI L'AVEUGLE, comte de Namur et du Luxembourg : 419.  
 HENRI DE BOISROGUES, dit le Sanglier, archevêque de Sens : 198 n. 40, 222, 225, 230, 391, 431-433, 535, 538-539, 617.  
 HENRI DE CARINTHIE, fondateur de Villers : 416.  
 HENRI DE FRANCE, frère de Louis VII, moine de Clairvaux : 119, 147, 217 n. 13, 220-221, 233 n. 34.  
 HENRI DE LAUSANNE, hérétique : 54, 67, 394.  
 HENRI LE LIBÉRAL, comte de Champagne : 84.  
 HENRI DE LORRAINE, évêque de Toul : 404.  
 HENRI MURDACH, abbé de Fontaines et archevêque d'York : 100, 328, 356, 392-393, 463.  
 HENRI DE SAINT-GALL : 665.  
 HENRI SUSO, bienheureux : 654.  
 HENRI DE WINCHESTER, évêque de Verdun : 402, 403 et n.5.  
 HERBERT DE CLAIRVAUX : 55, 311.  
 HERMANN, évêque de Constance : 408, 421.

HERMANN DE SCHEDA : 656.  
 HÉRODE I<sup>er</sup> : 501 n. 47.  
 HILAIRE, saint : 148, 600 n. 40.  
 HILDEBERT : 147 n. 6.  
 HILDEGARDE DE BINGEN, sainte : 408, 426, 667.  
*Hildesheim* : 413.  
 HILLIN DE FALMAGNE, archevêque de Trêves : 406.  
*Himmerod*, abbaye : 309, 311 n.6.7, 312 n.9, 313, 334, 336, 347.  
*Hirsau*, abbaye : 327.  
 HOBURG, Christian, réformateur : 678.  
 HOHENSTAUFEN : 410.  
 HOMBELINE, sœur de saint Bernard : 136, 225.  
*Hongrie* : 85, 314.  
 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS : 282.  
 HONORIUS III, pape : 93, 684.  
 HORACE : 464.  
 HORSTIUS, Jacques Merlo : 16.  
 HUBERT DE LUQUES : 510 n.18.  
*Hude*, abbaye : 321.  
 HUGUES, archevêque de Lyon : 290 n. 8.  
 HUGUES, archidiacre de Toul : 388.  
 HUGUES II, Borel, duc de Bourgogne : 92, 137, 392.  
 HUGUES DE BÈZE : 92.  
 HUGUES CAPET : 91.  
 HUGUES DE CHAMPAGNE, comte : 477.  
 HUGUES DE DIE, légat pontifical : 188.  
 HUGUES FARSIT, abbé de Saint-Jean-en-Vallée : 466.  
 HUGUES MÉTEL, chanoine de Toul : 404.  
 HUGUES DE PAYNS, cousin de saint

Bernard et fondateur des templiers : 397, 534.  
 HUGUES DE VITRY, I<sup>er</sup> abbé de Pontigny : 94 n. 22, 97, 350.  
 HUGUES DE PROMILLAC, propriétaire : 163.  
 HUGUES DE SAINT-VICTOR : 28, 83 n. 1, 224, 466, 535, 538, 673.  
 HUGUES DE SEMUR, saint, abbé de Cluny : 61 n.13, 62 n. 14.  
 HUMBERT, archevêque de Besançon : 121, 131.  
 HUS, Jean : 693.  
*Huy* : 420.  
 HYACINTHE BOBO, sous-diacre romain, futur Célestin III : 434, 443-444.  
  
*Ignny*, abbaye : 312 n. 10.  
*Îles Britanniques* : 113, 314 n. 19, 317.  
*Île-de-France* : 322.  
 INNOCENT II, pape (Grégoire Pappareschi) : 62, 67, 72, 86-87, 92, 95, 99, 132 n. 25, 175, 388-389, 392, 409, 431-432, 435, 443-445, 479-483, 510, 521.  
 INNOCENT III, pape : 191, 219, 683, 685.  
 INNOCENT IV, pape : 683, 686.  
*Irlande* : 84, 314, 318, 328, 334, 339, 383, 538.  
 ISAAC DE L'ÉTOILE, abbé : 465.  
 ISIDORE DE SÉVILLE, saint : 149, 190 n.23.  
*Italie* : 71, 87, 89, 100-101, 110-112, 119-120, 186 n.13, 213, 314, 334, 339, 343, 383, 479, 489.  
 ISAÏE, bibl. : 215 n. 9, 231, 249 n. 6, 263, 269, 279, 281.  
*Iz et Bougaunes* : 160 n. 8.

JACQUES, bibl. : 232.  
 JANDUN, Jean de : 689.  
 JEAN-BAPTISTE, saint : 149-150, 511, 548.  
 JEAN L'ÉVANGÉLISTE, saint : 227, 229, 232, 247, 369, 646-647.  
 JEAN II, dit le Bon : 693 n. 101.  
 JEAN XXII, pape : 689.  
 JEAN DE CAPISTRAN, saint : 666.  
 JEAN CASSIEN : 629.  
 JEAN CHRYSOSTOME, saint : 148.  
 JEAN COTTON : 298 et n. 8.  
 JEAN DE LA CROIX, saint : 679.  
 JEAN DIACRE : 292-293.  
 JEAN L'ERMITE, prieur de Clairvaux : 53, 55 n. 5.  
 JEAN DE FÉCAMP : 631 n. 93.  
 JEAN DE SAINT-MIHIEL : 93.  
 JEAN DE SALSBURY : 445-455, 466, 471 n. 26, 498.  
 JEAN D'YPRES : 206 n. 60.  
 JÉRÉMIE, bibl. : 231, 245, 247, 254, 272, 568-569.  
 JÉRÔME, saint : 148, 214-215, 220 n. 18, 221 n. 20, 224, 247, 249 et n. 6, 272, 279, 283, 390, 569, 663.  
*Jérusalem* : 85, 484, 492, 496, 507.  
 JESSÉ, bibl. : 278-280, 300.  
 JIMENEZ DE CISNEROS, Francisco, cardinal : 672.  
 JOACHIM DE FLORE, abbé : 708.  
 JOB, bibl. : 27, 214-215 n. 8, 225 n. 27, 231, 251 n. 11, 273-274, 275 n. 5.  
 JOGERAND DE BRANCON, évêque de Langres : 137, 351.  
 JOEL, bibl. : 231.  
 JONAS, bibl. : 231.  
 JOSSELIN DE VIERZY, évêque de Soissons : 448, 466.  
 JOSUÉ, bibl. : 225, 230.

*Jourdain* : 560.  
*Joux* : 126.  
 JUDE, bibl. : 232.  
 JUGES, bibl. : 496-497.  
*Julhy*, prieuré : 136-138.  
*Jussey*, seigneurie : 133.  
 JUSTINIEN, empereur : 682.  
 JUVÉNAL : 390.

*Kaisheim*, abbaye : 647.  
*Kenzingen* : 420.  
*Klosterneuburg* : 414.

*La Chalade*, abbaye : 403 et n. 5.  
*La Charité*, abbaye : 129, 133.  
*La Chartreuse*, monastère : 218, 533.  
*La Cour-Dieu*, abbaye : 321.  
*La Crête*, abbaye : 313, 321, 403, 412.  
 LADISLAS II, duc de Bohême : 488 n. 21.  
*La Ferté-sur-Aube* : 91.  
*La Ferté-sur-Grosnes*, abbaye : 112, 157 n. 3, 159 n. 7, 163, 165 n. 17, 196, 207, 311, 321, 417.  
*L'Épau*, abbaye : 321.  
*La Fille-Dieu*, abbaye : 299-300 n. 37.  
*La Maigrauge*, abbaye : 343.  
*Langheim* : 414.  
*Langres* : 95-96, 129, 137 n. 30, 138 et n. 32, 145, 343, 376, 392, 402 n. 4, 411, 412, 652. - Voir Geoffroy de la Roche-Vanneau, évêque ; Jocerand de Brancion, évêque ; Robert, doyen du chapitre ; Ulric, chanoine.  
*Languedoc* : 95, 394.  
*Laon* : 126, 138 n. 32, 216-217, 343, 420, 509, 510.  
*Larrey*, abbaye : 92.

*La Serre*, forêt : 132-133.  
*Latran*, basilique : 434 ; conciles œcuméniques : 191 n. 28 ; 1<sup>er</sup> concile : 384 ; 4<sup>e</sup> concile : 191, 683.  
*Lausanne* : 121, 135.  
 LAZARE, bibl. : 369, 588, 602.  
*Leitzkau*, chapitre prémontré : 510.  
*Les Dunes*, abbaye, voir Robert de Bruges, abbé.  
*L'Escaledieu*, abbaye : 157 n. 4.  
*Le Froidmont* : 406 n. 18.  
*Les Gallinières*, domaine rural : 162.  
*Le Mont-Dieu*, chartreuse : 575, 673 n. 43.  
*Le Rivet*, abbaye : 158 n. 6.  
 LÉON 1<sup>er</sup>, saint : 149.  
 LÉON XIII, pape : 20.  
 LÉONARD, imprimeur : 16 n. 11.  
 LÉOPOLD, duc d'Autriche : 414-415.  
*L'Étanche*, abbaye : 137 n. 30.  
*Le Val d'Osne*, prieuré : 137 n. 30.  
*Liège* : 403, 419-420, 423, 668. - Voir Philippe, archidiacre.  
*Liessies*, abbaye, voir Gueric, abbé.  
*Lieucroissant*, abbaye : 133.  
*Lieu-Dieu*, prieuré : 138 n. 32.  
 LINCOLN, voir Alexandre, évêque.  
*Lisle-en-Barrois*, abbaye : 405 n. 14.  
*Lod*, abbaye : 415.  
*Londres*, voir Gilbert l'Universel, évêque.  
*Longpont*, abbaye : 322, 341-342, 344.  
*Lorraine* : 106, 109, 402-407, 411, 415, 418, 423-425. - Voir Matthieu 1<sup>er</sup>, duc ; Simon 1<sup>er</sup>, duc.  
*Lorsch* : 293-294 n. 19.

*Losne*, abbaye : 92.  
*Lot* : 160.  
 LOTHAIRE III, empereur : 86-87, 100, 406 n. 15, 409-410, 414.  
*Lotharingie* : 423-424.  
 LOUIS DE BAVIÈRE : 689, 691.  
 LOUIS VI : 384.  
 LOUIS VII : 69, 71, 72, 88, 94-95, 99, 101, 119, 220, 377-378, 392-393, 398, 424, 484, 489, 491, 648.  
 LUC, saint : 232, 240, 263, 303.  
*Lucelle*, abbaye : 415.  
*Lund*, voir Eskil, archevêque.  
*Lure*, abbaye : 126.  
 LUTHER, Martin : 373, 674-677, 687, 695.  
*Luxeuil*, abbaye : 86 n. 8, 97, 126, 132 n. 25.  
*Lyon* : 218. - Voir Hugues, archevêque ; Pierre 1<sup>er</sup>, archevêque.

*Maastricht* : 420.  
 MABILON, Jean : 16, 21, 31, 304 n. 47, 548-549, 571, 697.  
 MACCABÉES, bibl. : 226, 231, 241.  
*Mâcon* : 126, 350.  
*Magdebourg* : 510 et n. 14, 512. - Voir Norbert, archevêque.  
*Magerau*, abbaye : 343 n. 77.  
*Magrin*, domaine rural : 160-162.  
*Main* : 412.  
 MALACHIE, bibl. : 231.  
 MALACHIE, saint, archevêque d'Ar-nagh : 84, 86, 233 n. 34, 287, 328, 386, 466, 523, 534, 650.  
 MANUEL COMNÈNE, empereur de Constantinople : 83.  
 MARC, saint : 213, 226, 232.  
 MARCELLA : 283.  
 MARIE, Mère de Dieu : 30, 243, 272, 279, 282 et n. 17.18, 303, 363 n. 72, 614, 647, 650, 654, 664, 670, 678.  
 MARIE-MADELEINE, sainte : 228, 369, 374-375, 588, 618.  
*Marienstatt*, abbaye : 322.  
*Marmoutier*, abbaye : 289-290, 412.  
 MARSILE DE PADOUE : 688-692, 695 n. 110.  
 MARTHE, sainte : 369, 374-375, 588.  
 MARTIN, saint : 289.  
 MATHILDE, impératrice : 100.  
 MATHILDE, duchesse de Bourgogne : 92.  
 MATHURIN DE CANGEY, bibliothécaire de Clairvaux : 144.  
 MATTHIEU, saint : 227, 232, 240, 251, 283, 432, 573, 671.  
 MATTHIEU 1<sup>er</sup>, duc de Lorraine : 405 n. 11.  
 MATTHIEU, cardinal d'Albano : 60-62, 72, 478 n. 8.  
 MATTHIEU, évêque de Cracovie : 539.  
 MATTHIEU D'AQUASPARTA, franciscain : 686.  
 MAXIME DE TURIN : 214 n. 8, 249-250 n. 7.  
 MAXIMINUS : 149.  
*Mayence* : 419, 490. - Voir Henri, archevêque.  
 MAYEUL, abbé de Cluny : 289.  
 MECHTILDE DE HACKEBORN, sainte : 667.  
 MECHTILDE DE MAGDEBOURG, moniale : 667.  
 MÉLISENDE, reine de Jérusalem : 85.  
 MÉLANCHTON, Philippe : 677.  
*Mellifont*, abbaye : 334.  
 MÉNARD, abbé de Mores : 652.  
 MÉTEL, voir Hugues Métel.  
*Metz* : 98, 294-296, 299-300, 402-



404, 406-407, 416, 423, 425, 679. - Voir Albéron, prancier ; Étienne de Bar, évêque.  
 MICHÉE, bibl. : 231.  
 MICHEL, saint : 282.  
 MICHEL, maître-mâçon : 324.  
 MICHELET, Jules : 17-18.  
 Milan : 376-377.  
 MOISE, bibl. : 71, 689, 201.  
 Molaise, prieuré : 138 n. 32.  
 Molesme : 125-126, 129, 134, 136, 181 n. 1, 201, 277, 288-290, 291 n. 11, 327, 411, 615.  
 Moncan, domaine rural : 160 n. 8.  
 MONTFAUCON, Bernard de : 144.  
 Mons : 420.  
 MONTALEMBERT, Charles de : 331.  
 Montarlot, prieuré : 138 n. 32.  
 Montbard : 91.  
 Mont-Cassin, abbaye : 280.  
 Monte Oliveto Maggiore, Bible : 649.  
 Montier-en-Argonne, abbaye : 405 n. 14.  
 Montier-la-Celle, abbaye : 289-290.  
 Montieramey, abbaye : 304, 537, 538. - Voir Guy, abbé.  
 Montpellier : 141.  
 Montreil, prieuré : 138 n. 32.  
 Mont-Saint-Éloi, abbaye : 354 n. 21.  
 Mont Saint-Michel, abbaye : 302 n. 42.  
 MOORE, Philip S. : 662.  
 Moreuela, abbaye : 112 n. 11, 314 n. 21.  
 Mores, abbaye : 652.  
 Morimond : 105 n. 3, 108 et n. 4, 112 et n. 12, 113, 120, 123 n. 19, 128-131, 138, 157 n. 4, 183, 193 n. 30, 202, 207, 224,

311, 313, 316, 321, 339, 343, 347, 351, 403, 411-419, 425, 427. - Voir Arnold, abbé ; Eudes, prieur ; Gaucher, abbé ; Otton de Babenberg.  
 Moselle : 406, 462.  
 Mossoul : 101, 484. - Voir Zengi.  
 MOULIN, Charles : 695.  
 Mousson : 406-407 n. 19.  
 Moutiers : 121.  
 Mouzon, monastère : 215 n. 10.  
 NABAL, bibl. : 277.  
 NABUCHODONOSOR, bibl. : 501 n. 47.  
 NAHUM, bibl. : 231.  
 Namur, voir Henri l'Aveugle, comte.  
 Naumbourg : 413.  
 NEDELLEC, Hervé de : 687.  
 NÉHÉMIE, bibl. : 230.  
 Neufchâteau : 405 n. 11, 407 n. 19.  
 Neustift, abbaye : 418.  
 NICOLAS DE CLAIRVAUX, secrétaire de saint Bernard : 358, 388, 435, 641.  
 NICOLAS MANIACORIA, moine à Tre Fontane : 213-214.  
 Nîmes : 173.  
 Noirlac, abbaye : 322, 334, 336.  
 Nonenque, prieuré : 160 n. 8.  
 NORBERT DE XANTEN, saint, archevêque de Magdebourg : 480, 505-525, 561, 705.  
 Normandie : 101, 109, 113.  
 Norwich, abbaye : 328.  
 NOTKER BALBULUS : 293-294 n. 19.  
 Notre-Dame, église séculière à Châtillon-sur-Seine : 343 n. 78.  
 Notre-Dame, couvent de Magdebourg : 510-511.

Notre-Dame de Beaune, collégiale à Beaune : 284.  
 Notre-Dame de la Couldre, église à Parthenay : 399.  
 Obazine, abbaye : 108, 135, 139, 172, 183.  
 Oelenberg, abbaye : 299-300 n. 37.  
 OGIER, abbé du Mont-Saint-Éloi : 245 n. 3, 258, 354 n. 21, 378.  
 Ognon : 128, 133.  
 Oigny, abbaye : 183 n. 4, 205.  
 OLRI D'AIGREMONT : 412.  
 Orient, Proche-Orient : 101, 280, 384.  
 ORIGÈNE : 148, 247, 249, 365, 564-573, 576-577, 586, 602, 609, 633, 708.  
 OSÉE, bibl. : 231.  
 OTHLOH DE SAINT-EMMERAN : 656.  
 OTHON, clerc : 421.  
 OTHON, moine de Morimond : 416.  
 Otterberg, abbaye : 339.  
 OTTON DE BABENBERG, abbé de Morimond, puis évêque de Freising : 119, 138, 221 n. 20, 396, 401, 410, 414-417, 419, 424, 426, 465, 508-509, 439-441, 445-455.  
 Oumans, prieuré : 138 et n. 32.  
 Ourscamp, abbaye : 319-321.  
 Outre-Elbe : 84, 95.  
 OVIDE : 464, 619.  
 Paderborn : 511.  
 Palestine : 384, 576.  
 PAPARESCI, Grégoire, voir Innocent II.  
 Palma de Majorque : 644, 653, 654.  
 PALUDE, Pierre de : 688.  
 Paris : 145, 200, 205, 213, 217,

222, 364 n. 78, 395, 416, 429, 432, 437, 440, 446-448, 451-453, 460, 466, 471 n. 26, 558, 582, 668, 672. - Voir Étienne de Senlis, évêque.  
 PARIS, Jean de : 688.  
 PASCAL II, pape : 188, 293 n. 15.16.  
 PASCHASE RADBERT, saint : 149.  
 Passau : 413, 415.  
 PAUL, saint : 149, 253, 260, 264, 361, 369, 375, 487, 663.  
 PAUL DIACRE : 214, 249, 293.  
 PAULIN DE NOLE, saint : 279.  
 Pays-Bas : 490, 533 n. 7, 653, 671.  
 Pays de Galles : 166 n. 18, 172 n. 30.  
 Péninsule Ibérique : 112, 113.  
 Pelayo, Alvaro : 687-688.  
 Perse : 464.  
 PÉTRARQUE : 662.  
 PÉTRONILLE, belle-sœur de Louis VII : 101.  
 Pforta, abbaye : 413.  
 PHILÉMON, bibl. : 232.  
 PHILIPPE V, le Bel : 683 n. 71, 685.  
 PHILIPPE, prieur de Clairvaux : 146, 148.  
 PHILIPPE, archidiacre de Liège : 421.  
 PHILIPPE DE VIGNEULLES, chroniqueur : 406-407.  
 PIE VIII, pape : 17.  
 PIE IX, pape : 680.  
 PIERRE, saint : 184, 232, 259, 500-501, 684, 689, 694.  
 PIERRE I<sup>er</sup>, archevêque de Lyon : 392.  
 PIERRE, cardinal : 388.  
 PIERRE, prieur de La Charité : 134.

PIERRE, évêque de Rodez : 159-160, 162.  
 PIERRE ABÉLARD : 17-18, 26, 28, 62, 67-68, 72-73, 94, 219, 221, 229, 230, 290 n. 9, 291 et n. 13, 301, 351, 374, 394 n. 37, 395-396, 401, 429-442, 447-457, 459-460, 466, 468, 471-472, 482-483, 522, 535, 541, 554 n. 68, 572-573, 576, 590 n. 26, 656, 662, 703, 706-707.  
 PIERRE DE BARGUAS, paysan : 161.  
 PIERRE DAMIEN : 390, 614, 703.  
 PIERRE LE MANGEUR : 226, 234 n. 35.  
 PIERRE LEONE, voir Anaclet II.  
 PIERRE LOMBARD : 228, 234 n. 35, 436 n. 15, 466.  
 PIERRE MONOCULE, bienheureux, abbé de Clairvaux : 143.  
 PIERRE DE SCEY, seigneur : 131.  
 PIERRE SEINNORELLI, seigneur : 161.  
 PIERRE DE TARENTEISE, saint : 139.  
 PIERRE DE VADANS, noble : 129.  
 PIERRE LE VÉNÉRABLE : 60-61, 132, 358 n. 43, 368 n. 96, 374, 390, 392, 434, 477 n. 5, 483, 539, 554 n. 68.  
 PIERRE DE VIREY, abbé de Clairvaux : 144.  
 Pise : 101. - Voir Baudoin, archevêque.  
 PITHOU, Pierre : 685 n. 77.  
 PLANTAGENÈTS : 101.  
 PLATON : 304 n. 47, 452-453, 469.  
 PLUTARQUE : 304 n. 47.  
 Pöblde, chapitre de prémontrés : 510.  
 Poitiers : 393, 446. - Voir Gilbert de la Porrée, évêque ; Guillaume X, comte.  
 Pologne : 85, 110, 314, 316, 415.

PONCE DE LA ROCHE-SUR-L'OGNON, seigneur : 128.  
 PONS DE MELGUEIL, abbé de Cluny : 62.  
 Pont, seigneurie : 103.  
 Pont-à-Mousson : 406.  
 Pontigny, abbaye : 112, 120, 147-151, 157 n. 3, 159 n. 7, 165 n. 17, 207, 311, 321, 323, 341, 344, 350, 417. - Voir Hugues de Vitry, abbé.  
 POPE, Alexandre : 662.  
 PORETE, Marguerite : 668 n. 32.  
 Portes, chartreuse : 377, 536, 538. - Voir Bernard de Portes.  
 Portugal : 112 n. 11, 314, 319, 334.  
 Poulangy, prieuré : 138 n. 32.  
 Prémontré, abbaye : 183 n. 4, 205, 510, 512 ; ordre : 183 n. 4, 405.  
 Preuilly, abbaye : 157 n. 3, 321.  
 PRINCIPIA : 283.  
 PROCLUS : 668.  
 Promillac, domaine rural : 163.  
 Prusse : 226 n. 29.  
 PSEUDO-BERNARD : 670.  
 PSEUDO-DENYS : 668.  
 PSEUDO-ODON DE CLUNY : 294.  
 PTOLÉMÉE DE LUQUES : 686.  
 PUCELLE, Jean : 652 n. 18.  
 PYTHAGORE : 603.  
 QUIDORT, Jean : 502 n. 49.  
 RABAN MAUR : 146, 149, 214 n. 8.  
 RADULF, moine : 95, 408, 419, 490.  
 RAINALD, prieur de saint Bernard : 357.  
 RAINARD DE BAR, abbé de Cîteaux : 184, 285.

Raitenhaslach, abbaye : 416.  
 RAMBAUD, abbé de La Charité : 134.  
 RAOUL, abbé de Vaucelles : 385.  
 RAOUL, comte de Vermandois : 101.  
 Ratisbonne : 418.  
 Reichersberg, voir Gerhoh, prévôt de chanoines réguliers.  
 Reigny, abbaye : 323-324, 346.  
 Reims : 98 n. 29, 376, 378, 414, 416, 420, 533 ; concile de 1140-1141 : 396, 429, 444, 445-458, 500, 590 n. 26. - Voir Albéric, archevêque de Bourges.  
 Rein, abbaye : 413, 414, 415.  
 Reinau, abbaye : 302-303 n. 42.  
 Remagen : 420.  
 RÉMI D'AUXERRE : 29 n. 42.  
 Remiremont : 126.  
 RENAUD III, comte de Bourgogne : 133.  
 Retbel : 423.  
 Rheinfelden : 420.  
 Rbénanie : 54, 68, 104 n. 2, 316 n. 25, 343 n. 78, 387, 393, 462, 537, 653, 669.  
 Rbin : 424, 490, 669.  
 RICHARD DE SAINT-VICTOR : 629 n. 80, 673, 707.  
 RICHER, Edmond : 695-696 et n. 111.  
 RICUIN DE COMMERCY, évêque de Toul : 402, 403 n. 5.  
 Rieunette, prieuré : 138 n. 32.  
 Rievaulx, abbaye : 319, 392. - Voir Guillaume, abbé.  
 RIGALDENC, paysan : 160.  
 ROBERT, saint, abbé de Molesme et de Cîteaux : 272, 289, 290 n. 8, 411, 705.  
 ROBERT, cousin de saint Bernard,

moine fugitif de Clairvaux : 184, 203, 225, 334, 389.  
 ROBERT, moine de Clairvaux, architecte de Mellifont : 334.  
 ROBERT, doyen du chapitre de Langres : 392.  
 ROBERT BELLARMIN, saint : 695.  
 ROBERT DE BRUGES, abbé des Dunes : 360.  
 ROBERT CARACCILOLO, saint : 666.  
 ROBERT PULLEYN : 466.  
 Rodez : 160, 162. - Voir Pierre, évêque de Rodez.  
 ROGER II DE SICILE : 87.  
 Rome : 60, 62 n. 14, 71, 86, 96, 98, 214, 293, 384, 392-393, 432-435, 443-445, 450, 455-456, 479, 510, 608, 684, 691, 707.  
 Rosières, abbaye : 128-129, 138.  
 Rosnay : 420.  
 Rouergue : 159-160, 164-165, 167 n. 19.  
 ROUSSEAU, Jean-Jacques : 662.  
 Royaumont, abbaye : 322, 341.  
 RUALÈNE, abbé de Tre Fontane : 357, 361, 363.  
 RUFIN D'AQUILÉE : 571.  
 RUPERT DE DEUTZ : 511 n. 24.  
 Russie : 84.  
 RUYSBRECK, Jean de : 671-673.  
 Saint-Arnoul de Metz, abbaye : 295-296.  
 Saint-Bénigne de Dijon, abbaye : 97, 284, 302-303 n. 42. - Voir Guillaume de Volpiano.  
 Saint-Benoît-en-Woèvre, abbaye : 403.  
 Saint-Bernard, collège à Paris : 145.  
 Saint-Bertin, abbaye : 206 n. 60.  
 Saint-Denis, voir Suger, abbé.

- Saint-Étienne de Dijon*, abbaye : 86 n. 8, 99.  
*Saint-Èvre de Toul*, abbaye : 86 n. 8, 406-407 et n. 19.  
*San-Francesco*, église à Sienne : 343.  
*Saint-Fridian*, chanoines : 293 n. 16.  
*Saint-Gengoul de Toul*, chanoines : 406, 409.  
*Saint-Germer-de-Fly*, abbaye : 386.  
*Sainte-Glosinde de Metz*, abbaye : 295.  
*Saint-Jean-de-Latran* : 434. - Voir Hyacinthe Bobo.  
*Saint-Jean-en-Vallée*, voir Hugues Farsit, abbé.  
*Santa-Maria-Magdalena-dei-Pazzi*, monastère : 652.  
*Santa-Maria-Novella*, église à Florence : 343.  
*Saint-Martin*, église à Laon : 343, 509.  
*Saint-Mathieu*, abbaye, voir Baudoïn, abbé.  
*Saint-Maur*, moniales : 405.  
*Saint-Maurice d'Agaune*, abbaye : 126.  
*Saint-Maximin*, abbaye : 406, 419.  
*Saint-Nicolas*, église à Châtillon-sur-Seine : 343 n.78.  
*Saint-Oyend*, abbaye royale : 126.  
*Saint-Paul*, prieuré : 139.  
*Saint-Paul*, monastère occupé par des prémontrés : 405.  
*Saint-Seine-l'Abbaye*, abbaye : 86 n. 8, 343.  
*Saint-Symphorien de Metz*, abbaye : 295.  
*Saint-Thierry*, abbaye : 571. - Voir Guillaume de Saint-Thierry.
- Saint-Vaast*, voir Henri, abbé.  
*Saint-Victor*, abbaye : 205, 213, 217, 220, 466.  
*Saint-Vincent-et-Saint-Anastase*, voir Tre Fontane.  
*Saint-Vorles*, chanoines : 213, 250, 463.  
*Salem*, abbaye : 193 n. 30, 415.  
*Salerno* : 399.  
SALIENS : 409.  
*Salins*, seigneurie : 129.  
*Salzbourg* : 416.  
SAMUEL, bibl. : 230, 269 n. 32.  
*Sardaigne* : 100.  
SARPI, Paolo : 696.  
*Savigny*, abbaye : 108, 110, 134, 135, 139, 183, 321, 323, 337.  
*Savoie* : 119 n. 16, 120, 134.  
SAÛL, bibl. : 277.  
SAVONAROLE, Jérôme : 666.  
*Scandinavie* : 85, 112, 308, 314, 318, 339.  
*Schönau*, abbaye : 339.  
*Seine* : 385, 418.  
*Sempringham*, abbaye : 135, 139.  
SÉNÈQUE : 546.  
*Sens* : 225, 344 ; concile : 23, 94, 396, 429-458, 482-483, 583. - Voir Henri de Boisrogues, archevêque.  
SERIPANDO, Jérôme : 678.  
SESTINO, Étienne de : 678.  
*Sicile* : 87, 100, 308, 684.  
*Sienne* : 343.  
SIGER, scribe : 647.  
SIGISBERT DE GEMBLoux : 206 n. 60.  
*Sigrÿ*, abbaye : 73, 142-143 et n. 2, 184, 571.  
*Silos*, abbaye : 302-303 n. 42.  
*Silvanès*, abbaye : 159, 160 n. 8, 163-164, 176 n. 35.

- SIMON I<sup>er</sup>, duc de Lorraine : 98, 404-405.  
*Sion* : 121.  
SOCRATE : 603.  
*Soissons* : 449 ; concile : 440. - Voir Josselin de Vierzy, évêque.  
SOPHONIE, bibl. : 231.  
*Souabe* : 414, 418. - Voir Frédéric, duc de Souabe.  
*Spire* : 399, 420, 423.  
STAUFEN : 100, 489. - Voir Hohenstaufen.  
STAUPITZ, Johann von : 675.  
*Steinfeld*, voir Eberwin, prévôt.  
*Stična*, abbaye : 324, 327 n. 41 - Voir Vincent, abbé.  
*Strasbourg* : 420, 490.  
*Sturzelbronn*, abbaye : 405.  
*Subiaco* : 74.  
*Suède* : 54, 85, 334.  
SUGER, abbé de Saint-Denis : 385, 480, 660 n. 5.  
*Suisse* : 110, 120, 134, 313, 652.  
SUSO, voir Henri.  
*Syrie* : 384.  
*Tarentaise* : 121.  
*Tarouca*, abbaye : 334.  
*Tart*, prieuré : 137-139, 138 n. 32, 405.  
TAULER, Jean : 669-670.  
TÉCELIN : 91.  
*Tegernsee*, abbaye : 215 n. 10.  
*Terre Sainte* : 90, 128, 398, 426, 477-478, 485, 487-488, 490, 492, 559-560.  
THÉODULFE, bible : 252.  
THÉOFROI D'ECHTERNACH : 533 n. 7.  
THÉRÈSE D'AVILA, sainte : 679.  
*Theuley*, abbaye : 129-131, 138.  
THIBAUD, comte de Champagne : 69, 71, 72, 88, 92, 101, 175.  
THIERRY DE CHARTRES : 661.  
THOMAS D'AQUIN, saint : 16, 651.  
THOMAS BECKET, saint : 705.  
THOMAS DE MORIGNY : 439.  
THOMAS DE RADOLIO, moine : 143.  
*Thuringe* : 674.  
TIMOTHÉE, bibl. : 232.  
TITE, bibl. : 232.  
TITUS : 496.  
TOBIE, bibl. : 231.  
*Tolède* : 383.  
*Tonnerre* : 289 n. 7.  
TORQUEMADA, Jean de : 666.  
*Toul* : 86 n. 8, 138 et n. 32, 402 et n. 4, 404, 406 et n. 19, 407 n. 21, 409 ; 411, 423, 425. - Voir Albéron de Montreuil ; Henri de Lorraine, évêque ; Hugues, archidiacre.  
*Tours* : 206 n. 60, 283, 289.  
*Tre Fontane*, abbaye : 60, 123, 214, 334, 339, 361.  
*Trente*, concile : 678, 694, 696 n. 113.  
*Trèves* : 311, 403, 404, 406, 419. - Voir Albéron de Montreuil, archevêque ; Hillin de Falmagne, archevêque.  
TRIONFO, Augustin : 687.  
*Trois-Fontaines*, abbaye : 107, 312 - Voir Guy, abbé.  
*Troyes* : 141, 145, 289, 385 ; synode : 478. - Voir Henri de Carinthie, évêque.  
*Tusculum*, voir Gilles de Paris, cardinal-évêque.  
ULRIC, chanoine de Langres : 392.  
URBAIN II, pape : 485.  
VALDÈS, Pierre : 218.  
*Valenciennes* : 420.

- Valmagne*, abbaye : 319.  
*Vaucelles*, abbaye : 172 n. 27, 322, 341, 385.  
*Vauclair*, abbaye : 312 et n. 10. 11.  
*Vaulerent*, abbaye : 167 n. 19.  
*Vaux-de-Cernay*, abbaye : 323-324, 337.  
*Vauxbons*, prieuré : 138 n. 32.  
*Venise* : 696.  
*Verdun* : 402 n. 3, 403-405.  
 - Voir Albéron de Chiny, évêque;  
 Henri de Winchester, évêque.  
*Vermandois* : 101.  
 VESPASIEU : 496.  
*Vézelay* : 228, 398-399, 419, 489, 555.  
 VICTOR, saint : 287, 304, 537-538.  
*Wienne*, Autriche : 418.  
 VILLARD DE HONNECOURT : 341.  
*Villelongue*, abbaye : 157 n. 4.  
*Villers* : 420.  
*Villers-Bettmach* : 416.  
 VINCENT, 1<sup>er</sup> abbé de Stična : 324.  
 VIO, Thomas de, cardinal Cajetan : 694.  
 VIOLLET-LE-DUC, Eugène-Emmanuel : 331.  
 VIRGILE : 464.  
*Vistule* : 384.  
*Vitry* : 101.  
*Volkenrode*, abbaye : 413.  
 VOLTAIRE : 659.
- Wagrowiec*, abbaye : 415.  
*Waldsassen*, abbaye : 413.  
*Walkenried*, abbaye : 321, 413.  
 WADDELL, Peter : 662.  
*Westmalle*, abbaye : 299-300 n. 37.  
*Wettingen*, abbaye : 652.  
 WIBALD DE STAVELOT : 407.  
 WILLIBRORD, saint : 533 n. 7.  
*Winterthur* : 420.  
*Worms* : 419-420 ; concordat : 86, 409.  
*Wurtzbourg* : 412, 496.  
 WYCLIF, John : 693.
- Xanten* : 414, 509, 510, 511 n. 23.24.
- Yonne* : 157 n. 3, 188 n. 20.  
*York* : 100, 121. - Voir Guillaume Fitzherbert, évêque.  
 YVES DE CHARTRES : 465.
- ZABARELLA, François : 694.  
 ZACHARIE, bibl. : 231.  
*Zähringen*, voir Conrad, duc de Zähringen.  
 ZENGI, atabeg : 101, 484.  
 ZINZENDORF, Nicolas : 678.  
*Zurich* : 420.  
*Zwiefalten*, abbaye : 418.

## II - INDEX DES CITATIONS

En plus de ce qui relève des Œuvres de saint Bernard, sont regroupés ici les citations des documents suivants : *Carta caritatis (CC)*; *Carta caritatis prior (CCP)*; *Carta caritatis posterior (CCpost)*; *Exordium Cistercii (EC)*; *Exordium magnum (EM)*; *Exordium parvum (EP)*; *Règle de saint Benoît (RB)*; *Vita prima (Vp)*.

*Abb1* : 349 n. 5.6

*AdvA* : 567  
*AdvA* 1,3 : 215 n. 3, 249 n. 6  
*AdvA* 1,11 : 280 n. 13  
*AdvA* 3,2 : 616 n. 33  
*AdvA* 5,1 : 561  
*Adv V* : 567

*Ant* : 297, 535

*Apo* : 28, 183-184, 235 n. 36, 261, 262, 278, 331-333, 374, 389, 390, 477, 533, 547, 616  
*Apo* 1 : 260, 533  
*Apo* 4 : 367 n. 92  
*Apo* 5s : 515 n. 42  
*Apo* 7 : 389-390, 515  
*Apo* 12-13 : 374 n. 130  
*Apo* 20-21 : 390  
*Apo* 20-26 : 355 n. 29  
*Apo* 23 : 260  
*Apo* 28-30 : 356 n. 30  
*Apo* 29 : 273 n. 3  
*Apo* 31 : 515

*Asc* 4,2 : 544

*AssO* : 520 n. 60  
*AssO* 14-15 : 262-263

*Assp* 2,6 : 253

*Assp* 3, 2-3 : 375, n. 135  
*Assp* 3, 2s : 373  
*Assp* 3, 4s : 369 n. 99  
*Assp* 3, 5 : 375, n. 139  
*Assp* 3, 6 : 374, n. 131  
*Assp* 10 : 251 n. 11

*CC* : 188, 193, 195-200, 328

*CCP* : 187 n. 17, 188-200  
*CCP* 1,4 : 615 n. 30  
*CCP* 2,2 : 615 n. 30  
*CCP* 3,2 : 615 n. 30  
*CCP* 7,2 : 615 n. 30  
*CCP* 9, 1-3 : 615 n. 30

*CCpost* : 187 n. 17, 191, 199

*Circ* 2,3 : 268 n. 31

*Conv* : 21 n. 25, 222, 230-232, 460, 520 n. 60, 538  
*Conv* 3 : 332 n. 56  
*Conv* 15 : 612 n. 20  
*Conv* 30 : 558  
*Conv* 37 : 395  
*Csi* : 27, 69, 222, 225 n. 28, 226, 230-232, 245, 409, 452 n. 35, 458, 497-500, 513 n. 31, 514 n. 35, 579-603, 647, 680-681, 689, 690-695  
*Csi* 1 : 243

- Csi* 1, 3 : 501 n. 44, 584 n. 8  
*Csi* 1, 6 : 242 n. 2  
*Csi* 1, 8 : 265, 584, 584 et n. 10, 585  
*Csi* 1, 10 : 581 n. 2, 584 n. 10, 603 n. 44  
*Csi* 1, 11-12 : 581 n. 1  
*Csi* 1, 12 : 499 n. 38  
*Csi* 1, 13 : 552  
*Csi* 2 : 690  
*Csi* 2, 1 : 519  
*Csi* 2, 1-4 : 497 n. 33  
*Csi* 2, 6 : 332 n. 55  
*Csi* 2, 4 : 501 n. 45  
*Csi* 2, 5 : 585 n. 11  
*Csi* 2, 6 : 242 n. 2, 586 n. 17  
*Csi* 2, 7 : 581 n. 2  
*Csi* 2, 9 : 501 n. 43-44  
*Csi* 2, 10s : 501 n. 43  
*Csi* 2, 14 : 501 n. 47  
*Csi* 2, 15 : 501 n. 46, 628  
*Csi* 2, 19 : 599  
*Csi* 2, 20 : 626 n. 69  
*Csi* 3, 1 : 692  
*Csi* 3, 1, 1 : 501 n. 43  
*Csi* 3, 4 : 83, 692  
*Csi* 3, 4, 14 : 501 n. 48  
*Csi* 3, 6-12 : 501 n. 48  
*Csi* 3, 19 : 500 n. 40  
*Csi* 4, 3 : 681, 692  
*Csi* 4, 6 : 500 n. 42  
*Csi* 4, 7 : 502  
*Csi* 5 : 586, 589-592, 600  
*Csi* 5, 1 : 586, 600  
*Csi* 5, 1, 1 : 333  
*Csi* 5, 2, 3 : 333  
*Csi* 5, 3 : 581 n. 2, 587  
*Csi* 5, 7, 15 : 500 n. 41  
*Csi* 5, 12 : 589  
*Csi* 5, 13 : 593 n. 33  
*Csi* 5, 15 : 500 n. 41, 589 n. 25, 592  
  
*Csi* 5, 16 : 591  
*Csi* 5, 17 : 229 n. 31, 592, n. 30, 593 n. 32  
*Csi* 5, 18 : 596, 628 n. 75  
*Csi* 5, 19 : 597  
*Csi* 5, 20 : 586  
*Csi* 5, 24 : 635  
*Csi* 5, 27 : 588, 601  
*Csi* 5, 28 : 594  
*Csi* 5, 29 : 601  
*Csi* 5, 30 : 599, 620 n. 47  
  
*Ded* 3, 3 : 397  
  
*Dil* : 27, 29 n. 42, 551, 620, 670  
*Dil* Prol. : 531, 534  
*Dil* 1 : 534, 619 n. 39, 669  
*Dil* 14 : 635 n. 100  
*Dil* 16 : 619 n. 39  
*Dil* 23 : 621 n. 49  
*Dil* 28 : 623  
*Dil* 29 : 622 n. 50  
*Dil* 32 : 259 n. 20  
*Dil* 35 : 620  
*Dil* 39 : 622 n. 50  
  
*Div* : 521 n. 60, 538, 543  
*Div* 4, 5 : 266 n. 30  
*Div* 9, 5 : 373  
*Div* 9, 6 : 369  
*Div* 12, 2 : 233 n. 34  
*Div* 14, 2 : 625 n. 60  
*Div* 14, 3 : 625 et n. 63  
*Div* 14, 7 : 626 n. 68  
*Div* 22, 1 : 520 n. 58  
*Div* 22, 7 : 370 n. 108  
*Div* 23, 7 : 269 n. 32  
*Div* 29, 2 : 612  
*Div* 29, 5 : 359  
*Div* 34, 1 : 365 n. 82  
*Div* 40, 3 : 612 n. 18  
*Div* 42, 2 : 612 n. 18

- Div* 42, 4 : 628  
*Div* 42, 5-7 : 521 n. 61  
*Div* 42, 7 : 520 n. 58, 613 n. 27  
*Div* 50 : 622 n. 52  
*Div* 79 : 375 n. 137  
*Div* 86, 1 : 588-589  
*Div* 90, 3 : 369 n. 99, 374 n. 132  
*Div* 93 : 358  
*Div* 96, 5 : 619 n. 39  
*Div* 100 : 356 n. 33  
*Div* 101 : 375 n. 138  
*Div* 107 : 627 n. 71  
*Div* 115 : 254  
*Div* 121 : 622 n. 51  
  
*EC* : 187 n. 17, 188-207  
  
*EM* : 55, 187 n. 17, 311, 646, 651  
*EM* 2, 5 : 371  
  
*EP* : 55, 187 n. 17, 311, 646, 651  
*EP* Prol. : 188 n. 21  
*EP* Prol. 4, 6 : 615 n. 30  
*EP* 1, 2 : 615 n. 30  
*EP* 2, 2 : 615 n. 30  
*EP* 2, 3 : 615 n. 30  
*EP* 3, 2 : 615 n. 30  
*EP* 3, 6 : 615 n. 30  
*EP* 7 : 202, 290 n. 8  
*EP* 10, 4 : 188 n. 21  
*EP* 11, 4 : 615 n. 30  
*EP* 12, 5 : 615 n. 30  
*EP* 13, 4 : 615 n. 30  
*EP* 14, 8 : 615 n. 30  
*EP* 15, 2 : 615 n. 30  
*EP* 15, 3 : 615 n. 30  
*EP* 15, 10 : 615 n. 30  
*EP* 17, 12 : 615 n. 30  
  
*Ep* : 21 n. 25, 25 n. 34, 29, 31, 245, 367 n. 91, 383, 387, 399, 430, 476, 481, 520 n. 60, 536, 541  
  
*Ep* 1 : 184 n. 7  
*Ep* 1, 3 : 203  
*Ep* 1, 3-4 : 202 n. 46  
*Ep* 1, 4 : 203  
*Ep* 1, 10 : 361  
*Ep* 1, 11 : 359  
*Ep* 1, 13 : 204  
*Ep* 2 : 619 n. 37  
*Ep* 2, 12 : 204  
*Ep* 4, 2 : 203  
*Ep* 4, 3 : 349, 363  
*Ep* 5 : 412 n. 38-39  
*Ep* 6 : 349, 385, 408 n. 24, 413 n. 40  
*Ep* 6, 1 : 349 n. 5, 414 n. 42  
*Ep* 7, 7 : 363 n. 73  
*Ep* 7, 17 : 202 n. 49  
*Ep* 8 : 408 n. 24, 414 n. 43  
*Ep* 9 : 408 n. 24  
*Ep* 11 : 553-554, 622 n. 50  
*Ep* 11, 1 : 269 n. 32  
*Ep* 11, 2 : 535  
*Ep* 11, 10 : 535  
*Ep* 13 : 93 et n. 19  
*Ep* 16 : 97 n. 27  
*Ep* 17 : 388  
*Ep* 18, 5 : 532  
*Ep* 20 : 96 n. 25  
*Ep* 21 : 102  
*Ep* 21, 2 : 391  
*Ep* 25, 2 : 370 n. 104  
*Ep* 29 : 403 n. 5  
*Ep* 30 : 403 n. 5  
*Ep* 31 : 478 n. 7  
*Ep* 33, 1 : 359  
*Ep* 34, 2 : 204  
*Ep* 35 : 92 n. 16  
*Ep* 36 : 92 n. 16  
*Ep* 38, 1 : 92 n. 16  
*Ep* 39 : 92 n. 16  
*Ep* 40 : 202 n. 46

- Ep* 42 : 28, 198 n. 40, 225 n. 28,  
 230-232  
*Ep* 42, 1 : 535  
*Ep* 42, 6 : 391  
*Ep* 42, 36 : 377 n. 147  
*Ep* 42, 37 : 617  
*Ep* 48, 3 : 92 n. 18, 93 n. 21, 94  
 n. 22  
*Ep* 53 : 359  
*Ep* 55 : 349  
*Ep* 56 : 92 n. 16, 507, 561 n. 10  
*Ep* 59 : 99 n. 30  
*Ep* 61 : 403 n. 5  
*Ep* 62 : 387 n. 18, 403 n. 5  
*Ep* 63 : 403 n. 5  
*Ep* 63, 1 : 349 n. 5  
*Ep* 64, 2 : 560  
*Ep* 65, 1 : 359 n. 50  
*Ep* 67, 1 : 386  
*Ep* 69 : 387 n. 19  
*Ep* 70 : 358 n. 47, 371 n. 118  
*Ep* 72, 5 : 357  
*Ep* 73, 1 : 357  
*Ep* 73, 2 : 357 n. 35  
*Ep* 75 : 385  
*Ep* 77 : 28  
*Ep* 77, 1 : 535  
*Ep* 78 : 386 n. 10  
*Ep* 82 : 375 n. 134  
*Ep* 84 bis : 533  
*Ep* 86 : 388 n. 22  
*Ep* 86, 1 : 375 n. 134  
*Ep* 87 : 245 n. 3, 258, 375 n. 134  
*Ep* 87, 1 : 378-379  
*Ep* 87, 2 : 374 n. 133  
*Ep* 87, 5 : 374 n. 133  
*Ep* 87, 9 : 354  
*Ep* 87, 10-11 : 202 n. 46  
*Ep* 87, 12 : 554 n. 68  
*Ep* 87-90 : 258 n. 18  
*Ep* 88 : 258  
*Ep* 88, 4 : 358  
*Ep* 89 : 467 n. 17  
*Ep* 89, 1 : 258 n. 18, 542  
*Ep* 89, 2 : 364 n. 77, 467  
*Ep* 90, 1 : 360  
*Ep* 98, 1 : 535 n. 16  
*Ep* 101 : 386 n. 13  
*Ep* 102 : 370 n. 104  
*Ep* 103, 1 : 359 n. 54  
*Ep* 106, 2 : 357, 364 n. 75  
*Ep* 107, 8 : 620-621  
*Ep* 107, 11 : 242 n. 2, 265  
*Ep* 107, 13 : 269 n. 32  
*Ep* 110, 2 : 361 n. 63  
*Ep* 116 : 707 n. 1  
*Ep* 118 : 203  
*Ep* 119 : 405 n. 9 et 10  
*Ep* 120 : 405 n. 9 et 11  
*Ep* 124, 1 : 522  
*Ep* 125, 1 : 522 n. 63  
*Ep* 126 : 481 n. 13  
*Ep* 126, 6 : 522 n. 62  
*Ep* 127 adr. : 92 n. 17  
*Ep* 135 : 233 n. 34  
*Ep* 137 : 410 n. 30  
*Ep* 139 : 406 n. 15  
*Ep* 139, 1 : 87  
*Ep* 139, 2 : 409 n. 29  
*Ep* 141 : 375  
*Ep* 142, 1 : 617 n. 36  
*Ep* 143 : 368  
*Ep* 143, 2 : 368, 389  
*Ep* 144 : 368  
*Ep* 144, 3 : 349 n. 2  
*Ep* 144, 4 : 360 n. 57, 368  
*Ep* 153, 1 : 536  
*Ep* 153, 2 : 536  
*Ep* 154 : 536  
*Ep* 155 : 377 n. 152  
*Ep* 167 : 392  
*Ep* 170 : 358  
*Ep* 173 : 399  
*Ep* 176 : 388

- Ep* 177 : 404  
*Ep* 178 : 405 n. 12, 406 n. 16.17  
*Ep* 179 : 406 n. 17  
*Ep* 183 : 410 n. 32  
*Ep* 186 : 385  
*Ep* 188-193 : 460 n. 1  
*Ep* 189 : 431 n. 7  
*Ep* 189, 2 : 374  
*Ep* 189, 3 : 68 n. 25  
*Ep* 189, 5 : 358  
*Ep* 190 : 28, 440 n. 19  
*Ep* 190, 16 : 266 n. 30  
*Ep* 193 : 73 n. 37  
*Ep* 194 : 431 n. 9  
*Ep* 195 : 408 n. 25  
*Ep* 201, 1 : 360 n. 58  
*Ep* 201, 3 : 356  
*Ep* 205 : 466 n. 16  
*Ep* 209 : 357 n. 36  
*Ep* 226, 1 : 398  
*Ep* 228, 2 : 368 n. 96  
*Ep* 238, 4 : 377  
*Ep* 239 : 96-97, 98 n. 29, 385,  
 402 n. 14  
*Ep* 240 : 98 n. 29  
*Ep* 241 : 394  
*Ep* 242, 1 : 349 n. 5  
*Ep* 244 : 410 n. 33  
*Ep* 244, 3 : 87  
*Ep* 245 : 368 n. 96  
*Ep* 250, 2 : 377 n. 148.151  
*Ep* 256 : 497 n. 34  
*Ep* 256, 4 : 96 n. 24  
*Ep* 257, 2 : 472  
*Ep* 258 : 361, 363  
*Ep* 260 : 357  
*Ep* 269 : 359 n. 49, 386 n. 12  
*Ep* 270, 3 : 285 n. 23  
*Ep* 273 : 399  
*Ep* 274 : 359 n. 49  
*Ep* 279 : 227 n. 30  
*Ep* 284 : 640-641  
*Ep* 288 : 96 n. 4  
*Ep* 290 : 359  
*Ep* 298 : 358 n. 42, 388, 640-641  
*Ep* 318 : 98 n. 29  
*Ep* 319 : 378 n. 154  
*Ep* 320, 2 : 364 n. 75  
*Ep* 324 : 360 n. 59  
*Ep* 327 : 396, 431 n. 4  
*Ep* 330-338 : 460 n. 1  
*Ep* 336 : 522 n. 64  
*Ep* 338, 2 : 358 n. 43  
*Ep* 342 : 393 n. 35  
*Ep* 345, 1 : 349 n. 5  
*Ep* 346 : 392-393, 399  
*Ep* 361 : 466 n. 16  
*Ep* 363 : 28, 486 n. 19, 490 n. 22  
*Ep* 363, 1 : 555  
*Ep* 363, 5 : 409  
*Ep* 364 : 497 n. 34  
*Ep* 365 : 408 n. 27  
*Ep* 385, 2 : 235 n. 37  
*Ep* 387 : 358 n. 43  
*Ep* 389 : 385  
*Ep* 390, 2 : 385  
*Ep* 398, 1-2 : 537-538  
*Ep* 398, 2 : 305  
*Ep* 401 : 386 n. 11  
*Ep* 406, 1 : 349 n. 5  
*Ep* 410 : 466 n. 16  
*Ep* 411 adr. : 349  
*Ep* 436 : 358 n. 43  
*Ep* 449 : 376 n. 141, 378  
*Ep* 457 : 492 et n. 25. 26  
*Ep* 458 : 488 n. 21  
*Ep* 462, 6-7 : 202 n. 46  
*Ep* 468 : 84 n. 3  
*Ep* 475 : 84 n. 4  
*Ep* 510 : 405 n. 13  
*Ep* 523 : 364 n. 75, 460  
*Ep* 544 : 491 n. 24  
*Ep-Traité*s : 27

*EpiP* 1, 4 : 620 n. 42

*Gra* : 27, 215 n. 10, 230-232, 244, 245, 372, 534, 616

*Gra Prol* : 262

*Gra* 1, 1 : 365

*Gra* 7 : 612 n. 18

*Gra* 11 : 626

*Gra* 15 : 631 n. 92

*Gra* 16-17 : 621 n. 49

*Gra* 17 : 235 n. 36

*Gra* 19 : 622 n. 53

*Gra* 29 : 262, 266 n. 30, 267

*Gra* 43 : 233 n. 34

*Gra* 51 : 233 n. 34

*HMS* 3 : 625 n. 61

*Hum* : 27, 222, 366, 477 n. 4, 532, 544, 616

*Hum* *Retract* : 213

*Hum* *Praef* : 532

*Hum* 6 : 260, 620 n. 41

*Hum* 8 : 260

*Hum* 9 : 260

*Hum* 10 : 520 n. 57

*Hum* 11 : 267

*Hum* 14 : 586 n. 16

*Hum* 23 : 259 n. 20

*Hum* 24-27 : 370 n. 112

*Hum* 28-30 : 625 n. 60

*Hum* 28-56 : 620 n. 40

*Hum* 42 : 372 n. 121

*Hum* 51 : 625 n. 66

*Hum* 57 : 370 n. 112

*JB* : 548

*Lab* 3, 5ss : 365 n. 84

*MalS* 6 : 248 n. 4

*MalT* 5 : 233 n. 34, 267

*MalV* : 215 n. 8, 245, 328, 534

*MalV* *Praef* : 523

*MalV* 1 : 84 n. 6

*MalV* 16 : 386

*MalV* 43 : 260

*MalV* 60 : 247

*MalV* 74 : 644

*Miss* : 21 n. 25, 212 n. 4, 261, 431 n. 17, 520 n. 60, 529

*Miss* *Praef* : 529-530

*Miss* 1 : 530

*Miss* 2 : 530

*Miss* 3 : 530

*Miss* 3, 8 : 552

*Miss* 4 : 530

*Miss* 4, 10 : 202 n. 46, 262

*Miss* 4, 11 : 530-531

*Miss* 4, 18 : 531

*Nat* 2 : 229 n. 32, 545

*NatV* : 567

*NatV* 6, 6 : 567-568

*NatV* 6, 11 : 568

*NBMV* : 243

*NBMV* 3 : 242 n. 2

*NBMV* 9, 1. 24 : 282

*Nov1* : 233 n. 34

*Nov1* 2, 1 : 520 n. 58

*OS* : 520 n. 60

*OS* 1 : 203

*Par* : 21 n. 25, 520 n. 60, 624, 627

*Par* 1 : 626 n. 68

*Par* 1, 1 : 628

*Par* 1, 6 : 627 n. 70

*Par* 2 : 626 n. 68

*Par* 2, 6 : 627 n. 70

*Par* 4, 6 : 366 n. 85

*Par* 6 : 366 n. 85, 519 n. 54

*Par* 8 : 624 n. 57

*Pasc* : 520 n. 60

*Pasc* 1 : 549

*PasO* 1, 2 : 266 n. 30

*PIA* 3 : 518 n. 52

*PP* 1, 3 : 452

*PP* 1, 4 : 606 n. 3

*pP4* 2 : 367 n. 89

*pP6* 2, 1 : 370 n. 106, 111

*pP6* 2, 3 : 370 n. 109

*Pre* : 27, 245, 369, 372, 616, 673, 692

*Pre* *Praef* : 534, 546

*Pre* 12 : 373

*Pre* 31 : 372 n. 122

*Pre* 56 : 251 n. 9

*Pur* 1 : 243

*Pur* 1, 2 : 242 n. 2

*QH* : 223, 520 n. 60, 532-533

*QH* *Praef* : 549

*QH* 2, 1-2 : 632 n. 95

*QH* 2, 3 : 624 n. 59

*QH* 3, 4-5 : 624 n. 58

*QH* 6, 7 : 519 n. 54

*QH* 7, 8 : 624 n. 58

*QH* 8, 1 : 364 n. 79

*QH* 13, 3 : 263

*QH* 15, 4 : 354

*Quad* 2, 5 : 377 n. 149

*Quad* 5, 5 : 634

*RB* : 211, 233 n. 34, 251, 290, 298, 302, 386, 557, 558, 615, 616, 626

*RB* 3, 13 : 251

*RB* 4 : 333

*RB* 4, 61 : 251

*RB* 9, 4 : 291 n. 10

*RB* 12, 4 : 291 n. 10

*RB* 13, 11 : 291 n. 10

*RB* 17, 8 : 291 n. 10

*RB* 49, 10 : 354 n. 23

*RB* 58 : 202

*SCC* : 187 n. 17, 191-207

*SCt* : 18, 21 n. 25, 27, 30, 223, 224, 520 n. 60, 537 et n. 22, 545, 567, 572, 576, 586, 607, 611 n. 14, 618, 623, 666, 670, 672

*SCt* 1, 11 : 366, 367, 558, 569

*SCt* 2, 1 : 548

*SCt* 3 : 27 n. 37

*SCt* 3, 1 : 242 n. 2, 364 n. 76, 376 n. 140, 558, 606

*SCt* 5, 8 : 566

*SCt* 7, 5 : 268 n. 31

*SCt* 8, 1 : 573 n. 34

*SCt* 8, 7 : 376 n. 140

*SCt* 9, 7 : 363 n. 69

*SCt* 10, 4 : 620 n. 42

*SCt* 11, 5 : 612 n. 18

*SCt* 12, 8-9 : 377 n. 150

*SCt* 12, 11 : 630 n. 90

*SCt* 14, 6 : 367 n. 93, 376 n. 140

*SCt* 16, 1 : 606 n. 5

*SCt* 16, 4 : 620 n. 42

*SCt* 17 : 631

*SCt* 17, 2 : 364 n. 75, 627 n. 72, 631-632

- SCt* 17, 3 : 628 n. 79  
*SCt* 17, 8 : 606 n. 5  
*SCt* 18, 6 : 612-613, 620 n. 42  
*SCt* 21, 4 : 366 n. 88, 558  
*SCt* 21, 6 : 612 n. 18  
*SCt* 22 : 243  
*SCt* 22, 2 : 242 n. 2, 567  
*SCt* 22, 2-3 : 364 n. 76, 376 n. 140  
*SCt* 22, 4 : 242 n. 2  
*SCt* 23, 2 : 362  
*SCt* 23, 3 : 629  
*SCt* 23, 4 : 520  
*SCt* 23, 6 : 620 n. 42, 626 n. 67  
*SCt* 23, 9 : 269, 376 n. 140, 629  
*SCt* 23, 15 : 266 n. 30, 376 n. 140, 631  
*SCt* 24 : 549  
*SCt* 26, 2 : 397  
*SCt* 26, 4 : 357  
*SCt* 26, 5 : 355 n. 26  
*SCt* 26, 7 : 467  
*SCt* 26, 8 : 707 n. 3  
*SCt* 26, 9 : 361  
*SCt* 27, 1 : 606  
*SCt* 27, 4 : 623  
*SCt* 27, 10 : 612 et n. 21, 22  
*SCt* 27, 12 : 629 n. 86  
*SCt* 29, 7 : 607 n. 6  
*SCt* 29, 9 : 607 n. 6  
*SCt* 30, 6 : 358  
*SCt* 30, 7 : 358  
*SCt* 30, 10-12 : 616 n. 33  
*SCt* 32, 2-3 : 376 n. 140  
*SCt* 32, 4 : 613 n. 26  
*SCt* 33, 3 : 268 n. 31  
*SCt* 33, 6 : 614  
*SCt* 33, 10 : 253  
*SCt* 33, 15 : 522-523  
*SCt* 35, 9 : 467  
*SCt* 36 : 469  
*SCt* 36, 2 : 395, 467  
*SCt* 36, 3 : 469-470  
*SCt* 36, 5-6 : 627 n. 72  
*SCt* 36, 6 : 332 n. 56  
*SCt* 36, 7 : 616 n. 33  
*SCt* 37 : 469  
*SCt* 38, 1 : 253  
*SCt* 41, 5-6 : 375 n. 136  
*SCt* 42, 2 : 376 n. 140  
*SCt* 44, 5 : 253  
*SCt* 45, 2 : 370 n. 107  
*SCt* 47, 4 : 374  
*SCt* 50 : 235 n. 36  
*SCt* 51, 3 : 375  
*SCt* 52, 4 : 630 n. 87  
*SCt* 52, 6-7 : 375 n. 137  
*SCt* 53, 1 : 374 n. 133  
*SCt* 54, 8-9 : 370 n. 113  
*SCt* 55, 2 : 370 n. 110  
*SCt* 57, 5 : 376 n. 140  
*SCt* 57, 9 : 373  
*SCt* 57, 10 : 588 n. 22  
*SCt* 57, 11 : 588 n. 22  
*SCt* 58, 3 : 607 n. 6  
*SCt* 58, 4 : 607 n. 6  
*SCt* 59, 1 : 620  
*SCt* 60, 8 : 242 n. 2  
*SCt* 61, 2 : 607 n. 6  
*SCt* 62, 4 : 629 n. 85  
*SCt* 63, 6 : 371 n. 114  
*SCt* 64, 10 : 707 n. 2  
*SCt* 65 : 537  
*SCt* 65, 4 : 394, 533-534  
*SCt* 65, 5 : 553  
*SCt* 65, 8 : 468 n. 21  
*SCt* 66 : 221 n. 20  
*SCt* 67, 1 : 305  
*SCt* 67, 3 : 567  
*SCt* 69, 1 : 623 n. 55  
*SCt* 69, 2 : 364 n. 75  
*SCt* 70, 5 : 628 n. 79  
*SCt* 71 : 549  
*SCt* 71, 7 : 574  
*SCt* 71, 12 : 583

- Sent* 2, 34 : 354 n. 21  
*Sent* 2, 56 : 627 n. 73  
*Sent* 2, 148-150 : 202 n. 46  
*Sent* 3, 2 : 365 n. 84  
*Sent* 3, 4 : 624 n. 59, 625 et n. 61, 62, 63, 65  
*Sent* 3, 31 : 369 n. 101  
*Sent* 3, 66 : 356 n. 33  
*Sent* 3, 87 : 251 n. 11  
*Sent* 3, 89 : 624 n. 59, 625 n. 60, 62  
*Sent* 3, 98 : 624 n. 59, 625 et n. 60, 61, 62, 63, 64, 626 n. 68  
*Sent* 3, 101 : 371, 371 n. 115  
*Sent* 3, 107 : 625 n. 62  
*Sent* 3, 111 : 269 n. 31  
*Sent* 3, 112 : 356 n. 33  
*Sent* 3, 118 : 366 n. 85  
*Sent* 3, 122 : 366 n. 85  
*Sent* 3, 124 : 371 n. 115  
*Sent* 3, 126 : 202 n. 46, 624 n. 58  
*Sent* 3, 126,4 : 251 n. 11  
*Sent* 3, 127 : 256  
  
*Sept* 1, 1 : 266 n. 30  
*Sept* 1, 2 : 363, 364  
*Sept* 5, 1 : 365 n. 81  
  
*Sermones* : 29 n. 34, 520 n. 60, 541  
*Sermones per annum* : 21 n. 25, 520 n. 60, 538  
*Sermones varii et diversi* : 21 n. 5, 521 n. 60, 543  
  
*Tpl* : 27, 222, 224 n. 24, 225 et n. 27, 230-232, 236, 477, 515 n. 43, 534, 559, 606  
*Tpl* Prol. : 349  
*Tpl* 3 : 398  
*Tpl* 7 : 398  
  
*SCt* 72 : 552  
*SCt* 73, 2 : 268 n. 31  
*SCt* 73, 10 : 376 n. 140  
*SCt* 74 : 552-553  
*SCt* 74, 2 : 269 n. 33, 632 n. 96  
*SCt* 74, 4 : 560  
*SCt* 74, 5 : 376 n. 140, 565-566, 586  
*SCt* 74, 6 : 567, 583  
*SCt* 74, 6-7 : 632  
*SCt* 75, 5 : 569 n. 26  
*SCt* 77, 7 : 233 n. 34  
*SCt* 78, 6 : 233 n. 34  
*SCt* 79, 6 : 242 n. 2  
*SCt* 80 : 472  
*SCt* 80, 1 : 366 n. 87  
*SCt* 81, 11 : 607 n. 8  
*SCt* 83 : 619, n. 38  
*SCt* 83, 1 : 372, 613, 634 n. 98  
*SCt* 83, 3 : 620, 630 n. 91  
*SCt* 83, 4 : 620, n. 46  
*SCt* 83, 6 : 364 n. 75, 376 n. 140, 620 n. 47  
*SCt* 84, 5 : 619 n. 38  
*SCt* 84, 7 : 606 n. 5  
*SCt* 85, 3 : 630 n. 91  
*SCt* 85, 13 : 375-376, 629 n. 85, 630  
*SCt* 85, 14 : 376 n. 140  
*SCt* 86, 1 : 606 n. 5  
*SCt* 86, 3-4 : 627 n. 74  
  
*Sent* : 21 n. 5, 521 n. 60, 543  
*Sent* 1, 10 : 620 n. 42  
*Sent* 1, 18 : 349 n. 6, 369 n. 103  
*Sent* 1, 21 : 621 n. 48  
*Sent* 1, 28 : 620 n. 42  
*Sent* 1, 34 : 620 n. 42  
*Sent* 1, 35 : 369 n. 100  
*Sent* 2, 5 : 620 n. 42  
*Sent* 2, 13 : 620 n. 42  
*Sent* 2, 27 : 620 n. 42, 627 n. 73



- Tpl* 24-25 : 266 n. 30
- Traités* : 21 n. 25, 399, 520 n. 60,  
534, 541, 544, 564-565
- VicO* : 538
- Vita Bernardi* : 407, 419, 421,  
424
- Vitae* : 23, 507
- Vp* : 53-82, 73, 221, 287 n. 1,  
353 n. 16, 407, n. 20, 421, 427
- Vp* 1, 1, 1 : 284 n. 21
- Vp* 1, 1, 3 : 353-354 n. 20
- Vp* 1, 1, 8-13 : 513 n. 29
- Vp* 1, 2, 2 : 362 n. 67
- Vp* 1, 2, 4 : 563-564
- Vp* 1, 2, 17 : 350
- Vp* 1, 3, 6-7 : 370 n. 105
- Vp* 1, 3, 8-13 : 513 n. 29
- Vp* 1, 3, 15 : 616 n. 32
- Vp* 1, 4, 22 : 353 n. 20
- Vp* 1, 4, 24-5, 25 : 354 n. 24
- Vp* 1, 6, 28-29 : 353 n. 17-19
- Vp* 1, 6, 29 : 370 n. 105, 371
- Vp* 1, 7, 31 : 351 n. 12
- Vp* 1, 7, 31-32 : 205 n. 56
- Vp* 1, 7, 32 : 352
- Vp* 1, 7, 32-33 : 352
- Vp* 1, 7, 49 : 352
- Vp* 1, 8, 38 : 363
- Vp* 1, 12, 59 : 367 n. 89, 559,  
570
- Vp* 1, 14, 6 : 376 n. 144
- Vp* 1, 14, 68 : 405 n. 10
- Vp* 1, 14, 69 : 376
- Vp* 2, 1, 3 : 480 n. 11
- Vp* 2, 4, 29 : 355 n. 25
- Vp* 2, 5, 28-31 : 356 n. 31
- Vp* 3, 1, 1 : 643-645
- Vp* 3, 3, 8 : 376 et n. 145
- Vp* 3, 5, 12-15 : 431 n. 8
- Vp* 3, 6, 19 : 394 n. 39
- Vp* 3, 7, 21 : 359 n. 52
- Vp* 3, 7, 23 : 205 n. 56
- Vp* 3, 7, 25 : 515 n. 41
- Vp* 3, 8, 29 : 477 n. 4
- Vp* 6, 1 et 2 : 421 n. 50
- Vp* 6, 4, 15 : 398, 513 n. 30
- Vp* 6, 17, 58-59 : 406 n. 19, 407  
n. 21

### III - INDEX des manuscrits utilisés

- Berlin Ouest, Staatsbibliothek, preussischer Kulturbesitz, *ms lat. oct.*  
402 : 299 n. 36
- Chantilly, Musée Condé, *Condé* 71, fol. 36 : 651
- Chantilly, Musée Condé, *Condé* 1078-26, 1079-27, fol. 178 : 653
- Chaumont, B.M., *mss* 1-5 : 215 n. 10
- Chaumont, B.M., *ms.* 31 : 299 n. 33
- Colmar, B.M., *ms.* 107 : 299 n. 33
- Dijon, B.M., *mss* 12-13 : 275
- Dijon, B.M., *mss* 12-15 : 275
- Dijon, B.M., *ms.* 13 : 276
- Dijon, B.M., *ms.* 14, fol. 13 : 277 n. 6
- Dijon, B.M., *mss* 14-15 : 275
- Dijon, B.M., *ms.* 114 : 191
- Dijon, B.M., *ms.* 129, f<sup>os</sup> 4<sup>v</sup>-5 : 279 n. 11
- Dijon, B.M., *ms.* 130, fol. 104 : 271 n. 2 ; f<sup>os</sup> 104+103<sup>v</sup> : 272
- Dijon, B.M., *ms.* 131, fol. 3 : 283
- Dijon, B.M., *ms.* 132, fol. 1 : 283
- Dijon, B.M., *ms.* 132, fol. 2 : 279
- Dijon, B.M., *ms.* 156, fol. 2<sup>v</sup> : 284 n. 21
- Dijon, B.M., *mss* 168-170 : 274
- Dijon, B.M., *ms.* 170, fol. 6<sup>v</sup> : 274 n. 4
- Dijon, B.M., *ms.* 173 : 274
- Dijon, B.M., *ms.* 633 : 193 n. 30
- Dijon, B.M., *ms.* 641, fol. 31<sup>v</sup> : 283 ; fol. 40<sup>v</sup> : 281 n. 16; fol. 66 :  
283 n. 19
- Dijon, B.M., *mss* 641-642 : 282
- Dijon, B.M., *ms.* 659, fol. 3<sup>v</sup> : 284 n. 21
- Donaueschingen, Stadtbibliothek, *ms.* 413 : 193 et n. 30
- Douai, B.M., *ms.* 372 I, fol. 100 : 647-648
- Heidelberg, B.U., *ms.* 71, f<sup>os</sup> 14<sup>v</sup>-15<sup>v</sup> : 483 n. 15
- Heiligenkreuz, O. Cist. *Morimond* 223 : 234 n. 34
- Laon, B.M., *ms.* 299 : 299 n. 33
- Lichtental, *ms.* 102, f<sup>os</sup> 79<sup>v</sup>-80<sup>r</sup>.82<sup>r</sup> : 659 n. 2

- Ljubljana, B.U., *Laibach* 31 : 192-194  
 Lons-le-Saunier, Archives dép. du Jura, *15 b 11* : 132 n. 26  
 Melun, B.M., *ms. 55* : 193  
 Metz, Médiathèque municipale, *ms. 83* : 295 n. 22 ; 296 n. 25  
 Metz, Médiathèque municipale, *ms. 461* : 295 n. 22. 23  
 Montpellier, Fac. de Médecine, *ms. 12*, f<sup>os</sup> 176-181 : 147 n. 7  
 Montpellier, Fac. de Médecine, *ms. H 322* : 187 n. 15  
 Munich, Bayerische Staatsbibliothek, *CNm 7950*, fol. 2<sup>v</sup> : 647  
 Munich, Bayerische Staatsbibliothek, *ms. lat. 18646* (Tegernsee) : 215 n. 10  
 New York, Cloisters, *ms. 69-86*, fol. 295<sup>r</sup> : 652 n. 18  
 New York, Pierpont Morgan Library, *Morgan 215*, fol. 4<sup>r</sup> : 649  
 New York, Pierpont Morgan Library, *Morgan 451*, fol. 118<sup>v</sup> : 652 n. 18  
 New York, Pierpont Morgan Library, *Morgan 675*, fol. 10<sup>v</sup> : 651  
 New York, Pierpont Morgan Library, *Morgan 751*, fol. 98<sup>v</sup> : 648  
 Oxford, Bodleienne, *Bodley 530*, fol. 1 : 549 n. 56  
 Oxford, Corpus Christi, *ms. 209* : 193 n. 30  
 Oxford, Keble College, *ms. C 49*, f<sup>os</sup> 63, 130, 162 : 649  
 Paris, Arsenal, *ms. 175* : 148 n. 8  
 Paris, Arsenal, *mss 578-579* : 215 n. 10  
 Paris, B.N., *Coll. Moreau 873*, fol. 106 : 128-131  
 Paris, B.N., *ms. fr. 19093*, fol. 14<sup>v</sup> : 341  
 Paris, B.N., *ms. fr. 23474* : 142  
 Paris, B.N., *ms. lat. 1128* : 299 n. 33  
 Paris, B.N., *ms. lat. 1142*, fol. 1<sup>r</sup> : 650  
 Paris, B.N., *ms. lat. 2300* : 299 n. 33. 35 ; 300 n. 38  
 Paris, B.N., *ms. lat. 2546* : 299 n. 34  
 Paris, B.N., *ms. lat. 4346* : 193-194 ; 200  
 Paris, B.N., *N. a. l. 710* : 280  
 Paris, B. Ste-Geneviève, *ms. 1207* : 193, 200, 205  
 Périgueux, Archives dép. de la Dordogne, *ms. 11* : 299 n. 33  
 Reims, B.M., *ms. 310* : 299 n. 33. 35 ; 300 n. 38  
 Rodez, Archives dép. de l'Aveyron, *2 b* : 160 n. 8  
 Rodez, Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron, *mss 1,2,3* : 160 n. 8 ; 161 n. 9 ; 162  
 Rome, Casanatense, *ms. 471* : 193 n. 30  
 Rome, B.V., *ms. palat. lat. 559* : 299 n. 37  
 Rome, B.V., *ms. palat. lat. 562* : 299 n. 37  
 Saint-Petersbourg, B. Saltykov-Chtchedrine, *lat. F.V.I. n° 24* : 215 n. 10  
 Stift Rein, Stiftsbibliothek, *codex 206* : 652 n. 18  
 Toulouse, B.M., *ms. 744* : 688 n. 84  
 Trente, B.M., *ms. 1711* : 185, 186 n. 12, 192-193, 195  
 Troyes, B.M., *ms. 27* : 215 n. 10  
 Troyes, B.M., *ms. 40, 1-3, 6, 9-10* : 146  
 Troyes, B.M., *ms. 40, 9* : 149  
 Troyes, B.M., *ms. 40, 10* : 149  
 Troyes, B.M., *ms. 72* : 215 n. 10  
 Troyes, B.M., *ms. 188* : 150  
 Troyes, B.M., *ms. 219* : 150  
 Troyes, B.M., *ms. 394* : 299 n. 33  
 Troyes, B.M., *ms. 458* : 151, 215 n. 10  
 Troyes, B.M., *ms. 511* : 220 n. 18  
 Troyes, B.M., *ms. 512* : 220 n. 18 ; fol. 111<sup>v</sup> : 233 n. 34  
 Troyes, B.M., *ms. 835* : 143 n. 2  
 Troyes, B.M., *ms. 869* : 299 n. 33 ; fol. 197 : 299 n. 33  
 Troyes, B.M., *ms. 871* : 220 n. 18  
 Troyes, B.M., *ms. 872* : 220 n. 18  
 Troyes, B.M., *ms. 888* : 56 n. 8  
 Troyes, B.M., *ms. 946* : 55 n. 5  
 Troyes, B.M., *ms. 1002* : 147 n. 6  
 Troyes, B.M., *ms. 1083* : 220 n. 18  
 Troyes, B.M., *ms. 1133* : 143 n. 2  
 Troyes, B.M., *ms. 1467*, f<sup>os</sup> 33<sup>r</sup>-36<sup>v</sup> : 299 n. 33  
 Troyes, B.M., *ms. 1485* : 57 n. 10  
 Troyes, B.M., *ms. 1620* : 220 n. 18  
 Vesoul, Archives dép. de la Haute-Saône, *b. 652* : 406 n. 15  
 Westmalle, B., *mss 1-2* : 299 n. 37

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	7
<b>Avant-Propos</b> .....	11
Dominique BERTRAND et Guy LOBRICHON Une introduction concertante .....	13
Sigles et abréviations .....	43

### Partie I L'HOMME EN SON MILIEU

Ch. 1. Adrian H. BREDERO La vie et la <i>Vita prima</i> .....	53
Ch. 2. Jean RICHARD Dans l'Europe du XII <sup>e</sup> s. ....	83
Ch. 3. René LOCATELLI L'expansion de l'ordre cistercien .....	103
Ch. 4. Jean-Paul BOUHOT La bibliothèque de Clairvaux .....	141
Ch. 5. Constance H. BERMAN Les cisterciens et le tournant économique du XII <sup>e</sup> s. ....	155

### Partie II LE MOINE

Ch. 6. Jean-Baptiste AUBERGER La législation cistercienne primitive et sa relecture claravallienne .....	181
Ch. 7. Guy LOBRICHON La Bible des maîtres du XII <sup>e</sup> s. ....	209

Ch. 8. Jean FIGUET	
La Bible de Bernard: données et ouvertures.....	237
Ch. 9. Yolanta ZAJUSKA	
L'enluminure cistercienne au XII <sup>e</sup> s. ....	271
Ch. 10. Chrysogonus WADDELL	
Chant cistercien et liturgie.....	287
Ch. 11. Benoît CHAUVIN	
Le plan bernardin: réalités et problèmes	307
Ch. 12. André LOUF	
Bernard abbé .....	349

### Partie III LE RÉFORMATEUR

Ch. 13. Pierre RICHÉ	
La connaissance concrète de la chrétienté ...	383
Ch. 14. Michel PARISSE	
Les relations avec l'Empire .....	401
Ch. 15. Pietro ZERBI	
Les différends doctrinaux .....	429
Ch. 16. Jacques VERGER	
Le cloître et les écoles .....	459
Ch. 17. Jürgen MIETHKE	
L'engagement politique: la seconde croisade ...	475
Ch. 18. Hans Werner GOETZ	
Bernard et Norbert: eschatologie et réforme ...	505

### Partie IV LE PENSEUR

Ch. 19. Jean LECLERCQ	
L'écrivain .....	529
Ch. 20. Paul VERDEYEN	
Un théologien de l'expérience .....	557

Ch. 21. Bruno MICHEL	
La philosophie: le cas du <i>De Consideratione</i> ...	579
Ch. 22. Michel CASEY	
Le spirituel: les grands thèmes bernardins ...	605

### Partie V LE SAINT

Ch. 23. Jean-Claude SCHMITT	
Saint Bernard et son image .....	639
Ch. 24. Pietro DE LEO	
La postérité spirituelle .....	659

### Épilogue

Claudio LEONARDI	
Bernard de Clairvaux entre mystique et cléricisation .....	703

### Index

Noms de personne et de lieu .....	713
Les citations des Œuvres de Bernard, des textes de fondation et de la <i>Vita prima</i> .....	733
Les manuscrits utilisés .....	743

### Tableaux

1. La série bernardine dans la collection «Sources Chrétiennes» .....	9
2. Chronologie des œuvres de saint Bernard de Clairvaux (Guy LOBRICHON) .....	32
3. Croissance de l'ordre cistercien jusqu'en 1153 (René LOCATELLI, tableaux 3 à 8) .....	107

4. Essor de l'ordre cistercien au XII <sup>e</sup> s. (Nombre de fondations par période de cinq ans) .....	111
5. Expansion de l'ordre cistercien au temps de saint Bernard (Nombre d'abbayes par pays et filiation). Répartition des monastères de France par province .....	114
6. Expansion de l'ordre cistercien au temps de saint Bernard (Étalement chronologique des fondations selon les pays) .....	118
7. Essor cistercien jusqu'en 1153 (Comparaison des fondations selon les filiations par période de cinq ans) .....	122
8. L'expansion cistercienne dans le diocèse de Besançon à la mort de saint Bernard).....	127
9. Actes rouergats indiquant l'acquisition de terres déjà occupées (Constance H. BERMAN)...	177
10. Citations bibliques dans <i>Gra</i> , <i>Ep 42</i> , <i>Tpl Conu</i> et <i>Csi</i> (Guy LOBRICHON) .....	230
11. Les citations par Bernard des livres bibliques (Jean FIGUET) .....	238
12. Plan de l'église abbatiale de Fontenay (Benoît CHAUVIN, tableaux 11 à 19) .....	310
13. Plan de Clairvaux I .....	315
14. Plan de Clairvaux II .....	320
15. Plan d'Altenberg I et II .....	325
16. Plan d'Ebrach II .....	330
17. Dessin de Villard de Honnecourt .....	335
18. Plan de Longpont II .....	340
19. Plan de Saint-Martin de Laon .....	345

### Planches

Frontispice. Bernardus, premier mot de la *Vita prima*, I. I, Dijon, B.M. *ms. 659*, fol. 30

I. Portrait d'Étienne Harding, Dijon B.M., *ms. 130*, fol. 104 (Planches I à VIII, cf. ch. 9) .....

II. Début du I. XI des *Moralia in Job*, Dijon, B.M., *ms. 170*, fol. 6<sup>v</sup> .....

III. La *Vie de David*, Dijon, B.M., *ms. 14*, fol. 13 .....

IV. *L'arbre de Jessé*, Dijon, B.M. *ms. 129*, f<sup>os</sup> 4<sup>v</sup>-5 .....

V. *L'arbre de Jessé*, Dijon, B.M., *ms. 641*, fol. 40<sup>v</sup> .....

VI. Saint Jérôme, *ibid.*, fol. 66 .....

VII. Initiale du *Contra Faustum* d'Augustin Dijon, B.M., *ms. 156*, fol. 2<sup>v</sup> .....

VIII. Retable de Palma de Majorque (Planches VIII à XI, cf. ch. 23) .....

IX. *Le rêve de Jacob, ou les douze degrés de l'humilité*, Douai B.M., *ms. 372*, fol. 100 ...

X. *Vierge à l'enfant, avec donateur et protecteurs*, B.N., *mss lat. 1142*, fol. 1 .....

Colophon. *Vera effigies* du trésor de la cathédrale de Troyes

Jaquette, Saint Bernard, Retable de Clairvaux (détail), Dijon, Musée des Beaux-Arts .....

Jaquette, Nef de l'église abbatiale de Fontenay .....

1

4