

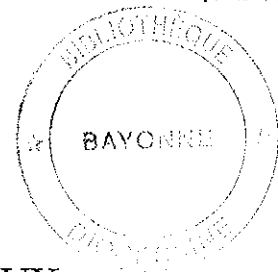
LE PRÉCEPTÉ
ET LA DISPENSE
LA CONVERSION

ŒUVRES COMPLÈTES

XXI

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 457



BERNARD DE CLAIRVAUX

LE PRÉCEPTÉ
ET LA DISPENSE
LA CONVERSION

TEXTE LATIN DES *S. BERNARDI OPERA*

par

J. LECLERCQ, H. ROCHAIS ET CH. H. TALBOT

INTRODUCTION, TRADUCTION ET NOTES

par

Françoise CALLEROT, o.c.s.o.
Moniale de Notre-Dame des Gardes

Jürgen MIETHKE
Professeur à l'Université de Heidelberg

et

Christiane JAQUINOD

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, boulevard LATOUR-MAUBOURG, PARIS 7^e
2000

La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(UMR 5035 du Centre National de la Recherche Scientifique).

© Les Éditions du Cerf, 2000
ISBN : 2-204-06586-2
ISSN : 0750-1978

AVANT-PROPOS

Voici les différents éditeurs des deux traités ici édités, *Le Précepte et la Dispense* et *La Conversion*, de Bernard de Clairvaux.

Quatre cisterciens ont contribué à l'introduction du traité *Le Précepte et la Dispense*. Ce sont Colette FRIEDLAENDER, assistée de Gaetano RACITI, pour la présentation générale de l'œuvre et pour les notes ou parties de notes précédées de ^F, Joël REGNARD pour l'actualité du traité, Françoise CALLEROT pour le reste. Une cistercienne bernardine d'Esquermes, Agnès LEMAIRE, en a fait la traduction, revue par Françoise CALLEROT. Les notes signalées par deux astérisques sont dues à Maur STANDAERT, de l'abbaye Notre-Dame de Scourmont.

L'apparat biblique pour *Le Précepte et la Dispense* comme pour *La Conversion*, est issu de la collaboration de Marie-Imelda HUILLE, de l'abbaye Notre-Dame d'Igny et de Jean FIGUET qui en a assuré les notes (signalées par un astérisque).

Quant à *La Conversion*, l'introduction et les notes sont l'œuvre de Jürgen MIETHKE. Elles ont été traduites de l'allemand par les soins de M^{me} Anne COURBON-KÖSTERS. La traduction est le fruit d'un séminaire qui s'est tenu de 1990 à 1992 à Sources Chrétiennes. Le travail a été mis en forme et achevé par Christiane JAQUINOD (†). Aimé SOLIGNAC, s.j., a complété le commentaire, en particulier grâce à la note complémentaire placée à la fin du traité. Ses notes sont précédées de ^S.

Sources Chrétiennes

NOTE SUR L'ÉDITION DES ŒUVRES COMPLÈTES DE BERNARD DE CLAIRVAUX

Mise en œuvre à la demande du Centre des Textes Cisterciens, qui dépend de la conférence des Pères abbés et Mères abbesses francophones de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance, la présente édition des Œuvres de Bernard de Clairvaux, avec traduction française, est réalisée sur les bases suivantes.

Le texte original est repris de l'édition critique des *Sancti Bernardi Opera*, procurée par dom Jean Leclercq, assisté de MM. Henri Rochais et Charles H. Talbot, et publiée en huit tomes par le Saint Ordre de Cîteaux, de 1957 à 1977, à Rome, aux Éditions Cisterciennes. A partir du volume n° 393 de la Collection des Sources Chrétiennes, le latin est imprimé sur la base de la saisie informatique réalisée par le Centre de Traitement Électronique des Documents (CETEDOC) de Louvain-la-Neuve.

Depuis sa parution, ce texte a bénéficié de corrections. Une première série d'errata, colligés par l'auteur lui-même, est à la disposition du public dans le tome 4 du *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits* de dom Jean Leclercq (Rome 1987, p. 409-418). Une seconde série, moins longue, a été établie par le CETEDOC en vue de la préparation du *Thesaurus sancti Bernardi Claraeualensis*, paru chez Brepols, à Turnhout, en 1987. Pour certaines œuvres, en particulier les traités, un dernier apport provient des notes critiques dues à dom Denis Farkasfalvy et parues pour la plupart dans le tome 1 de l'édition en langue allemande des *Sämtliche Werke* de Bernard de Clairvaux (Innsbruck 1990), en appendice à chaque œuvre

traduite. L'édition des Sources Chrétiennes profite de ces amendements. La pagination de l'édition critique est indiquée dans la marge du texte latin; la linéation est nouvelle.

L'apparat critique n'est pas reproduit, les principes d'édition étant rappelés dans l'introduction à chacune des œuvres; les variantes les plus intéressantes sont éventuellement indiquées dans l'annotation. En revanche, un apparat des citations scripturaires a été mis au point sur des bases nouvelles; dans la mesure du possible, on a précisé les sources de ces citations: Vulgate, Pères de l'Église, liturgie, Règle de saint Benoît. Certaines notes, marquées d'un astérisque, explicitent les références scripturaires. Elles sont l'œuvre de M. Jean Figuet.

A la fin de chacune des œuvres sont donnés les index habituels: index des citations scripturaires, index des noms de personnes et de lieux, et index des mots; celui-ci, étant donné le caractère exhaustif des relevés du *The-saurus sancti Bernardi Claraevallensis*, se limite à un choix de thèmes avec lemmes en français.

On trouvera sur la page ci-contre le plan d'édition des *Œuvres complètes* de Bernard de Clairvaux aux *Sources chrétiennes*. Quelques modifications ne peuvent manquer de survenir, concernant les années prévues pour les parutions. Dans la colonne «Paru» est indiqué en coefficient, après la date, le numéro du tome paru cette année-là.

LA SÉRIE BERNARDINE DANS LA COLLECTION «SOURCES CHRÉTIENNES»

N° SC	N° série bernardine	Ouvrages	Date envisagée	Paru
380	I	Introduction générale	2001-2007	1992
425	II-IX	Lettres	2001-2003	1997 ¹
414, 431, 452	X-XV	Sermons sur le Cantique	2001-2006	1996 ¹ -1998 ² -2000 ³
-	XVI-XIX	Sermons pour l'année		-
390	XX	A la louange de la Vierge Mère		1993
457	XXI	Le Précepte et la Dispense. La Conversion.		2000
-	XXII-XXIV	Sermons divers		-
-	XXV-XXVII	Sentences. Paraboles	2001-2004	-
-	XXVIII	Les Degrés de l'humilité et de l'orgueil. Sermons variés	2003-2007	-
393	XXIX	L'Amour de Dieu. La Grâce et le Libre Arbitre	2002	1993
-	XXX	L'Apologie. Office de saint Victor.		-
367	XXXI	Prologue de l'Antiphonaire	2002	-
-	XXXII	Éloge de la nouvelle chevalerie. Vie de saint Malachie. Épitaphe. Hymnes		1990
-	XXXII	La Considération	2004	-

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Œuvres de Bernard de Clairvaux¹

<i>Abb</i>	Sermon aux abbés (S. pour l'année)	SBO V
<i>AdvA</i>	Sermons pour l'Avent (S. pour l'année)	IV
<i>AdvV</i>	Sermon pour l'Avent (S. variés)	VI-1
<i>Alt</i>	Sermons pour l'élévation et l'abaissement du cœur (S. pour l'année)	V
<i>AndN</i>	Sermons pour la fête de saint André (S. pour l'année)	V
<i>AndV</i>	Sermon pour la vigile de saint André (S. pour l'année)	V
<i>Ann</i>	Sermons pour l'Annonciation (S. pour l'année) ...	V
<i>Ant</i>	Prologue à l'Antiphonaire	III
<i>Apo</i>	Apologie à l'abbé Guillaume	III
<i>Asc</i>	Sermons pour l'Ascension (S. pour l'année)	V
<i>AssO</i>	Sermon pour le dimanche après l'Assomption (S. pour l'année)	V
<i>Assp</i>	Sermons pour l'Assomption (S. pour l'année)	V
<i>Ben</i>	Sermon pour la fête de saint Benoît (S. pour l'année)	V
<i>BenV</i>	Second Sermon pour la fête de saint Benoît (S. variés).....	<i>CollCist</i> 60 (1998), p. 72-85
<i>Circ</i>	Sermons pour la Circoncision (S. pour l'année)	SBO IV

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

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

<i>MalE</i>	Épître de saint Malachie	SBO III
<i>MalH</i>	Hymne de saint Malachie	III
<i>MalS</i>	Sermon sur saint Malachie (S. variés)	VI-1
<i>MalT</i>	Sermon lors de la mort de Malachie (S. pour l'année)	V
<i>MalV</i>	Vie de saint Malachie	III
<i>Mart</i>	Sermon pour la fête de saint Martin (S. pour l'année)	V
<i>Mich</i>	Sermons pour la commémoration de saint Michel (S. pour l'année)	V
<i>Mise</i>	Sermon sur les miséricordes du Seigneur (S. variés)	VI-1
<i>Miss</i>	A la louange de la Vierge Mère (S. sur «Missus est»)	IV
<i>Nat</i>	Sermons pour Noël (S. pour l'année)	IV
<i>NatV</i>	Sermons pour la vigile de Noël (S. pour l'année)	IV
<i>NBMV</i>	Sermon pour la Nativité de la Bienheureuse Vierge Marie (S. pour l'année)	V
<i>Nov1</i>	Sermons pour le dimanche qui précède le 1 ^{er} novembre (S. pour l'année)	V
<i>OS</i>	Sermons pour la Toussaint (S. pour l'année)	V
<i>Palm</i>	Sermons pour le dimanche des Rameaux (S. pour l'année)	V
<i>Par</i>	Paraboles	VI-2
<i>Par*</i>	Paraboles (<i>ASOC</i> et <i>Cîteaux</i>)	
<i>Pasc</i>	Sermons pour la résurrection du Seigneur (S. pour l'année)	V
<i>PasO</i>	Sermons pour l'octave de Pâques (S. pour l'année)	V
<i>Pent</i>	Sermons pour la Pentecôte (S. pour l'année)	V
<i>PLA</i>	Sermon pour la conversion de saint Paul (S. pour l'année)	IV

<i>PIV</i>	Sermon pour la conversion de saint Paul (S. variés)	SBO VI-1
<i>PP</i>	Sermons pour la fête des saints Pierre et Paul (S. pour l'année)	V
<i>PPV</i>	Sermon pour la vigile des saints Pierre et Paul (S. pour l'année)	V
<i>pP4</i>	Sermon pour le 4 ^e dimanche après la Pentecôte (S. pour l'année)	V
<i>pP6</i>	Sermons pour le 6 ^e dimanche après la Pentecôte (S. pour l'année)	V
<i>Pre</i>	Le Précepte et la Dispense	III
<i>Pur</i>	Sermons pour la fête de la Purification de la Bienheureuse Vierge Marie (S. pour l'année)	IV
<i>QH</i>	Sermons sur le Psaume «Qui habite» (S. pour l'année)	IV
<i>Quad</i>	Sermons pour le Carême (S. pour l'année)	IV
<i>Rog</i>	Sermon pour les Rogations (S. pour l'année)	V
<i>SCt</i>	Sermons sur le Cantique	I-II
<i>Sent</i>	Sentences	VI-2
<i>Sept</i>	Sermons pour la Septuagésime (S. pour l'année)	IV
<i>Tpl</i>	Éloge de la nouvelle chevalerie	III
<i>VicO</i>	Office de saint Victor	III
<i>VicS</i>	Sermons pour la fête de saint Victor (S. variés)	VI-1
<i>Vol</i>	Sermon sur la volonté divine (S. variés)	VI-1

Ouvrages, revues, séries, sigles plus fréquemment utilisés

AB	<i>Analecta Bollandiana</i> , Bruxelles
ACist	<i>Analecta Cisterciensia</i> , Rome, continuation de ASOC
AnMon	<i>Analecta Montserratensia</i> , Montserrat
ASOC	<i>Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis</i> , Rome
ASS	<i>Acta Sanctorum</i> , Bruxelles
AUBERGER, <i>L'Unanimité</i>	J.-B. AUBERGER, <i>L'unanimité cistercienne primitive, mythe ou réalité?</i> , Achel 1986
BA	<i>Bibliothèque Augustinienne</i> , Paris
BdC	COLLOQUE DE LYON-CÎTEAUX-DIJON, <i>Bernard de Clairvaux: histoire, mentalités, spiritualité</i> (Sources Chrétiennes 380), Paris 1992
<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>	A.H. BREDERO, <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 ASOC)
CANIVEZ, <i>Statuta</i>	J.-M. CANIVEZ, <i>Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis ab anno 1116 ad</i>

	<i>annum 1786</i> , 8 t., Louvain 1933-1941
CCL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i> , Turnhout
CCM	<i>Corpus Christianorum Continuatio Medievalis</i> , Turnhout
CistC	<i>Cistercienser-Chronik</i> , Mehrerau
Cîteaux	<i>Cîteaux in de Nederlanden</i> , Achel, continué par <i>Cîteaux, Commentarii cistercienses</i> , Cîteaux
COCR	<i>Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum</i> , Scourmont, continués sous le titre suivant
CollCist	<i>Collectanea Cisterciensia</i> , Montdes-Cats
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienne
DSp	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i> , Paris
JACQUELINE, <i>Épiscopat</i>	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> , 5 t., Rome 1962-1992
Lit.	Origine liturgique des citations bibliques
<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
Patr.	Origine patristique des citations bibliques
PL	<i>Patrologie Latine</i> , Migne
RB	Règle de saint Benoît (SC 181-182)
RBén	<i>Revue Bénédictine</i> , Maredsous
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 ASOC 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 Claraevallensis</i> (Série A, Formae, CETEDOC, sous la direction de P. Tombeur), Turnhout 1987
VACANDARD, <i>Vie</i>	E. VACANDARD, <i>Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux</i> , 2 t., Paris 1895
Vg	Vulgate
VI	Vieille latine
≠	Divergence entre Bernard et la Vulgate

LE PRÉCEPTÉ ET LA DISPENSE

OU
LA RÈGLE
ET SON APPLICATION

(LIBER DE PRAECEPTO
ET DISPENSATIONE)

A tous les membres
de l'immense famille bénédictine :
«Goûter que le joug du Seigneur est doux
et son fardeau léger.»

INTRODUCTION

I. PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU *DE PRAECEPTO*

Le *De praecepto* a été rédigé à la demande de deux moines bénédictins de Chartres. Par deux lettres au moins, ils ont écrit à Bernard, à l'insu de leur abbé, pour solliciter son avis sur diverses questions concernant la Règle de saint Benoît (*Lettre*¹; 61). Bernard ne s'est pas pressé de répondre, car les questions soulevées sont multiples et difficiles (*Prol.*; 10-11). Ne voulant pas être complice de la dissimulation de ses correspondants à l'égard de leur supérieur, mais également soucieux de ne pas trahir leur confiance en les mettant dans une situation délicate vis-à-vis de celui-ci, il adresse sa réponse à l'abbé du monastère de Coulombs, proche du leur, lequel du reste l'a prié de lui donner un certain développement (*Lettre*), en lui demandant de la transmettre à l'abbé des destinataires, laissant à ce dernier le soin de la remettre à ses moines.

Ces destinataires restent anonymes. Ils sont de Chartres (*Carnotenses*); il n'y avait dans cette ville qu'un seul

1. Il s'agit de la lettre à l'abbé de Coulombs intégrée au *De praecepto*; elle lui sert en quelque sorte de préface.

monastère bénédictin, Saint-Père-en-Vallée¹. En 1977, dom Jacques Dubois a émis une hypothèse intéressante. Le terme *Carnotensis* peut désigner non seulement la ville de Chartres, mais aussi le diocèse ou le pays chartrain. Dans le *De praecepto*, Bernard cite les usages de Cîteaux, de Cluny et de Marmoutier (48). Or Marmoutier avait d'assez nombreuses petites implantations ou «prieurés», dont plusieurs n'étaient pas éloignés de Coulombs. L'effectif habituel des prieurés ruraux était de deux moines. Si l'on admet que les moines chartrains dont il est question dans notre traité résidaient dans l'un de ces prieurés, on s'expliquerait facilement qu'ils aient pu écrire à l'insu de leur abbé, personnage lointain, et qu'ils aient demandé à l'abbé voisin de Coulombs d'appuyer leur démarche auprès de Bernard².

A. Genre littéraire

Le *De praecepto* est-il une lettre, un traité ou un livre? Bernard lui-même dit avoir d'abord voulu répondre par une lettre aux missives des moines chartrains; mais son écrit s'est allongé plus qu'il ne l'escomptait, et il laisse la liberté de l'appeler lettre ou livre (*Lettre*, 61). C'est l'occasion de rappeler qu'à l'époque la distinction entre

1. ** De 1129 à 1150 environ, l'abbé en fut un certain Udon (B. GUÉRARD, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres*, Paris 1840, p. CCXLII). Quant à l'abbé de Coulombs, situé dans le même diocèse, il doit s'agir de Roger, qui occupa cette charge de 1119 à 1183 ou au début de 1174 (L. MERLET, *Histoire de l'abbaye de Notre-Dame de Coulombs*, Chartres 1864, p. 26-34).

2. ** J. DUBOIS, «Ce qu'étaient pour saint Bernard la *Regula* et l'*Institutio* dans les monastères de son temps», *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* 1977, p. 162-165. Cf. aussi ID., «La vie des moines dans les prieurés du Moyen Âge», *Lettre de Ligugé* 133 (1969, 1), p. 10-33; «Du nombre de moines dans les monastères», *id.* 134 (1969, 2), p. 24-36.

littera, litterae, epistola, et même *libellus, liber, opusculum, tractatus*, n'est pas toujours nette¹. Si la lettre, de soi, est plus brève, elle peut s'allonger en cours de rédaction, et une lettre «privée» est souvent voulue comme publique². Nous avons ici affaire à un traité sous forme de lettre, à distinguer des traités précédés d'une lettre d'envoi. Les éditions tant anciennes que modernes placent l'ouvrage parmi les traités³.

B. Date

Le *De praecepto* est antérieur à juin 1142. En effet, une lettre de Pierre le Vénéral, abbé de Cluny, demande à Bernard de lui procurer une missive envoyée par celui-ci à certains moines de Chartres, traitant de la Règle et des usages monastiques; Pierre l'avait lue jadis à Cluny, mais n'avait pu la relire par la suite⁴. Or cette lettre est datée par Constable de la fin du printemps ou du début de l'été 1144⁵, et a été écrite au retour du voyage

1. ** CONSTABLE, *The Letters*, t. 2, p. 2-4.

2. ** J. LECLERCQ, *Analecta monastica*, 2^e série, Rome 1953, p. 145-150.

3. ** Mabillon le range parmi les traités moraux, doctrinaux et polémiques (*Tractatus morales, doctrinales et polemici*, PL 182, 721-722). J. Leclercq et H. Rochais l'éditent dans le volume III, intitulé *Traité et opusculs*, sous le titre *Liber de praecepto et dispensatione*.

4. ** CONSTABLE, *The Letters*, n° 111, p. 299: ... *mittite si placet... epistolam illam uestram quibusdam Carnotensis monachis ut michi uidetur missam, respondentem de regulae praeceptis, et de diuersis monastici ordinis usibus, quam Chuniaci semel legi, sed nunquam postea ad relegendum habere potui*, «... envoyez-moi, s'il vous plaît... votre lettre envoyée, il me semble, à des moines de Chartres en réponse à propos des divers préceptes de la Règle et de divers usages de l'ordre monastique; je l'ai lue, une fois, à Cluny mais n'ai pas du tout pu la relire ensuite»; cf. *Lettre* 4, 17 (PL 189, 343).

5. ** CONSTABLE, *The Letters*, t. 2, p. 172.

de Pierre en Espagne, lequel eut lieu de juin 1142 à 1143¹.

L'ouvrage fut donc rédigé avant le printemps ou l'été 1142. Est-il possible de préciser davantage? Un indice est fourni par les paragraphes 44 à 51 où il est question des passages d'une observance à une autre. Au début de son abbatiat, Bernard avait encouragé des bénédictins et des chanoines réguliers à embrasser la vie cistercienne; son enthousiasme de jeunesse l'avait parfois amené à manquer de discrétion en la matière². Les difficultés d'adaptation rencontrées par ces recrues formées à un mode de vie moins austère l'avaient amené à adopter par la suite l'attitude beaucoup plus prudente qu'exprime notre traité. Il y a par ailleurs des raisons de penser que c'est pour faire face à la crise provoquée par ces passages qu'il a demandé à Aelred de Rievaulx de composer le *Miroir de la charité*, dont la première mouture, précisément, remonte probablement aux années 1142-1143³. Il semble donc que l'on puisse situer la rédaction du *De praecepto* peu avant, soit vers 1140-1141⁴.

1. ** J. BISHKO, «Peter the Venerable's Journey to Spain», dans *Petrus Venerabilis 1156-1956 (Studia Anselmiana 40)*, Rome 1956, p. 174-175; D. VAN DEN EYNDE, «Les principaux voyages de Pierre le Vénéral», *Benedictina* 15 (1968), p. 95-100; J.-P. TORRELL - D. BOUTHILLIER, *Pierre le Vénéral, abbé de Cluny. Le courage et la mesure*, Tours 1988, p. 71. 76.

2. ^F Cf. *Ep* 3 (*SC* 425, 126-129); 34 (*SC* 425, 336-341); 67 et 68 (*SBO* VII, 163-168); 396 (*SBO* VIII, 372).

3. ^F Cf. l'Introduction de C. Dumont à AELRED OF RIEVAULX, *The Mirror of Charity*, Kalamazoo 1990, p. 31 et 50, et, pour la date, AELRED DE RIEVAULX, *Le Miroir de la charité*, Bégrolles-en-Mauges 1992, p. 13.

4. ** C'est celle que proposait déjà *l'Histoire littéraire de la France*, t. 13, Paris 1869, p. 205 : «Il nous est donc permis de supposer qu'il [Pre] a été composé vers 1141 ou 1142.» Cf. également J. LECLERQ, *Bernard de Clairvaux*, Paris 1989, p. 59 s.; et «Saint Bernard dans l'histoire de l'obéissance monastique», *Anuario de estudios medievales* 2 (1965), p. 31, n. 1.

C. L'esprit d'Étienne Harding

A une époque récente, le *De praecepto*, considéré en raison de son titre comme un ouvrage canonique et donc étranger à la théologie et à la spiritualité, a souvent été relégué en position marginale parmi les écrits bernardins. C'est méconnaître le sens qu'avait le droit pour les premiers cisterciens. On ne peut comprendre ces derniers sans tenir compte du fait «qu'ils avaient l'esprit juridique... Le juriste de l'Ordre était un Anglais, saint Étienne Harding, auteur de l'*Exordium Parvum* et rédacteur de la *Charte de Charité*¹. Il a un sens extrêmement développé du *jus*, du droit et de la justice, plutôt qu'une simple connaissance des prescriptions légales²». En effet, Étienne Harding n'était pas seulement doué d'une sensibilité instinctive et prudentielle aux exigences de la volonté de Dieu exprimées dans les saints canons; c'était aussi cet être rare et admirable – un mystique du droit. Autrement dit, il était parvenu à réaliser la synthèse presque miraculeuse du droit et de la charité, apte qu'il était à voir les prescriptions des saints canons intactes et entières dans l'amour qui les dicte et où elles trouvent leur accomplissement. Comme l'a dit un autre cistercien, Adam de Perseigne : «L'amour est une loi qui lie et oblige», *Lex est amor qui ligat et obligat*³. En tâchant de restaurer la vie bénédictine primitive, Étienne Harding ne s'efforçait

1. Depuis la publication de l'ouvrage que nous citons ici, l'auteur et la datation du *Petit Exorde* et de la *Charte de Charité* ont fait l'objet d'âpres controverses qu'il ne nous appartient pas de dirimer (cf. AUBERGER, *L'Unanimité*, p. 21-58). Quoi qu'il en soit, ce qui est dit ici d'Étienne Harding vaut d'une façon générale pour les deux premières générations cisterciennes.

2. ^F T. MERTON, *The Silent Life*, London 1961, p. 80-82.

3. ^F ADAM DE PERSEIGNE, *Lettre à l'abbé de Turpenay* (*SC* 66, 88).

donc pas simplement d'apaiser sa conscience en conformant parfaitement son existence au code écrit selon lequel il avait fait vœu de vivre. Il entrait beaucoup plus profondément dans la réalité des choses. De fait, Étienne Harding n'utilise nulle part dans l'*Exordium parvum* l'expression «la lettre de la Règle»; au contraire, il parle de la *rectitudo regulae* et de la *puritas regulae*, «l'intégrité de la Règle», la «pureté de la Règle¹». Ces mots embrassent non seulement la lettre mais l'esprit, et indiquent qu'Étienne Harding était conscient de ce que la Règle n'était pas un simple étalon extérieur auquel les actions du moine devaient être conformes, mais une vie qui, si elle était vécue, le transformerait de l'intérieur.

D. Le *De praecepto*

On peut en dire autant de Bernard, et il importe de souligner la cohérence remarquable qui existe entre le *De praecepto* et l'ensemble de son œuvre, notamment le *Traité de l'amour de Dieu*. Le fil conducteur du *De praecepto* est en effet le refus du volontarisme juridique, c'est-à-dire de la notion selon laquelle le droit tirerait sa force d'obligation de la volonté du législateur plutôt que de sa conformité à une norme objective de vérité et de justice. Trois passages, entre lesquels il existe une forte cohérence logique, sont capitaux à cet égard : la définition du «nécessaire immuable» (7), le développement sur la soumission de l'abbé à la Règle (9-10) et la longue et difficile dissertation sur «l'œil simple», dont il ne faut pas méconnaître l'importance (35-41).

1. ** Au sujet de cette expression, cf. P. STEVENS, «Rectitudo regulae», *CollCist* 9 (1947), p. 131-142; P. SALMON, «L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux», dans *Mélanges saint Bernard*, Dijon 1953, p. 268-283.

Le paragraphe 7 ne fait que tirer la conséquence de la doctrine du traité de *L'Amour de Dieu* : Dieu vit selon une loi, la charité, qui s'identifie avec son être¹. Il s'ensuit que «ce qui repose sur la raison divine et éternelle et y trouve sa fermeté» ne peut être modifié, même par Dieu. Or Bernard n'hésite pas à indiquer ce qui tombe sous cette définition : «Toute la doctrine spirituelle du sermon du Seigneur sur la montagne et tous les préceptes sur la charité, l'humilité, la douceur et autres vertus spirituelles à pratiquer, qui nous ont été transmis aussi bien dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien» (7). Il y a donc une loi commune à Dieu et à l'homme; le bien et le mal ne sont pas à la merci d'un bon plaisir arbitraire du Créateur. C'est en fonction de ces valeurs fondamentales que devra se faire la *dispensatio*, c'est-à-dire l'application des règles «stables» qui leur sont ordonnées (4-5).

De même que l'arbitraire est exclu de la relation entre Dieu et l'homme, il n'a pas sa place dans celle qui lie le moine à son abbé : tous deux sont en effet soumis à la règle dont ils ont fait profession (9-10). Il s'ensuit que le moine pourrait éventuellement invoquer la Règle contre son abbé. Ce corollaire, à peine effleuré ici, est illustré par l'incident suivant, que Bernard rapporte dans une de ses lettres :

Un jour mon frère Barthélemy, qui était encore en vie, m'avait contristé; le visage bouleversé par la fureur, d'une voix menaçante, je lui donnai l'ordre de quitter le monastère; il partit aussitôt et se rendit dans une de nos granges, où il demeura. L'ayant su, lorsque nous voulûmes le rappeler, il répondit qu'il ne reviendrait que si nous le recevions à son rang, et non au dernier rang,

1. ^F *Dil* 35 (SC 393, 149-151).

comme un fugitif¹, car il avait été expulsé inconsidérément (*inconsulte*) et sans procédure (*sine iudicio*). Il disait qu'il n'avait pas à subir la procédure prévue par la Règle à propos de son retour, puisqu'on ne s'était pas embarrassé de celle-ci lorsqu'il s'était agi de le chasser. Me méfiant, du fait des sentiments dus à notre parenté, de mon propre jugement, je soumis cette réponse et ma façon d'agir à celui de tous les frères. En mon absence, ils jugèrent que son retour ne devait pas être assujéti aux dispositions de la Règle, puisque son expulsion ne s'était pas faite selon la Règle².

La même insistance sur la qualité intrinsèque de l'agir est à la base du long développement consacré à l'«œil simple» (35-41). Les méandres du raisonnement ne doivent pas faire perdre de vue la pointe et la richesse de ce texte : si la volonté de Dieu elle-même ne saurait changer le mal en bien, à plus forte raison la bonne foi et la bonne intention de l'homme ne peuvent-elles innocenter complètement un acte objectivement mauvais.

Il ne faudrait pas conclure de ce qui précède que le *De praecepto* ferait bon marché de la subjectivité. Le libre choix du moine est en effet le fondement de la force d'obligation de la Règle (2 et 10-11). Ici encore nous constatons une cohérence profonde avec l'ensemble de la pensée de Bernard, qui fait une place très large à la liberté³. On peut en dire de même de sa pratique et,

1. ^f La *RB* prescrit de recevoir au dernier rang les moines qui auraient quitté le monastère *proprio vitio* (*RB* 29, 2). S'agit-il uniquement de ceux qui sont partis d'eux-mêmes «par découragement et inconstance» (*La Règle de saint Benoît*, éd. P. Schmitz, 5^e éd., Turnhout 1987, p. 78, n. 1)? A. de Vogüé, se fondant en partie sur la place de ce chapitre, estime que l'expression vise également les religieux expulsés en tant qu'incorrigibles (*RB*, t. 5, *SC* 185, 741-742). La suite du texte de Bernard que nous citons ici suppose en tout cas cette dernière interprétation.

2. ^f *Ep* 70 (*SBO* VII, 173, l. 9 s.).

3. ^f Cf. É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1947.

en l'occurrence, de celle des premiers cisterciens. Contrairement aux bénédictins, en effet, ils refusaient l'oblature des enfants et n'accueillaient que des adultes¹. Quant à Bernard, plusieurs passages de ses lettres montrent concrètement l'importance qu'il accordait au caractère libre et volontaire de l'engagement², et son refus d'user de la contrainte³, trait d'autant plus remarquable qu'il ne va pas dans le sens de sa nature indiscutablement autoritaire.

Il convient enfin de relever une dernière caractéristique du *De praecepto* que l'on retrouve ailleurs chez l'abbé de Clairvaux : son optimisme chrétien, aux antipodes d'un perfectionnisme idéaliste qui se laisserait facilement décourager par la faillibilité humaine. Tandis que ses correspondants allèguent qu'il est impossible de ne jamais transgresser l'engagement monastique et s'en désespèrent, Bernard retourne la problématique en distinguant dans la Règle les «préceptes» et les «remèdes», c'est-à-dire les pénitences. Ces dernières permettent au moine de réparer les infractions qu'il commettrait, si graves soient-elles (33-34). Aussi la violation (*transgressio*) d'une injonction ne suffit-elle pas à constituer une rupture de l'engagement (*praevaricatio*), du moment que le coupable demeure, en faisant pénitence selon la Règle, dans cette «économie de salut» qu'elle définit. Il est intéressant de rapprocher ce passage du *Sermon 83 sur le Cantique*, où Bernard affirme que tout être humain, si pécheur soit-il, peut trouver dans l'«affinité de l'âme avec le Verbe», fondée sur l'indestructible image de Dieu en lui, «non seulement

1. *Instituta Capituli Generalis*, 78 (*Nomasticon cisterciense*, éd. H. Séjalon, Solesmes 1892, p. 230).

2. ^f *Ep* 1, 6-8 (*SC* 425, 70-77); 114, 2-3 (*SBO* VII, 292-293); 382, 3 (*SBO* VIII, 348, l. 4 s.).

3. Cf. *Ep* 357, 3 (*SBO* VIII, 302); 306, 2 (*SBO* VIII, 223-224).

de quoi respirer dans l'espoir du pardon, mais encore d'oser aspirer aux noces du Verbe, de contracter alliance avec Dieu et porter le joug suave de l'amour avec le Roi des anges¹». Comme l'a montré G. Raciti, cette perspective est caractéristique de la «révolution copernicienne» opérée par l'abbé de Clairvaux, laquelle substitue à un spiritualisme «qui orientait en fin de compte vers une dialectique de dés-Incarnation et de fuite du monde [notamment par la recherche d'une illusoire impeccabilité²] une perspective 'agapique', vitalem et explicitement reliée à la théologie de la création et de l'incarnation rédemptrice. Chez Bernard, il s'agit... d'une rencontre du Dieu vivant et vrai dans l'aujourd'hui de la condition humaine³».

E. Réception

Notre traité est, avec l'*Apologie*, le seul ouvrage important de Bernard directement consacré à des problèmes d'observance monastique. Au Moyen Age, et particulièrement chez les bénédictins, il a souvent été utilisé comme un commentaire de la Règle de saint Benoît; il est transcrit alors à la suite de celle-ci, ou lui sert de

1. ^F SCt 83, 1 (SBO II, 298, l. 20 s.).

2. ^F Pour Bernard, au contraire, «dans un certain sens, le péché... fait partie de l'itinéraire mystique. A 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. A la limite, le péché ne sera plus là que pour lui permettre de rebondir plus prestement vers Dieu, jusqu'à rendre grâce au sujet du péché, puisqu'il lui aura fait découvrir les entrailles de la miséricorde: *Gratiarum actio est pro peccatis!*» (A. LOUF, «Bernard abbé», *BdC* p. 371); cf. *Sent* 3, 124; 3, 101 (SBO VI-2, 238, l. 8 s.; 167-169). Cette notion d'«action de grâces pour le péché» relève bien du même esprit que *Pre*.

3. ^F G. RACITI, «Révolution copernicienne de Saint Bernard», dans *Monachisme d'Orient et d'Occident*, Cîteaux-Sénaque 1985, p. 145-146.

glose¹. Il est d'ailleurs parmi les ouvrages de Bernard les mieux reçus chez les moines et les chanoines, comme en témoignent – à égalité avec le *De gratia* de 1128 – les cinquante-sept manuscrits du XII^e et du début du XIII^e siècle recensés à ce jour². Aelred de Rievaulx, entre autres, s'en inspire dans son *Miroir de la charité* et Baudouin, abbé cistercien de Ford, en Angleterre, devenu évêque de Cantorbéry (1190), lui emprunte ses vues sur «l'œil simple³». A une époque plus tardive et dans un autre milieu, Jean Gerson, lecteur assidu de l'œuvre bernardine, déclarait «dans le *De vita spirituali animae* avoir pris *pro fundamento* de son traité le *De praecepto et dispensatione*⁴».

II. LES SOURCES DU *DE PRAECEPTO*

Nous verrons que le *De praecepto* de Bernard de Clairvaux ne vieillit pas, alors même qu'il est un fruit du temps où il s'inscrit. En effet, ses deux sources principales, le *Prologue* d'Yves de Chartres et le *transitus* des fondateurs de Cîteaux à la recherche de l'authentique réalisation de la Règle appartiennent au même grand mouvement de renaissance, qui prend toute son ampleur au début du XII^e siècle.

1. J. LECLERCQ, «Études sur saint Bernard et les textes de ses écrits», *Saint Bernard théologien*, p. 148-150; *Recueil*, t. 3, Rome 1969, p. 267-298. *The Works of Bernard of Clairvaux*, t. 1: *Treatises I*, Kalamazoo 1970, p. 98-99.

2. ^F D. BERTRAND et G. LOBRICHON, «Une introduction concertante», *BdC* p. 27.

3. BAUDOIN DE FORD, *Sermon* 18, 84 (CCM 99, 307, l. 755-774).

4. P. DE LÉO, «La postérité spirituelle», *BdC* p. 673.

A. Un tournant dans l'histoire du droit canon

Tandis que le *Décret* de Gratien fait date et marque le point de départ de «l'âge classique» du droit canon (1140-1378), en concomitance avec la théologie scolastique qui, après ses premiers balbutiements, commence à se développer, Bernard écrit, vers 1140-1141, sa lettre-traité, *Le Précepte et la Dispense*. Le *De praecepto* est ainsi au seuil d'une ère nouvelle, dont la période préparatoire est «la plus importante dans la formation du droit canonique¹».

La phase finale de cette période préparatoire, postgrégorienne – celle où Bernard a vécu, celle où par ses multiples relations il s'est initié au droit² –, se signale par la nouvelle méthode d'Yves de Chartres (1040-1115) et de Bernold de Constance, qui répond aux aspirations de leurs contemporains. En effet, au moment où s'ébauche l'unité de l'Occident, où le conflit des antinomies se présente à l'état aigu, la discordance des canons n'est plus tolérable pour l'Église. Il n'est plus question comme au temps de Réginon, abbé de Prüm, et de Burchard, évêque de Worms (1025), de prendre des libertés inconsidérées. L'heure veut un examen honnête, minutieux de chacun des canons, à l'aide d'une grille qui permette d'interpréter et de «concilier» entre eux – c'est le maître mot de l'époque –, ceux qui semblent contradictoires. En effet, les nouveaux «conciliateurs» pensent que «nos embarras tiennent à nos illusions : nous confondons loi et dispense, précepte et conseil, nous négligeons la diversité de sens d'un mot; nous oublions la hiérarchie des autorités³»;

1. CIMETIER, *Sources*, p. 41.

2. JACQUELINE, *Épiscopat*, c. I à III.

3. G. LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*, Paris 1959, t. 1, p. 52.

il faut reconnaître, disent Anselme de Laon et Abélard, en reprenant d'ailleurs une formule frappée par saint Augustin, que les canons sont *diversi sed non adversi*, «différents mais non pas opposés». Cette expression nous intéresse d'autant qu'on la rencontre chez Bernard¹, qu'elle est typique de l'époque et qu'elle n'aura pas de survivance, ainsi que le fait remarquer J. de Gellinck². D'après Yves de Chartres qui, avec Urbain II, fait figure de pionnier en la matière, les canons sont établis «soit pour réduire à néant tout ce qui s'élève contre la science du Christ, soit pour construire l'édifice de Dieu³». Ils se règlent de toute manière sur la charité, cette «Maîtresse», laquelle, comme un bon médecin, choisit les remèdes appropriés aux maladies de ses patients⁴.

B. L'œuvre canonique d'Yves de Chartres

Yves, évêque de Chartres de 1090 à 1115, homme de vertu et de vaste culture (Lettres, Philosophie, Théologie, Droit canon), est contemporain de saint Anselme avec lequel il a étudié à l'abbaye du Bec, sous la conduite de Lanfranc, juriste lui-même. Ch. Munier le présente comme un héritier de la renaissance carolingienne et de la réforme grégorienne, comme un parfait représentant, à l'aube du XII^e siècle, du nouvel humanisme. Celui-ci devait s'épanouir dans l'œuvre littéraire de saint Bernard et les productions artistiques du grand siècle roman⁵.

Sous l'impulsion d'Urbain II, Yves met au service de l'Église ses connaissances canoniques, d'abord dans trois

1. *SCI* 81, 11 (*SBO* II, 291, l. 14-15).

2. DE GHELLINCK, *Mouvement*, p. 351-355.

3. YVES DE CHARTRES, *Prologue* (PL 161, 47 C-D).

4. YVES DE CHARTRES, *Prologue* (PL 161, 48 A-D).

5. Ch. MUNIER, art. «Yves de Chartres», *DSp* 16 (1994), col. 1551-1564.

collections – la *Tripartite*, le *Décret* et la *Panormie* – dont les deux dernières seulement sont éditées à ce jour. Puis, il écrit un *Prologue* (1095), courte mais magistrale préface, qui circule à l'état isolé dès le début du XII^e siècle, sous le titre significatif de *De consonantia canonum*. Il y expose, accompagnés de multiples exemples, ses principes d'interprétation. G. Le Bras considère le *Prologue* comme «un manifeste de l'école», tant les deux disciplines canoniques et théologiques sont liées à cette époque. Grand en est le retentissement. Canonistes, théologiens, abbés s'en inspirent. Citons, entre autres, Alger de Liège, avec sa collection au titre suggestif – *Livre de la miséricorde et de la justice* –, qui figure à la bibliothèque de Clairvaux, avant même la mort de son auteur (entre 1130 et 1135)¹; Abélard et son *Sic et non* (1121-1122), précédé lui aussi d'un prologue «qui expose toute une théorie de la lecture critique des textes et de l'usage qu'on peut en faire²»; Pierre le Vénéral, abbé de Cluny, et sa *Lettre 28* à Bernard; Bernard et son *Apologie* (1128) – dans une certaine mesure – mais bien davantage avec son *De praecepto*; enfin, le *Décret* de Gratien. Son titre premier, *Concordantia discordantium canonum*, que l'on traduit par *Conciliation des canons discordants*, exprime fidèlement les préoccupations de son auteur à cette époque.

D'une façon générale, la modération des thèses du Chartrain explique son influence après le concordat de Worms (1122), qui met fin à la querelle des investitures³. En ce temps d'apaisement, une floraison de canonistes se lève, tous tributaires d'Yves; et, entre autres, la ville

1. JACQUELINE, *Épiscopat*, p. 33.

2. J. JOLIVET, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Fribourg-Paris 1994, p. 84.

3. JACQUELINE, *Épiscopat*, p. 29-33.

de Châlons-en-Champagne fournit à Clairvaux un contingent de moines, recrutés parmi les étudiants en cette discipline où elle se distingue¹.

1. Une terminologie significative

Les deux œuvres proprement monastiques de Bernard portent les traces du contexte que nous venons de rappeler.

L'*Apologie à Guillaume*, écrite vers 1128, ne nous semble pas étrangère à ce qui occupait les esprits depuis la fin du XI^e siècle. Les cisterciens s'y inquiètent des divergences entre les observances comme les juristes de celles qui existent entre les canons ecclésiastiques. Les termes dans lesquels Bernard interroge ses frères sont ceux qu'on trouve chez les canonistes. Il leur demande par exemple : «Est-ce que votre Règle est en désaccord (*non concordat*) avec l'Évangile ou avec l'Apôtre²?» Et pour prendre la défense de la pluralité dans l'Église, car les différences n'entament pas son unité, il se livre à un jeu de mots sur «la concorde discordante et la discorde concordante³». Enfin, il met en avant la charité, «règle de Dieu», avec laquelle «l'institution de saint Benoît n'est pas en désaccord (*non dissonat*)⁴». Ce vocabulaire insistant reflète certainement, au-delà des préoccupations monastiques, celles de l'époque.

Dans le *De praecepto*, tout en cherchant à se récuser et à mesurer la complexité des sujets proposés par les deux bénédictins, Bernard n'hésite cependant pas à emprunter d'emblée une terminologie juridique. Ce n'est pas celle, comme il le note (1), de ses correspondants, mais elle va, à n'en pas douter, affirmer-t-il, dans le sens de leurs questions. D'ailleurs, plus loin dans l'ouvrage,

1. JACQUELINE, *Épiscopat*, p. 30.

2. *Apo* 11 (*SBO* III, 90, l. 21-22).

3. *Apo* 8 (*SBO* III, 88, l. 26).

4. *Apo* 12 (*SBO* III, 91, l. 18).

ceux-ci s'enquière de canons ecclésiastiques (57). Bernard alors les renvoie aux «livres», tandis qu'en ce qui concerne la Règle, il a accédé à leur demande. Les deux moines lui signalent aussi des versets de saint Paul qui semblent «contradictaires» et demandent comment les concilier, même s'ils n'emploient pas ce dernier mot.

De façon significative, Bernard ouvre le *De praecepto* (1) par le verbe *pensare*, qui signifie «peser de l'airain pour acquitter une dette» ou «répartir équitablement un bien commun entre des ayants droit». On lui demande, en effet, une estimation, une évaluation (*pensanda*) de la mesure selon laquelle s'impose aux moines ce que lui-même appelle les «décrets réguliers» (1), expression juridique s'il en est. Doivent-ils être considérés comme des préceptes et, en ce cas, quels «dommages» (*damnosa*) entraîne leur transgression? Ou bien, la Règle se partage-t-elle entre des ordres qu'il ne faut absolument pas outrepasser (*praetergredi*) et des conseils ou même de simples avertissements dont on n'est pas obligé de tenir compte (2)? Et les deux bénédictins insistent pour que des «limites certaines» leur soient tracées entre ces diverses catégories. Quant à l'obéissance, ils voudraient en savoir les degrés et, toujours à son sujet, les «limites». Ils attendent donc de Bernard des lois bien définies plutôt que des conseils spirituels. Cependant, nous le verrons, ils recevront abondamment les uns et les autres.

2. La dispense avant le XII^e siècle

Mais revenons au *Prologue* d'Yves de Chartres. J. de Ghellinck note que, du point de vue de la dispense, il fait époque¹. Pour mieux saisir son originalité en cette matière, voici un aperçu de ce qui l'a précédé.

1. DE GHELLINCK, *Mouvement*, p. 330.

En réalité, la dispense a toujours existé dans l'Église, mais sous des noms autres que celui de *dispensatio* qui signifia exclusivement jusqu'au V^e siècle, «l'administration», c'est-à-dire l'*oikonomia* grecque. On parlait alors d'*indulgentia*, *humanitas*, *misericordia*, *liberatio*, *venia*, *beneficium*, *temperamentum*, etc. Pour ne citer que les Pères latins, Cyprien condamne la dureté des novatiens qui refusent aux *lapsi* le pardon, et il exalte «la modération salutaire de l'Église¹». Augustin, au siècle suivant, oppose la rigueur des donatistes à la manière d'agir de l'Église «qui admet des exceptions parce que ses lois ne doivent pas être appliquées au point de faire désespérer du pardon²». Mais évidemment, comme il l'affirme ailleurs, il n'y a pas de dispense en ce qui touche la foi et les mœurs³. Symmaque (514), par contre, défend de préjudicier pour l'utilité et la nécessité aux statuts apostoliques et de dissoudre les canons des saints Pères, mais il ajoute cependant que «la règle des canons n'est pas absolue⁴».

Du X^e siècle jusqu'au milieu du XII^e, des règles générales se font jour sur la dispense, mais la notion strictement juridique dont on use aujourd'hui n'a pas encore été établie.

Dans les milieux monastiques, la dispense au sens actuel existait sous forme de permission (*licentia*). Les *Similitudes* d'Eadmer, le secrétaire d'Anselme, y consacrent un chapitre qui n'encourage pas à en user⁵.

1. Cité par BRYs, *Dispensatione*, p. 12.

2. BRYs, *Dispensatione*, p. 13.

3. BRYs, *Dispensatione*, p. 20; AUGUSTIN, *Epist.* 522 (PL 33, 20).

4. BRYs, *Dispensatione*, p. 24.

5. EADMER, *De similitudinibus*, 89 (PL 159, 658 C).

3. La dispense dans le Prologue

Ch. Munier considère que le *Prologue* d'Yves de Chartres revêt une grande importance dans le développement de la doctrine canonique médiévale, dans la mesure où il propose une théorie générale de la loi et de la dispense et livre la pensée d'Yves sur l'autorité et l'interprétation des textes canoniques divergents¹.

C'est en inventoriant les diverses médications que sont «l'exhortation» (*admonitio*), le «précepte» et «l'interdiction» (*praeceptum, prohibitio*), le «pardon» (*indulgentia*), que le *Prologue* en vient à la *dispensatio* au sens restreint de dispense, c'est-à-dire «d'exonération d'une loi par l'autorité compétente». Celle-ci n'a sa légitimité que dans le domaine des lois d'origine ecclésiastique, qui ne sont pas immuables. «Une comparaison avec le passage d'Hincmar-Bernold sur la *dispensatio*, écrit J. de Gellinck, montrera à quel point Yves avait médité ce principe et accumulé, pour l'appuyer, les exemples de l'Écriture et des Pères².» Le premier qu'il propose est celui du Seigneur interdisant aux disciples d'avoir une bourse et un sac (*Lc* 10, 4); mais qui, au moment de la Passion, leur rend l'un et l'autre (*Lc* 22, 36). «C'était leur montrer en sa personne, commente Yves, que les traditions de ce genre doivent céder à la nécessité des temps³.» Il faut remarquer qu'on trouve dans le prologue du *Sic et non* d'Abélard, donc quelques vingt-cinq années plus tard, cette même approche de la «dispense» au sens moderne :

1. Cf. Ch. MUNIER, art. «Yves de Chartres», *DSp* 16 (1994), col. 1555.
2. DE GHELLINCK, *Mouvement*, p. 330.
3. YVES DE CHARTRES, *Prologue* (PL 161, 51 A-B).

Il faut distinguer encore, écrit-il, les temps et les causes de dispenses, car souvent ce qui est permis en un temps, on le trouve interdit en un autre; et ce qui est le plus rigoureusement prescrit est parfois tempéré par une dispense¹.

Le dernier mot du *Prologue* – «où se lit la bonté de ce caractère si élevé, joint à un aussi judicieux esprit²» – insiste sur le fait que la dispense trouve sa source dans la charité :

Nous avons donné un avertissement, écrit-il, et le donnons encore : celui qui lit les sanctions ou les dispenses ecclésiastiques, qu'il rapporte le tout à la charité qui est la plénitude de la loi. Alors, il ne se trompera pas et ne péchera pas. Et quand, pour une raison qui s'avère probable, quelque chose s'éloigne de la stricte rigueur, la charité l'excusera, si toutefois il n'y a rien de contraire à l'Évangile ou aux Apôtres³.

Il est opportun de noter ici que, dans son histoire personnelle, Yves lui-même avait bénéficié du droit de dispense par l'intervention du pape en personne. L'archevêque de Sens, son métropolitain, lui ayant refusé la consécration épiscopale parce qu'il avait reçu l'investiture royale – contrairement aux directives de Grégoire VII –, Yves se rendit à Rome. Urbain II qui, du moins au début de son pontificat, n'urgeait pas comme son prédécesseur cette question, lui conféra lui-même la plénitude du sacerdoce. De son côté, Yves se montre large et compréhensif. Il fait valoir, par exemple à Pascal II, l'avantage de la paix et de la dilection fraternelle, et la nécessité, «quand le salut des peuples est en jeu, de tempérer la sévérité des canons et de subvenir, par une charité sincère, à la guérison des plus grandes

1. Cité par J. JOLIVET, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Fribourg-Paris 1994, p. 159.
2. DE GHELLINCK, *Mouvement*, p. 330.
3. YVES DE CHARTRES, *Prologue* (PL 161, 58 D).

maladies¹». L'ensemble de sa correspondance manifeste ses dispositions, conformes à la charité.

4. Le Prologue, source du *De praecepto*

En définitive, une lecture parallèle du *De praecepto* et du *Prologue* d'Yves de Chartres est véritablement étonnante. La source de Bernard, cette fois-ci, n'est pas cachée, elle est flagrante et abondante, ce qui est rare. Nous en retiendrons trois points importants.

D'abord, quand Bernard, d'après le statut juridique propre à chacun des membres d'une communauté (hôtes, novices, profès), établit la différence entre les conseils et les préceptes (2), il ne fait qu'appliquer la doctrine d'Yves concernant l'*admonitio*². Celle-ci propose la pratique des conseils évangéliques sans y contraindre. Mais qui choisit de les suivre jusqu'à en faire vœu s'y trouve tenu. C'est pourquoi Yves conclut par une formule bien frappée : «Avant l'engagement, il faut délibérer; après celui-ci, persévérer», et il poursuit par la distinction dont le *De praecepto* reprendra les termes : tandis qu'elle est «volontaire» avant un vœu, la pratique des conseils devient «nécessaire» après celui-ci³, car les conseils passent alors au rang de préceptes. Bernard, lui, recourt en plus au verset psalmique – choisi par l'*Exorde cistercien*⁴ – sur l'obligation d'«acquitter les vœux que nos lèvres ont prononcés» (*Ps.* 65, 14)⁵, puis à une citation d'Augustin : «Heureuse nécessité qui contraint au meilleur!» (2). Plus loin, le *De praecepto* regrette préci-

1. YVES DE CHARTRES, *Epistola* 190 (PL 162, 196).

2. YVES DE CHARTRES, *Prologue* (PL 161, 49 A).

3. YVES DE CHARTRES, *Prologue* (PL 161, 49 C).

4. *Exorde de Cîteaux* 1, 5, *Cîteaux* 1988, p. 113; on pense en effet que cet écrit est d'origine claravallienne.

5. Ce verset est également reproduit aux paragraphes 2; 11; 44 (*Pre* 2, l. 12, p. 150; 11, l. 25, p. 172; 44, l. 30-31, p. 246).

sément le manque de réflexion avant la profession, alors que l'Évangile de Luc conseille à l'homme qui veut bâtir une tour de «s'asseoir», c'est-à-dire de prévoir, en l'occurrence de s'examiner, afin de savoir s'il a les ressources nécessaires pour mener à bien ce qu'il se propose (23 et 32). Par le biais de la parabole lucanienne, Bernard rejoint Cassien qui invite à réfléchir aux exigences de renoncement que suppose la prière pure, finalité de la vie monastique¹.

C'est aussi le *Prologue* qui a inspiré ce que nous appelons «la hiérarchie du nécessaire» (8) sur lequel nous reviendrons. Nous ne saurions mieux faire pour en présenter la source que d'emprunter les paroles d'un canoniste de notre siècle, P. Fournier, citées par F. Cimetier. Elles ont le mérite de poser le problème de la dispense, si problème il y a, tant les distinctions d'Yves de Chartres apportent de clarté sur le sujet. Donc, en ce qui concerne les préceptes proprement dits, il faut

distinguer deux catégories de dispositions canoniques : celles qui appliquent les lois nécessaires et éternelles et celles qui sont purement contingentes. Les premières sont immuables et ne peuvent souffrir ni tempérament ni modification; il n'en est pas de même des secondes. D'où il suit qu'il faut distinguer avec soin les lois canoniques suivant qu'elles appartiennent à l'une ou l'autre de ces catégories. La première est le domaine de la rigueur et de l'inflexibilité, la seconde s'accommode fort bien d'atténuations et de transactions. C'est ainsi qu'une loi fondée sur des motifs d'ordre contingent pourra être adoucie ou même plus ou moins complètement abrogée, si les circonstances l'exigent; des dispenses en seront accordées, *si honesta vel utilis sequatur compensatio*. Les divergences des textes s'expliqueront souvent par ces variations, toutes légitimes d'ailleurs, du législateur².

1. CASSIEN, *Conl.* 9, 2-3 (SC 54, 40-42).

2. CIMETIER, *Sources*, p. 50; cf. PL 161, 51 A.

Le texte du *De praecepto*, qui prend appui sur ces données, est un cas typique de la manière selon laquelle Bernard utilise ses sources et les enrichit. Tout d'abord, il donne un nom aux deux catégories proposées par Yves : ce sont les «nécessaires» immuables et stables. Ce dernier qualificatif, «stable», est attribué à la «pratique» que propose la Règle de saint Benoît. Cette appellation étonne puisqu'elle concerne une organisation dont les éléments sont susceptibles de changements ou de dispenses. Pourtant, le choix en est heureux car, aussi contingente que soit l'observance monastique, elle ne doit pas changer à tout vent. Ainsi, Bernard maintient fermement le pôle de la continuité, très important dans la perspective «régulière», sans récuser de possibles modifications. En effet, il demande à l'autorité d'être extrêmement attentive à dépister ce qui risque de desservir la charité, et habile à choisir des solutions : omettre, suspendre, changer (5).

Puis, entre les deux «nécessaires» dont nous venons de parler, place est donnée, au milieu, à une nouvelle catégorie, appelée «nécessaire inviolable» (6). Comme le «nécessaire immuable», il est d'origine divine, mais des dispenses venant de Dieu, et de Dieu seul, ne sont pas impossibles. Par exemple, à l'encontre du décalogue, donc de la loi naturelle, immuable, Dieu a demandé à Abraham d'immoler son fils, et aux Hébreux de spolier les Égyptiens avant de s'enfuir. Curieuse catégorie dont on ne voit pas l'application immédiate. Bernard tient, cependant à prendre en compte ces faits racontés par la Bible, qu'Yves a laissés de côté. On peut se demander pourquoi. Il y a là, semble-t-il, une façon de rester ouvert à Dieu, à ses mystères, de les méditer en son cœur sans en rien laisser perdre. Les faits et gestes du Seigneur, aussi déconcertants qu'ils soient à nos yeux, témoignent de sa liberté souveraine, modèle de notre liberté discernante.

Un autre point du *Prologue* dont Bernard s'inspire est celui de la charité qui préside à l'octroi de dispenses. Nous en avons déjà dit un mot¹. Ajoutons ici son insistance, à la suite de ce même *Prologue*, sur le fait que seule l'autorité compétente a le pouvoir d'accorder des dispenses (4). Quant aux citations des papes Gélase et Léon, que le *De praecepto* apporte pour justifier la doctrine des dispenses, elles se trouvent toutes deux dans le *Prologue*, pareillement à la suite l'une de l'autre. La seule différence est que, dans ce dernier, Léon est qualifié de «très saint», tandis que Bernard ne les qualifie ni l'un ni l'autre (5).

Enfin, sans donner de référence, F. Cimetier fait état des considérations d'Yves de Chartres sur la hiérarchie qui existe entre les textes canoniques, comme il en existe une entre les diverses autorités d'où ils émanent :

Il faut distinguer en effet les textes bibliques, les décrétales des papes, les canons des conciles, les règles posées par les Pères de l'Église, les lois promulguées par les princes catholiques, les coutumes, etc. Toutes ces sources n'ont pas la même valeur, et une disposition émanant d'une autorité inférieure ne saurait prévaloir contre la règle promulguée par une autorité supérieure².

Il semble certain que Bernard s'inspire d'Yves quand il établit les hiérarchies à distinguer dans l'obéissance. Toujours est-il qu'il les met, lui aussi, en valeur. Il suffit d'un coup d'œil sur le chiasme qui constitue les préliminaires au débat sur l'obéissance pour en être aussitôt convaincu³.

1. Cf. l'Introd. p. 39.

2. CIMETIER, *Sources*, p. 51.

3. Cf. l'Introd. p. 63 (E'-F'-G').

C. Pierre le Vénérable

La connaissance du *Prologue* d'Yves de Chartres élimine l'hypothèse selon laquelle la *Lettre 28* de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, adressée à Bernard entre 1124 et 1127, serait la source du *De praecepto*. Il est patent que le *Prologue* est leur fond commun; sans compter qu'il est lui-même tributaire de Lanfranc¹ qui a émis les mêmes idées concernant les *immobilia* et les *mobilia*, vulgarisées ensuite par l'œuvre d'Yves. Une rapide confrontation entre la lettre de Pierre et le *De praecepto* n'est cependant pas sans intérêt pour notre sujet.

Ainsi, le prestige et la sainteté des fondateurs de Cluny (910) et l'autorité de leurs successeurs suffisent, aux yeux de Pierre, à justifier les nombreux «changements» qu'ils ont apportés à la Règle. Ils sont tous, assure-t-il, dans le droit fil de la charité. Et Pierre qui brandit, par trois fois, le mot propre des cisterciens, attachés à la «rectitude de la Règle²», déclare que cette rectitude est beaucoup plus le partage des clunisiens, leur modération étant entièrement conforme à l'esprit de saint Benoît. En somme, dans ces pages, Pierre parle exclusivement de «dispensation» au sens traditionnel.

Bernard se réclame pareillement de la sainteté des législateurs, qu'ils s'appellent Basile, Augustin ou Benoît, afin de préserver la permanence de leurs institutions régulières (4). C'est pourquoi il commence par mettre en avant les «dispenses» ponctuelles, personnelles, «nécessaires et raisonnables» (2; 3). Elles sont aussi larges que la nécessité le requiert, mais finalement elles garantissent

1. LANFRANC, *Decreta pro ordine sancti Benedicti* (PL 150, 445 A-B).

2. CONSTABLE, *The Letters*, n° 28, t. 1, p. 53; 58; 90.

la loi elle-même. En effet, dès que les causes qui les ont occasionnées cessent, elles doivent disparaître, tandis que la loi reprend ses droits (9), comme le *Prologue* d'Yves l'avait déjà établi¹.

Mais la *dispensatio*, au sens nouveau et restreint du terme, dont Pierre ne dit mot, n'amène pas Bernard à négliger la *dispensatio*-administration qui doit s'exercer au nom de la charité chrétienne, et sur laquelle Pierre – on vient de le voir –, s'est longuement expliqué. On peut s'étonner de cette disposition nouvelle de Bernard à propos des observances quand on sait comment, dans l'*Apologie*, il invitait plutôt à ne pas mollir devant leur rigueur et à les porter courageusement, car, soulignait-il, il convient de montrer plus de pitié pour notre âme qui a besoin de ces remèdes énergiques que de compassion pour notre chair. Bernard craignait qu'on ne cède trop vite à une fausse miséricorde envers notre corps, au détriment de la meilleure partie de nous-mêmes. Il dénonçait avec vigueur la subversion du langage, qui fait appeler charité ce qui, «loin de favoriser cette vertu, la détruit²».

Or, voici que dans le *De praecepto*, Bernard s'abstient de telles remarques. Serait-ce que la lettre de Pierre l'a fait réfléchir? C'est probable. En tout cas, la parenté entre celle-ci et le *De praecepto* est reconnue³. Bernard n'éprouve pas le besoin de s'étendre sur le sujet, mais il établit le primat de la charité sur les observances dans

1. YVES DE CHARTRES, *Prologue* (PL 161, 53 D).

2. *Apo 16* (SBO III, 95, l. 14), et il ajoute : «Quelle est cette charité qui fait aimer notre propre chair et négliger l'esprit?» Ailleurs, il écrit avec conviction : «Celui qui ne mortifie pas son corps n'a pas une foi bien vive en sa résurrection» (*Div 111*, 6, SBO VI-1, 389, l. 10-11).

3. A. GAUTHIER, art. «Dispensa», G. ROCCA, *Dizionario degli istituti di perfezione* 3 (Roma 1976), col. 723.

un langage concis, précis, qui se garde d'entrouvrir la moindre porte au relâchement (5). Selon B. Calati, il n'est pas facile d'en trouver ailleurs une affirmation aussi claire¹.

Curieusement, Bernard ne parle que peu du «salut des âmes», qui revient comme un leitmotiv dans la lettre de Pierre. Il ne le met en avant que pour un changement de stabilité, au cas où la vie monastique aurait pris un tour déplorable dans un monastère (44). De même, dans l'ensemble de son œuvre, il n'y a pas de citation du verset de saint Benoît, qui revient si souvent sous la plume de Pierre : «Que l'abbé dispose tout pour que les âmes se sauvent².»

Sans nous étendre sur les différents points de comparaison possibles entre les deux abbés, nous en retiendrons cependant encore deux. Tout d'abord la force avec laquelle Pierre défend, au nom de l'Évangile, la coutume clunisienne qui consiste à recevoir la profession des novices sans même respecter les délais prévus par la Règle³. Cluny avait donc abandonné le point de vue carolingien en faveur d'une longue et sérieuse probation⁴. Mais plus tard, dans ses *Statuts XXXV-XXXVIII*, Pierre apportera des modifications sur ce point. Bernard, d'accord avec la Règle, insiste au contraire sur la réflexion qui doit précéder la profession (23; 32).

Enfin, Pierre déclare plusieurs fois avoir «l'œil de la charité» toujours ouvert pour le salut des âmes. Il estime, et Bernard fait de même dans les sermons, que c'est cela avoir «l'œil simple», celui de la bonne intention qui met

l'œuvre tout entière dans la lumière¹. Mais, dans le *De praecepto*, Bernard se fait une idée beaucoup plus haute de «l'œil simple» : «Attention, dit-il, n'est peut-être pas véritablement simple l'œil qui se trompe» (35). Tandis que Pierre dit tout bonnement que la charité ne saurait se tromper², Bernard joue longuement sur la dialectique qui existe entre la charité et la vérité. Leur spécificité respective les rend complémentaires et c'est dans la mesure où elles se trouvent simultanément chez une personne que celle-ci a «l'œil simple» (36).

Notre enquête nous montre, malgré ce qu'en disent certains auteurs³, deux abbés assez proches l'un de l'autre. Ils se veulent, l'un et l'autre fidèles à l'héritage reçu des saints. Tous deux distinguent dans la Règle des éléments immuables et d'autres susceptibles de changements dans la mesure où la charité l'exige, Bernard étant quelque peu revenu, on l'a dit, de la rigueur qu'il avait professé au temps de l'*Apologie*.

De toute façon Pierre et Bernard en appellent à l'autorité compétente en matière de dispenses ou de transformations. En définitive, nous constatons que le point sur lequel Bernard s'éloigne peut-être le plus de Pierre concerne «l'œil simple». Or ce point n'est nullement négligeable. Tandis que Pierre s'autorise de la seule bonne intention pour justifier les changements effectués par les supérieurs, Bernard y ajoute la prudence du serpent (36). Il se pourrait que la qualité de sa réflexion sur ce point ait, entre autres, une racine dans cette lettre à lui adressée, où il aurait perçu une faille.

1. B. CALATI, «Alcuni aspetti della dottrina monastica di San Bernardo», *Camaldoli* 7 (1953), p. 103.

2. *RB* 41, 5.

3. CONSTABLE, *The Letters*, n° 28, t. 1, p. 58.

4. CAPELLE, *Vœu*, p. 161, n. 20; 22; 23.

1. CONSTABLE, *The Letters*, n° 28, t. 1, p. 60; 62; 66.

2. CONSTABLE, *The Letters*, n° 28, t. 1, p. 96.

3. Citons A. Bredero et W.E. Goodrich. Mais ils ne font pas l'unanimité. Jean Leclercq n'était pas de leur avis.

D. La démarche cistercienne

1. La pureté de la Règle

La Règle de saint Benoît est, bien certainement, la source principale du *De praecepto*, avec la double particularité d'être interprétée par un mystique, théologien de la liberté, ce qui est sensible tout au long de l'ouvrage, et par un cistercien, formé par Étienne Harding dont le charisme spirituel s'incarne dans le passage d'une observance à une autre – en langage bénédictin un *transitus* –, puis dans une institution. C'est pourquoi nous ne devons pas nous étonner de trouver ici des allusions aux documents primitifs de l'ordre – *Petit Exorde* et *Exorde cistercien* – concernant «une vie plus étroite (*arctioris*¹)» (45), «la pauvreté des cisterciens» (46), «la pureté de la Règle» (46 et 49). A la différence des clunisiens qui ont joint à la Règle beaucoup de coutumes, les cisterciens entendent s'y conformer en toute rigueur. L'esprit cistercien transparait donc dans le *De praecepto*. C'est ce que nous voudrions montrer.

Quand, en 1136, l'abbé Guérin d'Aulps affine son abbaye à celle de Clairvaux, sa démarche rejoint, d'une certaine manière, celle des pionniers de Cîteaux : Robert, Albéric et Étienne. C'est pourquoi, nous recueillons précieusement les termes de la lettre que Bernard lui adresse. Il y établit la corrélation entre la pureté du cœur et la pureté de la Règle, objet de la quête de l'abbé Guérin, et discerne, dans le désir de passer à une observance plus élevée, le dynamisme d'une «plénitude intérieure devenue incapable de se contenir²».

1. Au sens de «stricte» : Cf. p. 246, n. 2 sur *Pre* 45.

2. *Ep* 254, 6 (*SBO* VIII, 156-160).

Nous y sommes ! C'est sous l'impulsion de l'Esprit-Saint que les formateurs de Bernard ont cherché «la pureté de la Règle¹». Ce n'est pas comme autrefois Charlemagne qui, par souci d'ordre et de culture, avait exclu les traditions celtiques de la *Regula mixta*, héritées de saint Colomban, et imposé le retour de toutes les abbayes de son royaume à la Règle de saint Benoît. En réalité, quelqu'un comme Benoît d'Aniane laissa subsister des coutumes venant du passé, tout en s'efforçant de se conformer aux observances et à l'esprit de la Règle. Il reste que «l'intuition et l'intention profonde²» des premiers cisterciens se rattachaient à la conception carolingienne de l'autorité de la Règle. Ainsi le *Commentaire* qu'en donna Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, un des protagonistes de la réforme du début du IX^e siècle, était apprécié à Cîteaux qui lui emprunta sa formule de profession. Elle contenait l'expression «selon la Règle de saint Benoît», pour indiquer que celle-ci était la seule loi à laquelle toutes les conceptions, intentions et pratiques du monastère se devaient d'être fidèles. Quant à la notion bernardine de la pureté de la vie monastique, elle est à comprendre dans une théologie d'ensemble de la charité, conçue comme pureté de cœur. Nombre de fois, Bernard enseigne que cette dernière a deux composantes : non seulement la recherche exclusive de Dieu et des intérêts de Jésus-Christ, mais également le souci de se rendre utile au prochain et à la multitude³. Or ces dispositions, qui ouvraient aux «cœurs purs» la contemplation, se situent au-delà d'une simple pureté morale (*munditia*⁴).

1. *Petit Exorde* 15, 2-3, *Cîteaux* 1988, p. 45-46.

2. Pour tout ce passage, cf. J. LECLERCQ, «Saint Bernard dans l'histoire de l'obéissance», *Recueil*, t. 3, p. 278-279.

3. Cf. *Ep* 42, 10 (*SBO* VII, 108, l. 11-25).

4. Cf. J. LECLERCQ, «Les intentions des fondateurs de l'ordre cistercien», *CollCist* 30 (1968), p. 250.

2. *Regard juridique sur la Règle*

Les cisterciens, dans l'*Apologie* de Bernard, dénoncent chez les clunisiens de la désinvolture car, «en fin de compte, ils modifient la Règle, y retranchent ou y ajoutent bien des choses à leur guise¹». Ainsi, d'après eux, l'autorité et la pureté de la Règle sont mises en cause. Réaction très cistercienne, remarquons-le. Bernard leur répond qu'ils disent vrai. Il leur donne cependant tort, car, en critiquant la différence des observances, «ils filtrent le moucheron et avalent le chameau», c'est-à-dire qu'ils manquent à la charité, essence de la Règle, mieux, «règle de Dieu», primant sur toutes les pratiques. Indéniablement, une certaine diversité des observances est légitime (48 et 49), du moins en dehors de l'ordre cistercien, Bernard l'a dit et redit.

Cependant, ces paroles des cisterciens rapportées dans l'*Apologie*, nous n'hésitons pas à les rapprocher de celles du *De praecepto* qui sont devenues célèbres puisqu'elles ont exercé une influence sur le droit canonique ultérieur². Truffées de prépositions (*ultra, citra, contra*), elles situent l'obéissance bénédictine dans le cadre de la Règle. C'est pourquoi les supérieurs ne peuvent exiger de leurs frères rien de ce qui est au-delà ou en deçà de la Règle et encore moins ce qui lui est contraire (11). C'est, pensons-nous, le même esprit juridique de Cîteaux, qui se manifeste dans les deux cas, mais ici il s'accompagne d'un juste discernement. Pour J. Leclercq, le passage du *De praecepto* que nous étudions est chargé de paroles novatrices, dans le moment même où elles font de la

Règle de saint Benoît la norme de l'obéissance monastique¹. En effet, aussi vaste que soit le champ de celle-ci, il comporte des limites, même chez saint Benoît.

Voilà pourquoi, lorsque Bernard parle d'obéissance, il commence assez souvent par dire qu'elle ne peut s'exercer en ce qui est contraire à Dieu (19). C'est une vérité évidente. Pour cette raison, probablement, Benoît a omis d'en parler; mais, semble-t-il, il y a là une lacune que Bernard se charge de combler. L'expérience qu'il a faite, quand l'abbé de Morimond a quitté son monastère en enjoignant à certains de ses frères de le suivre pour sa fondation sauvage en Palestine, l'a beaucoup éclairé. C'est elle qui l'a poussé ensuite à toujours insister sur la responsabilité personnelle en matière d'obéissance. Le moine doit y faire preuve à la fois de la prudence du serpent et de la simplicité de la colombe².

3. *Autorité de la Règle*

C'est fidélité à la Règle de la considérer comme la «maîtresse» que tous les profès d'un monastère, sans distinction de fonction, doivent suivre, y compris l'abbé (10). Tous les membres de la communauté sont ses disciples et reçoivent d'elle les directives spirituelles et théologiques pour orienter leur vie (9), ainsi que les observances qui contribuent à la purification, donc au progrès spirituel de chacun d'eux (33)³.

Certes, c'est aux abbés, que le Seigneur dit : «Qui vous écoute m'écoute» (17; 19; 21). Les supérieurs ont certainement un rôle médiateur, de prêtre en quelque sorte :

1. *Apo* 12 (*SBO* III, 91, l. 16).

2. Cf. J. LECLERCQ, «Obéissance à la Règle et 'dispense'», *Recueil*, t. 3, p. 299-300.

1. Cf. J. LECLERCQ, «Obéissance à la Règle et 'dispense'», *Recueil*, t. 3, p. 299-300.

2. *Ep* 7, 12, l. 15-17, *SC* 425, 178-180.

3. Cf. *EpiA* 2, 7 (*SBO* IV, 324, l. 17 s.).

c'est eux qu'il faut consulter dans les doutes sur la volonté de Dieu (21). Mais une grande désappropriation d'eux-mêmes s'impose à eux, d'autant que les frères sont tenus de leur obéir en tout ce qui n'est pas contraire à Dieu, au risque de pécher et même de se rendre coupables d'orgueil s'ils se révoltent et s'obstinent (23).

Aussi Bernard, comme ses Pères, tient les yeux fixés sur l'autorité de Benoît, décisive pour tous. Il est le «Père» qui a établi le *droit* de cette Règle (10), le «Législateur» (9 et 55). Bernard l'appelle «notre maître» (16 et 49) et, dans un sermon à ses frères, «ce grand abbé qui nous est commun, car il est le nôtre et le vôtre¹»; sa Règle est respectivement «leur Règle» (Lettre d'envoi), «notre Règle» (1; 21; 29), «votre Règle» (26). Bien loin d'être indifférents, ces adjectifs possessifs qui se multiplient dans le *De praecepto* sont symptomatiques : ils signifient l'attachement de tous les profès sans exception, dans le monastère, à ce document spirituel et législatif qui informe la vie d'un chacun. Aux yeux de Bernard, c'est une aberration d'être un moine sans règle².

4. *Chance des novices*

Ce n'est donc pas à la légère, mais après mûres délibérations qu'il faut se livrer à la Règle, c'est-à-dire faire profession, car l'élément constitutif de celle-ci est une radicale dépossession de soi-même. D'où l'insistance de saint Benoît dans son chapitre sur la réception des frères³. La volonté qui a une fois accepté le «joug régulier» ne peut plus le rejeter dans la suite. Bernard ne craint pas

1. *QH* 10, 6 (*SBO* IV, 447, l. 6).

2. Il la dénonce chez Abélard, cf. *Ep* 193 et 332 (*SBO* VIII, 44, l. 16; 71, l. 9).

3. *RB* 58.

d'affirmer que la Règle, «joug du Christ», est un fardeau absolument impossible à porter si ce n'est avec l'Esprit du Christ (23).

On nous permettra ici une comparaison avec le *De gratia*, hardie, il est vrai, mais le passage du *De praecepto* que nous évoquons recourt textuellement à ce traité. Nous pensons au cas d'Adam qui, tombé par sa volonté dans la fosse du péché, ne pouvait plus en sortir par sa seule volonté. Il a fallu que le Christ, «Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu», intervienne pour l'en délivrer. Ainsi, en est-il, d'une certaine manière, pour la profession monastique : l'homme qui s'engage volontairement à édifier la «tour évangélique», selon l'image que Bernard a choisie dans l'*Évangile de Luc* (23 et 32), ne peut compter sur sa seule volonté pour en mener à bien la construction. C'est une œuvre divine, œuvre conjointe de la grâce qui donne le mouvement et de la volonté humaine qui se fait souple pour la suivre. L'esprit humain, «charnel», ne peut qu'échouer en pareille entreprise (23). On comprend la modestie de Bernard, au début du *De praecepto*. Loin de se poser en recruteur de novices, il se contente de dire que la Règle est «utile» – avec la connotation relative au salut qu'il donne souvent à cet adjectif – à celui qui l'accepte (2). Le mot accepter doit être pris au sens fort d'assumer. Il faut le reconnaître, en tant que loi, la Règle fait abonder le péché, car «je suis charnel et vendu au péché», comme le dit Bernard après saint Paul. «Ce n'est donc pas la faute de la loi ni celle de son auteur» – parole du *De gratia*¹ annoncée ci-dessus –, mais celle du profès imprévoyant, si ce dernier devient coupable d'une orgueilleuse rébellion (23). Il lui aurait fallu prévoir son impuissance à mener une vie au-dessus des forces de la nature humaine.

1. *Gra* 22, l. 19-20, *SC* 393, 296.

Il faut ici relire l'Épître aux Romains ou sa synthèse bernardine, au cœur du *De gratia*, dans le chapitre qui pourrait s'intituler «La danse de la grâce et de l'homme libre»: la grâce fait tout et l'homme libre aussi fait tout, à condition de consentir à l'impulsion qu'elle lui donne¹. C'est le secret de la liberté, celle-là même qui faisait l'admiration de Luther. Lui qui avait dû renoncer à la vie monastique résume en une phrase lapidaire l'attitude de Bernard: «Soumis à des vœux, il vivait sans vœu².»

5. Mystique de la Règle

C'est donc sur l'expérience, chrétienne s'il en est, du Christ doux et humble de cœur (23) selon *Matthieu* 11, 29 et, bien sûr, du Christ obéissant jusqu'à la mort (12) que le *De praecepto* fait reposer l'obéissance monastique pour qu'elle ne devienne pas un pénible esclavage. A cette seule condition, le moine peut espérer «respirer au souffle de la grâce» (31). Bernard rejoint la formule de pétition que l'on trouve dans la collection de Flavigny, vers la fin du VII^e ou le début du VIII^e siècle. Avant de renoncer aux biens de la terre et de promettre obéissance, stabilité et vie monastique, les novices exposaient la motivation de leur démarche en disant: «C'est afin de sentir que le joug du Christ est doux et que son fardeau est léger³.» Du reste, on trouve cette même allusion au verset de *Matthieu* dans le *Petit Exorde*⁴. C'est «pour placer leur nuque orgueilleuse sous le joug plein de douceur du Christ, et pour aimer d'un amour ardent les

1. *Gra* 47 (SC 393, 349).

2. Cité par A. LOUF, «Bernard abbé», *BdC* p. 373: *De votis monasticis*, IV, éd. Weimar, t. 8, p. 617.

3. CAPELLE, *Vœu*, p. 106.

4. *Petit Exorde* 17, 12, *Cîteaux*, p. 53.

préceptes durs et âpres de la Règle» que des postulants accoururent vers Cîteaux qui prit enfin son essor.

Évidemment, l'aspect mystique de l'obéissance ne manque pas d'être en bonne place, dans le *De praecepto*, non seulement au centre du chiasme¹ qui sert de préliminaire au débat sur l'obéissance, mais également à propos des degrés d'obéissance (16). Le plus haut degré de cette vertu n'est autre que l'attitude qui constitue l'*unus spiritus*. Il s'agit de «recevoir l'ordre donné dans l'esprit qui l'a dicté». Or, se conformer ainsi à la volonté du supérieur, c'est épouser celle de Dieu. On sait que, pour Bernard, le mariage spirituel est «un concert des volontés, non des voix²».

L'aisance avec laquelle Bernard ajoute ici et là ses propres petits mots à ceux de saint Benoît nous semble significative de l'assimilation de la Règle par un mystique. Citons ici quelques-unes de ces touches remarquables, lues hors du *De praecepto*, celui-ci ne s'y prêtant guère. Loin d'être rebuté par le sixième degré d'humilité, Bernard en fait l'application suivante: le moine est «la douce (*pium*) bête de somme du Christ³»; dans les contrariétés, la conscience n'est pas seulement «silencieuse» (*tacita conscientia*), selon les mots si bien frappés du quatrième degré d'humilité, mais elle est même «joyeuse» (*tacita et laeta conscientia*⁴); et encore, de même que dans l'élan intime de son cœur, le saint moine pense, selon le septième degré d'humilité, qu'il est le dernier et le plus vil de tous, voici que dans ce même élan «il ressent une très grande estime (*sublimiter*) pour ses supérieurs⁵».

1. Cf. l'Intro. p. 63.

2. *SC* 1, 11, l. 9, *SC* 414, 76.

3. *Ben* 3 (*SBO* V, 2, l. 17).

4. *SC* 34, 4 (*SBO* I, 248, l. 8).

5. *AdvA* 3, 4 (*SBO* IV, 178, l. 9).

Mais à côté de ces impondérables, on appréciera probablement davantage l'interprétation sacramentelle et mystique que Bernard propose de la Règle, dans la partie conclusive de son *De praecepto*. La vie monastique y est considérée dans sa totalité, comme un «second baptême» (54) – expression consacrée par une très ancienne tradition –, puis son aspect prophétique est rappelé (59).

III. DOUBLE TONALITÉ DU *DE PRAECEPTO*

A. La question du titre du traité

Une confusion existe, de nos jours, à propos du *De praecepto*, en raison de son titre d'allure juridique. Nous ne portons pas une attention suffisante à l'époque du Moyen Âge qui l'a vu naître. Nous péchons par anachronisme, projetant dans le passé les catégories qui sont les nôtres. Comme nous pensons l'avoir montré, le *De praecepto*, fidèle à son temps, ne connaît pas la différenciation des disciplines. C'est pourquoi, traité proprement monastique, il n'en est pas moins juridique, théologique et spirituel.

La question s'est donc posée de savoir s'il fallait changer le titre du traité, d'autant que Bernard lui-même prête à cette solution aussi bien dans sa lettre d'envoi que dans son mot final (61). Nous avons cependant choisi de garder le titre séculaire, en lui ajoutant un sous-titre, *La Règle et son application*, qui invite à considérer son enracinement bénédictin et cistercien. Ce choix n'a pas seulement pour motif la grande utilité qu'offre le maintien du titre pour les chercheurs et les lecteurs, il repose sur la problématique du traité.

B. Problématique du *De praecepto*

Nous n'avons qu'à peine effleuré jusqu'ici l'occasion qui a entraîné la rédaction du *De praecepto*. Les deux bénédictins qui écrivent à Bernard sont victimes d'une erreur grossière par laquelle ils assimilent toute désobéissance de la part d'un moine à «un crime de désobéissance». Certes, ce mot «crime» – comme c'est le cas pourtant dans certains documents cisterciens plus tardifs¹ – n'est pas à prendre ici au sens d'action criminelle, passible de jugement et de peine infamante. C'est pourquoi nous nous défendons de le transposer purement et simplement dans notre traduction. Au XII^e siècle, il signifie, sans conteste, une faute dont la conscience se trouve vivement affectée. Nous en avons pour témoin le *Petit Exorde* de Cîteaux. Quand ils étaient encore à Molesme, ceux qui devinrent les premiers cisterciens craignaient de commettre «un crime de parjure» en persévérant dans ce monastère, tant était grand l'écart entre leur manière de vivre et la Règle dont «ils avaient solennellement fait profession²». Ce mot *crimen* dont la fréquence intrigue (vingt occurrences), n'orienterait-il pas, selon l'interprétation qu'on lui donne, sur la juste appréciation du «juridisme» propre à ce traité?

La réponse se trouve dans la conception que se font les deux bénédictins de la «promesse d'obéissance» qu'ils ont prononcée. Ils s'imaginent que la moindre désobéissance ne revêt jamais un caractère léger et véniel. De ce fait, ils se sentent continuellement menacés, en leur conscience, d'une faute grave. Cette situation nous conduit au cœur d'un débat (23-24) dont le sujet devient

1. *Ecclesiastica officia cisterciensia du XII^e siècle*, éd. D. Choisselet et P. Vernet, Reiningue 1989, n° 111, 18, p. 315 et p. 465, n. 242.

2. *Petit Exorde* 3, 6, Cîteaux, p. 30.

passionnant et instructif dans la mesure où il recouvre, même si elle est malheureuse, une expérience spirituelle. Ces moines, en complet désarroi, sombrent dans l'amertume, faute de pouvoir assumer l'état de vie qu'ils ont – pourquoi ne pas le penser? – généreusement embrassé. L'autorité de l'abbé et des autres supérieurs leur est devenue insupportable. Leurs griefs dénotent un profond manque de formation et de discernement dont Bernard s'émeut car un tel vide est destructeur de l'état monastique. D'où le bien-fondé des longues pages d'analyses (2-21) auxquelles il s'astreint pour mettre en évidence ce que chaque moine doit savoir, apprendre, retenir : tous les préceptes de la Règle n'ont pas la même force d'obligation et, en particulier, ceux d'origine humaine sont susceptibles de «dispenses». Il s'ensuit que ne pas les observer par inadvertance ou pour tout autre raison, hormis le mépris caractérisé, dont nous aurons à reparler, ne constitue pas, loin de là, une «lourde faute» (*crimen*).

Que «l'administration» (*dispensatio*) du monastère soit entre les mains de l'abbé et des divers supérieurs, les deux bénédictins ne le savent que trop. Ce n'est pas Bernard qui le leur apprendra, et l'on comprend que cet enseignement n'est pas la ligne directrice de sa lettre-traité. Mais que l'obéissance est une liberté, non une servitude; qu'elle est un don de l'Esprit-Saint; qu'elle suppose même un juste sens critique – étranger à la récrimination –, voilà qui peut s'avérer nouveau pour eux; que l'abbé de Clairvaux ne donne pas aveuglément raison aux abbés du fait de leur titre et de leur charge, et que leur omnipotence est subordonnée à la charité et à la Règle, voilà qui les conforte et les rassure; que la conscience morale ne se réduit pas à la seule bonne intention, mais qu'elle requiert la clairvoyance spirituelle, et que, par conséquent tant pour l'obéissance que pour la stabilité, les subordonnés aussi bien que les supérieurs doivent se

comporter en personnes responsables, tel est l'essentiel de la réponse que Bernard entend leur donner.

C. Droit et théologie mystique

Incontestablement, Bernard adopte le ton juridique, même s'il ne s'y maintient pas constamment. Cependant, sa lettre-traité ne sera pas un froid manuel de droit canonique ni une collection de «décrets». Nul, à notre connaissance, n'a mieux saisi la profondeur théologique et spirituelle du *De praecepto*¹ que B. Calati. Cet abbé, lisant l'ouvrage, y a reconnu «le docteur des noces mystiques de l'âme et du Verbe» qui se montre à cette lumière prudent interprète de la loi. En éclairant et dirigeant sagement la pratique humaine, Bernard ne sacrifie rien, bien entendu, de la discipline régulière, mais «il introduit un élément d'une importance capitale dans la théologie de l'obligation des préceptes, celui de la dispense de la part des supérieurs légitimes²». Il est en cela fidèle à l'esprit d'Yves de Chartres, d'Alger de Liège, et en deçà, des conciles carolingiens sur le droit monastique – spécialement celui de Mayence en 813³ –, d'Abbon de Fleury (1004)⁴ qui, au-delà de la nécessité, met en avant la fragilité humaine. De toute façon, il n'est plus question, comme chez les philosophes grecs de l'Antiquité et même chez certains Pères de l'Église, de recourir pour la dissimuler à «un mensonge de nécessité» afin d'obtenir ce qui ne pouvait l'être par la voie ordinaire⁵. La «nécessité», terme juridique apparu au XI^e siècle, devient en quelque

1. Cf. «Présentation générale...», p. 25-26.

2. Cf. B. CALATI, «Alcuni aspetti della dottrina monastica di San Bernardo», *Camaldoli* 7 (1953), p. 103-104.

3. CAPELLE, *Vœu*, p. 162, n. 28.

4. Cf. BRYs, *Dispensatione*, p. 43-44.

5. Cf. BRYs, *Dispensatione*, p. 2.

sorte un droit puisque les abbés et les supérieurs doivent en tenir compte, au risque d'en répondre au jugement de Dieu. Le *De praecepto* prend à cœur de les «conscientiser» sur cet impérieux devoir. La dispense relève, et ce n'est pas peu dire, de la vertu théologale qu'est la charité (10). Tous les auteurs qui ont étudié le traité, en particulier B. Calati et B. Jacqueline, admirent comment Bernard se tient éloigné de tout formalisme et de tout juridisme¹. Ces attitudes trop courtes, stigmatisées en particulier chez les pharisiens par le Christ, ne sont évidemment pas en accord avec notre théologien de la liberté et de la vie mystique. Nous pouvons citer, en ce sens, l'avis qu'il adresse aux supérieurs :

Qu'ils exhortent les moines à aller plus haut sans les y contraindre, condescendent, pour eux, à des assouplissements, mais sans tomber avec eux. (11)

Nous voudrions donc attirer l'attention sur la manière dont Bernard, dans le *De praecepto*, assume le passage du sens traditionnel de la *dispensatio* («administration») à celui, plus restreint, de «dispense» qui est en train de devenir le sien. Dans ce livre, dont on ne cesse de découvrir la valeur, il montre comment la dispense doit être prise pour être comprise. Il ne craint pas non plus de l'appliquer aux personnes particulières, en l'occurrence au moine (2). Et c'est justice, étant donné ce qu'est la condition monastique.

Bernard se comporte donc en théologien spirituel du droit qui s'élabore. Mais n'anticipons pas. L'étude des structures littéraires et les analyses qui les suivront mettront encore ce point capital en lumière. Il suffit pour le moment d'avoir justifié, dans le droit fil du texte, le titre et le sous-titre auxquels nous nous sommes arrêtés.

1. JACQUELINE, *Épiscopat*, p. 56.

IV. STRUCTURES LITTÉRAIRES ET ARGUMENTATION

Outre la lettre d'envoi à l'abbé de Coulombs, qui sert de préface au *De praecepto*, et le prologue de celui-ci adressé aux deux bénédictins de Saint-Père-en-Vallée, nous distinguons trois chapitres dans l'ouvrage : Chapitre premier : L'Obéissance (1-43); Chapitre II : La Stabilité (44-51); Chapitre III : Partie conclusive (52-61). Nous sommes donc en présence d'un ensemble construit, dont «la lecture n'est pas des plus faciles¹». Le fil conducteur est, nous semble-t-il, celui des questions que les deux moines bénédictins adressent à Bernard. En tout cas, dans le texte, rien ne contredit cette hypothèse².

Mais il se trouve que chacun de ces chapitres du traité comprend une ou plusieurs structures propres et, en particulier celui de l'obéissance, comme nous allons le montrer, ne compte pas moins de quatre sections dont il est nécessaire de donner les plans. Chacun de ceux que nous proposerons (a) sera immédiatement suivi de pages d'argumentation (b) dont nous précisons, dans un instant, l'exacte portée.

Avant de commencer notre exposé, rappelons l'appréciation de dom Leclercq concernant le *De praecepto* :

On admire, écrit-il, la vigueur constructive avec laquelle Bernard fut capable d'organiser en une synthèse rigoureuse des éléments de pensée qui, auparavant, demeuraient implicites et dispersés. On constate de plus avec quel sens des nécessités d'ordre pratique il excellait à mettre ses idées au service des moines de son temps, pour les aider dans la solution des difficultés concrètes offertes par les circonstances, les situations historiques³.

1. Le mot est de LECLERCQ, «Saint Bernard dans l'histoire de l'obéissance», *Recueil*, t. 3, p. 269.

2. L'argument de LECLERCQ, *Recueil*, t. 3, p. 269, n. 1, ne nous paraît pas probant.

3. J. LECLERCQ, «Saint Bernard dans l'histoire de l'obéissance», *Recueil*, t. 3, p. 296.

A. Chapitre premier : L'Obéissance (1-43)

Nous intituleons «L'Obéissance» ce long chapitre (1-43) qui se divise en quatre sections : 1. Dispense et hiérarchie des valeurs (1-21); 2. Débat sur l'obéissance monastique (22-34); 3. Petite étude sur l'œil simple (35-41); 4. Hiérarchie des mérites (42-43). Les trois premières sections ont chacune une structure développée et l'argumentation qui les suit ne prétend pas être exhaustive. Un certain nombre de paragraphes seront donc passés sous silence, comme se comprenant d'eux-mêmes quand ils sont replacés dans le mouvement de la pensée. Mais nous nous attacherons particulièrement à mettre en évidence les rapports qui existent entre le *De praecepto* et le *De gratia* de notre auteur, datant de 1128, nous l'avons dit. Nous ferons de même pour les deux chapitres suivants, «La Stabilité» et «Partie conclusive».

1. Dispense et hiérarchie des valeurs (1-21)

a. STRUCTURE

Après une introduction (1), un vaste ensemble (1-21) présente la situation des moines qui, à partir de leur profession, ne sont plus *sui iuris* et doivent obéissance à la Règle et à l'abbé. Celui-ci a le pouvoir et même le devoir de leur accorder les dispenses qui s'imposent au nom de la nécessité, de la relativité des préceptes d'origine humaine et de la charité chrétienne; afin que ces mêmes moines ne soient pas ensermés dans un carcan.

La logique de ce texte est d'inventorier succinctement et méthodiquement le domaine des dispenses et de l'obéissance, puis d'exposer corrélativement la complexité tant de la désobéissance que de l'obéissance. Le Tableau n° 1 (p. 63) montre comment ce texte s'organise en un grand chiasme.

Tableau n° 1 : Dispense et hiérarchie des valeurs (2-21)

A. Les dispenses confiées aux «dispensateurs des mystères de Dieu» (2 fin et 3) (<i>I Cor.</i> 9, 17 et 4, 1)	A' Médiation des serviteurs à qui la <i>dispensatio</i> des «mystères de Dieu» a été confiée (21) (<i>I Cor.</i> 9, 17 et 4, 1)
B. Le «nécessaire stable» admet des dispenses (4)	B' Admission de dispenses et hiérarchie des fautes (17-18)
C. Le primat de la charité permet des changements (5)	C' De la crainte à la charité : degrés d'obéissance (16 ^{début})
D. Le «nécessaire inviolable» : Dieu parfois en dispense (6) Le «nécessaire immuable» n'admet aucune dispense (7)	D' Absence de dispense d'origine humaine (16 ^{fin})
E. Seuls les supérieurs ont la charge des dispense (8 ^{début})	E' Hiérarchie des ordres des supérieurs (15)
F. Seul Dieu procède à certains changements (8)	F' Hiérarchie des commandements de Dieu (14)
G. Limites imposées à la volonté de l'abbé (9-10)	G' Hiérarchie des maîtres (13)
H. L'obéissance imparfaite (12)	H' La désobéissance (12-13 ^{début})
L'obéissance parfaite; Le Fils obéissant (12)	

Lecture du chiasme (Tableau n° 1, ci-dessus)

Dans l'unité textuelle qui nous occupe, Bernard procède donc à un exposé sur la hiérarchie des valeurs où s'inscrit la notion de dispense. C'est à partir de ces préliminaires que le débat sur l'obéissance trouvera les réponses adéquates.

Nous ne prétendons pas être ici en présence d'une rigoureuse composition. C'est l'inclusion (A-A' : *1 Cor.* 9, 17 et 4, 1) qui a été notre fil conducteur. En effet, celle-ci manifeste que l'argumentation, à laquelle Bernard se livre, porte sur les dispenses et la fonction de gérance (*dispensatio*) que le Seigneur confie exclusivement aux « dispensateurs des mystères de Dieu », c'est-à-dire aux membres de la hiérarchie. La seconde partie du chiasme le montre à souhait.

La première branche fait apparaître largement la notion de dispense et, de ce fait, relativise les préceptes d'origine humaine : en l'occurrence, ceux de saint Benoît et des supérieurs. Ils constituent le « nécessaire stable » (B), qui est subordonné à la charité (C) et qui occupe, de ce fait, dans la hiérarchie des valeurs, l'échelon le plus bas. Dans cet exposé, J.-B. Auberger reconnaît l'attitude nuancée et réaliste de Bernard, « plus souple, dit-il, que le principe choisi par la première génération (cistercienne)¹ ». Le point G insiste sur les limites imposées à la volonté de l'abbé et sur celles, corrélatives, qui concernent l'obéissance.

Au centre se trouve, servant de transition, l'obéissance parfaite, dont le Fils unique obéissant jusqu'à la mort est l'exemple ; elle est d'autant mieux mise en valeur qu'elle est encadrée par deux défauts.

La seconde branche établit les principes de discernement pour juger des transgressions. Elle inventorie, en suivant l'ordre indiqué par la première, les distinctions qui s'imposent du fait des diverses autorités à hiérarchiser : celles des maîtres (G'), des commandements de Dieu (F'), des ordres des supérieurs (E') ; puis vient la récurrence des questions de dispense (D'), de charité (C'), et encore de dispense, et enfin le point terminal qui fait inclusion et délimite l'unité du texte (A').

1. AUBERGER, *L'Unanimité*, p. 298.

Tout cet ensemble montre à l'envi que, pour Bernard, l'obéissance est essentiellement responsable : elle suppose un continuel exercice de discernement. Celui-ci permet, en particulier, de juger de la plus ou moins grande gravité des désobéissances, point chaud dans le débat qui se prépare (23-24).

Dissymétries

Bien que, comme nous l'avons dit, nous n'ayons pas affaire à un chiasme très rigoureux, certaines irrégularités sont particulièrement notoires :

- L'interférence de D' et de C' : le début du 16 aurait dû trouver place en premier, c'est-à-dire en D'.
- Le rapport C'-C est assez lâche puisque C traite uniquement de la charité et que C' montre la progression de la crainte à la charité dans l'obéissance.
- Le centre ne constitue pas un élément unique puisque en C', il est encore question d'obéissance parfaite ; cependant, la figure du Christ obéissant se place uniquement au centre.
- Certains points sont beaucoup plus chargés que d'autres. Par exemple, B' comprend un *excursus* qui prépare la « petite étude » sur l'œil simple, demandée expressément par les deux correspondants de Bernard.

b. ARGUMENTATION

Passage du volontaire au nécessaire

Le *De praecepto* distingue la condition monastique des différentes personnes d'un monastère, en utilisant les catégories antinomiques du nécessaire et du volontaire (2). Tandis que les novices, et les non-profès – tels les évêques qui y sont en pénitence (53) – sont présents de façon

non juridique, «volontaire», les profès, au contraire, par leurs vœux de religion, se sont engagés à assumer la vie monastique qui s'impose à eux dès lors comme une «nécessité». Le texte ne laisse pas d'ambiguïté lorsqu'il ajoute que, pour les profès, les préceptes de la Règle sont nécessaires et comme «naturels»: autrement dit, l'état monastique leur devient comme une seconde nature avec ses contraintes.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre la gravité imputée à la faute de ceux qui, ayant fait profession, s'enfoncent dans ce que Bernard appelle un «crime de prévarication». La terminologie de ce passage ne laisse aucun doute: il ne s'agit pas là d'une légère et passagère transgression. D'ailleurs le mot *praevaricatio* sert souvent à Bernard pour désigner les péchés de Lucifer et d'Adam se révoltant contre Dieu¹. Dans le *De praecepto*, la vie monastique est symbolisée par l'arbre au milieu du paradis² qui seul, selon la Genèse, était l'objet d'un interdit (11). La faute dont il s'agit ici est à comprendre selon ce symbole.

Au regard du *De gratia*

Les familiers du traité de Bernard *La Grâce et le Libre Arbitre* relèveront sans peine le paradoxe de la condition du «profès», telle que la présente le *De praecepto* (2). Alors que l'essence de la volonté est d'être libre à l'égard de la «nécessité», voici que le moine, pour un motif supérieur, sacrifie en quelque sorte sa volonté et la lie à la nécessité, celle d'obéir à une Règle qui lui devient, nous l'avons dit, comme une seconde nature. Il s'engage donc à vivre dans la «liberté de conseil», supérieure à

1. Cf. entre autres: *Ann* 1, 10 (*SBO* V, 24, l. 10); *PasO* 2, 1 (*SBO* V, 118, l. 8).

2. Il en est de même dans *Ep* 7, 4, l. 8, *SC* 425, 158, cette lettre qui porte sur la vie monastique.

celle du libre arbitre, pour reprendre les termes techniques du *De gratia*¹. Nous sommes alors en droit de penser que la réalité du «libre bon plaisir», sans laquelle le «libre conseil» demeure impuissant est aussi présente dans le choix et la pratique de la vie monastique. Pourtant, il nous faut attendre avant de voir apparaître cette réalité: cela n'advient que lorsqu'il est question de l'obéissance mystique (12 et 16) et, plus loin encore, de la douceur de la Règle en tant que joug du Christ (23).

Nécessité de dispenses

Après avoir montré comment le profès s'est lié à l'observation de la Règle, le *De praecepto* introduit la notion de dispense (2-3). Ce seul mot suffit à dénoncer la contingence de certains préceptes. Or elle concerne ceux-là mêmes qui, à partir de la profession, s'imposent avec la rigueur que nous venons de dire. Le paradoxe est à son comble! Voilà qui nous invite à ne pas perdre de vue l'origine humaine de l'observance régulière, ordonnée à la charité; de ce fait la régulation du discernement humain s'avère aussi nécessaire que les préceptes eux-mêmes. Mais cette régulation ne peut être confiée au profès en cause, lui qui, par définition, a renoncé sinon au discernement, du moins à son pouvoir de décision en matière «régulière».

Et voici qu'à propos des dispenses, Bernard ne se montre pas moins catégorique que, précédemment, à propos de fidélité à la Règle, puisqu'il les présente, elles aussi, comme «nécessaires». Il convient de citer ses paroles: les observances sont «nécessaires, dis-je, mais sans préjuger du tout (*minime*), à leur sujet, de dispenses nécessaires et raisonnables» (2). On ne dira jamais assez

1. *Gra* 11 (*SC* 393, 270).

l'importance, ici, de l'adverbe « pas du tout », témoin d'une grande largeur d'esprit. Tous les mots de cette phrase sont pesés. En garantissant au responsable la pleine liberté de mouvement en matière de dispenses, ils donnent au moins la confiance que ses problèmes seront sérieusement examinés et efficacement résolus.

Le responsable des dispenses

Aussitôt Bernard stipule que la responsabilité des dispenses n'appartient pas à tous et à n'importe qui. C'est une charge « confiée » (3; 5; 9)¹, pour parler comme saint Paul (*I Cor.* 9, 17), à ceux qui, dans l'Église, sont les serviteurs du Christ et les « dispensateurs des mystères de Dieu » (*I Cor.* 4, 1), c'est-à-dire aux évêques et, en l'occurrence, aux supérieurs religieux. Voilà donc la responsabilité des dispenses rattachée à la *dispensatio* au sens d'intendance, celle qu'exerce le « serviteur fidèle et prudent » de l'Évangile. Alors, soyons en sûrs, un tel homme « n'accordera de dispenses que là où il pourra obtenir une bonne récompense ». Retenons l'audacieux jeu de mots, dispense-récompense². Il confirme le point de vue de Bernard sur la libéralité avec laquelle le supérieur se doit d'accorder des dispenses dans la mesure où il les a jugées

1. Notons de suite que le disciple de Bernard, Aelred de Rievaulx, a retenu telle quelle la leçon de son maître : « Si l'on apprend que la charité – motif pour lequel [les observances] ont été instituées – est violée par l'une d'elles, alors seulement la nécessité oblige à modérer ou à disposer toutes choses celui à qui est confié [le soin d'accorder] la dispense » (*Miroir de la charité*, III, 96, trad. Charles Dumont et Gaëtane de Briey, Bellefontaine 1992, p. 253).

2. Bernard transforme sa source. A *compensatio* d'Yves de Chartres (*PL* 161, 51 A), il préfère *recompensatio* qui, pourtant, déséquilibre un peu son jeu de mots avec *dispensatio* (13 syllabes contre 11). Mais il tient à la terminologie de la parabole dont la pointe est la récompense accordée « au serviteur fidèle » (*Matth.* 24, 45).

« nécessaires et raisonnables » (2). Mais, en même temps, il le dissuade de sombrer dans l'abus qui lui nuirait à lui-même tout autant que d'injustes refus, quand il aura à rendre compte de sa gestion au Seigneur son Maître. En effet, pour dispenser licitement, il lui convient de considérer les circonstances de causes, de personnes, de lieux, de temps; il ne doit pas dispenser à la légère et selon son bon plaisir, mais pour de justes causes et en suivant le jugement de la raison. C'est pourquoi Bernard vient de rappeler le statut des non-profès et des profès dans un monastère (2), auquel il ajoute celui des supérieurs (3)¹. Puis il énumère trois catégories (le stable, l'inviolable, l'immuable) dans la législation monastique qu'il appelle « le nécessaire » (4), car elle s'impose aux membres de la communauté; il développera abondamment le sujet (6; 7; 8) après avoir traité du primat de la charité sur les lois d'origine humaine (5).

Enfin, à propos du responsable des dispenses, Bernard spécifie que le supérieur canoniquement élu occupe la place et l'emploi du législateur qui est l'auteur de l'obligation (4). Un abbé démissionnaire, par exemple, ne serait pas accrédité, quelle que fût son autorité spirituelle, à instituer une quelconque modification.

Le primat de la charité

Par le choix de la vie religieuse, le profès, nous l'avons dit, s'établit au niveau du libre conseil. C'est particulièrement sensible dans le paragraphe sur la charité que nous abordons (5). Les termes techniques de cette liberté y figurent plusieurs fois : « avantageux » et « profitable² ».

1. Cf. l'Introd., Tableau n° 2 p. 73 : « Pratiques diverses de la Règle dans un monastère ».

2. Cf. *Gra* 11, l. 13 et 18, *SC* 393, 268 : *expediat, commoda*.

Il appartient alors au supérieur de veiller à ce que la Règle reste en rapport avec sa finalité : l'accroissement de la charité ou sa sauvegarde; sinon elle est vaine, devient une fin en soi et sacrifie l'esprit à la lettre, ce qui est une aberration.

Les dispenses, en effet, trouvent leur légitimité aussi bien dans l'origine et la nature des prescriptions de la Règle (4) que dans le but que celle-ci poursuit (5). Une nouvelle fois, Bernard insiste sur le fait que les supérieurs eux-mêmes n'ont pas à intervenir quand les observances « militent pour la charité ». On appréciera le choix de ce verbe de combat¹ dans le cadre du « nécessaire stable » qui, tout en se modifiant le moins possible, doit donner des signes de vitalité.

Mais il importe que celui qui en a reçu mandat, non un autre, ouvre sur la vie régulière un œil critique. On sent qu'une tension se fait jour quand Bernard encourage certaines initiatives de l'autorité compétente, qui consistent ou bien à omettre, ou bien à suspendre et même à changer pour un autre tel ou tel élément contrariant la charité; et il considère comme « inique », mot dûment pesé, de maintenir un état de choses qui s'avère être un désordre. Donc, à son avis, il ne faut pas laisser se développer des situations extrêmes. C'est ce que signifie, pensons-nous, la double répétition du verbe « sembler » :

Au cas où [Règle et institutions] auraient *semblé* contraires à la charité, etc.

Que celles qui ont été conçues en faveur de la charité soient, en faveur aussi de la charité, quand cela *semblera* un avantage, ou bien omises, ou bien suspendues, ou encore changées pour d'autres, peut-être plus profitables. (5)

1. Il est vrai que, du temps de saint Benoît, *militare* signifiait « servir l'empereur »; mais Bernard l'emploie dans son acception première – « être soldat » – d'une façon assez habituelle.

On remarquera les précautions de langage dans ces lignes. D'assurance absolue, il n'y en a pas en ces matières où s'exerce le discernement. Le supérieur s'engage au mieux de ce qu'il pense être le meilleur, tout en gardant une vive conscience du bien-fondé, pour la vie monastique, d'une certaine immobilité des observances enseignées et transmises par les saints (4); il faut se garder de brader cette solidité. *L'Apologie* affirme clairement la conviction que les saints Pères ont institué la vie monastique pour qu'en elle beaucoup soient sauvés, allant même jusqu'à en tempérer la rigueur pour les faibles, « mais sans la détruire¹ ». D'où, dans le *De praecepto*, le rappel qui cite, chose rare, le témoignage de deux papes, saint Gélase et saint Léon, alliant eux aussi fermeté et souplesse. Cette doctrine relève le défi des siècles. On ne peut s'empêcher de rappeler, à ce propos, le discernement du pape Jean XXIII, dans les années 1960, et sa décision de procéder à l'*aggiornamento* des institutions de l'Église catholique – nommément à celles de la vie religieuse – en convoquant le second concile du Vatican. Dans cette ligne, la mise à jour de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance (ocso), telle que la présentent les *Constitutions* de 1991, qui se sont voulues attentives à l'esprit des fondateurs de Cîteaux, est bien en conformité avec le primat de la charité, exprimé dans le *De praecepto*.

La charité, règle de Dieu

D'aucuns, pourtant, s'étonneront de la latitude que Bernard donne à l'abbé pour empêcher que, le cas échéant, la Règle n'empiète sur la charité. D'autant, ajouteront-ils, que la tonalité du *De praecepto* est plutôt de

1. *Apo* 16 (*SBO* III, 95, l. 2-4).

juguler sinon l'action, du moins la volonté personnelle du supérieur et de lui rappeler la soumission qu'il doit lui-même à la Règle (9-11). La pensée de Bernard ne laisse cependant aucun doute puisque, loin de se reprendre sur ce point, il renchérit en disant : «La charité, règle de Dieu [expression présente également dans l'*Apologie*] est à préférer, de droit, à la Règle de saint Benoît» (9). Et afin d'être bien compris, il ajoute : «Par conséquent, que la lettre de la Règle cède donc parfois, temporairement, à la charité quand la raison de nécessité l'exige; mais à Dieu ne plaise qu'elle soit assujettie à la volonté d'un homme!» (9).

Hiérarchie du «nécessaire»

Bernard, qui s'est interrompu pour traiter du primat de la charité, en revient maintenant (6; 7; 8) aux trois catégories du «nécessaire» qu'il a précédemment énoncées (4), afin d'établir avec beaucoup de précision la hiérarchie qui existe entre celles-ci. Dans la terminologie de cette première partie du *De praecepto*, le mot «nécessaire» se rapporte, nous l'avons dit, aux différentes lois qu'impose la règle du monastère. Elles sont de trois sortes que Bernard qualifie en fonction de leurs degrés respectifs d'obligation : il y a, redisons-le, le nécessaire stable, inviolable et immuable. Ces distinctions lui permettent de déterminer quelles dispenses sont licites ou non (4-8). Les Tableaux n° 2 et n° 3 (p. 73) récapitulent les matières qui occupent les n° 2 à 8 du *De praecepto* :

Tableau n° 2 : Pratiques diverses de la Règle dans un monastère

Les non-profès : pratique «volontaire» et formelle (<i>factitia</i>) (2)	Les profès : pratique «nécessaire» et comme naturelle (2-3)	Les supérieurs : pratique «volontaire» et «nécessaire» (3)
---	--	---

Tableau n° 3 : La hiérarchie du nécessaire

Le stable	L'inviolable	L'immuable
§ 4 Origine humaine Légitimité de dispenses		
§ 5 Primat de la charité (Papes Gélase et Léon)		
§ 6	Origine divine : dispenses venant de Dieu même (Exemples)	
		Origine divine : Dieu même ne peut les changer
Nécessaire par la dignité du précepte	Nécessaire par la volonté du profès : il a promis	Nécessaire par l'autorité de Dieu : il a commandé
§ 8 Bien que non abso- lument immuable, c'est à peine changeable	C'est déjà presque immuable	Ce n'est abso- lument pas changeable et tout à fait immuable

Réflexion sur le Tableau n° 3 (ci-dessus)

Nous voyons ici clairement comment Bernard traite symétriquement la hiérarchie du nécessaire, avec une terminologie semblable, mais appropriée à chaque catégorie. Évidemment, c'est plus particulièrement dans la catégorie du stable que le supérieur aura à exercer son discernement et son action. En effet, bien que non absolument immuable, le «nécessaire stable» peut et doit, selon les cas, être modifié mais avec la circonspection dont nous avons parlé.

Limites imposées à la volonté de l'abbé

Le gros problème (*potissimum*) des moines de Saint-Père-en-Vallée est dans le fait que l'observance régulière et les frères eux-mêmes semblent être à la merci de l'abbé.

Bernard leur répond (9 et 10) par une lecture rapide de la Règle de saint Benoît, qui n'est pas parfaitement littérale comme l'annotation le montrera. En réalité, prenant sans le dire le parti de ses correspondants, il monte à l'assaut de la volonté de l'abbé, conformément à sa propre doctrine, toujours soupçonneuse en ce qui concerne les dispositions de la volonté humaine. En effet, dans le conflit interne dont l'homme est le champ de bataille, il attribue le beau rôle à la raison. Le *De gratia* reconnaît qu'elle juge sainement du licite et de l'illicite, qu'elle instruit correctement la volonté, mais que celle-ci ne tient pas forcément compte des données objectives qu'elle reçoit¹. Le *De conversione* illustre à merveille cette «guerre intestine²». Tandis que la raison, la première, s'ouvre à la conversion, la volonté, comme une furie, s'écrie : «Quelle est cette religion nouvelle?» et son appriivoisement à la lumière d'en haut sera très lente. Certes, Bernard dénonce «la lèpre du propre conseil», mais celle de «la volonté propre» est la pire parce que la plus intérieure³.

Une omnipotence relative

Bref, cette dichotomie foncière risque de se donner libre cours dans la personne de l'abbé qui, placé au-dessus de tout, semble régner sur la Règle. Pas moins de quatorze fois, en moins de quarante lignes (9-10), la volonté du

1. *Gra* 4 (SC 393, 251-253).

2. *Infra Conv* 8-11, p. 345-355; l'expression se trouve dans *Ded* 2, 3 (SBO V, 377, l. 18).

3. *Pasc* 3, 3 et 4 (SBO V, 106, l. 9-22).

supérieur se voit opposée successivement au discernement, à la charité, à la prudence ainsi qu'à la foi, au jugement, à la prévoyance, à la Règle considérée comme «la maîtresse», à la nécessité, etc. Paradoxalement, la parole est alors donnée, une première fois, au moine qui a promis obéissance «selon la Règle de saint Benoît», non selon la volonté du supérieur : «Je pense, dit-il, qu'on ne peut exiger de moi que ce que j'ai promis» (10). Autrement dit, sa propre volonté, en la matière, doit être respectée (10). A ce propos, B. Jacqueline remarque que Bernard a un sens de la liberté qui s'écarte de tout autoritarisme¹.

On ne peut nier que pour donner confiance au moine, Bernard procède à une sérieuse mise au point concernant le devoir pour l'abbé de faire abstraction de sa propre volonté. Ce n'est certainement pas gratuit. Nombre d'histoires dont l'abbé de Clairvaux a été témoin se lisent entre ces lignes et en filigrane dans cette page. Du reste, il livre le fruit de son expérience dans le sermon où il écrit : «Peu nombreux, certes, sont ceux qui gouvernent avec efficacité, encore moins ceux qui gouvernent aussi avec humilité².»

En définitive, Bernard souhaite que les deux partenaires de la vie monastique, l'abbé et le moine, soient sur la même longueur d'ondes, c'est-à-dire que l'un et l'autre se situent au niveau du libre conseil. C'est ce qu'il avait exprimé en disant : «Peut-être la même fidélité est-elle tout autant exigée des subordonnés dans l'obéissance que des supérieurs dans les dispenses» (3) et qu'il réitère ici :

La promesse de l'un les rend tous deux mutuellement débiteurs : l'un d'une vigilance fidèle, l'autre d'une humble obéissance (10).

1. Cf. JACQUELINE, *Épiscopat*, p. 56.

2. *SCI* 23, 8, l. 21-23, *SC* 431, 216-217.

Respect du droit

Si Bernard fixe avec tant de soin les limites du vœu monastique et enjoint à l'abbé de respecter scrupuleusement les termes de la profession des moines, de n'aller ni au-delà, ni en deçà, ni à l'encontre, c'est en raison de l'importance primordiale de la volonté humaine qui l'a assumé. C'est pourquoi, une seconde fois dans ce contexte, il tient à donner la parole au profès lui-même :

Que le supérieur, dit-il, ne renforce pas mes vœux sans ma volonté, et qu'il ne les relâche pas sans une nécessité certaine (11).

Bien que la volonté propre soit à pourchasser impitoyablement, la volonté en soi, cet élément du libre arbitre, qui fait de l'homme l'image de Dieu – du moins dans la doctrine de Bernard – est digne d'admiration et de respect. Après avoir expliqué que ce qui se fait par nécessité et en dehors de la volonté est dépourvu de mérites, le *De gratia* ajoutait : «Seule la volonté est capable de misère ou de béatitude¹.» Ce sont ces mêmes considérations que propose le *De praecepto* : «La nécessité n'a pas de loi» (11). En revanche, la volonté, parce qu'elle est la seule à mériter une rétribution, est aussi la seule à s'approprier, non sans mérite, un degré plus élevé (11).

Chez les Pères, le paradis symbolise l'harmonie des rapports de l'âme, spécialement de la volonté, avec Dieu. C'est pourquoi, dans ce contexte, Bernard introduit, nous l'avons dit, l'image de l'arbre au «milieu» du paradis qui, seul entre tous, était l'objet d'une loi. La suite de l'histoire ne figure pas ici, mais on la connaît et cela suffit pour inspirer aussi bien aux supérieurs qu'aux subordonnés le respect des vœux qui créent un «milieu» privilégié pour la recherche de l'union à Dieu; c'est un milieu dont il ne

faut pas sortir : en enfreindre les bornes est pécher gravement. L'allusion à l'arbre de la Genèse n'est pas fortuite chez Bernard en ce qui concerne la vie monastique. Dans un sermon, il montre que la Règle, comme l'arbre du paradis, est la cible de Satan qui souffle aux moines comme à Ève : «Pourquoi Dieu vous a-t-il prescrit de garder cette Règle¹?» C'est ainsi que le diable tente de les faire sortir du milieu nourricier où se déroule leur vie : il pousse les fervents à une plus grande austérité afin qu'ils abandonnent ce qu'ils ont entrepris, et les lâches à se retirer. Or il est exclu, continue Bernard, que «l'Esprit de Vérité qui t'a appelé à la vie monastique veuille t'en faire sortir».

Responsabilité de la hiérarchie monastique

Bernard donne, dans les pages qui nous occupent présentement, une définition de l'abbé susceptible de faire frémir : «Il est placé au-dessus des transgressions des frères, non au-dessus des traditions des Pères; il est le défenseur des commandements et le vengeur des vices» (9). Tout cela, évidemment, est au service de la charité qui change de visage, passant du plus sévère au plus doux, selon les occasions. En principe, spécificité monastique et charité ne font qu'un; il faut donc se garder d'altérer la première. Il n'empêche que les circonstances de personnes, de lieux, de temps sont à prendre incessamment en considération par la hiérarchie monastique. Les abbés et autres supérieurs se trouvent dans une situation extrêmement délicate, celle de la liberté spirituelle qui assume la loi par amour et ne s'en écarte ni par désaffection, ni par révolte, ni pour quelque autre motif, mais encore et toujours par amour. Ils ont à œuvrer dans la fidélité, et à mettre toutes les ressources de leur discernement, de leur intelligence et de

1. *Gra* 4, l. 14-19, *SC* 393, 252.

1. *Div* 22, 4 (*SBO* VI-1, 172, l. 20).

leur prévoyance au service de l'Esprit dans le cœur des frères, c'est-à-dire dans le monastère. Grand est le risque de prendre la Règle, qui n'est qu'un moyen, pour la fin. Il ne faudrait pas, avec notre Règle, judaïser. Ce serait régresser. On ne peut le nier, l'étude de la dispense aide à mettre en évidence la finalité de la Règle qui est la charité.

Mabillon présente son édition du *De praecepto* en spécifiant que tout supérieur devrait l'avoir lu; les éditeurs espagnols (1984) qui rapportent la parole du bénédictin, ajoutent qu'il en est de même pour tout moine.

Aspect mystique de l'obéissance

Avec l'obéissance parfaite (12), centre du chiasme, le *De praecepto* atteint un sommet. Le canoniste fait place au mystique. Bernard procède par trois vagues successives.

La première montre l'envergure de la volonté quand elle est docile à l'Esprit-Saint, bien que celui-ci ne soit pas nommé. Mais encore une fois, c'est dans la lumière du *De gratia*, supposé connu, qu'il faut lire ce passage, en se rapportant, par exemple, à l'étude qui y est faite de la volonté de l'apôtre Pierre. Cette dernière se trouva si faible, pendant la Passion de Jésus, qu'elle céda «à la voix d'une femmelette». Au contraire, après la Pentecôte, rien ne put désormais la contraindre : ni les menaces, ni les châtements. Et l'on entendit Pierre déclarer audacieusement : «Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes¹.» De même, dans le *De praecepto*, la volonté, pénétrée de l'Esprit-Saint, connaît quelque chose du «libre bon plaisir» : elle se déploie dans les grands espaces, c'est-à-dire dans la largeur de la charité.

1. *Act.* 5, 29 cité en *Gra* 39, l. 24, *SC* 393, 330; cf. *ibid.* l. 10-24.

La seconde vague, comme il se doit, recouvre la première. Bernard rappelle, en effet, le témoignage de saint Pierre sur «l'obéissance de la charité» (*I Pierre* 1, 22) et celui de saint Paul sur «la loi qui n'a pas été établie pour le juste» (*I Tim.* 1, 9).

Quant à la troisième, elle cite saint Benoît qui, dans les choses impossibles, recommande «l'obéissance de la charité», et qui donne, pour exemple du troisième degré d'humilité, le Fils Unique, obéissant au Père jusqu'à la mort. Ainsi, l'obéissance parfaite est une conformation au Christ et elle persévère, comme lui et avec lui, «jusqu'à la mort», selon la formule de profession en usage dans la famille bénédictine; cette allusion à *Philippiens* 2, 8 comprend implicitement tout le développement de l'épître sur le mystère pascal du Christ.

Médiation des supérieurs

Important enfin est le passage du *De praecepto* concernant la médiation des supérieurs (21). Il convient de le confronter à la doctrine du *De gratia* sur la manière qu'a Dieu d'effectuer le salut des hommes : Dieu le fait par l'intermédiaire de ses créatures d'une façon habituelle, sinon absolue. Quand il s'agit d'êtres intelligents et bien disposés, ceux-ci deviennent les coopérateurs de son action salvifique et en reçoivent une récompense proportionnée à son «mérite¹». Ce n'est que dans la conclusion du chapitre sur l'obéissance que Bernard parlera explicitement des mérites ou démérites (42-43).

L'insistance du *De praecepto* porte sur la qualité de la médiation des supérieurs dont Dieu daigne faire, en quelque sorte, ses égaux, puisqu'il leur dit : «Qui vous écoute m'écoute.» Or, c'est ce principe capital de leur

1. *Gra* 44 et 45 (*SC* 393, 341-345).

Règle, que les deux bénédictins mettent en doute. D'où le recours à l'autorité de l'Écriture. Grâce à elle, Bernard reconnaît dans le supérieur religieux – abbé ou autre – un médiateur, «un messenger du Seigneur des armées», pour parler comme l'Ancien Testament, celui qu'il faut interroger sur la volonté du Seigneur (21), car, selon saint Paul, la charge «lui a été confiée d'être le dispensateur des mystères de Dieu».

La place des membres de la hiérarchie monastique étant ainsi affirmée et confirmée, le débat sur l'obéissance peut commencer.

2. Débat sur l'obéissance monastique (22-34)

a. STRUCTURE

Après l'ampleur d'une telle préparation, Bernard en vient au problème central qui, nous l'avons vu, est le nœud juridico-mystique du traité. Voici comment s'organise sa réflexion : tout ici est pensé en forme d'objections et de réponses. Cette forme littéraire correspond, avec une grande justesse, à ce qui est fondamentalement en cause.

Un double grief (22)

1. Contre l'autorité divine donnée aux supérieurs
2. D'où la difficulté et l'impossibilité de faire son salut

Réponse (23)

1. Opposition entre le «joug suave» et la servitude de la loi.
2. Il fallait réfléchir avant la profession (cf. *Lc* 14, 28-30).

Une objection (24)

Qui est assez parfait pour ne pas être parfois surpris par la désobéissance?

Réponse (24)

Personne, car «nous tombons tous dans de nombreuses fautes» (*Jac.* 3, 2).

Une erreur (24)

Dire que pour le moine, aucune désobéissance n'est une faute légère, mais constitue toujours une lourde faute (*crimen*) est une erreur.

Réponse par quatre confrontations

Cette dernière opinion est quatre fois passée aux filtres :

- de l'Évangile (25)
- de l'Ancien Testament (26)
- de la Patristique (27-28)
- de la Règle de saint Benoît (29)

[Déclarations solennelles] : Chacune des quatre réponses est ponctuée par une déclaration plus ou moins solennelle ; la dernière est accompagnée d'un verdict (29)

Apologie de la promesse d'obéissance : l'erreur des objectants est subversive et destructrice de la «promesse d'obéissance» (30)

Nouvel exposé du double grief (31-32)

1. Difficulté et impossibilité d'obéir (Cf. ci-dessus «Un double grief (22)», 2)
2. Autorité divine des supérieurs (Cf. ci-dessus «Un double grief (22)», 1)

Réponses (32)

- Opposition entre le Seigneur «suave» et la servitude de la loi (Cf. ci-dessus Réponse 23, 1)
- Heureuse expérience de nombreux moines
- Il fallait, avant la profession, réfléchir (*Lc* 14, 30) (Cf. «Réponse (23)», 2)

– «Nous tombons tous dans de nombreuses fautes»

(*Jac.* 3, 2) : cf. ci-dessus «Réponse (24)»

Nouvelle réponse à l'objection (33)

Économie de salut : la division de la Règle en préceptes et remèdes est adaptée à notre condition de pécheurs

Conclusion du débat (34)

Obéir n'est pas impossible et se garder de la rébellion est très facile par la grâce de Dieu ainsi qu'en raison des dispositions de la Règle.

Réflexion sur ce plan

Il est facile de remarquer la gradation des trois points du débat sur l'obéissance : grief, objection, erreur. L'ampleur et la solennité de la réponse que reçoit cette dernière – le fait de sa position centrale, les quatre confrontations et les déclarations qui les accompagnent – montrent clairement l'importance que Bernard y attache. Nous sommes au cœur de la problématique du traité : l'erreur grossière des deux moines sur la désobéissance a conduit Bernard à préciser la nature des observances, à mettre en évidence la hiérarchie des valeurs qui entraîne un certain juridisme où entre en compte la notion de dispense au sens moderne du mot.

Il sera bon que le lecteur, en abordant ce chapitre dans le traité ait présent à l'esprit – ou sous les yeux – tout cet ensemble.

b. ARGUMENTATION

Effet de surprise

Un des aspects du *De praecepto* est de ne faire connaître que très progressivement la totalité des sujets qu'il doit aborder. C'est ainsi qu'au détour d'une page,

pourrait-on dire, on est surpris d'entrer dans un débat que le vaste panorama¹ précédent, sur les dispenses et l'obéissance, ne laissait pas pressentir. Dans un second temps, ayant pris un certain recul, le lecteur réalise que celui-ci constituait un préliminaire dont il saisit alors le bien-fondé.

Une interpellation en «vous» (22), qui se réitère plusieurs fois, au cours du débat, produit un peu l'effet d'un coup de théâtre; elle rappelle la présence, presque oubliée, mais pourtant si décisive, des deux bénédictins. Car il n'est pas indifférent que le traité soit une réponse non seulement à des questions, mais surtout à une erreur très nocive sur la «promesse d'obéissance». Ainsi, le *De praecepto* apparaît plus que jamais comme un écrit de circonstance. Il s'apparente même, en quelque sorte, dans ce nouveau chapitre (22-34), aux écrits des Pères «contre les hérésies», où ceux-ci s'engagent souvent sur une ligne de crête. Bernard, dans le même sens, a exprimé la crainte de s'y casser les ongles (prologue); on s'étonne, par exemple, quand il affirme «qu'en ce que Dieu a lui-même promulgué, tout n'a pas la même importance et que, de ce fait, on ne doit pas apporter à tout une vigilance égale» (29). Ce n'est pas le langage habituel. Mais Bernard maintient l'équilibre en affirmant et réaffirmant que la moindre des désobéissances est un péché dont il faut se garder (26; 29; 30). Le fait d'avoir à corriger une erreur marque la grande différence qui existe entre la Lettre aux deux Chartrains et un simple traité didactique.

Changement de style

C'est pourquoi Bernard adopte un nouveau style. Le développement se compose, nous venons de le voir,

1. Cf. Tableau n°1 : «Dispense et hiérarchie des valeurs», p. 63.

d'alternatives d'exposés et de réponses, et même de déclarations quasi solennelles, qui permettent d'intituler cet ensemble : «Le débat». Celui-ci est fictif; en effet les intéressés sont absents et c'est Bernard lui-même qui rapporte leurs propos. Il reste que gommer cet aspect serait défigurer ce passage, ne pas lui donner son relief, étouffer sa vigueur. A cette fin, la traduction s'est interdit de supprimer certaines répétitions significatives : celle de «mais» (26; 29), de *frustra*, au sens premier de «par erreur», qui se trouve, trois fois sur cinq, en tête de phrase (27; 30; 34); elle n'a pas non plus altéré la force du *non ergo necesse est*, «par conséquent, il n'est pas nécessaire» (29).

A l'épreuve de la liberté

Nos deux moines apparaissent comme des fatalistes. Pour eux, dans un cloître, la rébellion est inévitable. Sans résumer leur pensée que Bernard a clairement exprimée (22; 24), nous nous contenterons de signaler que, selon lui, la pierre de touche de l'obéissance bénédictine est «l'obéissance sans retard» (23), qui suppose le passage de la chair à l'esprit.

Bernard reconnaît que la Règle de saint Benoît met «la volonté faible» à l'épreuve de la liberté. Le dernier mot du débat est pour affirmer que «la profession monastique, en soi, ne conduit à la condamnation que celui qui pense qu'elle y conduit» (34). Ne s'attendrait-on pas plutôt à lire qu'elle mène tout droit à la sainteté? Cette expression négative apparaît donc comme un indice du combat qui se livre dans le cœur des moines et dont l'issue n'est pas assurée. N'en sort victorieux que celui qui, harcelé à la fois par les exigences de l'obéissance et les contradictions intérieures qui s'élèvent en lui, réussit à ce que la volonté bonne – jamais définitivement acquise

sur terre – finisse toujours, malgré tout, par émerger. La condition de la victoire est dans le recours à la puissance de l'Esprit du Christ (23), joint à une profonde connaissance de notre condition pécheresse et à une juste appréciation de la vertu et des fautes que l'on commet, sans les minimiser ni les majorer.

Il ne sert de rien, comme les deux moines en donnent l'exemple, d'accuser l'institution et l'abbé. Il ne convient pas de rejeter nos fautes sur quiconque, hormis sur nous-mêmes. La leçon est à retenir, Bernard y reviendra sous peu (27-28).

Donc, que l'aspirant moine le sache, sa patience va être mise à l'épreuve et sa volonté devra se prononcer sans échappatoire, s'assouplir plutôt que se raidir. Il entre dans un univers où le respect de Dieu, des personnes, des ordres donnés est premier; c'est l'univers de la *vita socialis*, selon l'expression chère à Bernard, où se forge la personnalité aux dépens de la volonté propre et des opinions personnelles, lesquelles s'avèrent être tout à fait secondaires. C'est pourquoi Bernard fait appel à un sérieux discernement avant la profession (23).

L'inévitable désobéissance

Bernard tombe d'accord avec ses interlocuteurs sur un fait : même les meilleurs moines en arrivent, une fois ou l'autre, à désobéir (24). La séquence des deux versets néotestamentaires qu'il avance se trouve telle quelle dans le *De gratia*¹ à propos des trois libertés. Elle y sert d'appui scripturaire pour affirmer que la double liberté spirituelle – tout d'abord celle du «libre conseil» qui nous affranchit du péché –, n'est jamais pleinement acquise

1. *Jac.* 3, 2 : «Nous tombons tous dans de nombreuses fautes»; *I Jn* 1, 8 : «Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes»; cf. *Gra* 12 (*SC* 393, 272).

sur la terre. Le *De praecepto* y ajoute deux versets encourageants, pris dans l'un et l'autre Testaments. Cependant, il ne laisse pas d'affirmer qu'il y a pécheur et pécheur : autre est le transgresseur, autre le « méprisant ».

Bernard veut parler ici du mépris caractérisé qui n'arrive qu'au bout d'un long processus dont il a plusieurs fois, dans son œuvre, énuméré les étapes. Ce sont « négligence, curiosité, expérience, convoitise, habitude, mépris et méchanceté¹ ». Cette dernière est le fond de l'abîme, la perte. Nous pouvons constater que le mépris, dont il va être si souvent question dans la suite du débat, n'arrive pas à l'improviste. Pour Bernard, c'est une lente chute « dans la voie des démons », car l'obstination est le propre du diable, alors que l'homme, au contraire, est un être changeant².

Le découragement des deux Chartrains devant l'inévitable désobéissance se durcit en une erreur. Dans le cadre de leur condition monastique où l'obéissance revêt une importance primordiale, tout péché de désobéissance leur apparaît comme une « lourde faute » (*crimen*) (25).

Les quatre filtres

Nous avons choisi ce nom de filtre en référence à la citation de l'Évangile au début du *De praecepto* (1). Bernard « filtre », en effet, l'opinion des deux moines en la confrontant aux autorités les plus éminentes qui soient. Le résultat ainsi obtenu est que celles-ci s'accordent parfaitement entre elles pour éliminer comme une erreur l'exagération des deux bénédictins en matière de désobéissance. En effet, l'Évangile ne considère pas que tous

1. *Sent* 3, 4; 19; 89; 98 (*SBO* VI-2, 65, l. 8-10; 76, l. 6-9; 136, l. 12-137, l. 1-14; 160, l. 11-161 s.).

2. *QH* 11, 5 (*SBO* IV, 455, l. 26-28).

les péchés sont également graves (25); l'Ancien Testament – selon l'interprétation que Bernard donne de la parole de Samuel : « C'est un crime d'idolâtrie de ne pas vouloir acquiescer » – restreint « la lourde faute de désobéissance » à un refus obstiné (26); la réflexion patristique sur le motif de la chute originelle attribue celle-ci à l'orgueil caractérisé qu'est la disculpation de soi-même et le rejet de sa faute sur autrui (27) plutôt qu'à la désobéissance; la Règle de saint Benoît, enfin, comme l'Évangile, traite de fautes légères et d'autres plus graves (29).

Une mise en demeure

L'opération de patience, destinée à éliminer ce qui est mauvais, commence par prendre chez Bernard la forme d'une mise en demeure quand il dénonce l'erreur qui consiste à voir « une lourde faute » (*crimen*) dans toute désobéissance d'un moine qui a fait profession (24). Il multiplie alors les interrogations fictives, auxquelles la seule réponse possible consiste à dire et répéter : C'est vrai (25).

Si, comme nous l'avons dit, le débat s'est ouvert par un changement de ton, celui-ci n'est pas resté monocorde. Il se fait plus pressant dans la confrontation avec l'Évangile (25) et avec la Règle (29). Par contre, il a pris une certaine tournure pastorale quand, auparavant, Bernard s'est penché sur les difficultés de l'obéissance (23) et qu'il a prodigué, nous l'avons dit, quelques encouragements (24).

A la lumière du De gratia

La citation de Samuel : « C'est comme un crime d'idolâtrie de ne pas vouloir acquiescer » (*I Sam.* 15, 23) donne à Bernard l'occasion d'introduire le cas de fautes

dépourvues de malice, selon la distinction qu'il établit entre «ne pas 'vouloir' acquiescer» et «ne pas acquiescer», puis «ne pas 'vouloir' obéir» et «ne pas obéir» (26). Les familiers du *De gratia* comprennent tout de suite où il veut en venir. Une confrontation des deux traités s'impose. Ainsi le *De gratia* présente la «volonté mauvaise» comme étant la propriété du diable aussi longtemps qu'elle s'obstine dans une attitude digne de réprobation¹; et le *De praecepto* affirme que persister jusqu'à la mort dans une volonté mauvaise est «le blasphème qui n'est remis ni en ce monde ni en l'autre» (26). Évidente est la consonnance des deux textes.

En revanche, dans «ne pas acquiescer», «ne pas obéir», Bernard reconnaît, paradoxalement, une «volonté bonne», mais retenue «parfois [par] une erreur et quelquefois même [par] une faiblesse» (26). Or, ce sont précisément ces deux déficiences qui font obstacle à la double liberté spirituelle dont le *De gratia* fait état dès sa première page, lorsque Bernard reconnaît : «Quant à moi, deux choses me sont nécessaires : être enseigné et être aidé².» Les *Sermons* ne laissent pas de rappeler qu'en effet l'homme souffre de cécité et de paralysie spirituelles³. Il n'empêche que malgré cet état de choses, la volonté peut être «bonne» bien que non encore libérée⁴. C'est ainsi que «ne pas obéir» se différencie de «ne pas 'vouloir' obéir», qui est le fait d'une volonté mauvaise, paradoxalement liée à la servitude.

Plus loin, dans le *De praecepto*, Bernard revient aux mêmes distinctions entre les deux volontés dont l'une est

bonne, mais encore sans force, et l'autre mauvaise, quand il écrit à propos de l'obéissance :

Est-ce que nous ne voulons pas [obéir] ou est-ce que nous ne pouvons pas? Si nous voulons et ne pouvons pas, nous sommes en sécurité; si nous pouvons et ne voulons pas, nous sommes des orgueilleux. (32)

Faut-il rappeler pour terminer le privilège de la volonté bonne, contenu dans le mot lapidaire du *De gratia* : «Consentir, c'est être sauvé¹»?

L'antique désobéissance

Le premier des percutants *frustra*, «par erreur», dont nous avons parlé, est en tête du passage sur «l'antique désobéissance» qui sert de filtre patristique, comme nous allons le constater. L'adverbe *frustra* élimine, de façon péremptoire, l'erreur qui consiste à assimiler toute désobéissance à celle «perpétrée au paradis» (27). Cette affirmation découle de ce qui a été dit précédemment : Toutes les désobéissances ne sont pas égales. Elle invite, entre autres, à un discernement strict, afin de ne pas faire une guerre trop acharnée aux transgresseurs, car tous ne sont pas des rebelles obstinés. Il reste que c'est un terrain dangereux sur lequel il ne faut pas trop s'aventurer car l'esprit de révolte risque de s'infiltrer; d'où les fréquentes invitations de Bernard, dans ses sermons, à la crainte de Dieu.

Les Pères de l'Église ont beaucoup réfléchi sur le péché d'Adam, lieu commun de leur théologie. Ils y ont vu essentiellement un péché d'orgueil, celui de vouloir s'emparer, par soi-même, de la dignité de «dieux» : «Vous serez comme des dieux» (*Gen.* 3, 5), avait dit le serpent. Bernard aussi a plusieurs fois développé cet aspect.

1. *Gra* 18 (SC 393, 285).

2. *Gra* 1 (SC 393, 243).

3. par exemple, *AduA* 1, 8 (*SBO* IV, 167, l. 8-10).

4. Cf. *Gra* 10 (SC 393, 267).

1. *Gra* 2, l. 10, SC 393, 246.

Mais ici, en son nom personnel – «Je pense», dit-il –, en tant que moine s'adressant à des moines, il tient à mettre le doigt sur la gravité, fondamentale (*maxime*) à ses yeux, de la disculpation de soi et de l'accusation d'autrui. Ces manifestations d'orgueil l'emportent sur la désobéissance et, dans le cas d'Adam et Ève, elles découvrent la vraie nature de leur péché. Bernard rejoint, parmi d'autres, sans le connaître et par-delà les siècles, le moine qu'était Dorothee de Gaza¹. L'esprit monastique est imperturbablement identique à lui-même. Il est intéressant de signaler, en contraste, que saint Ambroise, qui ne fut jamais moine, ne remarque pas ou ne retient pas le rejet qu'Ève fait de sa faute sur le serpent : «La femme a confessé son péché, écrit-il; il s'ensuit une sentence qui va y porter remède.» Il poursuit : «Elle a dit son péché et cela compte pour son pardon².» C'est presque incroyable!

Bernard, lui, regrette la surdité de nos premiers parents aux appels de Dieu. Sa terminologie nous induit à penser qu'en son esprit se déroule tout le processus monastique du retour à Dieu, celui de l'homme qui se reconnaît pécheur. C'est le point de départ de la conversion qui entraîne les larmes, la confession, la componction, l'esprit de pénitence, le désir du salut – «Que faire pour être sauvé³?» – et le recours à Jésus «Sauveur». Tel est le parcours qui s'impose pour la restauration de l'homme dans sa dignité d'enfant de Dieu.

La bonté de Dieu à la recherche d'Adam, après la chute, a donc été mise en échec par les excuses que

celui-ci a proférées; d'où, plusieurs fois, en ce même contexte, le recours de Bernard au *Psaume* 140, 4 à propos des hommes qui couvrent d'excuses leurs péchés, à l'exemple de leurs premiers parents¹. Mais c'est uniquement dans le *De praecepto* qu'il ajoute le petit mot : «à ce qu'on croit» (28). Il signifie que son interprétation – sur le pardon que nos premiers parents auraient «facilement obtenu» s'ils s'étaient reconnus pécheurs – appartient à une tradition².

D'aucuns diront que le péché originel ne relève pas seulement d'une dialectique du pardon, mais bien d'une atteinte de la nature de l'homme impliquant une restauration. C'est bien certain. Mais il fallait de toute façon que la demande de pardon intervint pour que celle-ci eût lieu. C'est ce qui s'est passé dans le mystère pascal du Christ.

Apologie de la promesse d'obéissance

La promesse d'obéissance n'est pas un guet-apens comme les deux bénédictins le laissent à penser. Il n'y a pas lieu d'en détourner ceux qui s'y sentent appelés, même si elle a ses risques. En définitive, elle est une source de sécurité pour le salut et de «paix pour les hommes de bonne volonté». On saura gré à Bernard de cette allusion aux cantiques des anges, à Noël, du moins selon la Vulgate. Le mot de bonne volonté est la clé qui donne accès à une obéissance fructueuse et heureuse. Elle est loin de l'impénitence, s'il lui arrive de commettre des fautes, loin du mépris qui encourt condamnation.

1. DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, Instructions, I, 9-10 (SC 92, 161).

2. AMBROISE, *De paradiso* (PL 14, 310 C).

3. Leitmotiv des *Apophtegmes* des Pères du désert : cf. par exemple *Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique*, t. 1, SC 387, I, 1-3, p. 103 et 31, p. 119.

1. *Miss* 2, 3, l. 24, SC 390, 136; *SCt* 16, 11 (SC 431, 60-63); *Ann* 1, 8 (SBO I, 96, l. 1; V, 20, l. 7).

2. CASSIODORE (*Commentaire du Ps. 140, 4*) cite *I Sam.* 15, 23 qui est également repris dans le débat qui nous occupe.

Suite du débat

Le débat se poursuit en retournant à l'exposé du double grief des deux moines et aux réponses qui leur ont été données. Autrement dit, nous sommes dans la seconde partie d'une forme de chiasme. C'est pour nous l'occasion de mieux saisir la pensée de ces bénédictins, qui est alors plus développée. Mais surtout la récurrence des deux réponses de Bernard, substantiellement identiques à elles-mêmes, montre la fermeté de son point de vue : l'obéissance est douce, à condition de la vivre dans la liberté de l'Esprit; et il ne faut surtout pas s'engager à la légèreté. Et quand Bernard affirme que, finalement, la vie selon la Règle de saint Benoît, loin d'être impossible, est même « facile », nous pensons à sa doctrine sur la puissance qu'exerce l'Esprit-Saint quand on se livre à son action :

L'Esprit-Saint te donnera la force de la vie, afin que devienne pour toi non seulement possible mais facile, par la grâce, ce qui te demeure impossible par nature. Alors tu avanceras avec plaisir, comme en toutes richesses, parmi les peines, les veilles, la faim, la soif et toutes les observances qui, à moins d'être adoucies par cette pincée de farine¹, te feraient bien plutôt penser que la mort est dans la marmite².

Bernard aime à redire, dans ses sermons, que les observances deviennent faciles quand l'Esprit-Saint est avec nous³.

3. Petite étude sur l'œil simple (35-41)

a. STRUCTURE

Il est temps, pour Bernard, de diriger le regard de ses deux correspondants sur la structure d'un juste

1. Allusion à un épisode de la vie d'Élisée (*IV Rois* 4, 40 s.).

2. *Pent* 2, 6 (*SBO* V, 169, l. 4-5; trad. P.-Y. Emery, Taizé-Turnhout 1990, p. 264).

3. Par exemple : *Asc* 4, 8 (*SBO* V, 136, l. 8); *AndN* 2, 4 (*id.*, 436, l. 10-19).

discernement. C'est la finalité de cette troisième section du chapitre sur l'obéissance; elle est en continuité avec la première sur la hiérarchie des valeurs. Par l'expression, « petite étude » (*quaestiuncula*), il entend parler, en quelque sorte, *ex professo* de « l'œil simple », selon l'expression empruntée à l'Évangile, c'est-à-dire en donner la structure fondamentale et non pas s'en tenir à des allusions comme l'avait fait Pierre le Vénérable dans sa lettre¹, ou comme Bernard le fait lui-même dans l'un ou l'autre de ses sermons. Nous distinguons deux parties dans le plan que nous proposons : le cadre (introduction et conclusion) et le centre que nous traiterons à part.

*LE CADRE***Introduction (35)***Deux manières de se fourvoyer*

« Il est condamné parce que cela ne procède pas de la foi » (*Rom.* 14, 23^a) :

- L'intention mauvaise fourvoyée dans le bien rend l'acte mauvais
- L'intention bonne fourvoyée dans le mal rend l'acte mauvais

Deux incompatibles : l'œil simple et l'erreur

- « L'œil simple prouve que tout le corps [c'est-à-dire l'action tout entière] est dans la lumière » (35)
- « Mais attention ! N'est peut-être pas véritablement simple l'œil qui se trompe »

Conclusion (41)*Échec total de l'œil mauvais ; échec partiel de l'œil bon*

- L'œil mauvais change pour lui le mal en bien

1. Cf. l'Introd. II. « Les sources du *De praecepto* », C. Pierre le Vénérable, p. 44-47.

- Ce n'est pas sans qu'il en résulte du mal que la simplicité se trompe

Deux manières de se fourvoyer

«Tout ce qui ne procède pas de la foi est péché»
(*Rom.* 14, 23^b)

- la malice qui s'aveugle
- l'innocence qui se trompe

LE CENTRE

Structure binaire de l'œil simple

Argument paulinien : «Zèle de Dieu, mais non selon la science» (*Rom.* 10, 2) (36)

Argument évangélique : «Prudents comme des serpents et simples comme des colombes» (*Matth.* 10, 16) (36)

Les « quatre œils » (37)

Deux séries d'exemples parallèles

Bernard donne une double série d'exemples à partir des deux versets scripturaires qui, dans leur complémentarité – celle de la science et de la prudence (*Rom.* 10, 2 et *Matth.* 10, 16) – expriment parfaitement la simplicité de l'œil. C'est une manière de ne laisser aucune ambiguïté sur l'exacte perception de chacun des « quatre œils ».

Tableau n° 4 : Les « quatre œils »

(38-39)

(Terminologie de la science)

L'œil bon mais aveugle :

il veut le bien mais n'est pas simple (38^{début})

L'œil simple : rien ne lui manque ni bon zèle, ni science (*Rom.* 10, 2) (38)

L'œil mauvais mais lucide

n'aime pas le bien, mais « sage pour mal faire » ne manque pas du bien qu'est la science (38^{fin})

L'œil mauvais : ne lui manque ni cécité, ni per- versité (39^{début})

(39-40)

(Terminologie de la prudence)

L'œil bon mais vite

trompé n'est pas enclin à tromper (39)

L'œil simple : aussi inca- pable de tromper que d'être trompé (*Matth.* 10, 16) (39^{fin})

L'œil méchant mais avisé trompe volontiers mais n'est pas facilement trompé (*Lc* 6, 8) (40¹)

L'œil mauvais : la malice engendre l'ignorance et l'ignorance la malice (40^{fin})

Appréciation

Le chapitre sur les « quatre œils » nous livre une méthode d'argumentation qui ne laisse rien à désirer. Quand un problème est ainsi envisagé sous tous ses angles – positifs, négatifs et intermédiaires –, avec objectivité, il a toutes les chances d'être conduit de façon satisfaisante.

b. ARGUMENTATION

C'est encore une question de volonté bonne ou mau- vaise qui sous-tend l'ensemble que nous étudions (35- 41). Par conséquent, il faut de nouveau recourir au *De gratia* et en retenir deux leçons importantes.

La volonté et le salut

La première concerne la responsabilité entière et exclusive de la volonté, non de l'intelligence, en matière de salut. Du moment qu'elle est bonne – serait-elle même dans l'erreur –, elle est sauvée. C'est le célèbre « consentir

c'est être sauvé», que nous avons déjà cité; et cette autre affirmation va dans le même sens: «Parfois certes, à elle seule, la volonté bonne suffit; tout le reste est inutile si elle seule vient à manquer¹.» Dans le *De praecepto*, cette même vérité est exprimée de la façon suivante: «La volonté bonne ne sera certainement pas privée de sa récompense, même pour une action qui n'est pas bonne» (41), aussi paradoxal que cela paraisse.

L'intelligence

La seconde leçon est en relation avec l'analyse des trois libertés, précieux instrument de discernement². Elle nous conduit à reconnaître que l'œil simple est le partage de celui qui jouit, dans une certaine mesure – toujours partielle sur terre – non seulement d'une volonté bonne, mais encore de la «liberté de conseil³», c'est-à-dire de lumière sur ce qui est bien⁴.

Dans le *De praecepto*, Bernard joue sur la présence ou l'absence de ces deux composantes pour discerner quatre possibilités: deux concernent la volonté bonne qui, éclairée ou non, obtient toujours le salut; deux, la volonté mauvaise qui, éclairée ou non, le met en échec. L'œil simple a tout pour lui, tandis que l'œil bon n'a que la volonté bonne: il est aveugle ou, en tout cas, vite trompé (38-39). L'absence de lumière n'est pas, en soi, un péché,

1. *Gra* 46, l. 29-30, *SC* 393, 348.

2. *Gra* 6-7 (*SC* 393, 257 s.); 11 (*id.*, 268-271). Dans le *De gratia*, Bernard met immédiatement en œuvre l'instrument d'analyse qu'il s'est forgé, pour juger des comportements de saint Paul – ce dernier pense, dit-il, être doté de l'œil simple – et de saint Pierre, tant avant qu'après la Pentecôte (cf. *Gra* 37-39, *SC* 393, 325-331).

3. *Gra* 11 (*SC* 393, 269-271).

4. Mais le «libre conseil» n'implique pas le «libre bon plaisir», c'est-à-dire le pouvoir de pratiquer le bien qu'on connaît; le «libre conseil» n'est pas la plénitude mais le début de la liberté spirituelle.

ce n'est qu'une déficience. Bernard ne manque pas de le mettre en évidence: «Ce n'est pas sans qu'il en résulte du mal que la simplicité – entendons la volonté bonne – se trompe», écrit-il (41); et encore: «Ce n'est pas la vraie foi qui nous fait croire que ce qui est mal est bien puisque c'est faux. C'est donc un péché.» Il s'ensuit, d'après ce que nous savons de la volonté bonne, que le péché en question est plutôt une carence, un manque, une erreur qu'un péché au sens moral¹.

De toute façon, il faut remarquer que l'œil simple, demeurant tel sans discontinuité, n'est pas de cette terre; comme la liberté spirituelle, il est en devenir; et l'œil bon, c'est-à-dire la volonté bonne, s'inscrit dans une dynamique de progression vers l'œil simple, doué de lucidité.

Le même raisonnement s'applique à la volonté mauvaise: l'œil mauvais manque de tout, il est à la fois méchant et aveugle, mais l'œil qui n'est «pas encore mauvais» (38) a tout de même, pour lui, la connaissance du bien. Certes, en tant que volonté mauvaise, il n'obtient pas le salut, mais il s'avère être, en un sens, moins éloigné du bien que l'œil mauvais.

1. «Juger rétrospectivement sa responsabilité, c'est juger dans quelle mesure on peut être loué ou blâmé pour ce qu'on a fait, dans quelle mesure on est coupable ou non. Ces considérations doivent échapper aux enlacements de la mauvaise conscience et ne pas nous amener à confondre l'erreur et la faute. Il ne sert à rien de culpabiliser l'erreur, qui doit apparaître au contraire comme le chemin pédagogique pour son propre apprentissage personnel d'homme d'action» (Henri MADELIN, *Sous le soleil de Dieu*, Paris 1996).

Conclusion

Avoir décelé que, dans le cas d'une volonté bonne qui se fourvoie dans le mal, Bernard donne le sens large de carence au mot de saint Paul – «Tout ce qui ne procède pas de la foi est péché» – constitue un résultat important de notre lecture du *De gratia*¹ destinée à éclairer notre *De praecepto*. De plus, nous y avons gagné un puissant éclairage sur l'imbroglio de l'intention bonne qui agit mal et de la mauvaise qui fait le bien. Nous suivons avec une meilleure compréhension la conclusion des «quatre œils» qui, sous une forme nouvelle, redit ce que Bernard a déjà tant de fois répété aux deux Chartrains : il y a pécheur et pécheur, péché et péché. On ne peut considérer tous les péchés comme de lourdes fautes (*crimen*), au risque de se tromper gravement et, dans le cas qui nous occupe, de défigurer la vie monastique.

Par ailleurs, en ne se contentant pas de classer l'œil simple uniquement sous l'angle de la volonté bonne – comme on le fait trop facilement –, mais en l'assimilant au libre conseil, Bernard privilégie très fortement la vérité, et donc l'intelligence, dans le tout du discernement. Ne va-t-il pas jusqu'à préférer le méchant qui fait volontairement le mal tout en sachant où est le bien, au méchant qui agit mal sans le savoir et qui même, à l'occasion, fait le bien à son insu ! Bref, dans son argumentation à propos des «quatre œils», Bernard a vraiment su donner ses lettres de noblesse au discernement spirituel.

Rayonnement sur le traité

Par sa place au sommet de l'étude sur l'obéissance et quasiment au centre numérique du traité, l'œil simple constitue, pourrait-on dire, un phare qui éclaire aussi bien

1. Cf. *Gra* 2, l. 10, SC 393, 246; *Gra* 46, l. 29-30, *id.*, 348; *Gra* 6-7-11, *id.*, 257-271.

les chapitres précédents que les suivants. C'est une invitation à ne pas se fourvoyer.

Que les profès, remplis de volonté bonne, au départ, soient aussi éclairés que possible sur leurs propres devoirs et sur l'engagement qu'ils prennent (11 et 22). De même, que les supérieurs se comportent en intendants avisés, prêts à s'ajuster à la réalité afin de garantir le primat de la charité sur la loi (9 et 10). Et encore, que les moines exercent leur discernement dans le quotidien de la vie pour déterminer avec justesse, ce qui est «petit, moyen ou grand péché¹». C'est une chose primordiale tant pour leur paix que pour leur progrès (23-34). Qu'ils aient la prudence du serpent pour discerner s'il y a quelque chose de contraire à Dieu dans ce qu'on leur commande, mais en même temps, la simplicité de la colombe pour exécuter ce qui doit l'être.

Voilà donc pour le premier versant du *De praecepto*; quant au second sur la stabilité et autres problèmes monastiques, on ne peut douter qu'ils bénéficient de la lumière de l'œil simple.

4. *Hiérarchie des mérites (42-43)*

a. STRUCTURE

La structure de cette très courte et dernière section (42-43) du chapitre sur l'obéissance ne compte que deux points qui sont l'un et l'autre étayés par une phrase d'Évangile. Nous les avons intitulés : 1. Libéralité des conseils ; 2. Un au-delà des lois. L'ensemble forme une inclusion qui revient, d'une part, sur la distinction entre les conseils et les préceptes (2) et, d'autre part, sur la hiérarchie des mérites, celle-ci correspondant à la

1. *Div* 13 (*SBO* VI-1, p. 131, l. 4).

hiérarchie des valeurs (2-21). Nous sommes donc en présence d'une conclusion bien construite.

b. ARGUMENTATION

Le mérite et le démérite sont toujours des questions d'actualité pour les hommes du XII^e siècle¹; c'est pourquoi la fin du chapitre sur l'obéissance les prend en compte dans une exhortation finale à dépasser la loi en embrassant les conseils de perfection.

Bernard choisit, en premier lieu, un cas sur lequel il déploie son sens aigu de la hiérarchie des valeurs. Dans le sacrifice demandé à Abraham, contrairement à l'opinion reçue, il décèle non pas un précepte auquel Abraham aurait été tenu d'obéir, mais seulement un conseil auquel il acquiesça conformément au verset évangélique : « Que celui qui peut comprendre comprenne. » Son consentement par là mérita des éloges proportionnés à l'excellence de son union à Dieu; car seule la volonté « mérite » selon l'enseignement du *De gratia*.

En second lieu (43), Bernard invite à ne pas en rester au degré élémentaire qui consiste à s'acquitter des devoirs qu'impose « la loi publique », sous peine de châtement. C'est l'attitude servile du « serviteur inutile » de la parabole de Luc dont il faut se dégager. Il veut, lisons-nous en filigrane, que les moines, liés aux préceptes de la Règle (2), ne soient pas des être inutiles, qui accomplissent leurs tâches régulières, sans plus d'ambition spirituelle. Bref, il les veut « coopérateurs du Saint-Esprit et acquéreurs méritants de la couronne parce que, par un consentement bel et bien volontaire, ils s'unissent à la volonté de Dieu », selon les expressions du *De gratia* à propos

1. C'est une question de mérites qui nous a valu le traité *De gratia* : cf. *Gra* 1 (SC 393, 243-245).

2. *Gra* 45 (SC 393, 345).

du mérite². C'est bien à ce traité que le *De praecepto* se réfère encore une fois par une terminologie sans équivoque, celle de la « couronne à acquérir ». Bernard continue son exhortation avec une pointe d'amertume, semble-t-il, devant le manque de discernement qui conduit à craindre si souvent une sanction pour tout ordre reçu et non exécuté – alors que certains de ces ordres ne sont que des conseils –, et à espérer une rémunération pour avoir obéi, alors que celle-ci est attachée aux dispositions intimes de l'obéissant.

En conclusion, Bernard donne une nouvelle formulation, croisée, sur mérites et démérites en matière d'obéissance, leur hiérarchie s'exprimant par une série de comparatifs.

B. Chapitre II : La Stabilité (44-51)

a. STRUCTURE

Nous abordons le deuxième chapitre du *De praecepto* sur la stabilité (44-51), beaucoup plus court que le précédent sur l'obéissance. Il traite aussi d'une observance majeure qui, dans l'ordre bénédictin, est l'objet d'un vœu avec l'obéissance et la conversion des mœurs. La stabilité, ordonnée au progrès spirituel du moine et de la communauté, est susceptible de dispenses en certains cas. Bernard expose ici ses principes à ce propos et donne des conseils tant à ceux qui projettent de changer de stabilité qu'à ceux qui, après en avoir changé, le regrettent.

Voici comment le chapitre s'organise :

1. Exposé de deux principes (44)

- Ne pas « descendre » à une observance moindre
- Stabilité responsable

2. Conseils pour un *transitus*

Cas d'un monastère bien ordonné

- a. Dissuasion (45) Esprit de Cîteaux (46)
 Même pour une vie plus Passage de Cluny à Cîteaux?
 austère, ne pas quitter sans Réponse : Non si l'abbé ne
 per-mission un monastère consent pas. Pourquoi?
 bien ordonné - à cause du scandale
 - incertitude sur nous-mêmes
 - légèreté (cas fréquent)
- b. Mais si l'on a quitté, ne pas revenir à ce qui est moindre, sauf en cas de rappel

3. Examen de deux remords (47)

1. Ma conscience me reproche d'être parjure, de ne pas m'acquitter de mes vœux
2. Je suis inquiet d'avoir quitté et veux retourner

Réponses au premier remords

- | | |
|--|------------------------------------|
| 8 ^e degré d'humilité (47) | Légitime diversité (48) |
| Personne ne promet | Marmoutier, Cluny, Cîteaux, |
| « la Règle », mais de vivre | nous faisons profession |
| « selon la Règle ». | « selon la Règle ». |
| Il vit comme il l'a promis | Le 8 ^e degré d'humilité |
| celui qui vit selon les bons | est de rigueur (suivre les |
| usages du monastère | bons usages du lieu) |
| (cf. le 8 ^e degré d'humilité) | |

Conclusion (49)

Sauve est la profession dans les monastères bien ordonnés

Réponses au second remords (49)

Avis à l'inquiet : qu'il ne revienne pas à son monastère d'origine (Cf. 45). Pourquoi? Cf. saint Paul, saint Benoît et l'expérience

Nouvelle dissuasion (50) :

Qu'il réfléchisse sur le scandale

4. Affaire de conscience (51)

Après toutes ces mises en garde, Bernard conclut en renvoyant chacun à sa conscience

Ce plan nous apprend que Bernard, par deux fois, fait suivre ses conseils d'exemples concrets. C'est pourquoi nous avons mis en regard les paragraphes 45 et 46, puis 47 et 48 qui se complètent. Nous constatons aussi que les paragraphes 46 et 49 contiennent un « Pourquoi? » qui introduit l'argument persuasif que Bernard donne à ses conseils. Enfin, le huitième degré d'humilité de saint Benoît est à l'honneur (47-48).

b. ARGUMENTATION

Le transitus

Au XII^e siècle, le passage d'un monastère ou plus exactement d'une observance à une autre, à l'encontre, semble-t-il au premier abord, du vœu de stabilité, dont nous avons parlé ci-dessus s'appelait un *transitus*. Le sujet, depuis plusieurs décennies, occupait les esprits. C'est ainsi qu'on trouve, dans une lettre de Lanfranc, l'affirmation suivante : « Moi, Lanfranc, qui, de ma propre main, ai juré de ne pas quitter [le monastère], j'en sortirais si je

voyais que je n'y puis faire mon salut, de peur d'en-courir le crime de parjure¹.» Ce fut aussi la démarche, nous l'avons dit, des premiers cisterciens, passant de Molesme à Cîteaux.

A propos de sa recherche sur l'œil simple, on a pu penser que notre auteur s'était définitivement écarté du contexte juridique qui était le substrat de ses précédents chapitres. Mais il y revient avec la question du *transitus*. Celui-ci apparaît, en effet, comme une dispense, entraînée par un problème de conscience. La correspondance de Bernard y touche assez souvent, en raison de l'attrait qu'exerça Clairvaux et, plus largement, la réforme cistercienne, sur les esprits en quête de Dieu : quelle était la manière la meilleure, la plus authentique, de servir Dieu ?

Place et sens de ce sujet dans le De praecepto

Ce problème monastique trouve naturellement sa place dans le *De praecepto*. A cette étape du traité dont il constitue le deuxième chapitre, il est facile d'en bien cerner les contours. La stabilité est à ranger dans la catégorie du «nécessaire stable» car elle n'est pas d'institution divine. De ce fait, elle n'est pas immuable, même si elle est «à peine changeable» (8), d'autant qu'elle est l'objet d'un vœu. Mais celui-ci ne transforme pas la nature du «nécessaire stable», il en urge seulement la finalité qui n'est autre que «l'acquisition de la charité ou sa sauvegarde» (5). C'est pourquoi la stabilité, elle aussi, est sujette à des révisions dues à des circonstances de temps, de lieux, de personnes.

1. LANFRANC, *Lettre 60* (PL 150, 549).

Stabilité responsable

De toute façon, pour être légitime, un *transitus* relève du primat de la charité avec cette différence, pourtant, que l'initiative n'en revient pas au supérieur (4-5), mais au moine lui-même. C'est seulement ensuite, dans un second temps, après que le moine a fait part de son projet et en a exposé les raisons, que l'autorité intervient pour en accorder ou non la permission. Mais, nous le verrons, celle-ci n'est pas nécessairement décisive.

Sans la possibilité d'envisager, le cas échéant, un *transitus*, on pourrait dire que le vœu de stabilité est à double tranchant car si, d'un côté, il s'oppose à l'inconstance et à d'autres défauts du moine, de l'autre, il risque de faire obstacle à la continuité qu'exige le vœu de conversion des mœurs. Quand, par exemple, le milieu de vie se dégrade irrémédiablement, il est difficile et parfois impossible de lutter contre la mentalité et les habitudes de ceux qui nous entourent. C'est ce que Bernard signifie par son recours, dans un sens accommodatrice, au *Psaume 17* : «Avec le saint, tu seras saint, et pervers avec le pervers.» Si donc, le progrès spirituel – la charité – se trouve en péril, non seulement il est licite, mais c'est un devoir d'accomplir un *transitus*, aussi délicate qu'en soit la démarche. Il peut arriver, en effet, que celle-ci n'ait pour appui que la conscience personnelle du moine ; de plus, elle jette un certain discrédit sur le monastère qu'il quitte.

Un autre cas est possible : celui où le profès se sent intérieurement sollicité de passer à une observance «plus parfaite» qui lui semble mieux correspondre à son premier appel (45). Ainsi, comme pour l'obéissance – bien qu'il ne soit plus *sui iuris* depuis le jour de sa profession monastique –, le moine est tout de même pleinement responsable de l'orientation de sa vie. A lui d'ouvrir un œil juste et critique – «l'œil simple» aussi zélé qu'éclairé (35-41) –

et de savoir se dégager pour Dieu, s'il le faut; ce n'est pas infidélité au vœu, bien au contraire, puisque la conversion des mœurs l'emporte, évidemment, sur la stabilité. C'est en ce sens que Bernard «conseille sans hésiter de passer, sous la conduite de l'Esprit de liberté, à un autre lieu où l'homme ne soit pas empêché d'acquiescer à Dieu les vœux que ses lèvres ont prononcés» (44). Caractéristique est l'emploi du mot «homme», en ce contexte de fidélité aux vœux¹. Il s'agit d'un droit naturel, imprescriptible, avec lequel il ne faut pas tergiverser.

Ton de l'exposé

Contrairement au ton qu'il prend dans sa correspondance où il est aux prises avec des cas concrets et brûlants, Bernard semble dépourvu de passion quand il expose le sujet *ex professo* dans le *De praecepto*. Il prend soin, d'abord, de situer le problème au niveau du libre conseil si l'on en juge par le mot «il convient» (*expediat*), propre à cette liberté². Ensuite, avant d'affirmer sa conviction personnelle – semblable à celle de Lanfranc, remarquons-le, et conforme à la démarche de ses Pères cisterciens – qui est, le cas échéant, d'user de la liberté de bon plaisir où se déploie la force de l'Esprit, il cite ses références : saint Paul, saint Grégoire le Grand, et mieux encore l'Évangile qui interdit de «regarder en arrière» (*Lc 9, 62*) quand on a mis les mains à la charrue.

C. Chapitre III : Partie conclusive (52-61)

a. STRUCTURE

La multiplication des questions secondaires dans les dernières pages du *De praecepto* les font considérer, trop

1. Nous trouvons ce même emploi dans la lettre sur la vie monastique : «Si un homme cherche où et comment accomplir ce qu'il a promis à Dieu, que perds-tu, toi?» (*Ep 7, 18, l. 29-30, SC 425, 194*).

2. *Gra 11, l. 13, SC 393, 268; Pre 5, l. 2, p. 154, l. 11, p. 156; Pre 7, l. 9, p. 160.*

vite, comme un ramassis où se mêlent pourtant le vulgaire et le sublime. En réalité, nous y distinguons deux lignes de longueur inégale, que nous pouvons dire parallèles du fait qu'elles comprennent l'une et l'autre un élargissement final. Nous avons pris soin de souligner ce dernier dans la présentation du plan. Puis vient la conclusion générale du traité. D'où les trois sections indiquées sur le Tableau n° 5 (ci-dessous).

Tableau n° 5 : Sections de la partie conclusive (52-61)

1. Dispense et hiérarchie des valeurs (52-54)

Deux exemples
Institution de pénitence

Vie monastique second baptême (54)

2. Stabilité (55-60)

Ses exigences (55)
Situation critique (56)
Problèmes de vie commune (57-58)

Vie prophétique (59-60)

Tristesse de l'exil
Cap sur le ciel
Élargissement inattendu (60)

3. Huit versets bibliques (61)

Réflexion sur le tableau n° 5

Nous constatons que «Dispense et hiérarchie des valeurs» (52-54), d'une part, et «Stabilité» (55-60), d'autre part, font respectivement écho aux deux autres chapitres du *De praecepto* : celui sur l'obéissance (1-21) et celui sur la stabilité (44-51); de plus chacune de ces deux sections se concluent l'une et l'autre par un élargissement sur un aspect traditionnel du charisme monastique. D'une part, la valeur baptismale – et même angélique – de la vie des moines (54) prélude d'une certaine manière à l'envol sur la «vie prophétique». Quant à la série des huit versets bibliques qui constituent la finale de la lettre-traité, elle s'inscrit harmonieusement dans la suite des deux conclusions dont nous venons de parler.

b. ARGUMENTATION

Dispense et hiérarchie des valeurs

Bernard commence la partie conclusive du *De praecepto* (52) sur la libéralité de Grégoire le Grand envers un ancien moine. Elle constitue une sorte d'illustration du début du traité, relatif aux «dispensateurs des mystères de Dieu» (*I Cor.* 4, 2)¹, c'est-à-dire aux supérieurs dans les ordres religieux et aux évêques pour le peuple de Dieu. Puis il rapporte l'affirmation d'Augustin sur l'indissolubilité du mariage, même après un vœu de célibat; c'est un cas particulier de la hiérarchie des valeurs (2-21). Et encore, la question à propos des évêques en pénitence dans un monastère (53) rejoint celle sur les diverses pratiques de la Règle qui se rencontrent, suivant le statut juridique des personnes dans une communauté (2-3). Bernard y trouve un point de départ pour rappeler que la vie monastique est bien une institution de pénitence, dont la dynamique est baptismale et même «angélique».

Baptême et vie angélique

Ce texte très court ne compte que quatre phrases d'une grande densité théologique et patristique avec son évocation du thème de l'image. En effet, une vénérable tradition désigne la vie monastique comme un «second baptême²». De nos jours, nous préférons dire qu'elle en est l'actualisation, ce qui évite toute équivoque. Il n'empêche que l'expression, pour les Pères, rappelait la

1. Cf. *Pre* 3, l. 7-8, p. 152; 21, l. 28-29, p. 194.

2. Cf. p. 262, n. 3 sur *Pre* 54; *DSP* 1 (1937), col. 1229-1230 et 16 (1994), col. 658 : le premier à faire le parallèle entre vie consacrée et baptême serait JÉRÔME (*Ep.* 39, 3).

grandeur d'une vocation semblable à celle des martyrs qui avaient consenti à sacrifier leur vie pour le Christ. Ou encore, la vie monastique était un «second baptême de pénitence», en ce sens qu'il instaurait une conversion toujours renouvelée. Enfin, comme ici pour Bernard, la vie monastique tout entière mérite le titre de «second baptême», parce que la radicalité effective de son renoncement au monde permet à la grâce baptismale de produire des fruits de vie spirituelle «d'une singulière excellence» chez les moines qui s'y adonnent avec amour (54). Le point fondamental est ici l'enracinement dans le Christ. Ajoutons que les mêmes versets scripturaires sont à la base de la théologie du baptême et de la vie monastique, qui se rattache directement à ce sacrement. Le *De praecepto*, qui en énonce quelques-uns, termine son énumération sur ceux qui sont les plus évocateurs du combat de la lumière contre les ténèbres.

L'un des aspects proposés laisse cependant perplexe et sollicite des éclaircissements. Bernard voit la vie monastique si haut placée au-dessus de tous les autres genres de vie que, d'après lui, les profès qui s'y adonnent par amour sont «semblables aux anges et différents des hommes» (54). Que la vie monastique soit une «vie angélique», toute la tradition n'a qu'une voix pour le proclamer en faisant l'éloge des vertus qu'elle suppose et de la fonction culturelle de sa liturgie. Plus rare est l'opposition, marquée ici, entre les anges et les hommes. Cependant, dans le contexte baptismal où elle apparaît, cette opposition n'est pas étrangère, pensons-nous, à l'agrégation du chrétien à l'Église par le sacrement de l'initiation. Car, pour Bernard, l'Église est céleste avant d'être terrestre : elle descend d'en haut, étant d'abord constituée par les anges¹. Notre auteur

1. *ScI* 27, 6 (*SC* 431, 324-329).

désigne par les mots d'*unitas socialis*¹ l'unité qui, de ce point de vue, caractérise les hiérarchies angéliques. De même, il regarde l'Église monastique comme «la cour du grand Roi», la Jérusalem anticipée, vision de paix dans la communion de la *vita socialis*², semblable à celle des anges. Cela permet de comprendre à quel point le cloître se différencie de Babylone, laquelle «n'a rien de Jérusalem³» puisque la confusion y règne. Sans nous étendre sur ce sujet, nous avons trouvé, semble-t-il, l'explication que nous cherchions sur l'opposition entre les anges et les hommes. N'est-ce pas une allusion au thème des deux cités, si bien à sa place à propos du baptême? Il a ses racines dans la Bible, et Augustin l'a magistralement orchestré.

Mais, comme nous l'avons dit, ces quelques lignes annoncent celles qui – à la fin du développement sur la stabilité (59-60) – s'arrêteront sur la valeur prophétique de la vie des moines.

Stabilité

L'entrée en matière, au sujet de la stabilité des moines dans le monastère où ils ont fait profession, forme trois paragraphes. Ils touchent divers problèmes qui répondent, une fois encore, aux questions des deux bénédictins.

Ses exigences, situation critique

Plutôt qu'à l'abbé en charge, c'est à la Règle que le moine est lié (9-10; 44). Il s'ensuit que la stabilité, dans l'abbaye de sa profession, s'impose indépendamment de

1. *Div* 80, 1 (*SBO* VI-1, 320, l. 11).

2. *Ded* 5, 9-10 (*SBO* V, 395, l. 9-12, 24 – 396, l. 1).

3. *Ded* 5, 9 (*SBO* V, 395, l. 12).

la présence ou de la disparition de tel ou tel abbé. Les véritables interpellations sont les paroles du «Législateur» qu'est saint Benoît (55-56).

Problèmes de vie commune

Bernard en appelle au huitième degré d'humilité de l'échelle bénédictine, qui consiste à s'en tenir aux bons usages du monastère (57). Déjà, par ce degré, il apportait une réponse aux frères qui se posaient la question d'un éventuel *transitus* (47; 48). Puis il exhorte à la charité fraternelle : elle doit être établie ou rétablie entre les communiantes de la table eucharistique (58).

Vie prophétique

Mais Bernard s'apprête désormais à conclure. Nous avons vu qu'au-delà de l'aspect juridique de la Règle, la démarche cistercienne avait une orientation mystique. C'est pourquoi, se tournant encore vers la tradition comme précédemment en parlant de l'aspect baptismal et angélique de la vie des moines, il en vient à sa valeur prophétique. En effet, tournée vers les réalités d'en haut, elle annonce le monde à venir. Bernard met en jeu trois versets pauliniens : deux sur le ciel et l'exil (*Phil.* 3, 20 et *II Cor.* 5, 6), un autre sur la connaissance partielle et prophétique qui est le partage des chrétiens sur la terre (*I Cor.* 13, 9). Bernard se livre alors à un chassé-croisé, qui met le cap sur le ciel.

Élargissement inattendu

Mais Bernard n'a pas fini de nous étonner. Il poursuit son interprétation des versets sur notre vie qui est dans les cieux alors que nous sommes encore en exil, en ce corps, par une réflexion à partir de la structure de la personne humaine, faite «d'esprit, d'âme et de corps»,

selon le mot de saint Paul (*I Thess.* 5, 23)¹. Bien que l'esprit de l'homme soit uni au corps «par nécessité» – dit Bernard –, il est libre par la «volonté». On reconnaît ici le *De gratia*, cet ouvrage qui nous a déjà tant éclairé. Il ne tient donc qu'à la volonté de rejoindre son «trésor».

Ainsi retrouvons-nous, à la quasi dernière page du *De praecepto* (60), l'antinomie entre la nécessité et la volonté qui figurait dans ses débuts (2). C'était alors pour montrer comment le moine, après mûres délibérations, se lie à la «nécessité» d'une Règle en faisant fi, pour ainsi dire, de la liberté de sa «volonté», et s'engage, sans retour, dans la recherche exclusive de Dieu.

Mais ce n'est pas tout. Bernard doit aussi dire un mot de l'«âme» et de sa vie participée. Elle ne trouve le «pouvoir», c'est-à-dire le libre bon plaisir, d'accomplir sa double fonction – recevoir la vie et la donner – que dans la mesure où elle «est présente à la source même» de la vie, c'est-à-dire auprès de la charité qui est Dieu. On voit combien la liberté de l'âme est dans l'amour de charité. Mais ces lignes ne sont pas une exhortation à la charité, comme on pourrait le penser, même si elles ne l'excluent pas. La suite, en effet, spécifie que cette charité n'est pas le partage des habitants de l'exil, occupés qu'ils sont par les «nécessités» de la chair. Le *Traité de l'amour de Dieu* (entre 1132-1135) ne disait pas autre chose². Ainsi par comparaison avec cet ouvrage, nous percevons plus exactement ce que signifie la présence de l'«âme» auprès de la source de vie, présence qui, d'après

1. On sait l'admiration qu'il voue au Créateur pour le composé humain où se trouvent unis des éléments aussi disparates que «la glaise et l'esprit». «Quel artisan, quel art pour unir» car le plus fort se garde d'écraser le plus faible. Cette merveille s'explique parce que la très obligeante main du Créateur a introduit en moi, «à la première page de la création, la charité. Mais hélas! le sceau a été brisé et l'unité s'est dissipée» (*Nat* 2, 2-3, *SBO* IV 252, l. 24).

2. *Dil* 27-33 (*SC* 393, 129-145).

le *De praecepto*, s'avère être aussi forte là où elle reçoit que là où elle donne. Il s'agit, pensons-nous, de l'état céleste, celui des ressuscités chez qui – les nécessités corporelles ayant totalement disparu –, rien n'empêche plus l'âme de se quitter elle-même, de passer tout entière en Dieu et de «s'enivrer à l'abondance de la maison de Dieu».

Huit citations de la Bible pour finir

Nous sommes ici en présence d'une série de citations proprement dites, semblables à celles, par exemple, que Bernard présente au début d'un ouvrage pour en asseoir les bases scripturaires¹. On ne peut penser que le choix de huit versets avant de clore le *De praecepto* soit fortuit. Au-delà de sept, chiffre parfait, le huit est celui des béatitudes, le signe chrétien de la complétude, de la surabondance même. On se rappelle le baptistère ou le clocher octogonal. On sait quelle place tenait chez les Anciens² – et au Moyen Age –, le symbolisme des nombres. Celui-ci n'est pas mal venu dans le contexte baptismal et prophétique de la fin du *De praecepto* qui s'est ouvert, nous l'avons dit, en termes juridiques. Et comme les citations portent sur la manière de s'appropriier intérieurement, dès maintenant, les réalités du royaume, on voit l'envergure de leur portée. Non peut-être sans une certaine hyperbole, G. Raciti parle d'une «révolution copernicienne» opérée par Bernard, conduisant à passer d'une spiritualité axée sur l'attente de la fin des temps – avec pour corollaire la dévalorisation du monde présent –, à une perspective mystique où le présent est vu comme lieu de l'avènement du Christ.

1. Cf. *Gra* 1 (*SC* 393, 242-244) avec ses sept citations scripturaires (Lettres ^c à ^k).

2. CASSIEN, *Conl.* 24, 1 (*SC* 64, 171) termine ses *Conférences* sur le chiffre 24 en rapport avec les 24 vieillards de l'Apocalypse, comme il tient à le dire, alors même qu'il n'a pas fait parler 24 Anciens.

V. CONCLUSION GÉNÉRALE

Dans cet écrit de 1140-1141, Bernard adopte les positions nuancées d'un homme en pleine maturité et riche d'expériences diverses. C'est spécialement le cas quand il parle du « primat de la charité » (5) et quand il invite à s'en tenir aux bonnes coutumes des monastères (47; 48; 57).

Il est bien vrai que les cénobites ont une assise juridique et que leurs abbés doivent respecter les termes de leur profession, mais malheur au moine qui ne dépasse pas ce niveau : il s'engage sur une voie impossible. Il n'entend pas l'appel à la liberté de l'Esprit engageant à s'attacher à « la règle de Dieu » (5).

Mais quand il est entendu, cet appel l'emporte sur la Règle de saint Benoît et donne de vivre une obéissance aussi bien qu'une stabilité responsables. A condition de vivre dans l'Esprit-Saint, ce qui est impossible aux seules forces de la nature humaine n'est pas difficile et même devient facile (34). Car les moines ne font pas vœu de ne jamais pécher, mais ils tendent à mettre en œuvre leur baptême, à renoncer au monde et à mener, avec le Christ, le combat de la lumière contre les ténèbres. Leur vie, entièrement tournée vers les choses d'en haut, s'enracine dans le prophétisme biblique d'Élie et de Jean-Baptiste, comme l'Église l'a toujours reconnu. Certes, c'est elle qui, d'abord et avant tout, est un peuple de prophètes, annonçant au monde le salut¹; mais en elle, les moines, de tout leur être – l'esprit, l'âme et le corps –,

1. L'article de E. BIANCHI, « La vie religieuse est-elle prophétique? », *CollCist* 57 (1995), p. 116-131, inspire ces lignes car lui-même semble prendre son point de départ dans le *De praecepto*, bien que celui-ci ne soit pas cité. Mais l'auteur recourt au sermon de Bernard parlant de la vie monastique-prophétique (*Lab* 3, 6, *SBO* V, 225-226).

se veulent porteurs des réalités de la vie nouvelle. Dans une attente pleine d'espérance, ils deviennent, dès maintenant, jour après jour, « demeure de la sagesse » (61).

Non, ils ne font pas vœu de ne plus pécher (34), car, dans la connaissance de soi sous le regard de Dieu à laquelle ils s'étudient sans relâche, ils se savent – ô combien! – faillibles. Mais ils se veulent toujours prêts à recevoir la miséricorde qui leur est offerte de la part du Seigneur. C'est ainsi qu'ils se conforment à Jésus doux et humble de cœur et que, peu à peu, leur visage s'illumine¹.

VI. ACTUALITÉ

La manière dont Bernard conçoit la dispense dans son traité est significative de son propos, en continuité, du reste, avec celui de la fondation de Cîteaux. Il y a globalement deux façons d'appréhender la dispense :

- La première, qui correspond à celle de Pierre le Vénéral, la voit comme une administration, une adaptation globale, laissée entièrement entre les mains de l'abbé dont l'unique critère de discernement est la charité; la référence au contenu concret de la Règle est assez lâche.
- La deuxième est celle de Bernard. Pour lui, la dispense ne peut être que temporaire, liée à des cas particuliers, lorsque la pratique concrète de la Règle nuit ouvertement à la charité (9)². Elle ne va pas sans motif ni discernement sérieux. Le pouvoir de l'abbé est donc limité, soumis concrètement à la Règle. Celui-ci ne doit demander ni plus ni moins que ce qui est embrassé

1. Cf. *Gra* 49 (*SC* 394, 357).

2. Cf. l'Introd. p. 44-45 et 69-70.

par la profession du moine (11). Cette deuxième façon d'envisager la dispense rejoint, nous l'avons dit, la perspective des fondateurs de Cîteaux, dont nous pouvons dégager succinctement le propos : Molesme avec son initiateur, Robert, dans le grand mouvement de réforme monastique et évangélique du XI^e siècle, voulait revenir à une vie monastique plus authentique. Malgré cette bonne intention, l'abbaye retrouva un profil semblable à celui du monachisme établi, traditionnel, de type clunisien. Tout en restant honorable, celui-ci n'était pas entièrement satisfaisant¹. Les fondateurs de Cîteaux comprirent alors que le meilleur moyen pour réaliser leur propos était d'instaurer un nouveau type de rapport à la Règle de saint Benoît², celui d'une fidélité effective. Par contrecoup, la manière d'envisager et d'appliquer les dispenses leur apparut comme vitale pour la vie monastique.

Pour bien percevoir ce qui est en jeu ici, il convient dans un premier temps de faire référence à la *Lettre 28* de Pierre le Vénéral à Bernard³. Nous pourrions alors

1. C'est dans la ligne de Benoît d'Aniane que se situe Cluny. L'interprétation de la *RB* se réfère donc à la législation monastique du synode d'Aix-la-Chapelle de 817. Ce monachisme médiéval donne une importance très forte à la liturgie aux dépens du travail manuel et de la *lectio divina*. Il insiste sur l'aspect contemplatif de la vie monastique, car Benoît d'Aniane prononçait l'exclusive sur les activités apostoliques.

2. Comme illustration, nous pouvons reprendre deux formules opposées, la première est tirée de la *Vita Roberti* 2, 9 (*PL* 157) : «A mesure que les biens temporels affluaient, les biens spirituels diminuaient», l'autre tirée du *Petit Exorde* 17, 9, p. 51 : «En ces jours-là, des terres et des vignes, des prés et des centres d'exploitation accrurent cette Église, sans pour autant diminuer l'observance monastique.» Dans une même situation d'enrichissement, le «Nouveau Monastère» ne retrouva pas les difficultés de Molesme : quelque chose avait donc changé.

3. CONSTABLE, *The Letters*, n° 28, t. 1, p. 52-101.

montrer la différence entre l'optique de Cîteaux – exposée dans le *De praecepto* – et celle du monachisme bénédictin traditionnel, s'exprimant à travers cette lettre.

A. Intention, Volonté et Discernement

Pour l'Abbé de Cluny, les pratiques extérieures contenues dans la Règle de saint Benoît consistent à sauvegarder la charité : «Nous professons, écrit-il, de suivre la règle même de la charité¹.» Et, plus loin, il rappelle le mot d'Augustin : «Aie la charité et fais ce que tu veux².» Il ajoute, citant saint Benoît : «Que l'abbé tempère et dispose toutes choses pour que les âmes se sauvent³», puis il commente ainsi le verset de l'Évangile : «Si ton œil est simple, tout ton corps sera dans la lumière» (*Lc* 11, 34; *Matth.* 6, 2), c'est-à-dire : si ton intention a été bonne, toutes tes œuvres ont été droites⁴; et encore, il insiste : «On nous dit de regarder toujours notre cœur et que, par la simplicité de l'œil, tout le corps est dans la lumière.» Pierre reproche enfin à ses interlocuteurs cisterciens de se préoccuper davantage des comportements extérieurs que de l'intériorité⁵.

Le thème de l'œil est ici très significatif. Dans le *De praecepto*, l'abbé de Clairvaux le reprendra à propos d'une autre citation évangélique : «Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes» (*Matth.* 10, 16)⁶.

1. CONSTABLE, *The Letters*, n° 28, p. 59.

2. AUGUSTIN, *In 1^{am} ep. Ioan.* 7, 8 (*SC* 75, 329 et n. 1) cité dans CONSTABLE, *The Letters*, n° 28, p. 60. Ces réflexions ne sont pas sans faire penser à Pierre Abélard : «Poussant à bout la doctrine augustinienne qui bloque toute l'éthique sur la charité, Abélard en arrive à présenter une pure morale de l'intention» (DELHAYE, *Conscience*, p. 87).

3. *RB* 41, 5.

4. CONSTABLE, *The Letters*, n° 28, p. 60.

5. CONSTABLE, *The Letters*, n° 28 p. 66.

6. § 36. Cf. l'Introd. IV, A, 3 : «Petite étude sur l'œil simple», p. 92-99.

Car, pour lui, la simplicité de l'œil se trouve non seulement dans l'intention, mais encore dans son aptitude à ne pas se tromper, à ne pas prendre le mal pour le bien. Bernard semble même faire de l'erreur, malgré une intention bonne, un élément de la moralité de l'acte puisque cette moralité dépend de la foi et de la vérité; or «tout ce qui ne procède pas de la foi est péché» (*Rom.* 14, 23)¹.

Autant, chez Pierre, la surestimation de l'intention entraîne une certaine distance par rapport à l'observance de la Règle, autant, pour Bernard, l'intention vraie se manifeste par la recherche d'un juste discernement dans l'obéissance aux commandements de Dieu, à la Règle et aux supérieurs: c'est le but qu'il assigne à son traité. L'intention n'est pas seulement un désir, sincère évidemment, mais vague, d'aller dans le sens de la charité: elle est le propos soutenu par une volonté ferme et vraie de réaliser ce qu'elle a promis. La volonté déploie ainsi toutes les capacités de l'intelligence pour discerner ce qui est le meilleur, lequel ne se manifeste pas toujours immé-

1. § 41. Cette présentation a été critiquée. Bernard, dans ce cas, aurait confondu la foi comme révélation des lois divines et la foi comme conviction ou bonne foi. «Ainsi fourvoyé, écrit Ph. Delhaye, Bernard n'en sortira plus. Il continuera à opposer en termes objectifs un problème éminemment subjectif. Tout au plus, par un sursaut de bon sens, reconnaîtra-t-il que le péché ainsi commis de bonne foi est plus léger que s'il procédait d'une intention mauvaise. Mais, pour lui, c'est un péché tout de même car l'acte n'est pas pur, il est mêlé de mal» (DELHAYE, *Conscience*, p. 40-41). Plus loin l'auteur explique l'enseignement bernardin sur la conscience erronée en le situant sur un plan mystique où ce n'est plus «le sentiment de l'effort qui domine» mais la passivité (p. 44). Il ne semble pas avoir vu qu'ici, pour Bernard, la foi est d'abord sagesse, et pas seulement vérité objective. Le discernement que propose Bernard, comme nous allons le rappeler, n'est rien moins que passif, ce qui ne l'empêche pas d'être spirituel; l'abbé de Clairvaux se situe encore à une époque où on ne sépare pas l'effort de l'homme, le discernement actif, l'ascèse de la mystique, pas plus d'ailleurs que la morale de la spiritualité.

diatement dans les situations complexes de la vie, fût-elle monastique – la question du *transitus* en est un bon exemple. Ajoutons que c'est l'engagement personnel du moine qui est en cause ici et non pas seulement celui de l'abbé qui disposerait tout par charité, mais à la place du frère (10). La connaissance n'est pas sans lien avec la volonté, et souvent l'erreur vient d'une volonté mauvaise qui n'a pas accès à la sagesse¹; mais cela ne signifie pas que toute erreur soit forcément une faute. L'intention n'est pas seulement une question de subjectivité et de bons sentiments, elle est plutôt l'investissement fort de la volonté dans la pratique: celui-ci ne va pas sans une connaissance spirituelle de soi-même et sans discernement.

B. La conscience spirituelle

Dans le débat qui opposait cisterciens et clunisiens, un point significatif était en question: les uns voulaient suivre la Règle² qui envisage une probation d'un an pour les candidats à la vie monastique, les autres intégraient directement leurs «recrues» à la communauté. Pierre aborde le sujet dans sa lettre à Bernard³. Pour justifier la position de son Ordre, il fait abondamment référence à l'Évangile, surtout aux textes où le Christ appelle directement ses disciples sans leur laisser la possibilité d'un retour en arrière, ce qui suppose, de leur part, une rupture radicale avec leur passé: la conversion n'attend pas. Selon Pierre, le seul fait pour un candidat de se présenter est considéré comme une inspiration de l'Esprit, un attrait venant du

1. L'endurcissement comme autojustification et aveuglement est souvent analysé par Bernard (cf. *Hum* 50-51, *SBO* III, 53-54), les 11^e et 12^e degrés d'orgueil, et encore: «La malice engendre l'ignorance», «L'impie en vient au mépris quand il tombe dans l'abîme des maux» (*Prov.* 18, 3)» (*Pre* 40, l. 6 et 12, p. 234).

2. *RB* 58.

3. CONSTABLE, *The Letters*, n° 28, p. 58-59, 91.

Père, apparemment sans autre forme de discernement. Pour lui, le monastère est le lieu où le Christ est suivi et le port du salut¹. Il faut donc y entrer le plus tôt possible et y revenir autant de fois qu'il le faudra si l'on en est sorti².

Mais il y a encore une autre pomme de discorde entre les cisterciens et les clunisiens : tandis que Cîteaux n'admet, selon la Règle³, que trois retours possibles pour le fugitif, ce dernier trouve une miséricorde et un pardon sans limite à Cluny afin que le lieu du salut lui soit toujours ouvert. Cette générosité, cette miséricorde, qui ne calculent pas, dont le seul but est le salut, traduisent une véritable sainteté chez l'abbé de Cluny.

Il nous faut cependant faire ici deux remarques :

– En considérant que la seule présence d'un frère au monastère est salutaire parce que celui-ci est « objectivement » un lieu de salut, Pierre s'attache à une perspective sacramentalisante, au sens où des moyens ont une efficacité *ex opere operato*⁴.

1. CONSTABLE, *The Letters*, n° 28, p. 91 : «... tandis qu'ils viennent à nous dans la ferveur de l'esprit, il ne faudrait pas que Satan les ramène au siècle ou plutôt à la perdition. C'est pourquoi nous ne voulons pas les laisser trop longtemps à ses tentations et ne permettons pas que la bataille se prolonge... Nous cherchons à lui [Satan] saisir le manger de la bouche et, selon Job, à briser la mâchoire de l'injuste et à lui arracher sa proie d'entre les dents.»

2. CONSTABLE, *The Letters*, n° 28, p. 68-69.

3. *RB* 29, 3.

4. «Si Dieu est là, si toutes les conditions surnaturelles de l'action correcte sont remplies, une défection, une erreur, ne peuvent s'expliquer que par la faute humaine. Nous sommes devant une application nouvelle de l'explication augustinienne du mal. L'œuvre de Dieu est parfaite. Si elle présente un défaut, c'est la mauvaise volonté de l'homme qui l'a introduite» (DELHAYE, *Conscience*, p. 44). Cette perspective que l'auteur attribue à Bernard conviendrait mieux à Pierre le Vénérable car, a contrario, celui qui se trouve dans un lieu où toutes les conditions surnaturelles de l'action correcte sont remplies, par exemple un monastère clunisien, ne peut avec une bonne intention, se perdre.

– De plus, Pierre ne dit rien de la démarche personnelle du candidat, de son choix libre ; ni, en cas de retour d'un « fugitif », de la vérification de son propos effectif de se corriger. Or, la Règle insiste sur ces différents points : « Voici, dit-elle, la loi sous laquelle tu veux militer ; si tu peux l'observer, entre, sinon retire-toi librement¹ » ; et encore : « On le recevra [le frère fugitif] au dernier rang pour tester ainsi son humilité². »

Dès ses origines, la démarche cistercienne est très différente, pour ne pas dire opposée, à celle de Cluny : elle est d'abord une question de conscience personnelle³, si bien qu'en certains cas aucune institution et même aucune autorité n'ont de pouvoir sur elle. Pour Bernard, le passage du volontaire au nécessaire par l'engagement monastique est éminemment libre :

A mon avis, écrit-il, la Règle de saint Benoît, proposée à tout homme, n'est imposée à personne. Elle est utile si on l'accepte et l'observe avec ferveur, mais ne pas l'accepter est sans inconvénient. Ce qui dépend de la volonté de celui qui accepte et non du pouvoir de celui qui propose, je l'appellerai à bon droit « volontaire » et non « nécessaire ». (2)

Ce passage du *De praecepto* est capital. Il est tout à fait dans la ligne du chapitre 58 de la Règle, auquel il ajoute la notion de ferveur. Une conscience est droite, non du fait de tel ou tel choix, mais en ce qu'elle n'est pas divisée en elle-même quand elle choisit. Elle est alors libre et sûre. La sûreté de la conscience dans un discernement volontaire qui n'engage pas un choix moral nécessaire – c'est-à-dire quand ce n'est pas un bien ou un mal objectif qui est en cause – s'exprime pour Bernard à travers deux versets de saint Paul :

1. *RB* 58, 10.

2. *RB* 29, 2.

3. *Petit Exorde* 3, 6, p. 31.

Il n'y a rien d'impur dans le Christ, sinon pour celui qui pense qu'il y a quelque chose d'impur (*Rom.* 14, 14). (34-35)

donc une diversité de positions est possible, et :

Heureux celui qui ne se juge pas coupable dans ce qu'il décide (*Rom.* 14, 22). (49)

car la conscience ne doit pas être partagée.

Ainsi, bien qu'il intervienne après la profession monastique, le changement de stabilité n'est pas de l'ordre du nécessaire mais du volontaire. C'est la conscience elle-même qui donne à un moine une dispense de la stabilité promise. L'intention de son engagement premier peut, au jugement de sa conscience, justifier ce changement¹. Une chose, par exemple, paraît étonnante : la prise de conscience, dans une même situation, n'est pas la même pour tous. En effet, tandis que certains se sentent en porte-à-faux dans leur manière de vivre par rapport à ce qu'ils ont promis, d'autres, dans le même monastère, ayant fait la même profession, ne ressentent rien de semblable. Cette diversité légitime incite Bernard à ne pas recommander un changement de stabilité sauf motif de conscience bien discerné². Dans ce choix de la conscience,

1. «A lui de voir pour quelle raison et dans quelle intention il s'est décidé à embrasser une vie plus élevée ou plus 'étroite'» (*Pre* 45, l. 8, p. 246).

2. Bernard envisage cette diversité d'intentions, non seulement d'un point de vue individuel, mais aussi entre les ordres monastiques. Il écrit, en effet, «la formule de promesse est la même partout, mais, parce que l'intention du cœur n'est pas la même pour tous, l'observance qu'on pratique peut, indubitablement, ne pas être la même partout, sans détriment pour le salut et sans dommage pour la profession» (*Pre* 48, l. 5-8, p. 252). Cf. aussi p. 252, n. 1, à propos de l'*Apologie*, et *Ep* 7 (à Adam : *SC* 425, 150-199). Bernard y reconnaît que «des milliers et milliers de saints qui, menant une vie en commun selon notre profession mais non selon nos coutumes, ou bien vivent, ou bien sont morts saintement» (*Ep* 7, 19, l. 3-6, *SC* 425, 196). C'est une allusion claire à Cluny et à tout le monachisme traditionnel. Il ajoute plus loin :

un appel de l'Esprit est reconnu si un bon discernement personnel pour détecter les illusions a précédé. C'est cet appel chez plusieurs frères de Molesme qui est à l'origine de Cîteaux.

C. Les lieux d'actualisation du traité

A partir des points précédemment développés, nous pouvons préciser la valeur toujours actuelle des positions de Bernard. Quatre appels, nous semble-t-il, s'en dégagent :

- La conscience et «le volontaire» appellent une formation à l'obéissance et à la stabilité.
- Une spiritualité incarnée comme celle des cisterciens appelle une pratique.
- Une relativisation de l'intention au plan moral appelle une morale de situation.
- L'importance de la conscience dans la démarche d'un engagement chrétien appelle et conduit à distinguer vocation et état de vie.

«Si quelque autre désirait passer à une Règle plus pure [à une observance plus pure de la Règle], mais ne l'osait à cause du scandale, ou même à cause d'une certaine faiblesse physique, je ne pense pas qu'il pèche, pourvu que, dans son monastère, il s'efforce de mener une vie sobre, juste et pieuse. Car si c'est par une coutume de son monastère qu'il est forcé à une observance peut-être moins stricte que celle que la Règle semble avoir établie, sans doute trouvera-t-il une excuse dans sa charité qui le retient d'aller chercher mieux ailleurs en raison du scandale, selon cette parole : 'La charité couvre la multitude des péchés', soit dans son humilité qui le rend conscient de sa propre faiblesse et par laquelle il s'estime imparfait, puisqu'il est aussi écrit d'elle : 'Dieu fait grâce aux humbles.'» (*Ep* 7, 19, l. 13-24, *SC* 425, 196 s.). Il est clair, ici déjà (en 1125), que Bernard n'incite pas au changement et n'oppose pas charité et observance de la Règle.

1. *La conscience et «le volontaire»*

La conscience et «le volontaire» appellent une formation à l'obéissance et à la stabilité. Il importe en effet de comprendre que la conscience et «le volontaire»¹ s'articulent et se distinguent mutuellement : tandis que la conscience est toujours à l'origine des choix, le rôle du volontaire est d'incarner ceux-ci dans la vie et la durée ; les choix que l'on a faits comportent dès lors une contrainte de nécessité. A supposer que la conscience investisse tout le champ, c'est-à-dire fonctionne seule, on risque fort de suivre les fluctuations d'une subjectivité qui souvent s'égare ; et si au contraire le «volontaire» se lance dans l'action indépendamment de la conscience, tout risque d'être enfermé dans des schémas préétablis. En ce cas, l'institution, l'autorité et les observances peuvent devenir des moyens de pression étouffants.

Les questions des deux moines chartrains, qui avaient beaucoup de mal à penser ensemble la liberté et l'obéissance, montrent à l'évidence que ces problèmes n'étaient pas résolus pour eux et que, finalement, leur éducation en ce domaine – celle du monachisme traditionnel, peut-on penser –, n'était pas très poussée. En bon pédagogue, Bernard ne fait pas de théorie générale à partir de leurs interrogations un peu désordonnées, mais les reprend une à une, ce qui ne lui facilite pas la tâche. Sa manière de procéder a le grand avantage de partir de situations concrètes et de donner, par une analyse serrée, des critères précis. En définitive, nous comprenons mieux comment, pour le cistercien qu'il est, le rapport à la Règle, sa pratique, sont des lieux vraiment spirituels.

Le *De praecepto* examine trois étapes de la vie monastique où l'articulation de la conscience et du volontaire intervient de façon décisive :

1. De préférence au mot «volonté» qui évoque plus une faculté mentale, nous employons cette expression «le volontaire» au sens où Bernard l'entend par rapport au nécessaire.

- La toute première est celle du novice qui effectue le passage du volontaire au nécessaire. Bernard précise que le choix de se soumettre à la Règle par l'engagement monastique n'est pas l'objet d'une pression extérieure : accepter la Règle «dépend de la volonté de celui qui accepte et non du pouvoir de celui qui propose» (2). Cela rejoint, nous l'avons dit, l'esprit du chapitre 58 de la Règle où une entière liberté est laissée à chaque étape de la probation.
- La seconde est dans le débat sur l'obéissance. L'engagement monastique suppose une intelligence personnelle de l'esprit de la Règle : quelqu'un qui l'assimile à la loi n'est pas apte à comprendre que la Règle est aussi bien un remède qu'une prescription (31-34). Il importe qu'elle soit perçue comme un chemin d'union au Christ dont le joug devient alors léger et désirable (31). Aussi, pour savoir si un postulant est ou non en mesure de construire sa «tour évangélique» (32), il s'agit moins d'apprécier ses capacités naturelles – sa résistance à mettre en œuvre les observances et à les supporter, ou de tenter, par exemple, une expérience préliminaire – que de comprendre le but spirituel de la voie monastique¹. Une fois de plus, nous rejoignons le cha-

1. Étudiant les citations de la Règle par Bernard, J. Leclercq en tire les conclusions suivantes : «Les pages de la *RB* dont Bernard se souvient le plus souvent, par conséquent celles qu'il a lues, et sans doute étudiées, le plus attentivement, sont celles qui transmettent une doctrine spirituelle. Qu'en est-il des autres chapitres de la *RB*, ceux qui traitent des observances? Ou bien il ne les cite pas, ou bien il le fait et, dans ce cas, c'est presque toujours pour caractériser, non une prescription d'ordre pratique, mais une disposition de l'âme, une attitude intérieure» (LECLERCQ, *Recueil*, t. 5, p. 182-183). A partir de ces lignes, on peut penser que la pratique des observances de la Règle, pour Bernard, ne s'oppose pas à une attitude spirituelle. Mais l'auteur ne va pas dans ce sens ; pour lui, l'ensemble du monachisme médiéval, y compris chez les cisterciens, ne pouvait se référer qu'aux valeurs spirituelles de la Règle et non à une pratique effective de sa lettre ; cf. J. LECLERCQ, «Qu'est-ce que vivre selon une règle», *CollCist* 32 (1970), p. 155-163.

pitre 58 de la Règle avec ses critères de discernement : chercher Dieu, être empressé au service de Dieu, à l'obéissance, aux humiliations¹.

– La troisième enfin concerne la stabilité. Le choix monastique comporte un engagement par rapport à une communauté établie dans un lieu précis, ainsi qu'à une institution qui doit correspondre à l'intention première de la conscience, c'est-à-dire au propos qui a motivé le pas définitif (44-51) ou le motive, s'il s'agit d'un novice. L'institution en effet est au service d'un appel spirituel et doit donner les moyens de le réaliser; les personnes qui en sont membres ne sont pas là, c'est évident, pour assurer seulement le bon fonctionnement de la maison où elles vivent...

Sur de tels fondements un dialogue fructueux dans l'obéissance est possible; il ne peut y avoir d'obéissance parfaite – celle de l'amour qui va jusqu'au bout de lui-même – que sur la base de ce qu'en langage moderne on appelle un contrat, c'est-à-dire une délimitation des droits et des devoirs des parties. Ce qui pourrait paraître marchandage est, pour Bernard, une condition destinée à rendre possible une relation libre dans le respect de la conscience.

Le monachisme traditionnel, en se restreignant à la seule bonne intention – même celle de la charité –, pouvait engendrer la confusion et ne pas vraiment donner une formation. Or on retrouve la même confusion chez nos contemporains, dans la mesure où la conscience se perd dans les impressions changeantes de la subjectivité. C'est ainsi que le dialogue – dont on parle beaucoup – échoue à cause d'une prise en compte trop immédiate de la subjectivité et d'un manque de repères institués.

1. *RB* 58, 7.

Bernard donne deux critères fondamentaux pour que le dialogue soit authentique :

- Le respect par l'autorité de la conscience personnelle du frère, afin d'être au service de l'appel de Dieu qui s'exprime en celle-ci.
- Mais aussi l'investissement volontaire de l'intelligence du frère pour comprendre l'esprit dans lequel l'autorité, l'institution et la règle commandent et prescrivent.

Cette formation à l'obéissance est du même coup une formation au vrai sens de la stabilité. Celle-ci en effet est une fidélité à l'élection première; elle garde mémoire de l'engagement de la conscience qui a éprouvé l'authenticité de son propos en discernant la justesse de son intention. Une telle fidélité peut même amener un changement de lieu et de communauté. Ainsi, le fond de la stabilité ne consiste pas dans la seule matérialité des lieux, mais dans un regard de foi et une mémoire vive qui permettent de poursuivre de façon cohérente un chemin précis; de plus, «le nécessaire stable» donne une grande force aux médiations humaines – lieux, supérieurs, règle – qui, sans être idolâtrées, ne peuvent être traitées à la légère car elles ont une valeur divine. La leçon du *De praecepto* de Bernard peut donc aider tous ceux à qui un engagement dans la durée fait peur, voire semble impossible.

2. *Spiritualité et pratique*

Si elle ne pourvoyait pas «à l'ordonnance extérieure de la vie, l'ordonnance intérieure serait impossible, selon le principe *ad interiora per exteriora*¹». Or l'influence réciproque de l'intérieur et de l'extérieur n'est pas sans rapport avec la mystique d'incarnation des cisterciens,

1. P. STEVENS, «Rectitudo Regulae», *CollCist* 9 (1947), p. 137.

chère à Bernard en particulier : Dieu lui-même, dans sa pédagogie, est venu chercher l'homme dans la chair¹. En ce sens, le livre de l'*Apologie*² recommande – après avoir longuement rappelé que la charité est première et l'emporte sur tout – de ne pas oublier l'observance extérieure : selon Paul, c'est le charnel qui vient d'abord, ensuite le spirituel (*I Cor.* 15, 46). De fait, la pratique de la Règle est une manière de donner corps à son propre esprit et de vivre de cet esprit incorporé : les deux sont inséparables. C'est pourquoi Bernard et Pierre le Vénérable qui font chorus dans le primat donné à la charité et à l'humilité se séparent cependant en ce qui concerne le rapport de l'extérieur avec l'intérieur, du spirituel avec le charnel et le matériel³.

Le bas Moyen Age et la Renaissance, avec le développement « séculier » de la vie religieuse – ordres mendiants puis jésuites –, ont contribué à rendre la vie spirituelle accessible aux gens dans le monde, grâce à une pédagogie d'exercices spirituels et de temps fortement structurés dans la journée. Pensons, par exemple, aux *Exercices* d'Ignace de Loyola, mais aussi aux ouvrages de François de Sales et aux méthodes d'oraison très direc-

1. *SC* 11, 7 (*SC* 414, 248-251).

2. *Apo* 14 (*SBO* III, 93, l. 23 – 94, l. 11).

3. Pierre le Vénérable instaure un dualisme spirituel. En voici un exemple à propos du travail manuel : « Oui, protégés par la charité, nous nous reposons loin du travail des mains en proposant des travaux meilleurs parce que – nous taisant sur l'exercice de nombreux travaux spirituels – il n'y a qu'un insensé pour nous contredire sur le fait qu'il est meilleur de prier que de tailler des arbres, au dire même de l'Apôtre : 'L'exercice sert peu, mais la piété est utile à tout' » (CONSTABLE *The Letters*, n° 28, p. 92). Voilà une interprétation très personnelle de la phrase de l'Apôtre. L'Abbé de Cluny ne semble pas envisager un instant que le travail puisse être le lieu de la prière. Il y a donc chez lui une distinction nette entre ce qui relève du domaine spirituel et ce qui relève du domaine corporel et matériel.

tives de l'École française. Sans oublier les devoirs d'état, ces spiritualités ont insisté sur l'intériorité, en privilégiant le « mental », au sens où on entend ce mot dans « l'oraison mentale ». Le temps des « exercices » était alors bien distinct du reste de la journée¹. Ces écoles favorisèrent des progrès considérables dans l'expérience spirituelle pour tous ; mais paradoxalement le risque en était de séparer globalement la vie spirituelle de la vie profane, l'intérieur de l'extérieur, et finalement l'ascèse de la mystique.

La mystique de l'Incarnation des cisterciens les invite à ne pas réserver la vie spirituelle et la prière à certaines heures. Il leur appartient, au contraire, de l'étendre à la journée entière et en particulier au travail manuel, celui-ci étant accompli comme une suite du Christ dans son humanité. Et le moyen privilégié pour donner corps à cette spiritualité d'incarnation n'est autre que la pratique de la Règle.

A l'heure où pour beaucoup de personnes les repères disparaissent, où la rupture entre religion et culture déracine beaucoup d'hommes et de femmes de leur terreau traditionnel et les pousse à chercher dans toutes les directions, sans toujours trouver d'issue, il est permis

1. Cf. l'analyse de P. SALMON, « L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux », dans *Mélanges saint Bernard*, Dijon 1954, p. 268-283. Pour l'auteur, mettre l'accent sur les traités des vertus, la maîtrise des puissances et des facultés psychologiques fait perdre de vue la finalité spirituelle de la Règle en tant que telle. Il reconnaît une influence du Pseudo-Denys dans cette conception plutôt « mystique » de la vie chrétienne où l'ascèse consiste surtout à écarter les obstacles, et à permettre à l'âme de se vider du créé pour s'ouvrir au divin. Il remarque que l'insistance sur la charité, l'intention, l'intériorité se trouve déjà chez Lanfranc et chez saint Anselme. A propos de Cluny, il note : « L'ascèse concrète et objective des observances régulières avait cédé la place à un effort plus intérieur, centré principalement sur les exercices des vertus, en attendant qu'on en arrive aux *Exercices spirituels* » (*ibidem*, p. 275).

de se demander si les spiritualités «modernes» de l'intériorité sont suffisantes. Une incarnation, une pratique, ne sont-elles pas plus que jamais nécessaires à une véritable démarche spirituelle? La vie spirituelle ne viendrait pas alors uniquement de l'intérieur, mais aussi bien de l'extérieur car le corps – la pratique, l'ascèse – informerait l'intérieur lui-même. Du reste, l'ensemble de la réflexion spirituelle au cours de ce siècle va, par nombre d'aspects, dans ce sens.

3. Pour une morale de situation

Pour l'homme moderne, la conscience est d'abord liée à la subjectivité et aux intentions : il lui suffit d'être sincère et en accord avec soi-même à un moment précis, même si cela comporte un abandon d'engagements pris antérieurement. Il est vrai que face aux situations nouvelles et ambiguës, il n'est pas facile d'évaluer la moralité de nos actes. Or, on l'a dit, cette même difficulté était courante au XII^e siècle.

Pour y répondre, la morale augustinienne, qui inspirait le monachisme traditionnel, s'était développée sur deux lignes dont il n'est pas aisé de faire la synthèse :

- l'une, objective, «sacramentalisante», donne du mal l'explication suivante : l'œuvre de Dieu, parfaite en elle-même, passe par les médiations concrètes de la Révélation; si donc un défaut se présente, c'est la volonté de l'homme qui l'a introduit.
- l'autre, subjective, se contente de la bonne intention, celle de la charité.

D'où une contradiction chez certains hommes du Moyen Age : si Dieu est présent, pensent-ils, toutes les conditions surnaturelles de l'action sont remplies et une défection, une erreur ne peuvent s'expliquer que par la faute humaine. Cependant, si l'erreur en question procède d'une bonne

intention, elle est excusée¹. Ce genre d'oscillation est celui de l'homme moderne qui, à la fois, exalte la tolérance et la liberté de conscience jusqu'à se faire origine et maître des valeurs – cela revient à une morale de l'intention – mais qui, en même temps, se montre extrêmement sévère au plan collectif pour tout échec, tout acte aux conséquences fâcheuses, cherchant à tout prix des responsables. Au plan collectif, l'erreur est alors considérée comme une faute. Cette séparation entre le domaine privé et le domaine collectif, social et politique, correspond à une séparation entre la subjectivité et l'objectivité morale.

Nous avons vu que, pour Bernard, il n'en est pas ainsi. Chez lui, la bonne intention doit s'accompagner d'une recherche authentique de la vérité (35-41). Ce n'est qu'à ce prix qu'elle est récompensée dans le cas où elle s'est trompée sur la nature d'un acte (41). La doctrine des «quatre œils» montre à l'envi qu'entre le mal et le bien absolus se trouve une zone intermédiaire où le volontaire intervient, sans être laissé toutefois à la seule intention. Les choix personnels, pour être justes, doivent tenir compte d'un certain nombre de facteurs, à savoir : les intentions fondamentales de la conscience, les engagements préalables et leur environnement, la répercussion sur autrui des décisions qu'on va prendre, la liberté qui se traduit par un investissement réel dans le choix, un travail rigoureux de discernement puissamment soutenu par l'investissement de la volonté².

1. Cf. p. 120, n. 4.

2. A l'inverse, Bernard a su détecter les effets d'une volonté mauvaise qui, sous couvert de droit et de morale, fait prendre un mal pour un bien : ainsi, à propos de la question de ses deux interlocuteurs sur la possibilité d'être relevé du vœu de stabilité quand un nouvel abbé n'a pas été élu régulièrement (*Pre* 55, l. 1 s., p. 264). La situation leur sert en fait de prétexte et Bernard cite à l'appui ce qu'il appelle «le bon mot du sage» : «Celui qui veut rompre avec son ami en cherche l'occasion» (*Prov.* 18, 1 cité en *Pre* 56, l. 31-32, p. 268); cf. p. 119, n. 1.

Il s'agit donc d'une prise en compte de notre histoire personnelle et de la complexité des situations. Bernard qui dut servir d'arbitre dans des conflits difficiles le savait par expérience. La doctrine spirituelle qu'il propose, tout en ne séparant pas la subjectivité et l'objectivité morales, n'est rien moins que tranchée et partielle comme on a voulu parfois le faire croire!

4. *Vocation et état de vie*

Pour cerner les distinctions entre vocation et état de vie, il est utile de recourir à la notion de «conseil», très riche chez Bernard. Le conseil constitue un premier pas vers la liberté – liberté de conseil – qui s'engage dans le sens du bien et dans le rejet du péché. La conscience est le lieu de cette liberté inviolable qui consent aux appels de l'Esprit. A ce niveau, la seule valeur irrécusable est celle de l'obéissance à Dieu même. Aussi doit-on savoir gré à Bernard de n'avoir pas opposé liberté et obéissance. En effet il n'a pas fait de cette dernière un absolu dans ses médiations humaines, ce qui ne fut pas toujours le cas dans la vie religieuse.

Mais la conscience se trouve alors «en situation», c'est-à-dire qu'elle doit s'engager concrètement en fonction de la capacité de la personne. Celle-ci doit prévoir si elle pourra construire jusqu'au bout sa «tour» selon son intention personnelle – très variable d'ailleurs, nous l'avons dit, d'un individu à l'autre alors qu'ils sont placés dans la même situation. L'intention devient donc l'objet d'un discernement spirituel précis et rigoureux dont l'ultime critère n'est autre que la conscience elle-même qui «juge de tout et n'est jugée par personne» (*II Cor.* 4, 3)¹, qui n'est pas non plus

1. Cf. le beau développement de Bernard dans *Div* 34, 2-3 (*SBO* VI-1, 229-231).

divisée en elle-même car : «Heureux celui qui ne se juge pas lui-même en ce qu'il veut faire¹.» Il ne s'agit donc pas d'une intention avec une connotation d'immédiateté et de subjectivité.

Le résultat de ce discernement, de cette démarche personnelle, est alors assimilé à un appel de Dieu dont la volonté s'exprime à travers la voix pressante de la conscience. On peut, à ce sujet, parler de vocation au sens où la vocation est une réponse consentante à un appel précis de Dieu, qui engage une vie dans la durée². La vocation n'est pas, dans ce contexte, un état de vie spécifique, sacerdotal ou religieux, comme on l'entend souvent. Il n'y a pas en effet à opposer les conseils et les préceptes en assignant les conseils évangéliques à la vie religieuse avec ses trois vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance³, comme si les conseils et les préceptes étaient la base d'états de vie différents. Pour Bernard, les vœux sont une façon de suivre le Christ; ils ne sont pas séparables de l'humilité et de la charité – elles appartiennent au «nécessaire immuable» (7-8) – qui constituent pour tous les chrétiens des «préceptes».

1. En termes ignatiens, on dirait qu'après une élection en bonne et due forme, on ne doit pas revenir en arrière. Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices Spirituels*, n° 318, 5^e règle, Paris 1982, p. 140.

2. Cf. art. «Vocation», *DSP* 16 (1994), col. 1081-1167.

3. Bernard reconnaît la légitimité d'une diversité d'observance : tous ne vivent pas de la même façon «selon la Règle»; il fait un parallèle avec les chrétiens qui «ne pratiquent pas tout ce qui est dans l'Évangile, mais qui tous vivent selon l'Évangile» (*Pre* 48, l. 9-11, p. 252). Il ne semble pas ici faire plus de différence qualitativement entre vie religieuse et vie chrétienne qu'entre les différents degrés de pratique de la règle dans la vie monastique. Aujourd'hui encore, pour la vie religieuse, nous pouvons constater une très grande diversité dans la façon de vivre le vœu de pauvreté au plan personnel et communautaire. ~ Sur les vœux, cf. art. «Vœu», *DSP* 16 (1994), col. 1167-1195.

Bernard rejoint ainsi l'appel universel à la sainteté mis en lumière par *Lumen Gentium*¹.

Bernard se distingue de la conception sacramentalisante de la vie religieuse – dont semble avoir fait preuve, nous l'avons dit, Pierre le Vénérable – même si l'expression «second baptême» qu'il emploie peut paraître aller dans ce sens (54). En fait, pour lui, c'est le pôle «angélique» et céleste de la vie monastique qui en constitue le prophétisme² parce qu'il exprime de façon particulière – en parallèle avec le lien du corps et de l'âme (60) – «le déjà là et le pas encore» de la foi, propre à toute vie chrétienne (59-60)³. Ainsi Bernard privilégie le pôle spirituel – y compris en sa dimension charismatique – et prophétique de la vie monastique plutôt que son pôle institutionnel, sans quitter cependant la médiation concrète de la Règle.

Beaucoup de chrétiens en quête aujourd'hui d'une méthode personnalisée pour vivre l'appel universel à la sainteté pourraient être aidés par ce genre d'orientation. La spiritualité de Bernard permet en effet de vivre «sous une règle» – et non de façon vague, «selon une règle» – avec bien sûr toutes les adaptations nécessaires de la Règle à une situation de laïcs. L'adage *ad interiora per exteriora* se montre porteur d'une clarté et d'une efficacité très large. En effet, la fidélité incarnée dans une «pratique», dans une «Règle», facilite le discernement lorsque certaines situations difficiles se présentent, car elle y projette sa lumière propre, celle de l'expérience; et

1. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, chapitre V.

2. Bernard a développé ces différentes dimensions de la vie monastique dans un sermon «lors du travail de la moisson» (*Lab* 3, *SBO* V, 222-228).

3. Cf. l'Introd. p. 111-113 et les notes; ainsi que celles sur le texte, p. 273, n. 3, p. 276, n. 2 et p. 278, n. 1.

encore elle permet de maintenir une continuité dans les fluctuations d'une histoire qui fait vite perdre la mémoire¹! En somme, sans devenir moines, certains chrétiens rejoindraient le «charisme cistercien» et finalement ce que l'on a appelé «l'ascétisme chrétien» des premiers siècles en adoptant une orientation de ce genre. Pour celui-ci, la vie baptismale était un engagement évangélique radical et la vie monastique – seule forme de la vie religieuse à leur époque – n'était pas clairement distinguée de la vie chrétienne; ce trait apparaît nettement dans les Règles de saint Basile.

Le génie propre de Cîteaux est d'avoir su se donner les moyens d'un réalisme spirituel, face d'un côté à un monachisme institutionnel et traditionnel, sérieux certes, mais trop compromis avec le monde; face de l'autre à une «spiritualité évangélique» utopique qui risquait de perdre toute forme et de partir à la dérive. Ces risques sont permanents et resurgissent, d'une manière ou d'une autre, dans toute vie chrétienne. Cîteaux a su intégrer le dynamisme évangélique et le canaliser en lui donnant corps par une pratique effective de la Règle de saint Benoît. Saint Bernard en a tiré toutes les conséquences dans le *De praecepto* qui peut, de ce fait, contribuer à assurer la doctrine et la pratique du discernement spirituel si nécessaire en notre temps, en ces années qui sont les nôtres.

1. Cf. nos remarques, p. 127 s., à propos de la formation à la stabilité. Les exemples dans l'histoire de la vie religieuse sont nombreux où les résultats d'une évolution n'ont rien à voir avec les propos des fondateurs. Par bien des côtés, il en allait ainsi du monachisme bénédictin traditionnel au temps de la réforme de Cîteaux: la fidélité effective à la Règle apparut alors comme le seul moyen de retrouver l'authenticité de la vie bénédictine et de la maintenir stable dans le temps.

VII. LA PRÉSENTE ÉDITION

Suivant les principes adoptés pour les Œuvres complètes de Bernard publiées aux *Sources Chrétiennes*, c'est le texte des *Sancti Bernardi Opera* qui est réutilisé dans ce volume; on le trouve au tome III de l'édition procurée par J. Leclercq et H. Rochais (1963), p. 241-294; la pagination de cette édition est du reste rappelée dans les marges du texte ici proposé.

A. Divisions

Nous n'avons pas retenu les vingt divisions, en chiffres romains, que Mabillon avait données avec titres. Ces divisions en chapitres ne sont pas suffisamment attestées dans la meilleure tradition manuscrite. Nous en avons introduit de nouvelles qui s'efforcent de mieux faire ressortir les articulations de l'ouvrage. En revanche, nous avons fait nôtre la numérotation en paragraphes, provenant du pré-décesseur immédiat de Mabillon, Jacques Merlo Horstius (1641)¹ et adoptée par le Mauriste. Elle est devenue usuelle.

Plusieurs manuscrits présentent quelques sous-titres sommaires (*capitula*), mais ces séries ne sont pas identiques, et certainement pas originales. L'édition de J. Leclercq et de H. Rochais a repris la série du manuscrit Lilienfeld 96, qui est du XIII^e siècle. Nous l'avons supprimée du texte latin, mais nous en avons donné la traduction dans les notes. En revanche, nous avons jalonné le texte d'autres sous-titres qui nous ont semblé plus appropriés.

1. Apud Joannem Kinchium, sub *Monocerote veteri*, 6 tomes en 2 vol. Nous n'avons pas réussi à mettre la main sur cette édition (correspondant à JANAUSCHEK, *Bibliographia Bernardina* n° 1002) mais sur une autre édition dont le titre développé est le même, mais éditée à Paris en 1645 (JANAUSCHEK 1026). Nous avons également trouvé deux autres

B. Corrections apportées au texte critique du *De praecepto*

(* = corrections déjà proposées par J. Leclercq).

SBO	au lieu de	§, l., p.	Leçon corrigée
*254, 10	tandem	<i>Praef.</i> , 6, 146	tandem
254, 17	quominus	<i>Praef.</i> , 15, 146	quo minus
*261, 22	eius	11, 26, 172	eis
*267, 17	aeque	20, 1, 190	aequa
269, 1	authentica	21, 20, 194	authentica
273, 11	sequeretur	28, 8, 208	sequeretur?
274, 26	omni oboedientia	30, 19, 212	omni inoboedientia
275, 9	artior	31, 6, 214	arctior
276, 21	si quidem	32, 37, 218	siquidem
*279, 13	abque	36, 15, 228	absque
283, 2	aliud	43, 6, 242	illud
284, 22	artiora	45, 9, 248	arctiora
*288, 9	quadammodo	52, 6, 260	quodammodo
290, 21	accipi,	56, 26, 268	accipi
290, 27	cessari	56, 33, 268	cassari
292, 20	quomodo	60, 1, 276	quo modo

éditions qui correspondent à JANAUSCHEK 1008 et probablement à JANAUSCHEK 1100 (car il manque la moitié inférieure de la page de faux-titre). Les références précises du *De praecepto* dans ces 3 éditions anciennes (un exemplaire de chacune est conservé à la Casa generalizia Cistercensi S.O. à Rome) sont les suivantes : 1° (JANAUSCHEK 1008) *Divi Bernardi Abbatis Claraevallensis operum tomus III*, Parisiis e typographia regia 1642, p. 163-218; 2° (JANAUSCHEK 1026) *Sancti Patris Bernardi Claraevallensis Abbatis Primi melliflui...*, Parisiis 1645, t. IV, p. 73-84 (cet ouvrage contient les tomes reliés à la suite mais avec pagination particulière pour chaque tome); 3° (JANAUSCHEK 1100) *Sancti Patris Bernardi Claraevallensis Abbatis Primi melliflui...*, [Parisiis] 1658, t. IV, p. 73-84 (la disposition et la pagination de cet ouvrage sont identiques au précédent).

VIII. BIBLIOGRAPHIE

- J. BRYS, *De dispensatione in iure canonico*, Louvain 1925 (= BRYS, *Dispensatione*).
- B. CALATI, «Alcuni aspetti della dottrina monastica di san Bernardo», *Camaldoli* 7 (1953), p. 48-82.
- C. CAPELLE, *Le vœu d'obéissance des origines au XII^e siècle*, Paris 1959 (= CAPELLE, *Vœu*).
- F. CIMETIER, *Les sources du droit ecclésiastique de la chrétienté médiévale*, Paris 1930 (= CIMETIER, *Sources*).
- G. CONSTABLE, *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge, Massachussets 1967, 2 t. (= CONSTABLE, *The Letters*).
- Ph. DELHAYE, *Le problème de la conscience morale chez Saint Bernard*, Namur 1957 (= DELHAYE, *Conscience*).
- A.-M. DIMIER, «Saint Bernard et le droit en matière de *transitus*», *Revue Mabillon* 48 (1953), p. 48-82.
- Ecclesiastica officia cisterciensia du XII^e siècle*, texte latin selon les manuscrits de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114, éd. Danièle Choisselet et Placide Vernet, Reiningue 1989.
- Exorde de Cîteaux (Exordium Cistercii)*, Cîteaux. Documents primitifs, Cîteaux 1988.
- J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris 1914 (= DE GHELLINCK, *Mouvement*).
- S. GIET, «Saint Bernard et le troisième degré d'obéissance ou la soumission du jugement», *L'année théologique* 7 (1946), p. 192-221.
- J. JOLIVET, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Fribourg-Paris 1994.
- G. LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*, Paris 1959.
- J. LECLERCQ, *Bernard de Clairvaux (Bibliothèque d'Histoire du Christianisme, 19)*, Paris 1989.
- J. LECLERCQ, «Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits» dans *Saint Bernard théologien*, p. 148-149.
- J. LECLERCQ – G. GÄRTNER, «Saint Bernard dans l'histoire de l'obéissance monastique», *Anuario de estudios medievales* 2 (1965), p. 31-62; repris dans LECLERCQ, *Recueil*, t. 3, p. 267-303.
- J. LECLERCQ, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de la vie religieuse (Tradition monastique, 1)*, Turnhout 1948.
- J. LECLERCQ, *The Works of Bernard of Clairvaux. Volume One: Treatises I*, Kalamazoo 1970, p. 73-101.
- Petit Exorde (Exordium Parvum)*, Cîteaux. Documents primitifs, Cîteaux 1988.
- G. PICASSO, «San Bernardo e il "Transitus" dei monaci», dans *Studi su Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione (Bibliotheca Cisterciensis, 6)*, Rome 1975, p. 181-200.
- PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Epist.*: cf. supra G. CONSTABLE, *The Letters of Peter the Venerable*.
- G. RACITI, «Révolution copernicienne de Saint Bernard», dans *Monachisme d'Orient et d'Occident. Cîteaux, ses origines, ses fondateurs (Colloques de Sénanque)*, Association des amis de Sénanque 10-11-12 (sept. 1985), p. 127-158 (et surtout les p. 147-150).
- M.-B. SAÏD, «Saint Bernard interprète de la Règle de saint Benoît», dans *Regulae Benedicti Studia* 24/25 (1985-1986), p. 145-163.
- P. SALMON, «L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux», dans *Mélanges saint Bernard*, Dijon 1953, p. 268-283.

- A. STEIGER, «Sancti Bernardi De praecepto et dispensatione liber», *CistC* 24 (1912), p. 129-135.
- B.J.M. VOSICKY, «Bernhards Aussagen über Benedikt. Benedikt von Nursia, eine Herausforderung an unsere Zeit», dans *Höre, mein Sohn. Sammelband von Gastvorlesungen und Festakademien (Heiligenkreuzer Studienreihe, 2)*, Heiligenkreuz 1982, p. 43-54.
- R. YEO, *The Structure and Content of Monastic Profession (Studia Anselmiana, 83)*, Rome 1982.
- YVES DE CHARTRES, *Prologue (PL 161, 47 s.)*.

LE PRÉCEPTÉ ET LA DISPENSE

TEXTE ET TRADUCTION

LIBER DE PRAECEPTO ET DISPENSATIONE

SBO

253 Domno abbati Columbensi, frater Bernardus, abbas dictus de Claravalle : valere in Domino semper^a.

Rescriptum meum ad epistolas duorum Carnotensium quorundam monachorum, vobis primum, ut promiseram, 5 destinare curavi, ubi et aliud quoque impletum est quod iussistis^b.

Nam cum breviter rescribere decrevissem, et epistolam epistolam tantum reddere velle coepissem, hortatu vestro in libri, ut cernitis, longitudinem protraxi stilum, et ut in 10 pluribus plures possint aedificari. Quod opus cum a vobis perfectum fuerit, tunc non ipsis, ad quos factum est, sed eorum prius reddatur abbati, et sic demum ad ipsos, «si iusserit abbas», perveniat. Monachi quippe sunt, et ex lege suae Regulae sine nutu abbatis; sicut dare, ita et 15 accipere datas prohibentur epistolas. Nam et ob hoc maxime diu, sicut scitis, multum licet rogatus ab eis, respondere tardavi, quod, ut mihi videbatur, ignorante

a. cf. Phil. 4, 4 b. cf. Gen. 47, 30

1. ^F S'agit-il de l'amplification du traité ou d'une autre tâche d'ordre diplomatique? L'expression est elliptique et ne permet pas de trancher.

2. *RB* 44, 5; etc.

3. Cf. *RB* 54, 2-3 (*accipere aut dare sine praecepto abbatis*). A noter pour les notes de l'ensemble du traité: les références précédées de

LIVRE DU PRÉCEPTÉ ET DE LA DISPENSE

LETTRE A L'ABBÉ DE COULOMBS

Au seigneur abbé de Coulombs, frère Bernard, dit abbé de Clairvaux : portez-vous bien à jamais^a.

Ma réponse aux lettres des deux moines chartrains, c'est d'abord à vous, comme je l'ai promis, que je prends soin de l'adresser, à peine accomplie également l'autre chose que vous m'avez commandée^{b1}.

J'envisageais d'écrire brièvement et je penchais pour répondre à des lettres par une simple lettre, mais, sur votre conseil et afin qu'une plus ample matière puisse profiter à un plus grand nombre, j'ai donné à ma littérature, vous le voyez, les proportions d'un livre. Après l'avoir parcouru, veuillez transmettre cet ouvrage non pas à ceux pour lesquels il a été composé, mais en premier lieu à leur abbé; qu'ensuite seulement il leur parvienne, «si l'abbé le permet²». Ils sont moines et, selon la loi de leur Règle, il leur est défendu d'envoyer des lettres et tout autant d'en recevoir sans l'assentiment de l'abbé³. D'ailleurs, si, malgré leurs instantes prières, j'ai longtemps tardé à répondre, c'est – vous le savez – à cause du fait qu'à mon sentiment ils avaient eu l'audace d'écrire et

«cf.» sont des allusions ayant un rapport textuel avec un verset de la *RB* ou du moins ayant un sens identique; les citations sont entre guillemets dans le latin et le français.

abbate scribere illas epistolas et mittere praesumpsissent.
Nec falso id suspicatus sum, uti postmodum liquido
20 comperi.

254 Ego coepto operi, quod quidem legentibus apparebit,
«epistolae» nomen indideram : sed quoniam pro nomine
modum, vestro obviante mandato, ut promiseram, non
servavi, liber, si iudicatis, non epistola censeatur. Et quia
255 inter multas quaestiones, quae ibi a me solvuntur, id prae-
cipue subtilius utiliusque pertractatur, quatenus liceat prae-
cepta, et per quos et quatenus dispensari, detur ei titulus :
«De praecepto et dispensatione», nisi vobis aliud forte
congruentius videatur.

1. Cf. RB 54, 5.

2. * Cf. SÉNÈQUE, *Ad Lucil.* XI, 85, 1 : *Quod si facere voluero, non erit epistola, sed liber*, «Mais si je l'entreprends, ce sera la matière non d'une lettre, mais d'un livre» (trad. H. Noblot, CUF, t. 3, Paris 1957, p. 126). Bernard semble bien faire allusion à cette formule de Sénèque. Il avait déjà opposé «lettre» et «livre» dans les premières lignes du Prologue; dans ses dernières lignes, il va revenir à cette *excusatio*, avec le mot *excuset*. L'opposition entre lettre et livre se retrouve enfin dans les toutes dernières lignes du *De praecepto*. C'est la seule allusion à ce mot de Sénèque qu'ait faite Bernard. Mais il s'est souvent plaint, d'ordinaire sous le mode littéraire de l'*excusatio* (cf. *Recueil*, t. 3, p. 16-32), de la contrainte subie par suite du peu de longueur de la lettre. Il faut déjà poser la plume... : *Apo* 15 (SBO III, 94, l. 12); *Ep* 7, 18, l. 1-3, SC 425, 192; *Ep* 88, 3 (SBO VII, 234, l. 8). La brièveté épistolaire exige... : *Ep* 77, 15 (SBO VII, 196, l. 14); *Ep* 78, 13 (*id.*, 210, l. 2); *Ep* 126, 9 (*id.*, 316, l. 19); *Ep* 190, 26 (SBO VIII, 38, l. 23); *Ep* 253, 9 (*id.*, 153, l. 24); 338, 2 (*id.*, 278, l. 12); 362, 2 (*id.*, 310, l. 18). Dans les sermons parlés ou écrits, ce thème revêt une forme un peu diffé-

d'envoyer ces lettres à l'insu de l'abbé¹. Or, mes soupçons n'étaient pas faux, comme j'ai pu le constater plus tard avec certitude.

Quant à moi, au début de ce travail – le lecteur s'en apercevra –, je lui avais imposé le nom de lettre; mais, puisqu'en m'acquittant du mandat reçu de vous, j'ai dépassé, comme promis, la mesure de ce genre, que ce soit désormais un livre, si vous le jugez bon, et non pas une lettre². Or, parmi beaucoup de questions que j'y résous, je traite à fond, de manière particulièrement précise et utile³, celles-ci : quels préceptes est-il licite de soumettre à une dispense, par qui et jusqu'à quel point? Que par conséquent ce livre reçoive pour titre *Le Précepte et la Dispense*, à moins qu'un autre ne vous semble convenir davantage.

rente, mais il reste à la fois littéraire et personnel; Bernard est «un homme qui tremble lorsqu'il doit parler et qui n'a pas le droit de se taire» (SC 74, 1, SBO II, 240, l. 9).

3. Jeu de mots : *subtilius-utilius*. L'adjectif «utile», chez Bernard, a souvent une connotation de salut : est «utile» ce qui contribue au salut (cf. *Miss* 3, 14, l. 2, SC 390, 200; *Pent* 3, 8, SBO V, 175, l. 25, etc.). Pour la traduction de *subtilius*, cf. FREUND, *Grand dictionnaire de la langue latine*, trad. N. Theil, Paris 1855, *subtilis* (II) fig. : «fin, délicat, fait avec soin, exact, scrupuleux, minutieux» (très classique en ce sens).

Qua mente iam tacebo?

Qua fronte tamen loquar?

Crebris epistolis et nuntiis cogitis me aut propriam prodere imperitiam, aut officium renuere caritatis. At ego malens sine illa quae inflat, quam absque illa quae aedificat^c, inveniri, victus tandem precibus vestris, duris inicio nodis ungues teneros et, ut vereor ego, non aliud quam terendos. Sed hoc incassum. Nam mea me, ut scribitis et praescribitis, tam absentis scripta quam verba praesentis arguunt excusantem.

10 Quis enim iam relinquitur mihi vel de impossibilitate causandi locus, praesertim apud vos, qui ex ore et corde meo satis certum tenere vos creditis quantum possim in talibus?

Fidei proinde vestrae, non meo fidens ingenio, abyssum ingredior quaestionum, nesciens – *Deus scit*^d – qua emer-
15 surus. Praesto caritas erit, utinam ita et veritas. Si quo minus, excuset effectum defectus potius ingenii: voluntatem certe non culpabitis.

Tentabo autem easdem, si potero, quaestiunculas sub epistolari cunctas brevitate redigere, etsi non epistola brevi.
20 Mirum siquidem non est, si fuero ego longior in exponendo, cum vos tantum eas ponendo, duas, et ipsas satis longas, epistolas texueritis.

c. cf. I Cor. 8, 1 d. II Cor. 12, 2

1. Cf. LECLERCQ, *Recueil*, t. 3, p. 27: «Le premier [paragraphe] débute par une alternative exprimée en deux formules entièrement parallèles; même nombre et même espèce de mots, mêmes sonorités... Stace, Pline et les auteurs antiques, au Moyen Age Paul Diacre, Sedulius Scottus, d'autres encore, avaient commencé volontiers par ces points d'interrogation, par cette *addubitatio*. Ici le procédé traduit une hésitation qui fut réelle et longue.»

2. ^F Formule d'inspiration cicéronienne (*In Verrem actio* 2, 172).

3. ^F Adaptation malicieuse d'un fragment de réplique de PLAUTE, *Pseudolus* (II, 2, 643): «C'est pour rendre cet argent, et non pour le perdre que mon maître m'a envoyé. Et toi, je le sais, j'en suis certain: tu as la fièvre de ne pouvoir jeter tes griffes dessus (*Nam certe scio: hoc febrim tibi esse, qui non licet huc incidere unguulas*)» (éd. A. Ernout, *CUF*, Paris 1938, p. 58). Avec une pointe d'ironie envers lui-même, Bernard semble suggérer que,

PROLOGUE

Dans quel esprit me tairai-je encore?

Mais de quel front parlerai-je¹?

Par de fréquentes épîtres² et par des messagers, vous me forcez ou bien à trahir ma propre incompétence, ou bien à refuser un service de charité. Et moi, préférant être trouvé sans ce qui «enfle» plutôt que dépourvu de ce qui «édifie^c», vaincu enfin par vos prières, je jette sur des nœuds resserrés mes tendres griffes³ et, je le crains, au seul risque de les y casser. Cela même en pure perte. Pourtant – vous me l'écrivez et me l'objectez –, absent ou présent, mes écrits comme mes paroles dénoncent la fausseté de mes excuses. Quelle latitude m'est donc laissée ne fût-ce que de prétexter l'impossibilité⁴, notamment auprès de vous qui êtes si convaincus de tenir de ma propre bouche et de mon propre cœur la preuve de mes capacités en pareil domaine?

Me fiant donc à votre confiance, non à mon intelligence, j'entre dans l'abîme de vos questions, ne sachant – «Dieu le sait^d!» – par où j'en émergerai. La charité sera présente, puisse-t-il en être ainsi de la vérité! Dans le cas contraire, allégez plutôt mon insuffisance intellectuelle, car vous ne pourrez mettre en cause ma volonté.

J'essaierai, si possible, de faire tenir tous ces petits sujets d'étude⁵ dans les limites de la brièveté épistolaire, même si la lettre ne sera pas brève. Rien d'étonnant du reste si je suis un peu long dans mon exposé puisque vous, simplement pour poser vos questions, vous avez tissé deux épîtres, et passablement longues.

s'il est vrai qu'il écrit sur demande et après avoir été longtemps sollicité, il est tout aussi vrai que le sujet le passionne et qu'il est content de pouvoir exprimer son opinion (cf. J. LECLERCQ, «L'écrivain», *BdC*, p. 529-532. 540).

4. Cf. *RB* 68, 2.

5. Voir FREUND, *Grand dictionnaire de la langue latine*, trad. N. Theil, Paris 1855, *quaestiuncula*: «petite recherche scientifique, sujet d'étude» (très classique).

1. Prima igitur quaestio circa Regulam nostram versatur, de qua, nisi fallor, et reliquae omnes, aut paene omnes, oriuntur. Quaeritis nempe, regularis illa institutio quomodo et quatenus sit pensanda profitentibus eam, utrum vide-
 5 licet cuncta quae continet putanda sint esse praecepta, consequenter et damnosa transgredienti, an consilia tantum vel monita, et ob hoc nullius aut non magni sit ponderis ipsorum professio, nullius aut non gravis culpae ipsorum praevaricatio, an certe quaedam sint deputanda imperiis,
 255 10 quaedam pro consiliis reputanda, quo partim ea liceat, partim non liceat omnino praetergredi. Et si hoc ultimum detur, distingui a me tunc demum certos ac propriae cuiusque partis limites flagitatis, ne cui forte per varias sui sensus opiniones licentius vagandi detur occasio,
 15 sicque *liquare culicem et camelum glutire*^a contingat, si nesciat quantum curae vel operae suae quibusque debeat observantiis.

Hic est, quantum recolo, totus vestrae illius partitionis sensus, etsi non verba. Quod autem subiungitis et per-
 20 gitis inquirere de oboedientia, quibus gradibus distinguatur, quibus claudatur limitibus, ad eandem pertinere arbitror divisionem, quippe quae in decretis regularibus praecipua habetur; et puto, cum ad illam satis responsum fuerit, de ista iam nil supererit quod ambigatur.

1. a. Matth. 23, 24 (Patr.)

1. * Pour ce verset de *Matth.*, Bernard emploie toujours (ici et en 4 autres lieux) le verbe *liquare* («rendre un liquide limpide») au lieu de *excolare* (*Vg*) qui signifie «filtrer à travers une passoire». Plusieurs mss de la *VI* et plusieurs Pères, dont Augustin et Grégoire le Grand, écrivent *liquantes*.

2. Ce verbe annonce *Pre* 11, l. 4-5, p. 168, ici : *limites*.

Chapitre premier : L'OBÉISSANCE

I. DISPENSE ET HIÉRARCHIE DES VALEURS

Questions de droit monastique 1. La première question tourne donc autour de notre Règle et, si je ne me trompe, toutes les autres, ou presque, en découlent. Vous demandez, n'est-ce pas, de quelle manière et dans quelle mesure l'institution régulière doit s'imposer aux profès : si ses points doivent être regardés comme des préceptes et par conséquent comme dommageables pour le transgresseur, ou seulement comme des conseils ou des avis; dès lors, en faire profession n'aurait pas ou peu d'importance, s'en écarter ne comporterait pas de faute ou du moins pas de faute grave; ou bien, si certains points doivent être pris pour des impératifs et certains autres comme des conseils, il serait donc permis d'omettre les uns, mais absolument pas les autres. Dans ce cas, vous demandez alors, avec instance, que je trace enfin des limites certaines à chacune de ces deux catégories. Il ne faut pas que, d'aventure, quelqu'un ait l'occasion de s'égarer au gré des opinions variables de son propre sentiment, et ainsi de «filtrer le moucheron et d'avalier le chameau^{a1}», faute de savoir quel soin ou quelle application il doit apporter aux observances.

Voilà, autant que je me le rappelle, l'exposé complet de la classification que vous proposez, même si ce ne sont pas vos expressions. Quant à ce que vous ajoutez et persistez à demander sur l'obéissance, les degrés qu'on y discerne et les limites où elle s'enclôt², je pense que cela tient au même sujet puisque, parmi les décrets réguliers, l'obéissance est considérée comme en étant le principal; lorsqu'une réponse suffisante aura été donnée à vos autres questions, je pense qu'elle ne posera plus de problème.

2. Itaque, ut sentio ego, Regula sancti Benedicti omni homini proponitur, imponitur nulli. Prodest, si devote suscipitur et tenetur; non tamen, si non suscipitur, obest. Quod autem in voluntate est suscipientis, non in potestate
 5 proponentis, voluntarium merito dixerim, non necessarium. Attamen hoc ipsum quod dico voluntarium, si quis ex propria voluntate semel admiserit et promiserit deinceps tenendum, profecto in necessarium sibi ipse convertit, nec iam liberum habet dimittere, quod ante tamen non
 10 suscipere liberum habuit. Ideoque quod ex voluntate suscepit, ex necessitate tenebit, quia omnino necesse est eum reddere vota sua quae distinxerunt labia sua^a, et ex ore suo aut condemnari iam, aut iustificari^b. Ceterum *felix*, ut quidam sanctorum ait, *necessitas, quae in melius cogit*.
 15 Omnia proinde sancti Benedicti instituta, exceptis sane nonnullis de spiritualibus, verbi causa caritate, humilitate, mansuetudine, quae non tam ipsum quam Deum constat instituisse, et ob hoc penitus non esse mutanda, de cetero
 25 reliqua universa non profitentibus quidem monita tantum seu
 20 consilia censenda sunt, nec gravant non observata, cum tamen profitentibus in praecepta, praevaricantibus in crimina fiant, sive, ut vestra vobis reddam, illis voluntaria vel factitia, istis

2. a. Ps. 65, 13-14 ≠ b. cf. Matth. 12, 37

1. Ici un titre de *capitulum* : « Comment l'institution régulière s'impose aux profès. »

2. * Cf. RB 58, 10.

3. * Cf. RB 58, 16.

4. * Le seul texte approchant d'Augustin paraît être *Epist.* 127, 8 (*CSEL* 44, 28) : *Felix est necessitas, quae in meliora compellit*. Bernard n'a aucun autre texte voisin; mais on connaît ses citations approximatives; de plus, il associe volontiers *necessitas* et *cogit*. ~ Après cette phrase, un titre de *capitulum* : « Si les points de la Règle doivent être pris pour des préceptes ou seulement pour des conseils. »

Passage du volontaire au nécessaire

2¹. A mon avis, la Règle de saint Benoît, proposée à tout homme, n'est imposée à personne. Elle est utile si on l'accepte et l'observe avec ferveur, mais ne pas l'accepter est sans inconvénient². Ce qui dépend de la volonté de celui qui accepte et non du pouvoir de celui qui propose, je l'appellerais à bon droit « volontaire » et non « nécessaire ». « Volontaire », dis-je, mais ce que quelqu'un a volontairement admis une fois, en promettant de l'observer ensuite, il se l'est rendu — on ne peut en douter —, nécessaire. Désormais, il n'est plus libre d'abandonner ce qu'il était précédemment libre de ne pas accepter³. C'est pourquoi, ce qu'il a accepté par sa volonté, il l'observera par nécessité, car il est absolument nécessaire « qu'il accomplisse les vœux que ses lèvres ont prononcés^a » et que, de sa propre bouche, il soit dès lors condamné ou justifié^b. D'ailleurs, « heureuse nécessité, dit un saint, qui contraint au meilleur⁴! »

Nécessité des dispenses

Voici donc ce qu'il en est de toutes les institutions de saint Benoît, exception faite, bien entendu, de quelques-unes qui sont spirituelles, comme la charité, l'humilité, la douceur; elles ne sont évidemment pas tant de lui que de Dieu et, de ce fait, elles sont absolument immuables. Toutes les autres, les non-profès ne doivent les regarder que comme des avis ou des conseils : ne pas les observer ne charge pas la conscience. Par contre, elles deviennent des préceptes pour les profès, et ceux qui sont en rébellion font de lourdes fautes⁵. Ou, pour reprendre vos expressions, ce n'est pas sans raison que les non-profès les considèrent comme « volontaires » ou

5. Le verbe *praevaricor* et les substantifs de la même famille se traduisent en fonction de leur contexte. Pour cette traduction, cf. l'Introd. p. 66 (Argumentation).

necessaria et tamquam naturalia non immerito reputantur. Ita sane necessaria dixerim, ut ex eis minime praeiudicetur necessariis rationalibusque dispensationibus.

3. Sed non omnibus in huiusmodi *credita est dispensatio*^a, nisi his dumtaxat qui cum Apostolis dicere possunt: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*^b. Novit autem *fidelis servus*^c et *prudens, quem constituit Dominus super familiam suam*^c, ibi tantum usurpare dispensationem, unde bonam possit habere recompensationem. *Hoc quippe quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur*^d. Et eadem fortasse fidelitas a subditis nihilominus exigitur in obtemperando, quae a praepositis in dispensando.

Constat igitur, ex his quae dicta sunt, vestram illam divisionem integram esse ac sufficientem, si modo personae distinguantur et tempora, dum subiectis quidem sit omnis regularis institutio – quantum dumtaxat ad corporales observantias pertinet – ante professionem voluntaria, post professionem necessaria, praelatis vero partim voluntaria, ut quae inventa ab homine, partim necessaria, ut quae fuerint divinitus instituta.

3. a. I Cor. 9, 17 ≠ b. I Cor. 4, 1 c. Matth. 24, 45 (Lit.)
d. I Cor. 4, 2 ≠

1. Bernard oppose assez souvent les *factitia* aux *naturalia*, c'est-à-dire ce qui est fabriqué par l'homme à ce qui est naturel. Ici, il s'agit d'une pratique de la vie monastique, que la volonté d'un sujet s'impose (se fabrique), opposée à celle des profès qui est de nécessité juridique. D'où notre traduction par «formelles». En *Pre* 17, l. 10, p. 182, le même mot sera employé par les deux bénédictins dans un sens péjoratif, que Bernard récusera. La même opposition *factitium-naturalium* se trouve chez EADMER, *De similitudinibus* (PL 159, 660).

2. Bernard joue sur le mot *dispensatio* qui, dans le verset de S. Paul, a le sens ancien d'«administration». Ici, il le rapporte indubitablement à la phrase précédente sur les dispenses au sens moderne et restreint. AELRED DE RIEVAUX, *De speculo caritatis*, l. III, 96 (CCM 1, 152, l. 1831) reproduit exactement ce texte de *Pre* 3; les traducteurs de ce traité ont également opté

formelles¹, et les profès comme «nécessaires» et, d'une certaine façon, naturelles. «Nécessaires», dis-je, mais sans préjuger du tout, à leur sujet, de dispenses nécessaires et raisonnables.

Le responsable des dispenses

3. Toutefois, ce n'est pas à tous «qu'a été confiée la dispense²» dont nous parlons; c'est uniquement à ceux qui peuvent dire avec les apôtres: «Qu'on nous considère comme des serviteurs du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu^b.» Or «le serviteur fidèle et prudent que le Seigneur a établi sur sa famille^{c3}» ne se permet d'user de dispense que là où il pourra en obtenir une bonne récompense⁴. Car «ce qu'on demande aux dispensateurs, c'est de se montrer fidèles^d». Et peut-être la même fidélité est-elle tout autant exigée des subordonnés dans l'obéissance, que des supérieurs dans les dispenses.

Il est donc clair, par ce qui vient d'être dit, que votre division⁵ est exacte et suffisante à condition de tenir compte des personnes et des temps, à condition de dire que, pour les subordonnés, toute l'institution régulière – du moins quant aux observances corporelles – est «volontaire» avant la profession et «nécessaire» après celle-ci; tandis que pour les supérieurs, elle se répartit entre le «volontaire» pour ce qui est d'origine humaine et le «nécessaire» pour ce qui est d'institution divine.

pour «dispense» (*Le Miroir de la charité*, Bégrolles-en-Mauges 1992, p. 253).

3. * Bernard, chaque fois qu'il utilise ce texte (ici et en 6 autres endroits), supprime le possessif *suus*, «son (seigneur)», comme le font plusieurs pièces liturgiques du Commun des confesseurs, ainsi que la *VI* dans son ensemble.

4. Pour le jeu de mots *dispensatio-recompensatio*, cf. l'Introd. p. 68, n. 2.

5. C'est-à-dire la répartition en volontaire et nécessaire, exposée en *Pre* 1-2, p. 151-153.

4. Quamobrem fortassis tunc potissimum congrua et luculenta magis eadem divisio apparebit, si eius membrum quod dictum est necessarium, rursus in tria haec subdividatur: stabile, inviolabile, incommutabile.

5 Et quidem stabile dixerim, quod ita est necessarium, ut non cuilibet hominum mutare illud fas sit, nisi solis *dispensatoribus mysteriorum Dei*^a, id est praepositis, ut, verbi gratia, Regulae sanctorum Basilii, Augustini, Benedicti, necnon et authentici canones, et si qua sunt alia ecclesiastica instituta dignae auctoritatis. Quae quoniam a Sanctis tradita sunt, sancita stabiliter perseverant, nec omnino cuivis subiectorum ea aliquo modo variare vel mutare conceditur. Quia tamen ab hominibus, etiam per homines^b, loco et officio illis canonica electione succedentes, licite interdum innoxieque pro causis, personis, locis et temporibus dispensantur. Ubi sane qui haec legit, attendat me caute non dicere ea posse vel ab istis leviter pro voluntate mutari, sed ex ratione fideliter dispensari. Ideo autem hanc ipsam mutationem taliter et a talibus recipere possunt, quoniam non naturaliter nec per se bona sunt.

5. Porro inventa atque instituta fuerunt, non quia aliter vivere non liceret, sed quod ita magis expediret, nec plane

4. a. I Cor. 4, 2 ≠ b. cf. Gal. 1, 1

1. Ici un titre de *capitulum*: «Le nécessaire stable, inviolable, immuable.»

2. Cet adjectif prend toute sa force dans le contexte juridique que nous avons retracé dans l'Intro. p. 31 (Les sources).

Catégories du nécessaire

4¹. C'est pourquoi la même division apparaîtra peut-être beaucoup plus adaptée et plus claire si nous subdivisons ce que nous avons appelé le «nécessaire» en trois catégories: le stable, l'inviolable, l'immuable.

Nécessaire stable J'appellerais nécessaire stable ce qui est à ce point nécessaire que n'importe qui n'a pas le droit de le changer, sinon les seuls «dispensateurs des mystères de Dieu^a», c'est-à-dire les supérieurs. Ainsi en est-il, par exemple, pour les Règles des saints Basile, Augustin, Benoît, non moins que pour les canons authentiques² et les autres institutions ecclésiastiques, émanés de l'autorité compétente. Puisqu'ils ont été transmis par des saints, ils demeurent établis de manière stable, et il n'est concédé à aucun subordonné de les modifier ou de les changer en quelque manière. Cependant, parce qu'ils ont été établis par des hommes, d'autres hommes^b, qui leur succèdent et prennent leur place et leur fonction en vertu d'une élection canonique, en dispensent parfois licitement et sans faute, selon les causes, les personnes, les lieux et les temps. Le lecteur, bien entendu, remarquera ceci: prudemment, je ne dis pas qu'eux, du moins, peuvent les changer à la légère, au gré de leur volonté, mais qu'ils peuvent être l'objet de dispenses, accordées dans la fidélité, pour de bonnes raisons. Et c'est pourquoi on peut aussi, à ces conditions, accepter de la part des supérieurs de tels changements, puisqu'ils portent sur des choses qui ne sont bonnes ni par nature, ni par elles-mêmes.

5. De plus, les Règles n'ont pas été conçues et établies parce qu'il ne serait pas permis de vivre autrement, mais

ad aliud quam ad lucrum vel custodiam caritatis. Quamdiu ergo caritati militant, immobiliter fixa sunt mutarique omnino, ne ab ipsis quidem praepositis, sine offensa possunt.

At si, e contrario, contraria forte aliquando caritati visa fuerint, his dumtaxat quibus hoc posse videre datum est et providere creditum est, nonne iustissimum esse liquet, ut quae pro caritate inventa fuerunt, pro caritate quoque, ubi expedire videbitur, vel omittantur, vel intermittantur, vel in aliud forte commodius demutentur? Sicut e regione iniquum procul dubio foret, si statuta pro sola caritate, contra caritatem tenerentur. Tenent ergo fixam firmamque immobilitatem, etiam apud praelatos, quae ex stabili necessario sunt, sed quatenus caritati deserviunt.

Numquid autem hoc ego vel solus sentio, vel primus dico? Annon hoc ipsum et papa Gelasius sensit? Ait siquidem : «Ubi necessitas non est, inconvertibilia maneant sanctorum Patrum decreta.» Leo quoque papa : «Ubi, inquit, necessitas non est, nullo modo violentur sanctorum Patrum constituta.» Et infert : «Ubi ergo necessitas fuerit,

pour l'avantage¹ qu'elles présentent : elles n'ont pas d'autre but que l'acquisition de la charité ou sa sauvegarde². Donc, aussi longtemps qu'elles militent³ pour la charité, elles restent fixées dans l'immobilité et les supérieurs eux-mêmes ne peuvent absolument pas les changer sans inconvénient.

Primat de la charité

Mais à l'inverse, au cas où, par hasard, à un certain moment, elles auraient semblé contraires à la charité – du moins à ceux qui ont mandat de voir et à qui il a été confié⁴ de pourvoir –, n'est-il pas évident qu'il serait alors juste, au plus haut point, que celles qui ont été conçues en faveur de la charité soient, en faveur aussi de la charité, quand cela semblera un avantage, ou bien omises, ou bien suspendues, ou encore changées pour d'autres, peut-être plus profitables⁵? De même, à l'opposé, il serait inique, sans aucun doute, qu'établies en faveur de la seule charité, elles soient maintenues contre la charité. Ce qui appartient au nécessaire stable garde donc l'immobilité, la fixité et la fermeté, même pour les supérieurs, mais dans la mesure où c'est au service de la charité⁶.

Suis-je, moi, le seul à penser ainsi ou le premier à le dire? Le pape Gélase n'a-t-il pas pensé la même chose? Il dit : «Où il n'y a pas nécessité, que les décrets des saints Pères demeurent intangibles.» Et le pape Léon : «Donc, quand il y a nécessité, pour

doit se faire ou ne pas se faire, changer ou ne pas changer. Car c'est le principe par lequel et la fin vers laquelle il convient que tout soit dirigé. Il n'y a aucune faute dans ce qui, en toute vérité, se fait pour elle et selon son esprit» (*Sermo* 31, l. 153, § 21, *SC* 207, 202).

1. Pour ce mot relatif au *libre conseil*, cf. l'Introd. p. 69 (le primat de la charité).

2. Cf. *RB* 65, 11.

3. Ce verbe, au temps de S. Benoît avait le sens de «servir l'empereur», mais Bernard l'emploie couramment dans un sens militaire.

4. Ce verbe se rattache à *I Cor.* 9, 17; cf. ci-dessus *Pre* 3, l. 1, p. 152, l. 6.

5. Sur le verbe *expedire*, et l'adverbe *commodius* à la ligne suivante, cf. l'Introd. p. 106, n. 2.

6. On trouve chez Isaac de L'Étoile (1169), cistercien partiellement contemporain de Bernard (1090-1153), la même doctrine du primat de la charité sur les observances : «La charité, c'est pour elle que tout

ad utilitatem ecclesiae, qui potestatem habet, ea dispenset.
25 ex necessitate enim fit mutatio legis.»

6. Necessarium deinde, quod inviolabile nominavi, illud
intelligo, quod non ab homine traditum^a, sed divinitus promul-
gatum, nisi a Deo qui tradidit, mutari omnino non
patitur, ut, exempli causa : *Non occides, Non moechaberis,*
5 *Non furtum facies*^b, et reliqua illius tabulae legisscita, quae,
etsi nullam prorsus humanam dispensationem admittunt,
nec cuiquam hominum ex his aliquid aliquo modo solvere^c
aut licuit, aut licebit, Deus tamen horum quod voluit,
quando voluit solvit, sive cum ab Hebraeis Aegyptios spo-
10 liari^d, sive quando Prophetam cum muliere fornicaria
misceri praecepit^e. Quorum utique alterum quid nisi grave
furti facinus, alterum quid nisi flagitii turpitudine reputaretur,
si non excusasset utrumque factum auctoritas imperantis?
Sane ubi simile aliquid aliquando a sanctis hominibus fuisse
15 legitur usurpatum, Scriptura non indicante quod Deus ita
praeceperit, aut eos peccasse fatendum est, sicut homines,
aut certe, sicut prophetas, familiare Dei consilium acce-
pisse. Unde et unum exemplum pono quod occurrit de
Samsone, qui seipsum una cum hostibus opprimens inter-
20 fecit^f, quod utique factum, si defenditur non fuisse
peccatum, privatum habuisse consilium indubitanter
credendus est, etsi de Scriptura hoc non habeamus.

6. a. cf. Gal. 1, 12 b. Ex. 20, 13-15 c. cf. Matth. 5, 19
d. cf. Ex. 3, 22 e. cf. Os. 1, 2 f. cf. Jug. 16, 30

1. * Cette suite de citations données comme de Gélase I^{er} et de Léon le Grand n'a qu'un vague rapport de sens avec deux lettres de ces papes : GÉLASE, *Epist.* 9, 2 (PL 59, 55); LÉON, *Epist.* 167 (PL 54, 1202). Mais ces citations se trouvent dans cet ordre chez YVES DE CHARTRES, *Decretum*, Prol. (PL 161, 57 A), en un texte identique sauf *statuta* (Bernard : *constituta*) et *vero* (Bernard : *ergo*).

2. Le titre que nous donnons à ce § 6 n'est autre que le texte du *capitulum*.

l'utilité de l'Église, que celui qui en a le pouvoir en dispense, car la nécessité change la loi¹.»

Nécessaire inviolable

6². Ensuite, par le nécessaire que j'ai appelé inviolable, je comprends ce qui n'a pas été enseigné par un homme^a, mais a été promulgué divinement et ne peut absolument pas subir de changement, sinon par Dieu qui l'a enseigné. Par exemple : «Tu ne tueras pas; tu ne commettras pas d'adultère; tu ne voleras pas^b», et les autres lois de cette Table. Bien qu'elles n'admettent aucune dispense humaine et qu'il n'a été ni ne sera permis à aucun homme d'en lever d'une manière quelconque l'obligation^c, Dieu cependant l'a levée pour ce qu'il a voulu, quand il l'a voulu. Il en fut ainsi lorsqu'il ordonna aux Hébreux de dépouiller les Égyptiens^d, ou au Prophète de s'unir à une prostituée^e. Assurément, comment ne verrait-on pas dans le premier cas un grave délit de vol, et dans le second une honteuse débauche, si l'autorité de celui qui commandait ne les avait excusés l'un et l'autre? Et quand nous lisons parfois dans l'Écriture que de saints hommes ont posé des actes semblables, sans que l'Écriture fasse mention de l'ordre de Dieu, il faut avouer ou bien qu'ils ont péché, comme des hommes, ou que, certainement, comme des prophètes, ils ont reçu un conseil familial de Dieu. J'en donne seulement un exemple qui me vient à l'esprit au sujet de Samson : il s'est tué lui-même, tout en écrasant ses ennemis^f. Si l'on soutient que cette action n'est pas un péché, il faut croire, sans aucun doute, qu'il avait reçu un conseil personnel de Dieu, même si l'Écriture n'en dit rien³.

3. Cf. AUGUSTIN, *Cité de Dieu* I, XXI-XXII (BA 33, 263-267). L'Épître aux Hébreux parle de la foi de Samson (11, 3).

7. Iam vero necessarium incommutabile quid accipi velim? Equidem nil congruentius, quam quod divina ita constat et aeterna ratione firmatum, ut nulla ex causa possit vel ab ipso Deo, aliquatenus immutari. Sub hoc genere est omnis illa sermonis Dominici in monte habiti spiritualis traditio, et quidquid de dilectione, humilitate, mansuetudine ceterisque virtutibus, tam in Novo quam in Veteri Testamento spiritualiter observandum contraditur. Haec quippe talia sunt, quae nec liceat, nec expediat aliquando non haberi. Eo siquidem immobiliter, quo et naturaliter bona, numquam nisi innocenter, numquam nisi salubriter aut imperantur, aut observantur. Omni tempore, omni personae, mortem contempta, custodita salutem operantur.

15 Primam ergo necessitatem sua cuique facit in promittendo voluntas, secundam praecipientis auctoritas, tertiam praecepti dignitas.

259 8. Differunt autem, ut iam dictum est, quibusdam a se invicem gradibus tres istae necessitates, nec una omnes sequitur immutabilitatis firmitas. Nam ex prima quidem quod efficitur, etsi non penitus immutabile, tamen vix mutabile esse constat, dum solis illud liceat mutare praelatis, et hoc non nisi fideli et provida dispensatione. Quod vero fit ex sequenti, quae et maior ista, est paene iam incommutabile: soli quippe Deo esse mutabile superius demonstratum est. Porro quod de novissima fit, tamquam

1. Le titre que nous donnons à ce § 7 n'est autre que le texte du *capitulum*.

2. ^F Cette affirmation est en parfaite cohérence avec *Dil* 35 (*SC* 393, 150-153); cf. l'Introd. p. 27.

Nécessaire immuable

7¹. Et maintenant, qu'est-ce que je veux faire entendre par le nécessaire immuable? Évidemment ceci: rien n'est mieux établi que ce qui est fondé sur la raison divine et éternelle et que, pour aucun motif, Dieu lui-même ne saurait changer². A ce genre appartient toute la doctrine spirituelle du sermon du Seigneur sur la montagne et tous les préceptes sur la charité, l'humilité, la douceur et autres vertus spirituelles à pratiquer, qui nous ont été transmis aussi bien dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien. Leur qualité est telle qu'il n'est jamais permis ni avantageux de ne pas les garder. D'autant plus immuables qu'ils sont bons par nature, c'est toujours sans dommage, toujours pour le salut qu'ils sont exigés ou qu'on s'y adonne. En tout temps, et pour toute personne, les mépriser conduit à la mort, les garder au salut.

Récapitulation

Donc le premier «nécessaire» tient à la volonté de chacun en raison de sa promesse, le second à l'autorité de celui qui ordonne, le troisième à la dignité du précepte.

Hiérarchie du nécessaire

8. Ces trois «nécessaires», je l'ai déjà dit, ont entre eux des degrés différents et ils n'ont pas tous la fermeté unique de ce qui est immuable. Ce qui appartient au premier, sans être totalement immuable, est cependant, c'est certain, à peine changeable jusqu'à ce que les supérieurs et eux seuls le permettent, et encore, par une dispense à la fois fidèle et prévoyante. Mais ce qui découle du deuxième nécessaire, plus grand que le premier, est déjà presque immuable car, je l'ai montré plus haut, Dieu seul peut le changer. Quant au dernier, le plus grand de tous, il est tout à fait immuable, puisque

10 omnium maxima, omnino incommutabile est, utpote quod
ne ipsi quidem Deo mutare liberum est. Quod igitur nulli
hominum fas est, nisi solis mutare praelatis, dici vix
mutabile congrue potest; quod soli constat licere Deo,
dicatur paene immutabile; quod ne ipsi quidem, penitus
15 immutabile nominetur.

9. Quae cum ita sint, ut ad ea redeam, de quibus
potissimum quaeritur, patet quod magna ex parte regu-
laris traditio subest eius qui praeest, etsi non voluntati,
certe discretioni. Sed dicitis : «Quid ergo relinquitur neces-
5 sitati?» Audite : quam plurimum.

Primo quidem quidquid de spiritualibus in ipsa Regula
traditum est, in manu abbatis, ut supra taxatum est,
nequaquam relinquitur. Deinde reliqua pars, quae in cor-
poralibus constat observantiis, ne ipsa quidem in eius ita
10 voluntate posita est, ut eidem deserviat voluntati, sed
magis caritati. Neque enim abbas supra Regulam est, cui
semel et ipse spontanea se professione submitit, etsi –
quod negandum non est – Dei regula caritas Regulae
sancti Benedicti iure praeponitur. Esto proinde ut interdum
15 Regulae littera cedat pro tempore caritati, cum ratio neces-
sitaris exegerit, absit tamen ut hominis cuiuspiam sub-
datur voluntati. Super fratrum sane transgressionem, non
super Patrum traditionem constituitur qui abbas eligitur,
mandatorum cultor et ultor vitiorum. Arbitror namque
20 sanctas illas observantias praelatorum prudentiae et fidei

1. Après cette phrase, un titre de *capitulum* : «L'abbé n'est pas au-dessus de la Règle, puisqu'il est lui-même profès.»

2. ^F Cf. *RB* 3, 11; 64, 20. Voir *Abb* 1 : «En tant qu'abbés, nous n'avons pas à nous considérer comme étrangers à cet ordre [des moines] – à moins que la grâce de notre ministère (Dieu nous en garde!) nous ait fait perdre le souvenir de notre profession» (*SBO* V, 289, l. 8; trad. P.-Y. Emery, *Sermons pour l'année*, Taizé-Turnhout 1990, p. 718).

Dieu lui-même n'est pas libre de le changer. Donc ce que seuls les supérieurs – mais aucun subordonné – ont la permission de changer, on peut le dire, à juste titre, à peine changeable; ce que Dieu seul, c'est clair, peut se permettre de changer, qu'on le dise presque immuable; ce que Dieu lui-même ne peut changer, qu'on le nomme l'immuable absolu.

Limites imposées à l'abbé 9. Cela posé, je reviens aux questions qui font surtout l'objet de notre étude. Il est évident qu'en grande partie la tradition régulière est soumise au supérieur : même si ce n'est pas à sa volonté, c'est certainement à sa discrétion. Mais, dites-vous : «Qu'est-ce qui est donc laissé à la nécessité?» Écoutez! Vraiment beaucoup.

D'abord, tout ce qui a trait dans la Règle elle-même à l'enseignement spirituel n'est pas du tout laissé au pouvoir de l'abbé, comme je l'ai déterminé ci-dessus. Ensuite, il est clair que la partie relative aux observances corporelles n'est pas non plus remise à sa volonté pour être au service de celle-ci, mais plutôt à celui de la charité¹. L'abbé, en effet, n'est pas au-dessus de la Règle² à laquelle il s'est lui aussi spontanément soumis, une fois pour toutes, par sa profession, même si – chose indéniable – la charité, règle de Dieu, est à préférer de droit à la Règle de saint Benoît. Par conséquent, que la lettre de la Règle cède donc parfois, temporairement, à la charité, quand la raison de nécessité l'exige; mais à Dieu ne plaise qu'elle soit assujettie à la volonté d'un homme! Celui qui est élu abbé est placé au-dessus des transgressions des frères, non au-dessus des traditions des Pères : il est le défenseur des commandements et le vengeur des vices. Car, à mon avis, les saintes observances sont «confiées» à la prudence et à la fidélité des

creditas, non subditas voluntati. Hinc est quod idem Legislator in his quae abbati dispensanda reliquit, caute nusquam, ut memini, voluntatem, sed aut considerationem, aut dispositionem, aut providentiam, aut certe arbitrium seu aliquid huiusmodi ponit, volens nimirum providum fidumque dispensatorem, rationis, ubi forte dispensat, sequi iudicium, non suae placitum voluntatis. Unde et intimat ei non semel, quod «de omnibus iudiciis suis Deo redditurus sit rationem».

10. Lego profecto in Regula : «Haec consideratio penes abbatem sit», et hoc vel illud esse in providentia, vel arbitrio, seu dispositione abbatis. Ut autem pro sua voluntate aliquid mutet, me ibi legisse non recolo. Qui nimmo : «In omnibus, inquit, omnes magistram sequantur Regulam, nec ab ea temere devietur a quoquam»; ergo nec ab ipso abbate. «Omnes, inquit, magistram sequantur Regulam», nemo igitur suam voluntatem : ubi sane nec

1. On serait tenté de traduire *dispensatio* par «administration» mais, quelques lignes plus loin, l'adverbe *forte* nous invite à penser qu'il s'agit de dispenses, celles-ci étant toujours quelque peu fortuites, alors que l'administration du monastère est continue.

2. * Cf. *RB* 3, 7-11; 64, 20. En fait, la Règle, lorsqu'elle parle de la volonté du moine, l'entend le plus souvent comme «volonté propre», c'est-à-dire revendication orgueilleuse d'autonomie absolue; d'autre part, elle tend à mettre un frein à la volonté de l'abbé et à tempérer ses pouvoirs. Mais nulle part dans la Règle n'est exprimé ou sous-entendu un net refus de la volonté de l'abbé - laquelle y est mentionnée quatre fois en bien.

3. Vocabulaire commun à Bernard et à *RB* (*consideratio* : *RB* 8, 1; 34, 2; 53, 19; 55, 3. - *disponere* : 3, 6; 41, 5; 63, 2; 65, 12. *dispositio* : 18, 10; 48, 2 - *providentia* : 41, 4. *providere* : 55, 8. *providus* : 64, 17. - *arbitrium* : 3, 5; 5, 12; 39, 6; 40, 5; 65, 11). Cf. *RB*, «Concordance verbale», *SC* 182, 679-860.

4. Cf. *RB* 64, 5.

5. ^f Une pensée analogue s'exprime dans une lettre de remontrances adressée à l'archevêque de Sens : *Ubique apud vos pro ratione voluntas, totum pro imperio, nihil ex timore Dei*, «Partout chez vous la volonté tient lieu de motif, tout est selon votre commandement, rien ne procède

supérieurs, et non pas assujetties à leur volonté. Voilà pourquoi le même Législateur, pour les dispenses¹ qu'il a laissées à l'abbé, prend soin de n'employer nulle part, je m'en souviens, le terme de volonté², mais ceux de considération, ou de disposition, ou de prévoyance, ou encore de jugement³, ou quelque autre expression de ce genre. Il veut que le fidèle et prudent dispensateur⁴ suive le jugement de la raison, non l'attrait de sa volonté⁵. Aussi lui rappelle-t-il, plus d'une fois, qu'il «rendra compte à Dieu de tous ses jugements⁶».

Omnipotence relative

10. Assurément, je lis dans la Règle que «cette appréciation est l'affaire de l'abbé⁷» et que ceci ou cela est remis à la prévoyance ou au jugement ou à la disposition de l'abbé⁸. Mais qu'au gré de sa volonté, il change quelque chose, je ne me rappelle pas l'y avoir lu. Bien plus, «tous, est-il dit, suivront en tout la Règle comme la maîtresse et nul n'aura la témérité de s'en écarter⁹», donc pas même l'abbé. Oui, «tous suivront la Règle comme la maîtresse», personne donc sa propre volonté¹⁰; ici, je pense, pas d'exception en faveur de l'abbé.

de la crainte de Dieu» (*Ep* 182, *SBO* VIII, 2, l. 5-12). On remarquera la similitude des termes avec ceux d'une formule du droit romain qui définit le positivisme juridique : *Ego volo, ego impero, sit pro ratione voluntas*, «Je le veux; je le commande; le motif, c'est ma volonté».

6. *RB* 2, 34. 37. 38; 3, 11; 65, 22.

7. * *RB* 55, 3.

8. * Cf. p. 164, n. 3.

9. * *RB* 3, 7. Les mss de la Règle édités dans *SC* 181, 454 et *SC* 183, 134 donnent tous *declinetur* (sens équivalent). L'éditeur de la Règle, J. de Neufville, parle du «grand nombre de variantes folles qui envahissent» les mss de la Règle (*SC* 181, 404). Cette remarque vaut aussi pour la citation qui termine *Pre* 29, l. 36, p. 211, ainsi que pour celle de *Pre* 49, l. 25, p. 256 et 55, l. 12-16, p. 266.

10. * Cf. *RB* 3, 8.

abbatem excipi puto. Videtis quantum necessitati tribuitur,
10 subtrahitur voluntati?

Quid etiam? Nonne regularis ipsa professio, qua se
iunior subdit sponte maiori, aequae alligat et priorem?
Communis equidem pacti pari reor utrumque necessitate
15 teneri, fierique duos per unius sponsonem alterutrum
debitores: fidelis curae unum, alterum humilis oboe-
dientiae. Quidnam igitur iam voluntati relinquitur, ubi et
praelatus debiti necessitate tenetur?

Sed et de hoc item non parum praelati praescribitur
voluntati, quod is qui profitetur, spondet quidem oboe-
20 dientiam, non tamen omnimodam, sed determinate
«secundum Regulam», nec aliam quam «sancti Bene-
dicti», ut oporteat eum qui praeest, non frena suae laxare
voluntati super subditos, sed praefixam ex Regula sibi
scire mensuram, et sic sua demum imperia moderari circa
25 id solum quod rectum esse constiterit, nec quodlibet
rectum, sed hoc tantum quod praedictus Pater instituit,
aut certe quod sit secundum quod instituit. Sic se quippe
habet professio: «Promitto», non quidem Regulam, sed

1. Cf. *RB* 7, 34.

2. ^F D'où une certaine égalité entre abbé et moine. La doctrine ici développée est en parfaite harmonie avec ce qui est dit plus haut du «nécessaire immuable» (*Pre* 7, p. 161), cf. l'Introd. p. 72 s. Il est intéressant de citer à ce propos la vie de saint Waldef, abbé contemporain de Bernard: «Il avait imposé impérativement sous obéissance à quelques anciens de la maison, et surtout à Guillaume de Bredeshal, moine mûr tant par ses années que par sa vie... de ne pas omettre de le reprendre si parfois il le voyait commettre quelque action répréhensible; lorsqu'il le faisait, il acceptait la réprimande comme un enfant tremblant sous la fêrule de son maître et promettait de se corriger. Combien de supérieurs agissent autrement: alors qu'ils font bien des choses mauvaises,

Le voyez-vous? tout ce qui est attribué à la nécessité est soustrait à sa volonté.

Qu'ajouter? La profession régulière elle-même, par laquelle un jeune profès se soumet spontanément à un prieur¹, ne lie-t-elle pas également le prieur? Je pense qu'ils sont tenus l'un et l'autre par une égale nécessité, celle d'un engagement commun; et que la promesse de l'un les rend tous deux mutuellement débiteurs: l'un d'une vigilance fidèle, et l'autre d'une humble obéissance. Que reste-t-il donc désormais à sa volonté, quand le supérieur aussi est tenu par la nécessité du devoir²?

Encore une chose importante
Respect du droit s'impose à la volonté du supérieur: le profès s'engage, certes, à l'obéissance – non toutefois à une obéissance universelle –, mais précisément à l'obéissance «selon la Règle», celle de «saint Benoît», non une autre. Ainsi, il faut que le supérieur ne lâche pas les rênes de sa propre volonté sur ses subordonnés, mais qu'il connaisse la mesure que la Règle lui fixe, et borne ses ordres à ce qu'il aura reconnu être conforme au droit – et encore pas à n'importe quel droit –, mais seulement à celui que ce Père a établi ou qui, du moins, est conforme à ce qu'il a institué. Car les termes de la profession sont: «Je promets», non pas la Règle, mais

non seulement ils dédaignent d'être repris par leurs subordonnés, mais même si l'un d'eux dit un mot qui leur déplaît, ils lui vouent une implacable inimitié et s'efforcent de l'écartier. Je me souviens d'avoir vu un supérieur dire souvent à ses sujets, lorsqu'ils lui exprimaient un avis autre que le sien: C'est ainsi que tu me parles, à moi? Ne sais-tu pas que j'ai pouvoir de te crucifier, etc.?» (JOCELIN DE FURNESS, *Vita S. Waltheni abbatis*, 41, *Acta Sanctorum* août 1, p. 260).

«oboedientiam secundum Regulam sancti Benedicti»; non ergo secundum voluntatem praepositi.

Proinde si professo secundum illam Regulam abbas meus mihi aliud forte imponere tentaverit quod non sit secundum Regulam, aut etiam quod non sit secundum istam, instituta, verbi causa, Basilii, Augustini, Pachomii, quatenam mihi, quaeso, in hac re necessitas imminet obsequendi? Solum quippe id a me posse exigi arbitrator, quod promisi.

11. Videtis ergo iam oboedientiae limites, quos requiritis. Si modus est oboeditionis tenor professionis, nec se valet extendere potestas imperantis, nisi quatenus attigerit votum profitentis, profecto citra et ultra, necnon etiam contra, quid aliud quam oboedientiae limites quosdam censuerim, et his suis terminis virtutem eandem circumcludi? Quamobrem quisque professus in quovis genere salutiferae vitae, nec ultra oboedientiae lege cogendus, nec citra est inhibendus, quam sua ipsius videtur com-

1. ^F Les mots «selon la Règle» (*secundum Regulam*) font partie de la formule (cédule) de profession monastique, sans provenir pour autant du c. 58 de la *RB*. La première mention de cette dernière dans une formule d'engagement se trouve dans la «Collection de Flavigny» (éd. Zeumer, *Monumenta Germaniae Historica, Leges*, Sect. V, *Formulae*, p. 479, n. 42); elle semble dater de la fin du VII^e siècle ou du début du VIII^e. Dans sa version définitive, les mots «selon la Règle» ont pour but de «déterminer parmi les formes possibles de vie monastique, celle que le profès choisit de suivre» (LECLERCQ, *Recueil*, t. 3, p. 277; voir les p. 275-279, qui retracent l'histoire du *secundum regulam* jusqu'aux cisterciens inclusivement).

2. ^F Le texte des *SBO* signifie littéralement : «qui ne soit pas selon la Règle, ou encore qui ne soit pas selon celle-ci...» (*SBO* III, 260, l. 25, ici l. 29). La redondance indique que la leçon retenue est erronée. Il semblerait évident à première vue qu'il aurait fallu lire, avec plusieurs mss : *quod non sit secundum ista instituta, verbi causa, Basilii, Augustini, Pachomii*. Dans cette optique, Bernard comprendrait la Règle bénédictine comme une expression parmi d'autres d'une tradition monastique qui forme un tout : par sa profession le moine s'engagerait à la suivre dans son ensemble. On remarquera cependant, dans cette énumération, l'absence des *Instituta* de Cassien, ce qui indiquerait une volonté de s'en tenir à des perspectives stric-

«obéissance selon la Règle de saint Benoît¹», non par conséquent selon la volonté du supérieur.

Le profès parle

Par conséquent si, profès selon la Règle, mon abbé tente par hasard de m'imposer une autre chose qui ne soit pas selon la Règle, ou encore qui ne soit pas selon cette Règle-ci², comme par exemple les institutions de Basile, d'Augustin, de Pachôme, je vous le demande, quelle nécessité s'impose à moi de lui obéir? Je pense qu'on ne peut exiger de moi que ce que j'ai promis.

Aspect juridique de l'obéissance

11³. Vous voyez donc maintenant les limites de l'obéissance que vous cherchez. Si la mesure de l'obéissance est le texte de la profession et si le pouvoir du responsable ne peut s'étendre que jusqu'aux limites du vœu du profès, alors, ce qui est en deçà, au-delà ou bien à l'encontre ne constitue, à mon avis, rien d'autre que les limites de l'obéissance. N'est-ce pas dans les termes mêmes de la profession que cette vertu est circonscrite? C'est pourquoi tout profès, dans un genre de vie propre au salut, ne doit pas, en vertu de la loi de l'obéissance, être contraint d'aller au-delà ni d'être maintenu en deçà de ce que sa profession paraît embrasser; encore bien moins de faire ce qui est à

tement cénobitiques. Mais cette leçon non plus ne peut être retenue. D'une part, elle est philologiquement insoutenable : le *verbi gratia* ne s'explique pas; en outre, *ista* devrait se référer à quelque chose qui précède et auquel il a déjà été fait allusion, ce qui n'est pas le cas. D'autre part, comme le souligne Mabillon, son sens paraît difficilement compatible avec l'ensemble du raisonnement de Bernard. Il propose par conséquent de corriger ainsi le texte : *quod non sit in Regula, aut etiam quod non sit secundum ipsam*, deviendrait alors : «... qui ne soit pas dans la Règle ou qui ne lui soit pas conforme, par exemple les institutions de Basile, etc.»

3. Ici un titre de *capitulum* : «Les limites de l'obéissance.»

10 plecti professio; quanto minus contra. Is ergo qui medius
est vitae modus, praefixus voto, professione firmatus,
tamquam *lignum quod erat in medio paradisi*^a, solus sine
dubio legi erit subiectus, obnoxius iussioni.

Ergo praelati iussio vel prohibitio non praetereat terminos
15 professionis: nec ultra extendi, nec contrahi citra. Nil me
praelatus prohibeat horum quae promisi, nec plus exigat
quam promisi. Vota mea nec augeat sine mea voluntate, nec
minuat sine certa necessitate. Necessitas quippe non habet
legem, et ob hoc excusat dispensationem. Voluntas vero,
20 quoniam sola meretur retributionem, etiam sola non immerito
gradum altiore usurpat. Alioquin et absque necessitate
remissio voti, non dispensatio, sed praevaricatio est; et res-
trictio contra voluntatem, murmur est, non profectus.

11. a. Gen. 3, 3 ≠

1. ^F Dans sa *Lettre 7*, Bernard invoque ce même principe à propos d'un cas concret. Il s'agit des moines de Morimond qui avaient quitté leur monastère à la suite de leur abbé en vue d'une fondation en Palestine (cf. L. GRILL, «Morimond, sœur jumelle de Clairvaux», *Bernard de Clairvaux*, p. 127-132). Bernard le leur reproche, estimant que l'entreprise, non autorisée par le Chapitre général cistercien, était contraire au vœu de stabilité: «Je dis donc qu'il faut obéir à l'abbé en tout, à condition que la profession soit sauve» (*Ep 7*, 16, l. 21-22, *SC 425*, 190). ~ Les distinctions ici introduites par Bernard deviendront fréquentes chez les canonistes «à partir de la seconde moitié du XII^e siècle: on parlera alors de *dispensare cum*, ou *contra* ou *praeter*, ou *supra*, ou *ultra*» (LECLERCQ, *Recueil*, t. 3, p. 300 et n. 1).

2. Ailleurs, Bernard écrit: «Le chemin des impies n'est pas circonscrit (*nullis clauditur metis*), il n'a ni loi, ni borne, ni *praevaricatio*» (*Div 1*, 3, *SBO VI-1*, 75, l. 2-3).

3. * Serait-ce un axiome de droit? Cf. GÉRARD DE CAMBRAI (1223), *Gemma ecclesiastica*, 1, 12 (II, p. 43): *Ex necessitate quae legem non habet* (*Nouveau Du Cange*).

4. Le mot *necessitas* appartient à la terminologie de la dispense dans l'âge préclassique. Il semble qu'il y ait contradiction dans les termes: s'il y a nécessité, il n'y a pas à proprement parler dispense, en ce sens que la nécessité crée la dispense. Cependant, Bernard prend toujours soin de lier nécessité et dispense car la première doit être reconnue par le supérieur.

l'encontre de celle-ci¹. Donc, le genre de vie, qui est au milieu, fixé par un vœu, affermi par la profession, comme «l'arbre qui était au milieu du paradis^a», sera sans doute seul à être soumis à une loi et à dépendre d'une autorité².

Le profès parle encore

Donc, que les ordres ou les défenses des supérieurs n'outrepassent pas les termes de la profession: qu'elles ne s'étendent pas au-delà ni ne se restreignent en deçà. Le supérieur ne doit rien me défendre de ce que j'ai promis, ni exiger plus que ce que j'ai promis. Qu'il ne renforce pas mes vœux sans ma volonté ni ne les relâche sans une nécessité certaine. La nécessité n'a pas de loi³, et c'est pourquoi elle porte avec elle l'excuse d'une dispense⁴; mais la volonté, parce qu'elle est la seule à mériter une récompense⁵, est aussi la seule à faire sien, non sans mérite, un degré plus élevé. Autrement, relâcher les vœux sans nécessité ne constitue pas une dispense, mais une malhonnêteté; et les resserrer à l'encontre de la volonté occasionne le murmure et non le progrès⁶.

5. Cf. *Gra 4* (*SC 393*, 253-255).

6. ^F Remarque qui reflète l'expérience de gouvernement de Bernard, comme en témoigne sa manière d'agir telle qu'elle ressort de ses lettres. Par exemple, à propos de la difficulté à trouver des sujets pour une fondation en Irlande, il s'exprime ainsi: «Ne vous étonnez pas si nous n'avons pas envoyé beaucoup de frères, car nous n'en avons guère trouvé d'aptes qui aient acquiescé volontiers, et il n'a pas paru sage de contraindre des récalcitrants» (*Ep 357*, 3, *SBO VIII*, 302, l. 16). Ailleurs, il explique qu'il s'est abstenu d'imposer comme abbé à une de ses maisons-filles un candidat dont la plupart des moines et des convers ne voulaient pas: «Nous aurions pu faire violence; mais que Dieu m'épargne comme nous l'avons épargné il s'agit du candidat écarté en omettant d'agir ainsi, pour éviter qu'un homme timide et au cœur craintif – comme vous le savez – et fuyant le fardeau, ne demeure dans un tel tourbillon» (*Ep 306*, 2, *SBO VIII*, 224, l. 8-10). On notera que, dans un cas comme dans l'autre, Bernard pousse le respect de la liberté des moines plus loin encore que *Pre 11* l'y obligeait.

Ponant ergo praepositi metam oboedientiae subiectorum
 25 ex votis labiorum ipsorum^b, non suorum desideriorum :
 monentes eos, non cogentes ad celsiora; condescendentes
 eis, cum necesse fuerit, ad remissiora, non cadentes cum eis.

12. Ceterum subiectus huiusmodi oboedientiam, quae
 voti finibus cohibetur, noverit imperfectam.

262 5 Nam perfecta oboedientia legem nescit, terminis non
 arctatur; neque contenta angustiis professionis, largiori
 voluntate fertur in latitudinem caritatis, et ad omne quod
 iniungitur spontanea, vigore liberalis alacrisque animi,
 modum non considerans, in infinitam libertatem exten-
 ditur.

Haec est illa de qua signanter Apostolus Petrus : *Casti-*
 10 *ficantes*, inquit, *corda vestra in oboedientia caritatis*^a,
 pulchre ipsam per hoc sequestrans ab illa inerti et servili
 quodammodo oboedientia, nec caritati prompta, sed
 obnoxia necessitati. Haec *iusti* illius, *cui lex posita non*
 15 *est*^b, propria est : non quod vel ille perfectus *vivere* debeat
sine lege, sed quia *non sit sub lege*^c, minime quippe
 contentus voto suae cuiuscumque professionis, quam
 superat animi devotione.

Quamquam nec istam Regula ipsa tacuerit, ubi monet,
 «si fratri impossibilia iniunguntur», ut «confidens de adiu-
 20 torio Dei, oboediat ex caritate». In eadem denique Regula

b. cf. Ps. 65, 13-14

12. a. I Pierre 1, 22 ≠ b. I Tim. 1, 9 ≠ c. Rom. 6, 14 ≠;
 Rom. 7, 9 ≠

1. Après cette phrase, un titre de *capitulum* : «L'obéissance parfaite.»

2. * Bernard, qui utilise 4 fois ce verset (ici et 3 allusions), remplace
 chaque fois le *animas vestras* (Vg : «vos âmes») par ce *corda vestra*
 (ou bien par *cor*). Aucune source connue, bien que cette partie de la
 VI de Beuron soit éditée.

3. Cf. *Dil* 37 (SC 393, 155).

4. Titre de *RB* 68 (*iniungantur*).

5. * *RB* 68, 1. 5.

Devoir des supérieurs

Que les supérieurs établissent
 donc la borne de l'obéissance des
 subordonnés à partir des vœux que
 ceux-ci ont prononcés^b, non de leurs propres désirs;
 qu'ils les exhortent à aller plus haut, mais sans les y
 contraindre; condescendent, pour eux, à des assouplis-
 sements, quand ce sera nécessaire, mais sans tomber avec
 eux. 12. D'ailleurs, que le subordonné le sache : le genre
 d'obéissance qui s'arrête aux limites du vœu est impar-
 faite¹.

Aspect mystique de l'obéissance

En effet, l'obéissance parfaite
 ignore la loi et ne se resserre pas
 dans des termes. Au-delà des exi-
 gences étroites de la profession, elle se laisse emporter
 par une volonté plus vaste dans le large espace de la
 charité. Acquiesçant à tout ce qui lui est enjoint, elle
 tend jusqu'aux extrêmes de la liberté infinie, dans la
 vigueur d'une âme libérale et joyeuse, qui ne tient aucun
 compte de la mesure.

C'est elle que l'Apôtre Pierre nous donne en exemple :
 «Voici que vous purifiez vos cœurs, dit-il, dans l'obéis-
 sance de la charité^{a2}.» Par cette belle expression, il la
 distingue de l'obéissance en quelque sorte inerte et servile,
 dépourvue d'ardeur pour la charité, mais soumise à la
 nécessité. Elle est, au contraire, le propre du «juste pour
 qui la loi n'a pas été instituée^{b3}», non qu'il soit arrivé
 à la perfection et doive «vivre sans loi, mais parce qu'il
 n'est pas sous la loi^c». Non content du vœu émis en
 faisant profession, il le dépasse par la ferveur de son
 âme.

D'ailleurs, la Règle elle-même n'a pas passé sous silence
 cette obéissance. Elle donne cet avertissement : «Si l'on
 enjoint à un frère des choses impossibles⁴», «il se confiera
 dans le secours de Dieu et obéira par charité⁵.» La Règle,

tertius humilitatis describitur gradus, «ut omni oboedientia monachus se subdat maiori». Dicens quippe «omni», non vult nos in oboediendo mensura esse contentos professionis, non attendere promissi debitum, non de pacto sumere modum, sed transire alacriter etiam votum, et oboedire in omnibus.

Est sane quidam oboedientiae limes, secundum tempus, ipsa temporis extremitas, ut is sit terminus oboedientiae, qui et vitae. Hunc nobis maxime Unigeniti commendat exemplum, qui *factus est Patri oboediens usque ad mortem*^d.

Haec ergo quoties interrumpitur, inoboedientia dicitur, et peccatum, et transgressio seu praevaricatio. **13.** Sed interest sane qua causa, quo affectu, qua intentione, quo praecipiente, in quove praecepto malum hoc committatur.

Et quidem nullam prorsus inoboedientiam dico parvi ducendam, non tamen omnem pari aestimandam periculo. Enimvero mandatum Dei est: *Non occides*^a. Fac ergo duos homicidas, et unum quidem spoliandi cupiditate, alterum vero necessitate sese defendendi facinus perpetrasset. Annon hic satis evidenter inter lepram et lepram causa separat^b, faciens utique disparem valde culpam unius eiusdemque transgressionis? Quid vero si hunc subita ira, illum studiosa malitia aut vetus odium forte ad idem scelus impulerit? Numquidnam simili pensandum erit

d. Phil. 2, 8 (Patr.)

13. a. Ex. 20, 13 b. cf. Deut. 17, 8

1. * RB 7, 34.

2. * Cf. RB 4, 61.

3. * Dans cette brève allusion à *Philippiens*, Bernard paraît tributaire des Pères qui ajoutent *Patri* au texte de la Vg, Augustin, Jérôme en particulier. Il fait cet ajout 12 fois sur 19.

4. Après cette phrase, un titre de *capitulum*: «Il ne faut pas penser que toute désobéissance est également dangereuse.»

encore, décrit ainsi le troisième degré d'humilité: «Que le moine se soumette en toute obéissance au supérieur¹.» «En toute obéissance», dit-elle, car elle ne veut pas que nous nous contentions, dans l'obéissance, de la mesure de notre profession; n'allons pas nous arrêter à la dette qu'engage notre promesse, ni à la mesure du contrat que nous assumons: il s'agit de dépasser allègrement le vœu et d'obéir en tout².

Il y a bien une limite à l'obéissance dans le temps, celle de l'extrémité du temps; ainsi le terme de l'obéissance est aussi celui de la vie. C'est surtout l'exemple du Fils unique qui nous l'enseigne, lui qui «s'est fait obéissant au Père jusqu'à la mort^{d3}».

Appel au discernement

Donc, chaque fois qu'il y a interruption, on peut parler de désobéissance, de péché, de transgression, de rébellion. **13.** Mais il importe de savoir pour quel motif, avec quel sentiment, quelle intention, envers quel supérieur, à l'égard de quel précepte ce mal est commis⁴.

Certes, je le dis: on ne doit considérer aucune désobéissance comme peu de chose; mais toute désobéissance n'a pas le même risque. Voici en effet un commandement de Dieu: «Tu ne tueras pas^a.» Suppose deux homicides dont l'un a commis ce forfait pour dépouiller quelqu'un par cupidité, mais l'autre dans la nécessité où il était de se défendre. N'est-il pas très évident que ce motif permet de discerner entre lèpre et lèpre^b, et rend la faute complètement différente pour la transgression d'un unique et même précepte? Et qu'en serait-il si c'est une colère subite chez l'un et une malice préméditée ou une haine invétérée chez l'autre, qui les a poussés au même crime? Faudra-t-il peser et juger au même poids une action qui s'avère avoir été faite avec des sentiments

iudicio, quod tam dissimili factum constabit affectu? Nil
 15 deinde incestius obscœniusve, quam illas filias Lot
 ; paternum usurpasse concubitum^c; et tamen quis non
 videat, quantum evacuarit aut attenuaverit turpis nefan-
 dique flagitii reatum pietas intentionis et intentio pietatis?

Iam vero de illo qui praecipit, et item de eo quod
 20 praecipitur, huiusmodi advertenda erit secundum
 rationem distinctio, ut cuius inter praeceptores reverentior
 nobis imminet auctoritas, eius gravior formidetur
 offensio, ac maioris cuiusque mandati transgressio dam-
 nabilior aestimetur. *Melius* siquidem est oboedire Deo quam
 25 *hominibus*^d, et in ipsis melius magistris quam discipulis,
 porro in magistris melius nostris quam extraneis.
 Quibus autem melius constat oboedire, ipsis procul dubio
 et non oboedire detestabilius est.

14. Et de mandatis similiter. Maioribus quippe maior,
 minoribus minor opera nostra et cura debetur, de quorum
 et contemptu, iuxta eandem considerationem, gravior
 leviorve offensa contrahitur. Porro maiora minoraque
 5 mandata dixerim, secundum quod magis minusve velle
 constiterit ipsum qui praecipit, sive hominem, sive Deum.
 Est, verbi gratia, mandatum: *Non furaberis*^a; et est

c. cf. Gen. 19, 30-38 d. Act. 5, 29 ≠

14. a. Rom. 13, 9

1. Dans cette fin de phrase, nous avons affaire à un chiasme, destiné à renforcer une idée, d'où notre traduction par une forme superlative: la parfaite piété, etc. ~ Après cette phrase, un titre de *capitulum*: «Distinction entre l'autorité et le précepte donné.»

2. * Sur dix emplois de ce verset, Bernard remplace trois fois le *magis* de la Vg par un *melius*, comme ici. Mais son texte est peu fixe; ainsi en *Pre* 19, l. 6, p. 186, on a le texte exact de la Vg avec *magis*. On rencontre *melius* chez Augustin.

3. Cf. *RB* 71, 3-4.

aussi différents? De même, il n'est pas d'acte plus incestueux ni plus obscène que celui des filles de Lot, qui ont abusé de leur père^c; et cependant, qui ne voit à quel point le péché de leur honteuse et abominable débauche aura été réduit à néant ou du moins atténué par la parfaite piété de leur intention¹?

Hiérarchie des maîtres

Mais maintenant, passons au supérieur et, de plus, au précepte qu'il donne. La distinction qu'il faut en faire, remarque-t-on, découle de la raison. Plus une autorité, parmi les supérieurs, requiert notre respect, plus l'offense en est grave et est à redouter; et plus un ordre est important, plus la transgression en est condamnable. Ainsi «mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes^{d2}», et parmi les hommes, aux maîtres qu'aux condisciples³, et à nos maîtres plutôt qu'à ceux de l'extérieur. Et à ceux à qui, c'est clair, il est meilleur d'obéir, il est, sans nul doute, plus détestable de ne pas obéir.

Hiérarchie des commandements de Dieu

14⁴. Pour les commandements, c'est pareil. Aux plus grands, nous devons un zèle et un soin plus grands, aux plus petits un moindre. Pour la même raison, les négliger entraîne une offense plus grave ou plus légère. Or, à mon avis, les commandements sont plus grands ou plus petits d'après le vouloir connu de celui qui, homme ou Dieu⁵, les prescrit. Par exemple, ce commandement: «Tu ne voleras pas^a», et cet autre: «Donne à qui te

4. Ici un titre de *capitulum*: «Distinction entre les préceptes.»

5. * Le début de ce § 14 est inspiré de *RB*, chap. 71.

mandatum : *Omni petenti te da*^b. Utrumque quidem magnum, quoniam utrumque divinum; sed de non furando maius. Quis enim nesciat acquissimo Deo non aeque displicere tenaces atque fures, et quia de duobus malis plus velit nos tenere nostra quam tollere aliena, et ita minus peccare qui non tribuit sua quam qui non sua furatur?

15. Sed et in mandatis hominum rara aequalitas invenitur, cum pro variis necessitatibus vel utilitatibus agendorum, iniungentium affectio varietur, quodque putaverint rectius vel commodius, hoc amplius cupiant et exigant observari. Tam ergo qualitas praeceptorum quam auctoritas praecipientium, et oboedientiae praefigit metam, et inoboedientiae terminat culpam, quando, ut dictum est, in praelatis quibusque gravioris auctoritatis et eorum mandatis quibusque maioris utilitatis, quo diligentior debetur obsequendi cura, eo et culpa gravior incurritur de contemptu.

16. His itaque distinctionibus animadversis, et oboedientiae modus, et pondus inoboedientiae facile reperitur. His gradibus non solum inter diem et noctem^a, hoc est bonum oboedientiae et inoboedientiae malum, discernitur, sed etiam inter diem et diem, itemque inter noctem et noctem : inter bonum videlicet et melius, inter malum et peius.

b. Lc 6, 30 (Patr.)

16. a. cf. Jér. 33, 25

1. * Bernard, qui ne cite qu'ici cette première partie du verset, écrit *da*, «donne», au lieu de *tribue*, «accorde» (Vg); il suit ainsi la V, fréquemment citée (18 fois) par Augustin.

demande^{b1}.» Tous deux sont grands puisque l'un et l'autre divins; mais celui qui défend de voler est plus grand. Qui ne sait, en effet, qu'au Dieu très juste les avarés et les voleurs ne déplaisent pas également, et qu'entre deux maux, il préfère que nous gardions nos biens plutôt que de prendre le bien d'autrui, et qu'ainsi, celui qui ne donne pas ses biens pêche moins que celui qui vole ce qui ne lui appartient pas.

Hiérarchie des ordres des supérieurs

15. Mais encore, dans les commandements des hommes, il est rare de trouver l'égalité. Car selon les diverses nécessités ou l'utilité de ce qu'il y a à faire, les sentiments de ceux qui commandent varient, et ce qu'ils jugent plus juste ou plus commode, ils désirent et exigent qu'on l'observe avec plus de rigueur. Donc la qualité des préceptes aussi bien que l'autorité de ceux qui les donnent, posent une borne à l'obéissance, et déterminent la faute de désobéissance. Nous l'avons déjà dit : plus élevée est l'autorité de chaque supérieur, et plus grande l'utilité de chaque commandement, plus empressée doit être l'obéissance, et plus grave la faute qu'on encourt par la négligence.

16. Ces distinctions une fois reconnues, on découvre facilement et la mesure de l'obéissance et le poids de la désobéissance. Par ces degrés, ce n'est pas seulement entre le jour et la nuit^a, c'est-à-dire entre le bien de l'obéissance et le mal de la désobéissance, qu'on discerne, mais encore entre le jour et le jour, et entre la nuit et la nuit, autrement dit, entre le bon et le meilleur, entre le mal et le pire².

2. Après cette phrase, un titre de *capitulum* : «Les degrés d'obéissance.»

Bonus quidem oboedientiae gradus est si, iuxta Magistri nostri sententiam, «propter metum gehennae» seu propter
 10 sanctam professionem, quam professus est, quispiam oboedierit, melior tamen cum «ex Dei amore» oboeditur. Illa quippe oboedientia necessitatis est, ista caritatis. Illum autem optimum dixerim oboedientiae gradum, cum eo
 15 enim ex voluntate iubentis pendet intentio exsequentis, fit ut nec maius minoribus, nec minus maioribus confuse, ut assolet, ad implendum quod iniungitur, subiecti studium impendatur, sed moderante animo quaeque pro sua dignitate imperia, modum sciat utrobique servare, tam in
 20 observando videlicet iussa quam in cavendo prohibita. Non quod vel minimum horum quae iubentur contemendum putet, etsi tamen minimum, quod minimum est, reputet, sed minimum ex comparatione maiorum. Novit verus humilisque oboediens et minima non contemnere,
 25 et maxime curare quae maxima sunt, intimo quodam devoti sincerique animi sapore discernens, quibus de mandatis ei qui praeest suis quodammodo factis respondeat cum Propheta: *Tu mandasti mandata tua custodiri nimis*^b. Ubi, quia non dicit universaliter «omnia», illa
 30 tantum oportet intelligi, quae, quoniam non sine grandi

b. Ps. 118, 4 #

1. S. Benoît, en l'occurrence.

2. * *RB* 5, 3.

3. *RB* 7, 34 (*pro Dei amore*).

4. Cf. *Div* 26, 3-4 (*SBO* VI-1, 196, l. 5 – 197, l. 7).

5. ^f Même expression dans *Div* 15, 4 (*SBO* VI-1, 142, l. 18); même idée dans *Div* 18, 1: «Est sage en effet celui pour qui les choses ont le goût de ce qu'elles sont» (*SBO* VI-1, 158, l. 1); cf. *SC* 50, 6 (*SBO* II, 81, l. 23); *Vita prima Bernardi* III, 1 (*PL* 185, 304 B); GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettres aux frères du Mont-Dieu* 287 (*SC* 223, 375).

6.* Bernard écrit ici *custodiri*, au passif: «Que tes commandements soient gardés.» La tradition manuscrite de *Vg*, comme celle du Psautier

Principes de discernement

C'est déjà un bon degré d'obéissance si, conformément à l'avis de notre maître¹, un moine obéit «par crainte de la géhenne²» ou à cause de sa sainte profession; cependant, «obéir par amour de Dieu³» est meilleur. Dans le premier cas, on obéit par nécessité, dans le second par charité. Mais le degré d'obéissance le meilleur, dirais-je, est de recevoir l'ordre donné dans l'esprit qui l'a dicté. Lorsque l'intention de celui qui exécute est suspendue à la volonté de celui qui commande⁴, le subordonné, dans la réalisation de ce qui lui est enjoint, ne déploie pas confusément plus de zèle pour les petites choses et moins pour les grandes, comme cela se voit. Mais, réglant chaque ordre selon son importance, il sait garder la mesure, de part et d'autre, aussi bien en observant ce qui est ordonné qu'en s'abstenant de ce qui est défendu. Que le plus petit commandement soit à mépriser, il ne le pense pas, même si toutefois il considère comme petit ce qui est petit, mais comme petit en comparaison de commandements plus grands. Il sait, le moine véritablement humble et obéissant, ne pas mépriser les plus petits ordres et s'appliquer surtout aux plus grands. Il discerne, grâce à la saveur intime⁵ d'un esprit tout donné et sincère, quels sont les commandements pour lesquels il doit, par ses actes, en quelque sorte, répondre au supérieur avec le prophète: «Tu as commandé que tes commandements soient gardés avec un soin tout particulier⁶.» Comme il n'est pas dit ici, «tous tes commandements» en général, comprenons seulement ceux qui, en toute occasion, ne sont pas violés sans une grande

romain, est mêlée, et l'édition critique de la *Vg* propose *custodire*, à l'actif: «Que l'on garde tes commandements.» L'unique autre emploi de ce verbe par Bernard (*NatV* 2, 4, *SBO* IV, 207, l. 7) est également au passif: mais ici, la tradition manuscrite bernardine hésite elle aussi.

culpa quacumque occasione violantur, ideo non sine gravi poena quomodocumque violata donantur, ut puta : *Non occides*^c, et si qua huiusmodi sunt, quorum numquam potest esse observatio iniusta vel mala, numquam bona licitave transgressio, dispensatione dumtaxat humana.

17. Cetera quae vel a praepositis dispensationem admittunt, quia leviori censura neglecta puniuntur, leviora dicuntur. Ex his, verbi gratia, dico esse vel risum interdictum, vel indictum silentium. Haec siquidem, si contra mandatum non veniunt, nec peccata sunt. Accedente mandato, si quominus iam observantur, in peccatum^a reputantur, non tamen in crimen; ita sane, si per subreptionem aut oblivionem, non autem per contemptum horum transgressio contigerit. Media quippe sunt, e quibus illa videlicet praecepta constituuntur, quae vos factitia nominatis, longe utique disparem a naturalibus, quantum in ipsis est, gerentia necessitatem, cum tamen nec sine offensa negligi, nec contemni sine crimine vel ipsa queant, iniuncta ab his dumtaxat quibus proprie dicitur : *Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit*^b. Licet namque ipsa per se iniuncti operis qualitas innoxia sit, adiunctae tamen auctoritatis pondus obnoxium mandato mandatumque peccato obnoxium facit, non magno tamen, si contemptus defuerit.

c. Ex. 20, 13

17. a. cf. Rom. 7, 9 b. Lc 10, 16

1. Cette restriction constitue une allusion au « nécessaire inviolable » (6).

2. * Cf. RB 6, 8.

3. * Cf. RB 42, 1.

4. Sur les *media*, actions « moyennes », indifférentes, entre le bien et le mal, cf. CASSIEN, *Conl.* 3, 7 (SC 42, 150).

5. RB 5, 6.

faute et, par suite, quand ils le sont, ne sont pardonnés qu'avec un châtement égal à la faute. Citons, par exemple : « Tu ne tueras pas^c », et d'autres semblables. Jamais l'observation de ces commandements ne peut être injuste ou mauvaise, jamais leur transgression n'est bonne ni licite, du moins en vertu d'une dispense humaine¹.

En matière neutre 17. Quant aux autres prescriptions susceptibles d'une dispense, du moins de la part des supérieurs, on les dit plus légères parce qu'en cas de négligence, elles sont punies de peines plus légères. Parmi elles, par exemple, je cite une interdiction de rire², ou un avis de silence³. Rire ou parler, s'il n'y a pas d'ordre à l'encontre, n'est pas un péché. Mais un ordre intervient-il, dès lors qu'on ne l'observe pas, rire ou parler devient un péché^a, non cependant une lourde faute si, du moins, la transgression est due à l'inadvertance ou à l'oubli, non au mépris. Ce sont, en effet, des réalités intermédiaires⁴, qui donnent lieu aux préceptes que vous traitez de formels, comportant en eux-mêmes une nécessité complètement différente de celle des préceptes naturels; pourtant, même eux ne peuvent être négligés sans offense ni méprisés sans lourde faute, puisqu'ils sont enjoins par ceux à qui il est dit : « Qui vous écoute m'écoute; et qui vous méprise me méprise^{b5}. » Bien que, par elle-même, la matière de l'œuvre imposée⁶ soit indifférente, le poids de l'autorité qui s'y attache l'assujettit cependant à un commandement, et celui-ci rend passible d'un péché, mais non d'un grand péché, s'il n'y a pas eu mépris.

6. Cf. RB 25, 3 (*opus sibi injunctum*), etc.

18. Haec ergo generalis regula sit universorum, quae per se aut propter se nec bona, nec mala sunt, aut divina institutione, aut propria cuiusque professione fixa non sunt, ut non iussa quidem, licite utrumlibet vel admittantur, vel omittantur; iussa vero, sine culpa non negligantur, sine crimine non contemnantur. Ubique enim et culpabilis neglectus, et contemptus damnabilis est. Differunt autem, quod neglectus quidem languor inertiae est, contemptus vero superbiae tumor.

10 Porro contemptus in omni specie mandatorum pari pondere gravis, et communiter damnabilis est; neglectus autem in fixis gravior, tolerabilior in mobilibus mandatis. Siquidem adulterium quocumque modo, quocumque per-

15 petres animo, turpe flagitium est, ac criminale peccatum, cum tamen leve verbum, in tempore vel loco silentii forte per oblivionem subreptum, risusve per impetum magis excussus quam praesumptus contra praeceptum – quod

266 utique animi negligentis aut dissoluti spiritus indicium est –, eo facillime veniam promereatur, quo vix vel peccatum

20 reputatur. Quid cum scienter et ex deliberatione in verba otiosa^a, silentio licet non indicto, lingua laxatur? Numquid hoc tamen neget quispiam usurpari contra regulam Veritatis, unde nimirum et ratio exigenda est in futuro iudicio, Iudice ipso terrifico admodum comminante, quia *de omni*

25 *verbo otioso reddent homines rationem in die iudicii*^b? Heu nobis! quaenam poterit reddi ratio de otio? Alioquin

18. a. cf. Matth. 12, 36 b. Matth. 12, 36 ≠

1. Après cette phrase, un titre de *capitulum*: «Le mépris est également grave en tout commandement.»

2. Cf. *RB* 42, 1, etc.

3. * Cf. *RB* 4, 54.

4. Cf. *RB* 6, 8.

Hiérarchie des fautes

18. Nous tenons là une règle générale. Tout ce qui, de soi ou en soi, n'est ni bon ni mauvais, ou qui n'a pas été fixé par une institution divine ou par la profession personnelle d'un chacun, peut indifféremment être admis ou omis si ce n'est pas l'objet d'un ordre; mais après un ordre, on ne le néglige pas sans faute, on ne le méprise pas sans lourde faute. Partout, en effet, la négligence est coupable et le mépris condamnable. Mais en voici la différence: tandis que la négligence est maladie de paresse, le mépris est enflure d'orgueil¹.

De plus, le mépris, en toute espèce de commandement, a le même poids de gravité, et il est généralement condamnable; la négligence, elle, plus grave dans les commandements plus fixes, est plus tolérable en ceux qui changent. Ainsi de l'adultère: quelles que soient la manière et l'intention avec lequel on le commet, c'est toujours une honteuse débauche et un péché constituant une lourde faute; au contraire, une parole légère, échappée par oubli dans un temps ou dans un lieu de silence², ou un éclat de rire³, jailli plutôt que délibérément voulu à l'encontre d'un précepte – indice, en tout cas, d'une âme négligente ou d'un esprit dissipé – méritent d'autant plus facilement le pardon qu'on les regarde même à peine comme un péché. Qu'est-ce donc quand, sciemment et après délibération, la langue se délie pour des paroles inutiles⁴, bien que le silence ne soit pas prescrit? Niera-t-on, cependant, qu'on se le permet contre la règle exprimée par la Vérité même et qu'on devra en rendre compte au jugement à venir? Le Juge lui-même en profère la terrible menace: «Au jour du jugement les hommes rendront raison de toute parole inutile^b.» Pauvre de nous! Qui pourra rendre compte de ce qui est inutile? Par ailleurs, il n'y a pas «inutilité» en ce qui n'est pas

otium non est, si non omnino ratione vacuum est. Et tamen quis nesciat unum detractiois verbum, quantum etiam innumeris talibus, id est otiosis, praeponderet ad delictum meritumque damnationis? Quid ita? Videlicet quia discretio est in mandatis, consequenter et in culpīs, ut, sicut dixeram, maiorum gravior leviorque minorum censetur transgressio mandatorum.

19. Sed mandantium non ita. Sive enim Deus, sive homo, vicarius Dei, mandatum quodcumque tradiderit, pari profecto obsequendum est cura, pari reverentia deferendum, ubi tamen Deo contraria non praecipit homo. Quod si contigerit, pergendum indubitanter consulo in Petri sententiam, quia *oboedire oportet Deo magis quam hominibus*^a. Aut enim hoc respondendum cum Apostolis, aut cum Pharisaeis certe audiendum: *Quare et vos transgredimini mandatum Dei propter traditiones vestras?*^b Si autem dolet se contemni magister homo prae illo, qui docet hominem scientiam^c, consoletur illa, quam et vos posuistis, Samuelis sententia, qua *inter lepram et lepram*^d videtur discernere sic: *Si peccaverit vir in virum, propitius ei poterit esse Deus; si autem in Deum pecca-*

19. a. Act. 5, 29 b. Matth. 15, 3 ≠ c. Ps. 93, 10 d. Deut. 17, 8 ≠

1. ^F Dans ce passage, Bernard joue sur le mot *ratio* qui signifie quelques lignes plus haut «compte à rendre» et ici raison.

2. Ici un titre de *capitulum*: «Les subordonnés ne doivent pas obéir aux préceptes des supérieurs, qui sont contraires à Dieu.»

3. Cf. *RB* 2, 2. ~ Contrairement à S. Benoît, Bernard parle plutôt du pape comme «vicaire du Christ» et de l'abbé comme «vicaire de Dieu».

4. ^F Bernard se sépare ici nettement d'une certaine tradition qui exalte, fût-ce par hyperbole, la soumission aveugle. JEAN CASSIEN (*Institutions cénobitiques* IV, 27-28, *SC* 109, 158-163) donne en exemple des actes

entièrement dépourvu de raison¹. Et cependant, qui ne sait qu'une seule parole de médisance est plus grave et condamnable que ces innombrables paroles inutiles? Pourquoi? Assurément, parce qu'il y a des différences entre les commandements et, en conséquence, également, entre les fautes: ainsi, comme je l'ai dit, qu'on tienne pour plus grave la transgression des plus grands, et pour plus légère celle des plus petits.

Légitime refus d'obéir

19². Mais il n'en va pas ainsi des détenteurs de l'autorité. Que ce soit Dieu ou un homme, vicaire de Dieu³, qui ait donné n'importe quel ordre, on doit évidemment s'y soumettre avec un soin égal, y déférer avec un égal respect, à condition toutefois que l'homme ne prescrive pas une chose qui soit contraire à Dieu⁴. Si cela arrivait, je conseille, sans hésitation, de suivre la maxime de Pierre: «Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes^a.» C'est ce qu'on doit répondre avec les apôtres, ou sinon, s'entendre dire avec les pharisiens: «Pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu à cause de vos traditions^b?»

A supposer que le maître humain s'afflige de ce qu'on le méprise en comparaison de «celui qui enseigne à l'homme la connaissance^c», qu'on le rassérène en lui disant la parole de Samuel que vous avez proposée. Celui-ci semble, en effet, discerner «entre lèpre et lèpre^d». Donc, «si un homme a péché contre un homme, Dieu pourra lui être propice; mais s'il a péché contre Dieu,

d'obéissance à des ordres manifestement contraires aux commandements de Dieu. Pour une application concrète par Bernard du principe énoncé dans ce passage, cf. *Ep* 7, 2-3 (*SC* 425, 152-159); 8 (*id.*, 168-171); 16 (*id.*, 188-191).

15 *verit, quis orabit pro eo?* Ego igitur, si me hoc angulo articulo sentiam, ut aut Deum, aut hominem offendere necesse sit, Deum potius libenter eligo non offendere, et quidem tutius iustiusque. Habeo nempe ex praesenti Prophetiae capitulo de hominis laesione meam consolationem, 20 Dei scilicet propitiationem. Ceterum, Deo offenso, *quis orabit pro me?*

267 Si ad hominem confugero, id quidem Scriptura non consultit; quinimmo: *Maledictus*, ait, *qui spem suam ponit in homine*^f. Merito proinde. Si autem in Deum peccaverit, etiamsi subintelligatur «propter hominem», *quis orabit*, inquit, *pro eo?* Neuter equidem. Nam et a quo offenditur, et ob quem offenditur, aequae utriusque oratio execranda decernitur apud ipsum qui offenditur, hoc est apud Deum. Talis ergo requirendus est ad orandum, qui 30 sit idoneus ad placandum.

Porro culpam, si qua est, quod homo offenditur cum ei non oboeditur, aut multum extenuat, aut penitus annullat causa melior. Quapropter cum dicitur: *Si peccaverit vir in virum*^g, subaudiendum est «propter Deum», 35 quod nullatenus laesio cuiuscumque proximi, nedum praelati, excusetur a culpa, si solus defuerit in causa Deus. Alioquin Paulo contradicit, qui ait: *Sic enim in fratrem peccantes, in Christum peccatis*^h. Nam de praepositis certum tenemus ipsius Veritatis testimonium, sic loquentis 40 ad ipsos: *Qui vos spernit, me spernit*ⁱ. Sed et de quolibet

e. I Sam. 2, 25 ≠ f. Jér. 17, 5 (Patr.) g. I Sam. 2, 25 ≠ h. I Cor. 8, 12 ≠ i. Lc 10, 16

1.* Bernard cite ici seulement ce passage des livres historiques avec un texte qui se démarque de Vg par plusieurs détails. Pas de source connue.

2.* Ici comme en 3 autres lieux, Bernard cite ainsi *Jérémie*, à la suite d'Augustin où ce texte ne se rencontre pas moins de 40 fois, souvent avec l'adjonction d'*omnis (homo)*, «Maudit soit *quiconque...*»

qui priera pour lui^{e1}?» Quant à moi, si dans un instant décisif, je me sens angoissé par l'alternative de devoir offenser Dieu ou un homme, de plein gré, je choisis plutôt de ne pas offenser Dieu, ce qui est plus sûr et plus juste. Car, dans le texte du prophète sur la blessure faite à un homme, je trouve mon réconfort, le pardon de Dieu. Par contre, si Dieu est offensé, «qui priera pour moi?»

Chercher refuge auprès d'un homme, l'Écriture ne le conseille pas, loin de là! «Maudit soit, dit-elle, celui qui met en l'homme son espérance^{f2}.» A juste titre, par conséquent. Car si quelqu'un a péché contre Dieu, quand bien même on sous-entend que c'est «pour plaire à un homme», «qui, dit-elle, priera pour lui?» Personne évidemment. Que ce soit celle de l'offenseur ou celle de l'homme en question, leur prière à tous deux est également jugée exécration par celui qui est offensé, c'est-à-dire par Dieu. C'est donc à un homme capable d'apaiser Dieu qu'il faut demander de prier.

Quant à la faute, s'il y en a une, d'offenser un homme à qui on n'obéit pas, elle se trouve très atténuée ou même complètement inexistante, en raison de la supériorité du motif. C'est pourquoi, quand il est dit: «Si un homme a péché contre un homme^g», on doit sous-entendre «pour plaire à Dieu», car on ne peut blesser son prochain et moins encore un supérieur, sans être exempt de faute, si Dieu, et lui seul, n'est pas en cause. Autrement, le mot de Paul se trouve contredit: «En péchant contre un frère, vous péchez contre le Christ^h.» Et, pour les supérieurs, nous avons le témoignage de la Vérité même qui leur parle comme suit: «Qui vous méprise me mépriseⁱ.» Mais de n'importe quel frère, il

Avec ou sans *omnis*, ce texte se trouve aussi chez Zénon de Vérone, Cassiodore, Paschase Radbert.

fratre : *Nolite*, ait, *contemnere unum ex his pusillis*^j, et : *Qui scandalizaverit unum ex his pusillis*^k; quod sequitur, avertat Deus a nobis!

20. Sed non omnium scandala aequa sunt lance pensanda. Aliter namque accipienda sunt scandala pusillorum et aliter Pharisaeorum, de quibus Apostolis, timentibus et intimantibus quod scandalizati essent in sermone Veritatis, responsum est : *Sinite illos; caeci sunt, duces caecorum*^a. Illorum quippe scandalum de ignorantia, istorum de malitia descendit. Illi scandalizantur, quia veritatem nesciunt; isti, quia oderunt. Unde et pusillos illos arbitror appellari, quod voluntatis quidem bonae, sed non magnae scientiae existentes, *zelum Dei habeant*, etsi *non secundum scientiam*^b. Taliū scandala curam, non iram provocare solent, spiritualium dumtaxat virorum, Paulo ita docente : *Vos qui spirituales estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis*^c. Indignum siquidem valde est humanam eos mereri indignationem, qui divinam tam facile consequuntur miserationem. Nam hi quoque qui Dominum crucifixerunt, magni quidem peccatores, sed pusilli aestimatores^d, etsi ex uno iram, numquid non tamen ex altero veniam meruerunt? *Beati* quidem fuissent, si, iuxta verbum Domini, *in ipso scandalizati non essent*^e. Nunc vero, quid

j. Matth. 18, 10 ≠ k. Matth. 18, 6 ≠; Mc 9, 41 ≠

20. a. Matth. 15, 14 b. Rom. 10, 2 (Patr.) c. Gal. 6, 1
d. cf. I Cor. 2, 8 e. Matth. 11, 6 ≠

1. Ici un titre de *capitulum* : «Distinction entre les scandales.»

2.* A 9 reprises, Bernard cite ou fait allusion à ce texte sans le *et* (*duces*), qui s'est introduit plus tard dans la Vg.

3.* On compte dans Bernard 21 allusions et 2 citations de ce texte, toutes avec *zelum*, aucune avec *aemulationem*. Bernard s'inspire ainsi de la V, non de la Vg. Souvent, il adresse cette exhortation à l'un de

est dit aussi : «Ne méprisez pas un seul de ces petits^j»; et encore : «Celui qui aura scandalisé un seul de ces petits^k»; quant à la suite de ce verset, que Dieu l'écarte de nous!

Le scandale des faibles

20¹. Mais on ne doit pas peser tous les scandales à la même balance. Il faut interpréter autrement le scandale des faibles et celui des pharisiens. Alors que ces derniers s'étaient scandalisés du langage de la Vérité même, celle-ci répondit aux Apôtres qui le lui faisaient remarquer et en concevaient de la crainte : «Laissez-les, ce sont des aveugles, guides d'aveugles^{a2}.» Le scandale des faibles vient de l'ignorance, celui des pharisiens de la malice. Les uns sont scandalisés, faute de connaître la vérité, les autres parce qu'ils l'ont en haine. D'où je pense, le nom de faibles donné aux premiers car ils sont de bonne volonté, mais de peu de science; «ils ont le zèle de Dieu, même si ce n'est pas selon la science^{b3}». Les scandales qu'ils souffrent ont coutume d'exciter non la colère, mais la sollicitude des hommes spirituels, du moins selon l'enseignement de Paul : «Vous qui êtes spirituels, instruisez-les en esprit de douceur^c.» Car il est tout à fait déplacé qu'ils soient l'objet d'une indignation humaine, eux qui obtiennent si facilement la compassion divine. En effet, ceux qui ont crucifié le Seigneur étaient de grands pécheurs, mais ils étaient faibles en jugement^d; bien qu'ils aient d'un côté mérité la colère, n'ont-ils pas, de l'autre, mérité le pardon? «Bienheureux», ils l'auraient été si, selon la parole du Seigneur, «ils ne s'étaient pas scandalisés à son sujet^e». Mais maintenant que sont-ils, sinon des malheureux? Cependant, des malheureux dont il faut

ses correspondants. On trouve deux de ces allusions en *Pre* 36, l. 8, p. 228 et 38, l. 10, p. 230.

nisi miseri? Sed tamen et miserandi. Probat hoc pia illa in cruce patientis, sed nihilominus compatientis supplicatio: *Pater*, inquit, *ignosce illis*^f. Et quasi quaereretur indulgentiae ratio in tam horrendo facinore, sequitur: 25 *Quia nesciunt quid faciunt*^f. Ac si diceret: «Eo digni venia, quo et pusilli scientia sunt. Ideo ignosco illis, quia non agnoscor ab illis. *Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent*^g. Sunt quibus non ita ignosco, quos utique non ignoro *et vidisse, et odisse et* 30 *me, et Patrem meum*^h.» Pro huiusmodi pusillo in scientia terrenis Paulus eum qui, cum habeat scientiam, nescit tamen condescendere infirmioribus: *Et peribit*, inquit, *in tua scientia frater, pro quo Christus mortuus est*ⁱ.

21. Quod si tantopere cavenda sunt scandala parvulorum^a, quanto amplius praelatorum, quos sibi Deus aequare quodammodo in utraque parte dignatus, sibimet imputat illorum et reverentiam, et contemptum, specia- 5 liter contestans eis: *Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit*^b. Annon denique hoc ipsum et Regula nostra perhibet, ubi ait: «Oboedientia quae maioribus praebetur, Deo exhibetur?»

10 Quamobrem quidquid vice Dei praecipit homo, quod non sit tamen certum displicere Deo, haud secus omnino

f. Lc 23, 24 (Patr.) g. I Cor. 2, 8 h. Jn 15, 24 ≠ i. I Cor. 8, 11 ≠ 21. a. cf. Matth. 18, 6 b. Lc 10, 16

1.* Bernard cite toujours ce texte (5 fois) en ces termes, à la suite de plusieurs Pères, Augustin en particulier.

2. *RB* 5, 15. CAPELLE, *Vœu*, p. 92, fait remarquer, à juste titre, que ce verset de la *RB* contient une assertion capitale. L'auteur souligne le lien de corrélation entre *praebetur* et *exhibetur*, ce dernier terme incluant un renforcement de sens. ~ Après cette phrase, un titre de *capitulum* :

avoir pitié. La preuve en est dans la douce supplication de celui qui, souffrant sur la croix, ne laissait pas de compatir et disait: «Père, pardonne-leur^{f1}.» Et, comme s'il cherchait motif au pardon pour un si horrible forfait, il ajoute: «parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font^f». Comme s'il disait: «Ils sont d'autant plus dignes de pardon qu'ils ont peu de science. Aussi, je leur pardonne parce que je ne suis pas connu d'eux. S'ils l'avaient connu, en effet, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire^g.» Il en est auxquels je ne pardonne pas ainsi, ceux qui, je ne l'ignore pas, m'ont vu et m'ont pris en haine, moi et mon Père^h.» Mais en faveur du petit qui a peu de science, Paul inspire de la crainte à celui qui, ayant la science, ne sait pas condescendre aux plus faibles: «Et il périra, à cause de ta science, dit-il, ce frère pour qui le Christ est mortⁱ.»

Médiation des supérieurs

21. S'il faut tellement se garder de scandaliser les petits^a, il faut bien davantage éviter de scandaliser les supérieurs. Dieu, d'une certaine façon, a daigné en faire ses égaux d'une double manière, en prenant pour lui aussi bien le respect que le mépris qu'on leur témoigne. Il le leur atteste spécialement ainsi: «Qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise me méprise^b.» Et notre Règle n'en témoigne-t-elle pas aussi quand elle dit: «L'obéissance prêtée aux supérieurs s'adresse à Dieu²?»

L'obéissance

C'est pourquoi, tout ce que prescrit un homme qui tient la place de Dieu, du moment qu'il n'est pas certain que cela déplaît à Dieu, on ne doit pas le recevoir autrement que

«Aux préceptes des supérieurs, dont il n'est pas certain qu'ils déplaisent à Dieu, on doit obéir comme aux commandements de Dieu.»

accipiendum est, quam si praecipiat Deus. Quid enim interest, utrum per se an per suos ministros, sive homines, sive angelos, hominibus innotescat suum placitum Deus? «Sed homines, inquis, facile falli in Dei voluntate de rebus dubiis percipienda, et in praecipienda fallere possunt.» Sed enim quid hoc refert tua, qui conscius non es, praesertim cum teneas de Scripturis, quia *labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem ex ore eius requirunt, quia angelus Domini exercituum est*^{c?} 269 20 Requirunt, dixerim, legem, non quam vel authentica ulla scriptura tradiderit, vel ratio manifesta probaverit – de huiusmodi quippe nec praeceptor exspectandus, nec prohibitor auscultandus est –, sed quod ita latere aut obscurum esse cognoscitur, ut in dubium venire possit, 25 utrumnam Deus sic an aliter forte velit, si non de labiis custodientibus scientiam, et ex ore angeli Domini exercituum^d certum reddatur. A quo denique divina potius consilia requirentur, quam ab illo, *cui credita est dispensatio mysteryorum Dei*^{e?} 30 habemus, tamquam Deum in his, quae aperte non sunt contra Deum, audire debemus.

22. Nec sane contraria loquimur sancto prophetae Samueli, quasi nos in hac parte divinam hominibus tribuentes auctoritatem, cum ille in supra memorato capitulo plane discernere inter utrumque videatur. Siquidem quod 5 nos asserimus de dubiis, hoc ille negat de manifestis, ut

c. Mal. 2, 7 ≠ d. cf. Mal. 2, 7 e. I Cor. 9, 17 ≠; I Cor. 4, 1 ≠

1. Cf. *RB* 5, 4.

2. Cf. *Gra* 43, l. 25-45, l. 34 (*SC* 393, 340-344).

si Dieu le prescrivait¹. Qu'importe, en effet, que ce soit par lui-même ou par ses ministres, hommes ou anges, que Dieu fasse connaître aux hommes son bon plaisir²? «Mais les hommes, dis-tu, peuvent facilement se tromper quand il s'agit de découvrir la volonté de Dieu dans les choses douteuses, et tromper les autres par ce qu'ils prescrivent.» Mais que t'importe! Toi, tu es sans reproche; d'autant que tu lis dans l'Écriture: «Les lèvres du prêtre gardent la science, et c'est à sa bouche qu'on demande la loi, car il est le messager du Seigneur des armées^c.» On lui demande la loi, dirais-je, mais non une de celles que l'Écriture a enseigné de manière authentique ou que la raison a manifestement établie – pour une loi de ce genre, on n'a pas à attendre de maître ni à écouter celui qui pose des interdictions. On interroge pour ce qui est reconnu caché ou obscur au point qu'on puisse en venir à douter si Dieu veut telle chose ou peut-être telle autre, à moins que les lèvres de ceux qui gardent la science et que la bouche de l'ange du Seigneur des armées^d ne nous en assurent. En définitive, à qui de préférence demander quels sont les conseils divins, sinon à celui «à qui la dispensation des mystères de Dieu a été confiée^e»? Donc, celui qui tient pour nous la place de Dieu, nous devons l'écouter comme Dieu, pour ce qui n'est pas ouvertement contre Dieu.

II. DÉBAT SUR L'OBÉISSANCE MONASTIQUE

22. En parlant ainsi, nous ne disons rien de contraire au sentiment du saint prophète Samuel, comme si nous accordions, en cette circonstance, l'autorité divine à des hommes, bien que dans le texte rappelé ci-dessus, il semble nettement distinguer les deux autorités. En réalité, ce que nous, nous affirmons pour ce qui est douteux, lui le nie pour ce qui est hors de doute. Ainsi, quand

cum ait : *Si peccaverit vir in virum*^a, subaudiatur, «propter Deum», cui aperte contraria homines hominibus frequenter mandare praesumunt.

Sed hinc vos, sumentes materiam sive occasionem argumentandi, asseritis, si hoc constiterit, ut iussa quaelibet hominum vel instituta, divinae auctoritatis pondere aestimanda sint; hominem sub homine, aut vix, aut nequaquam posse salvari, cum in tanto populo mandatorum, quae praelati etiam per incuriam saepe praecipiant, interdum non praevaricari, aut difficile admodum, aut omnino impossibile videatur.

23. Et quidem non nego difficultatem tantae inesse perfectioni, sed cum ipsa corde imperfecto praesumitur. Porro imperfecti cordis et infirmae prorsus voluntatis indicium est, statuta seniorum studiosius discutere, haerere ad singula quae iniunguntur, exigere de quibusque rationem, et male suspicari de omni praecepto, cuius causa latuerit, nec umquam libenter oboedire, nisi cum audire contigerit quod forte libuerit, aut quod non aliter licere seu expedire monstraverit vel aperta ratio, vel indubitata auctoritas. Delicata satis, immo nimis molesta est huiusmodi oboedientia. Non plane haec illa est, quae ex Regula traditur, «oboedientia sine mora». Disputare profecto hoc est in

22. a. I Sam. 2, 25

1. Ici, il s'agit d'une attitude qui compromet le salut, d'où notre traduction de *praevaricari* par «se rebeller».

2. Cf. *RB* 4, 55 (*libenter audire* : «écouter volontiers»).

3. ^F Cf. *Abb* 4 : «Si quelqu'un s'efforce, ouvertement ou en secret, d'amener son père spirituel à lui enjoindre ce qui correspond précisément à sa volonté à lui, un tel homme s'abuse lui-même en prenant cela pour de l'obéissance. En l'occurrence, effectivement, ce n'est pas lui qui obéit» (*SBO* V, 291, l. 14-17, trad. P.-Y. Emery, *Sermons pour l'année*, Taizé-Turnhout 1990, p. 270); passage cité par IGNACE DE LOYOLA, *Lettre 3304 aux compagnons du Portugal* 6, dans *Écrits*, Paris 1991, p. 837-838.

il dit : «Si un homme a péché contre un homme^a», il faut sous-entendre «pour plaire à Dieu», car des hommes ont souvent l'audace de donner à leurs semblables des ordres qui sont ouvertement contraires à Dieu.

Exposé du grief Mais vous, c'est à partir de là que vous trouvez de quoi discuter ou plutôt que vous en prenez l'occasion. S'il est vrai, affirmez-vous, qu'on doit peser toutes les injonctions des supérieurs ou leurs institutions au poids de l'autorité divine, un homme, subordonné à un autre, est dans l'alternative ou de n'être sauvé qu'avec peine ou de ne pas l'être du tout. En effet, dans la foule serrée des ordres que les supérieurs donnent, souvent même avec négligence, il semble extrêmement difficile ou même tout à fait impossible de ne point, parfois, se rebeller¹.

Réponses

23. Certes, je ne nie pas la difficulté inhérente à une telle perfection, du moins quand c'est un cœur imparfait qui y prétend. Et voici les indices d'un cœur imparfait et d'une volonté certainement faible : mettre son zèle à contester ce que les anciens ont établi ; chicaner sur tous les points de ce qui est imposé ; exiger la raison de chacun d'eux et soupçonner du mal en tout précepte dont le motif reste caché ; ne jamais obéir volontiers² sinon quand on a d'aventure reçu un ordre qui plaît³, ou qu'une raison évidente, ou qu'une autorité incontestable a montré nécessaire ou avantageux⁴. Une telle obéissance est passablement fragile ou plutôt extrêmement déplaisante⁵. Ce n'est pas «l'obéissance sans délai⁶», enseignée par la Règle. Discuter, c'est obéir dans l'astuce du cœur, non

4. Cf. *Div* 41, 5 (*SBO* VI-1, 248, l. 3-8).

5. * Cf. *RB* 5, 14.

6. * *RB* 5, 1.

astu cordis, non *in auditu auris oboedire*^a. Istiusmodi ergo
 270 carnalem animam non modo premi, sed etiam opprimi
 15 pondere praesumptae perfectionis necesse est, quia non
 potest portare *caro infirma*, quod solus *spiritus promptus*^b
 experitur *iugum esse suave et onus leve*^c. Christi quippe
 iugum et onus est, et omnino importabile^d nisi Christi aequè
 Spiritui. Huic itaque si dicitis *legem Regulae subintrasse, ut*
 20 *abundaret delictum*^e, verum dicitis. Ceterum hoc culpa non
 est datae legis aut dantis legem, sed improvide profitentis
 et impie praevericantis. *Mandatum quidem sanctum et*
iustum^f; sed tu te noris *esse carnalem, venumdatum sub*
peccato^g.
 25 Verum hoc ante providisse debueras, quo *turris* huius
 evangelicae *non prius iaceres fundamenta*, quam *sedens*
computares, si haberes sumptus ad perficiendum^h. Nunc
 autem quid restat, nisi ut aut correptus oboedias senio-
 ribus, aut confusus audias ab illusoribus: *Hic homo coepit*
 30 *aedificare, et non potuit consummare*ⁱ?

24. Sed forsitan dicitis: «Ergo ne ita perfectus quispiam
 invenitur, cui non vel minimum aliquid interdum subri-
 piatur de tam multis ac minutis, quae passim vel a negli-
 gentibus praepositis imperantur?»

5 Minime quidem cuiquam hoc ego dederim, cum ipsi
 quoque de se fateantur Apostoli: *In multis offendimus*

23. a. Ps. 17, 45 ≠ b. Matth. 26, 41 ≠ c. Matth. 11, 30 ≠
 d. cf. Matth. 23, 4 e. Rom. 5, 20 ≠ f. Rom. 7, 12 ≠ g. Rom. 7,
 14 ≠ h. Lc 14, 28-29 ≠ i. Lc 14, 30

1. ^F RB 5, 5. Il est intéressant de comparer ce texte à un passage
 de la Lettre 7 (*Ep* 7, 12, *SC* 425, 179 s.) à Adam de Morimond où
 Bernard récuse l'obéissance aveugle, insistant sur la nécessité d'exa-
 miner les ordres reçus et de faire preuve de discernement. La diffé-
 rence s'explique aisément par les circonstances où se trouvait ce moine.

2. Cf. *Gra* 22, l. 19-20 (*SC* 393, 296).

«dès que l'oreille a entendu^{a1}». Par conséquent, une
 «âme charnelle» de ce genre est nécessairement opprimée
 et même opprimée par le poids de la perfection qu'elle
 a assumé: «La chair est faible et elle ne peut pas porter
 ce que seul l'esprit prompt^b» expérimente comme «un
 joug suave et un fardeau léger^c.» Car le joug du Christ
 est aussi un fardeau absolument impossible à porter^d si
 ce n'est également à l'Esprit du Christ. C'est pourquoi, si
 vous dites à l'homme charnel que «la loi de la Règle
 s'est subrepticement introduite pour qu'abonde le péché^e»,
 vous dites vrai. La faute, cependant, n'en est pas à la
 loi qui a été donnée ni à celui qui l'a donnée², mais au
 profès imprévoyant et au rebelle impie. Car «le com-
 mandement est saint et juste^f», mais toi tu te sais «charnel
 et vendu au péché^g».

Tu aurais dû prévoir: «tu n'aurais pas alors posé les
 fondations de la tour évangélique avant de t'asseoir pour
 calculer si tu avais la somme pour achever^h.» Main-
 tenant que te reste-t-il? ou bien, réprimandé, à obéir aux
 anciens, ou bien confondu, à entendre les moqueurs
 dire: «Cet homme a commencé à bâtir, et il n'a pu
 acheverⁱ?»

Une objection

24. Mais vous dites peut-être:
 «Est-il donc possible de trouver un
 homme tellement parfait qu'il ne lui échappe parfois, ne
 serait-ce qu'un tout petit quelque chose de ce que com-
 mandent, çà et là, avec une telle multiplicité et une telle
 minutie, des supérieurs négligents?»

Réponse

Ce n'est, certes, à personne que,
 moi, je reconnaîtrais une telle per-
 fection, puisque aussi bien les apôtres eux-mêmes
 avouent: «Nous tombons tous dans de nombreuses

omnes^a, et : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*^b.

Sed non continuo ut aliquid praeterimus, perimus, praesertim cum nos Scriptura consoletur : *Si quis peccaverit, inquit, advocatum habemus Iesum Christum iustum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris*^c. Denique Propheta de ipso testatur, quod *pro transgressoribus rogaverit*^d, ut non perirent. Ubi sane notandum quia, etsi pro transgressoribus, non tamen pro contemptoribus legitur supplicasse. Verum illi quomodo perire possunt, pro quibus Salvator rogat, ne pereant^e?

Quamobrem non video, cur ita omnem inoboedientiam et transgressionem, vel minimorum quorumlibet mandatorum, exaggerandam putaveritis, ut exclamaretis : «Quod ergo iam monacho poterit veniale peccatum esse vel leve, cuius universae actioni crimen insidiatur inoboedientiae?»

Sed hoc inde videlicet constare creditis, quod praelatorum iussionibus tantum tribuendum asseritur, quantum si divinitus traderentur, quasi vero et ipsa evangelica praecepta non multum inter se discrepent, et merito observationis, et transgressionis periculo. **25.** Ceterum, sicut non omnia unius esse constat vel necessitatis, vel utilitatis, vel dignitatis, sic non una de omnium transgressionem fertur sententia, nec paria manent discrimina disparibus culpas.

24. a. Jac. 3, 2 b. I Jn 1, 8 ≠ c. I Jn 2, 1-2 ≠ d. Is. 53, 12 ≠ e. cf. Jn 17, 9. 12

1. Cf. RB 5, 4.

2. Après cette phrase, un titre de *capitulum* : «Les préceptes qui ne sont pas d'une égale importance ne sont pas punis, quand on les néglige, d'une peine égale.»

fautes^a», et : «Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes^b.»

Mais nous ne périssons pas aussitôt que nous avons péché, surtout que l'Écriture nous reconforte en disant : «Si quelqu'un a péché, nous avons un avocat, Jésus-Christ, le Juste; il est propitiatio pour nos péchés^c.» Pour tout dire, le prophète en témoigne : «Il a prié, assure-t-il, pour les transgresseurs^d» afin qu'ils ne périssent pas. Mais, remarquons-le, bien qu'il ait prié pour les transgresseurs, on ne lit pas que ce soit pour les méprisants. Comment donc les transgresseurs peuvent-ils périr puisque le Sauveur prie pour qu'ils ne périssent pas^e?

Une erreur

Aussi ne vois-je pas pourquoi, selon vous, il faut exagérer à ce point toute désobéissance et transgression, du moins de n'importe lequel des plus petits ordres reçus, jusqu'à vous écrier : «Quel péché pourra être véniel ou léger pour un moine, puisque la lourde faute de désobéissance menace toute son activité?»

Réponses

Mais cette idée vous vient sans doute de l'affirmation qu'il faut accorder aux ordres des supérieurs autant d'importance que s'ils étaient communiqués divinement¹, comme si vraiment les préceptes évangéliques eux-mêmes ne différaient pas de beaucoup entre eux, tant par le mérite attaché à leur pratique que par le risque qu'encourt leur transgression. **25.** D'ailleurs, de même que tous les préceptes n'ont évidemment ni la même nécessité, ni la même utilité, ni la même valeur, de même on ne porte pas sur la transgression des uns et des autres une même sentence, et un jugement semblable n'est pas réservé à des fautes qui ne le sont pas².

Porro nec pari culpa negliguntur, quae non pari cura praecipuntur, nec pari proinde poena puniuntur. Ecce enim Evangelium tam flagitium crapulae^a quam fornicationis turpitudinem^b damnat. Verum quis magis non horreat, e duobus malis, turpitudine foedari quam cibo exsaturari?

Nonne denique Veritas in Evangelio, sub nominibus trabis et festucae^c, graves leuesque discernit inoboedientiae culpas? Num ipsa disputante, immo diffiniante, gradatim nobis distinguitur, quae cui reatui poena debeat, dum alium iudicio, alium concilio, alium et gehenna reum esse protestetur^d?

Quaenam ergo consequendi necessitas cogit, ut si magistris divina detur in suis praeceptis auctoritas, nullum ideo iam monacho leve aut veniale peccatum inveniri posse putetur, et quod eius universae actioni crimen insidietur inoboedientiae?

Esto : sit crimen, cui poenalis illa gehenna vel gehennalis poena assignatur; quale, quaeso, illud diffiniemus esse crimen, quod, Veritate iudice, reum tantum facit iudicio? Nec tamen diffitebimur esse reatum, quod vel hactenus reum statuit. Quod si reatum, et peccatum. Porro omne peccatum contra Dei mandatum^e praesumitur. Quod autem contra mandatum praesumitur, inoboedientia dicitur.

25. a. cf. Lc 21, 34 b. cf. Matth. 5, 28. 32 c. cf. Matth. 7, 3; cf. Lc 6, 41 d. cf. Matth. 5, 22 e. cf. Lévi. 4, 13

1. Le chiasme du texte latin ne peut se traduire que par un superlatif.

Au filtre de l'Évangile

Et puis, on ne néglige pas à faute égale des prescriptions dont l'exigence n'est pas égale, et qui n'en courent pas une égale correction. L'Évangile interdit tout autant le vice de la glotonnerie^a que l'impudicité de la fornication^b. Mais, à choisir entre ces deux maux, qui n'aurait pas plus d'aversion pour les souillures de l'impudicité que pour les excès de nourriture?

Et finalement la Vérité, dans l'Évangile, ne discerne-t-elle pas sous les noms de poutre et de paille^c des fautes de désobéissance dont les unes sont graves et les autres légères? N'est-ce pas elle qui en débat ou plutôt en décide? Et voici que sont distingués, pour nous, des degrés dans le châtement dû au coupable, et déclaration est faite que l'un est passible du tribunal, l'autre du Grand Conseil, un autre encore de la géhenne^d.

Par conséquent, quelle nécessité force à conclure que si les prescriptions des maîtres ont, pour elle, l'autorité divine, on ne peut pas penser trouver, chez un moine, un péché qui soit seulement léger ou véniel, et que «la lourde faute de la désobéissance» menace toute son activité?

Déclaration solennelle

Soit! qu'il y ait une lourde faute chez celui à qui est assigné la peine maximale de la géhenne¹. Mais, je le demande, comment taxer de lourde faute ce que la Vérité même, en qualité de juge, ne rend passible que du tribunal? On ne dira cependant point qu'il n'y a pas de faute dans une faute qui a rendu passible du tribunal. Et s'il y a faute, il y a péché. Or, on présume que tout péché va à l'encontre d'un commandement de Dieu^e, et ce qui va à l'encontre d'un commandement s'appelle désobéissance.

26. Hinc colligitur quod irasci fratri, et inoboedientia sit, et crimen non sit. En unum inventum est monacho leve ac veniale peccatum, quodque non humani, sed divini mandati statuatur transgressorem.

272 5 In hoc genere sunt transgressionis nonnulla stultiloquia seu vaniloquia, et quaeque otiose dicta^a, facta et cogitata. Huiusmodi enim numquam nisi contra mandatum, et Dei mandatum, usurpantur. Peccata quippe sunt, et Deus prohibet omne peccatum; et tamen venialia, non criminalia 10 reputantur, excepto cum per contemptum vertuntur in usum et consuetudinem, et tunc non peccati species, sed peccantis intentio pensatur. Elatio quippe contemnentis atque impaenitentis obstinatio in minimis quoque mandatis culpam facit non minimam, et convertit in crimen gravis 15 rebellionis naevum satis levem simplicis transgressionis.

Denique in quo inoboedientiae crimen et absque dubio sit, apud Samuelem advertite: *Quasi*, inquit, *peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriae nolle acquiescere*^b. Non ait: «non acquiescere», sed: *nolle* 20 *acquiescere*, ut non iussionis simplex ipsa transgressio, sed voluntatis superba contentio scelus idololatriae reputetur. Non est enim idipsum nolle oboedire et non oboedire. Hoc quippe interdum erroris est, nonnumquam et infirmitatis; illud vero aut odiosae pertinaciae, aut

26. a. cf. Matth. 12, 36; cf. Éphés. 5, 4; cf. II Tim. 2, 16
b. I Sam. 15, 23

1.* *Stultiloquia, vaniloquia, otiose dicta...*: ces trois termes font appel aux trois références bibliques mentionnées ci-contre (*vaniloquia* est un mot qui, chez Bernard déjà, puis dans la Vg clémentine se substitue au bon texte *inaniloquia*). De plus, le troisième terme évoque aussi RB 6, 8. Bernard, à son ordinaire, «parle Bible»; mais, dans ce traité, il associe Bible et Règle.

2. Expression scripturaire qui prépare la suite du développement.

3. Après cette phrase, un titre de *capitulum*: «En quoi l'on commet la lourde faute de désobéissance.»

26. D'où l'on conclut que se mettre en colère contre son frère est une désobéissance, mais non une lourde faute. Voilà donc qu'on a découvert, chez un moine, un péché léger et véniel, qui le constitue transgresseur d'un commandement non pas humain mais divin.

C'est à ce genre de transgression qu'appartiennent les conversations stupides ou vaines, et toutes les paroles, actions ou pensées inutiles^{a1}. On se les permet toujours à l'encontre d'un commandement qui est un commandement de Dieu. Ce sont donc des péchés et Dieu interdit tout péché. On ne les regarde pourtant que comme des péchés véniels, non comme de «lourdes fautes», sauf quand le mépris les fait tourner en usage et en habitude. Mais alors, ce n'est plus tant le genre de péché que l'intention du pécheur qui compte. L'orgueil de l'homme, son mépris, son obstination font que la faute à l'égard d'ordres tout petits n'est pas, pour autant, toute petite. Orgueil et obstination transforment en un grave «crime de rébellion²» la tache assez légère d'une simple transgression³.

Au filtre de l'Ancien Testament

Enfin pour savoir, sans plus de doute, en quoi consisterait une lourde faute de désobéissance, apprenez-le de Samuel qui déclare: «C'est comme un péché de magie de se révolter, et comme un crime d'idolâtrie de ne pas vouloir acquiescer^b.» Il ne dit pas «de ne pas acquiescer», mais «de ne pas vouloir acquiescer», pour que ce ne soit pas la simple transgression d'un ordre, mais l'orgueilleuse dureté de la volonté qu'on regarde comme «un crime d'idolâtrie». Non ce n'est pas la même chose de ne pas vouloir obéir et de ne pas obéir. La dernière attitude vient parfois d'une erreur ou quelquefois même d'une faiblesse, mais l'autre d'une odieuse opiniâtreté ou d'une

25 contumaciae non ferendae. Quod et ipsum repugnare est
et *resistere Spiritui Sancto*^c, et, si ad mortem usque
perduraverit, blasphemia est^d, *non remittenda, sive in hoc*
saeculo, sive in futuro^e. Non ergo qualiscumque mandati
praeterito criminalem facit inoboedientiam, sed repugnare,
30 sed nolle oboedire.

Ceterum quanti absque illa pessima et rebelli voluntate
non oboediunt? Quomodo itaque monacho crimen insi-
diatur inoboedientiae, si toties sine crimine transgreditur,
quoties in transgressione defuerit huiuscemodi recalcitrans
35 et contentiosa voluntas?

27. Frustra autem comparant quidam, ut dicitis, quas-
libet inoboedientias antiquae illi, quae facta est in paradiso,
quae nimirum valuit, non solum obligare personam, sed
et vitare naturam.

5 Arbitror tamen et ipsam primam gravissimamque prae-
varicationem, aut non aliunde, aut inde maxime iudicatam
gravissimam, hoc est ex rebellionem defensionis, quae secuta
est, quando, Deo causam requirente peccati, ut peccato-
273 733 *res ad paenitentiam provocaret*^a, *nolebat quippe mortem*
10 *ipsorum, sed magis ut converterentur et viverent*^b —,
ipsi maluerunt declinare cor suum in verba malitiae, ad
excusandas excusationes in peccatis^c. Et quidem gemina
malitia peccatoris: primum quod nec sui misertus

c. Act. 7, 51 ≠ d. cf. Matth. 12, 31 e. Matth. 12, 32 ≠
27. a. Lam. 2, 14 ≠ b. Éz. 33, 11 (Lit.) c. Ps. 140, 4 ≠

1. Ce mot désigne le péché de nos premiers parents par exemple
en JÉRÔME, *Ep.* 121, 8. Cf. BLAISE-CHIRAT, *ad loc.*

insupportable rébellion. C'est cela se révolter et, de plus,
«résister à l'Esprit-Saint^c»; et persister ainsi jusqu'à la
mort serait le blasphème^d «qui n'est remis ni en ce
monde ni en l'autre^e». Par conséquent, ce n'est pas la
quelconque omission d'un commandement qui trans-
forme la désobéissance en lourde faute, mais le fait de
se révolter, mais le fait de ne pas vouloir obéir.

Déclaration solennelle

Combien, d'ailleurs, désobéissent
sans cette volonté perverse et
rebelle? Comment donc le moine
est-il menacé d'une lourde faute de désobéissance puisque
toutes les fois qu'une transgression lui arrive, elle n'a pas
une telle dimension, du moment qu'elle n'est pas accom-
pagnée de la volonté récalcitrante et dure dont nous
avons parlé.

Au filtre de la patristique

27. Par erreur, certains com-
parent, comme vous le dites, toutes
les désobéissances à l'antique déso-
béissance, perpétrée au Paradis, qui a pu non seulement
asservir la personne, mais vicier la nature.

Je pense, pourtant, que si cette première et très grave
prévarication¹ a été jugée aussi grave, c'est sinon uni-
quement, du moins principalement, à cause de la rébellion,
c'est-à-dire de la disculpation qui l'a suivie. En effet, lorsque
Dieu demanda aux pécheurs le motif de leur péché «pour
les appeler à la pénitence^a», lui «qui ne voulait pas leur
mort, mais plutôt qu'ils se convertissent et qu'ils vivent^{b2}»,
ils ont préféré «détourner leur cœur vers des paroles de
malice, trouver des excuses pour excuser leurs péchés^c». Double,
assurément, a été la malice du pécheur: d'abord
parce qu'il n'a pas eu pitié de lui-même pour confesser sa

2. * Bernard emploie dix fois ce texte, toujours en suivant l'antienne
Vivo ego de Prime en Carême, assez différente de *Vg.*

est, ut culpam propriam fateretur^d, et sanaretur; deinde
 15 quod et uxorem, ut se fallaciter excusaret, crudeliter accu-
 savit^e.

28. Quid est quod denique dicitis, in omni actione monacho
 crimen insidiari inoboedientiae, quasi aut furtim subrepat
 nescienti, aut casu accidat infelici, aut non valenti implere
 quod praecipitur, criminis calumnia struatur de impossibili?

5 Ita ne, inquam, monacho crimen insidiatur inoboedientiae, cum et antiqua illa tam nota et tam noxia praevaricatio facile, ut creditur, indulgentiam consequeretur, dummodo confessio et non defensio sequeretur? Neque enim tantum, ut dictum est, nocuit simplicis actionis,
 10 quamvis ex deliberatione, transgressio, quantum adiunctae excusationis cum praemeditatione obstinatio.

29. Sed numquid forte in lege quidem divina^a habenda est haec consideratio gravioris leviorisque inoboedientiae, non autem ita et in Regula nostra?

5 Sed quis sane dicat plus tribuendum humanis quam divinis traditionibus, plurisque quod per suos Deus quam quod per seipsum imperat, aestimandum?

10 Annon denique et apud sanctum Benedictum propriae et distinctae ab invicem sententiae inveniuntur, alia de levioribus, alia de gravioribus inscripta culpis? Quid est autem levior culpa, nisi levior inoboedientia? Traduntur igitur a praelatis interdum minora mandata^b, quorum trans-

d. cf. Gen. 3, 10 e. cf. Gen. 3, 12

29. a. cf. II Macc. 4, 17 b. cf. Matth. 5, 19

1. Sur la cruauté d'Adam envers sa femme, cf. OS 1, 12 (SBO V, 338, l. 10 s.). Et sur tout ce paragraphe, cf. l'introd. p. 89-91.

2. Bernard rapporte une opinion qu'il a lui-même reçue.

3. Pour ce pronom possessif, cf. Gra 45, l. 19, SC 393, 344.

4. * Cf. RB 24, 1; 25, 1.

propre faute^d et guérir; ensuite parce que, pour s'excuser faussement, il a cruellement accusé sa femme^{e1}.

28. Finalement, pourquoi dites-vous que le moine, dans toute son activité, est sous la menace d'une lourde faute de désobéissance? Comme si elle se glissait furtivement, à son insu, ou arrivait par une circonstance malheureuse, ou comme si, quand un sujet n'a pas la force d'accomplir ce qu'on lui commande, on lui faisait calomnieusement une lourde faute de ce qui est impossible?

Déclaration

Mais, dis-je, une lourde faute de désobéissance menace-t-elle le moine alors que l'antique praevarication, qui est si connue et a été si nuisible, aurait obtenu facilement le pardon, à ce qu'on croit², si l'aveu et non la disculpation l'avait suivie? En effet, ce n'est pas tant, on l'a dit, le simple fait de la transgression, même délibérée, qui a été nuisible que l'obstination avec l'excuse préméditée qui y a été ajoutée.

Au filtre de la Règle

29. Mais serait-ce, par hasard, que dans la loi divine^a on doit considérer qu'il y a des désobéissances plus graves et d'autres plus légères, tandis qu'il n'en serait pas ainsi dans notre Règle?

Mais qui dirait, assurément, qu'il faut attribuer plus d'importance aux enseignements des hommes qu'à ceux de Dieu, et attacher plus de prix à ce que Dieu commande par les siens³ qu'à ce qu'il commande par lui-même?

Finalement, ne trouve-t-on pas aussi, chez saint Benoît, des sentences qui lui sont propres et se différencient entre elles, les unes concernant des fautes plus légères et les autres de plus graves⁴? Et qu'est-ce qu'une faute plus légère sinon une plus légère désobéissance? Ainsi les supérieurs donnent-ils parfois des ordres moindres^b, dont la transgression entraîne, selon la Règle, des péchés plus légers.

gressio leviora secundum Regulam parit et peccata, et tamen in Deum nihilominus praevaricatio fit, quoties abbatibus iussio praeteritur.

15 Siquidem et ex ore ipso Dei non aequalia sunt promulgata, et ideo non aequali cuncta vigilantia observanda; sed alia cura exhibenda est ei procul dubio, quod ipse perhibet *primum et maximum mandatum*^c, et alia his quae, alibi discernens: *Qui solverit, inquit, unum de his*
20 *minimis meis mandatis*^d.

274 Quid ergo? Audimus ex Regula graviores et leviores culpas, legimus et in Evangelio maxima minimaque mandata, et mandatorum transgressionem universas dicemus aequaliter maximas?

25 Non est ergo necesse ut concedam quod dicitis, aut Deo scilicet non tribui omne quod ab homine magistro accipitur, quod non sit contra Deum, aut monacho nullum posse inveniri leve seu veniale peccatum, quia, etsi toties Deo, quod fatendum est, inoboediens esse convincitur,
30 quoties eius, qui pro Deo sibi est, hominis mandatum, quod quidem iustitiae non repugnet, praetergreditur, sicut tamen non par cura in executione exigitur, sic nec par culpa contrahitur ex transgressionem. Etsi quippe unus est qui offenditur, non tamen unius ponderis quae iubentur,
35 nec unius subinde discriminis iussorum est omnium censenda transgressio. Unde pater Benedictus: «Secundum, inquit, mensuram culpae, excommunicationis extendatur mensura».

c. Matth. 22, 38 d. Matth. 5, 19 ≠

1. RB 24, 1 (*modum culpae... vel disciplinae mensura...*).

Pourtant néanmoins, il y a infidélité envers Dieu toutes les fois qu'on néglige un ordre de l'abbé.

Il est certain qu'en ce que Dieu a lui-même promulgué, tout n'a pas la même importance et que, de ce fait, on ne doit pas apporter à tout une vigilance égale; par contre, sans nul doute, on doit montrer un soin spécial à ce que Dieu lui-même déclare être «le premier et le plus grand commandement^c», mais il n'en va pas de même à l'égard de ce que Dieu distingue ailleurs en disant: «Qui aura violé un de mes plus petits commandements^d...»

Déclaration

Comment! La Règle nous apprend qu'il y a des fautes plus graves et d'autres plus légères; nous lisons également dans l'Évangile qu'il existe de très grands commandements et d'autres très petits; et nous dirions que toutes les transgressions de ces commandements sont également d'une gravité maximale?

Verdict

Non, par conséquent, il n'est pas nécessaire que je cède à vos dires: d'abord, qu'on ne doit pas attribuer à Dieu tout ce qu'on reçoit d'un maître humain, lors même que ce n'est pas contraire à Dieu; ensuite que, pour un moine, il n'existe aucun péché qui ne soit que léger ou véniel. Car il faut, certes, reconnaître qu'on est convaincu de désobéir à Dieu toutes les fois qu'on transgresse un ordre, non contraire à la justice, d'un homme qui tient pour nous la place de Dieu; mais comme un soin égal n'est pas exigé dans l'exécution des différents ordres reçus, toutes les transgressions n'entraînent pas une faute égale. Même si seul Dieu est offensé, tous les ordres qui sont donnés n'ont cependant pas la même importance, et la transgression des uns et des autres ne doit pas être jugée avec un critère unique. C'est pourquoi notre Père saint Benoît dit: «Que la mesure de l'excommunication soit coextensive à la faute¹.»

30. Frustra proinde, ut videtis, aut terremini, aut terrere conamini de oboedientiae promissione, quae fit ex regulari professione, quasi non oporteat promittere, quam constat nec integre posse teneri, nec sine crimine praeteriri: siquidem Deo, quidquid *Dei minister*^a homo non perperam iusserit, imputandum constitit.

Frustra, inquam, ex hac occasione malum ita inoboedientiae exaggeratis, ut a tam necessario bono promittendae oboedientiae terreatis, quia, etsi difficile cavetur ubique subripiens vel insidians, ut vos dicitis, inoboedientia in tam variis et innumeris, quae a senioribus indicuntur, non semper tamen damnabiliter seu criminaliter quod praecipitur non impletur. Etsi enim omnis inoboedientia inexcusabiliter sit culpabilis, nulla tamen aeternaliter damnabilis, nisi quam remedium paenitentiae non sanat, nulla est letaliter criminalis, nisi quae contemptum superbiae non evitat.

Magna igitur securitas *filiis oboedientiae*^b, et revera *pax hominibus bonae voluntatis*^c, quando in omni inoboedientia sola damnat impaenitentia, quam nescit *qui diligit Deum*^d, sola incriminatur superbia, quam facile cavet qui timet gehennam.

Sed exemplis clarius elucescet quod dicimus. Si iubente

30. a. I Thess. 3, 2 ≠ b. I Pierre 1, 14 ≠ c. Lc 2, 14 (Lit.)
d. Sir. 3, 4

1. * Cf. *RB* 58, 17.

2. Cf. *RB* 71, 1 («le bien de l'obéissance»).

3. * Bernard suit (ici et une quinzaine d'autres fois) le texte des bibles de son époque ainsi que la liturgie de la messe. C'est une leçon «plus facile» que le grec et le texte authentique de *Vg* qui disent: «paix *parmi* les hommes», et non: «paix *aux* hommes».

Apologie de la promesse d'obéissance

30. Par erreur, donc, vous le voyez, vous avez peur ou vous vous efforcez d'inspirer la peur de la promesse d'obéissance¹ qui s'effectue dans la profession régulière. Comme s'il fallait ne pas promettre ce qu'on ne pourra évidemment pas tenir intégralement et qu'on ne transgresserait pas sans une lourde faute, puisque tout ce qu'un homme, «ministre de Dieu^a», a enjoint de non contraire à la justice, doit être attribué à Dieu.

Par erreur, dis-je, vous partez de là pour exagérer le mal de la désobéissance au point d'avoir peur du bien si nécessaire de la promesse d'obéissance². Car, certes, il est difficile de se garder de la désobéissance qui partout se glisse ou, comme vous le dites, «menace», dans le fatras des innombrables injonctions qui viennent des anciens; mais ce n'est pourtant pas toujours condamnable et ce n'est pas toujours une lourde faute de ne pas accomplir ce qui est commandé. Car, même si toute désobéissance est coupable et sans excuse, aucune cependant n'est éternellement condamnable, sinon celle que ne guérit pas le remède de la pénitence; aucune n'est d'une gravité mortelle, sinon celle qui n'évite pas le mépris orgueilleux.

Grande sécurité, par conséquent, pour «les fils de l'obéissance^b» et véritable «paix aux hommes de bonne volonté^{c3}»! En effet, dans toute désobéissance, il n'y a que l'impénitence qui condamne, et «celui qui aime Dieu^d» ignore l'impénitence; il n'y a que l'orgueil qui soit incriminé et celui qui craint la géhenne⁴ l'évite facilement.

Mais des exemples éclaireront mieux ce que nous disons. A supposer qu'un ancien m'enjoigne de me taire,

4. * Cf. *RB* 5, 3.

seniore ut sileam, verbum mihi forte per oblivionem elabitur, reum me fateor inoboedientiae, sed venialiter. Si ex contemptu, sciens et deliberans, sponte in verba prorupero et rupeo silentii legem, praevaricatorem me constituo, et criminaliter; et si impaenitens persevero usque ad mortem, peccavi, et damnabiliter.

31. An et hoc durum fortasse videatur? Haec quippe sunt vestra, si bene recolo, verba, cum difficultatem seu impossibilitatem, ut vobis videtur, tenendae oboedientiae vel cavendae inoboedientiae considerantes, in vitam ita monasticam exclamatis: «Haecine est illa eo securior quo arctior, eo certior quo magis ardua veniendi ad Deum via, ut monacho naturaliter mala vix cavere, naturaliter bona vix pro communi infirmitate valenti implere, non minor tamen necessaria sit cautela ad cavenda vel observanda quae sibi praelatus suus vel prohibere voluerit, vel iubere?» Et subditis: «Quod cum a multis credatur, licet a paucis vel etiam a nullis ad integrum observetur, quid aliud operatur talis sententiae credulitas, quam quod illa ab Apostolo tantum culpata manducandi idolothyta libertas?»

Nil plane aliud, si ita esset, ut dicitis. Bene prorsus non potest conscius esse sibi, qui se non implere confidit quod debere se credit. Creditis itaque – ut verborum vestrorum sensum breviter colligam –, quod ad integrum

31. a. I Cor. 8, 10 ≠

1. Après le point, un titre de *capitulum*: «Il pèche lourdement, celui qui, quand un ancien lui a ordonné le silence, se répand en paroles.»
2. Cf. *RB* Prol. 50.

et que d'aventure une parole m'échappe par oubli: je suis coupable de désobéissance, je l'avoue, mais c'est véniel¹. Toutefois, si par mépris, sciemment et délibérément, je me répands de plein gré en paroles et romps la loi du silence, je me constitue rebelle et lourdement coupable; à supposer que, sans me repentir, je persévère ainsi jusqu'à la mort², j'ai péché, et de façon condamnable.

Difficulté ou impossibilité

31. Peut-être aussi cela vous semble-t-il dur? C'est en effet, si je m'en souviens bien, ce que vous dites quand vous considérez la difficulté qu'il y a, vous semble-t-il, à pratiquer l'obéissance ou à éviter la désobéissance. Et vous vous exclamez contre la vie monastique: «Est-ce là ce chemin pour aller à Dieu, d'autant plus sûr que plus étroit, d'autant plus assuré que plus ardu? Alors que le moine évite à peine ce qui est naturellement mal et que, du fait de la faiblesse humaine, il a tout juste la force d'accomplir ce qui est naturellement bon, ce n'est pas une attention moindre qu'il doit déployer pour éviter ou exécuter ce que son supérieur a décidé de lui défendre ou de lui ordonner.» Et vous ajoutez: «Certes, il y en a beaucoup à croire cela, mais il y en a peu et même aucun à le pratiquer intégralement. Ainsi, qu'est-ce qu'opère une telle croyance sinon la liberté, tant incriminée par l'Apôtre, de 'manger des idolothytes'?»

Réponse

Ce ne serait rien d'autre, en effet, s'il en était comme vous dites. Évidemment, on ne peut avoir entièrement bonne conscience quand on n'a pas l'assurance d'accomplir ce qu'on croit être son devoir. C'est pourquoi vous pensez – je vous résume brièvement – qu'ayant à peine la force d'observer

20 mandata observari Dei vix valeant, abbatis non valeant, cum Veritas ipsa testetur, *ne unum quidem iota praeteritum iri*^b. Ceterum qui ita sentit, videtur mihi – ut vestra pace dixerim –, necdum *gustasse quam suavis est Dominus*^c, sub iugo legis gemere adhuc, nondum respirare
25 sub gratia^d, *suave Christi jugum*^e nequaquam esse expertus, ideoque certissime adhuc *infirmari per carnem*^f, quia *Spiritus non adiuvat eius infirmitatem*^g.

32. Quid vero sibi vult illa distinctio, quod Dei quidem vel vix, praelati vero hominis nequaquam omnino a quolibet iussa posse teneri prohibitive conceditis, quasi vero illa queant absque istis integre custodiri? Sed, si attenditis, de male quoque viventibus praelatis Dei praeceptum est : *Quae dicunt facite*^a. Igitur qui non facit, aperte non
276 in hominem tantum, sed et in Deum praevaricator existit.

Ita ne ergo nullus mandata perfecte exsequitur sui magistri? Quamobrem putatis? Quia nolumus, aut quia non possumus? Sed si volumus et non possumus, securi sumus. Si possumus et nolumus, superbi sumus. Porro ad cavendam superbiam, illam vere annuerim necessariam esse cautelam quam dicitis, ne forte incurratur inoboedientiae crimen.

^b Matth. 5, 18 ≠ ^c Ps. 33, 9 ≠ ^d cf. Rom. 6, 14-15 ^e Matth. 11, 30 ≠ ^f Rom. 8, 3 ≠ ^g Rom. 8, 26 ≠

32. a. Matth. 23, 3 (Patr.)

1. ^f Développement analogue chez Guillaume de Saint-Thierry : « Tu gémiss sous mon joug ; tu te lasses sous mon fardeau. La suavité de mon joug et la légèreté de mon fardeau viennent de la charité. Si tu avais la charité, tu sentirais cette suavité ; si ta chair t'aimait, elle ne peinerait pas ; et si elle peinait, la charité la soulagerait » (*Excerpta de meditationibus domni Wilbermi* 6, SC 324, 221).

2. Bernard ici revient au premier grief mentionné en *Pre* 22, p. 197.

3. * Cf. *Pre* 56, l. 38, p. 268, où se trouvent une citation plus étendue et une note.

intégralement les commandements de Dieu, on n'en a aucune pour ceux de l'abbé. Or la Vérité déclare que « pas même un seul iota ne passera^b ». Au reste, permettez-moi de vous dire ce qu'il en est, me semble-t-il, de celui qui entretient cette opinion : il n'a pas encore « goûté que le Seigneur est doux^c », il gémit encore sous le joug de la loi, ne respire pas encore au souffle de la grâce^d, n'a nullement fait l'expérience que le « joug du Christ est doux^e ». Oui, très certainement, il est encore dans « la faiblesse de la chair^f », parce que « l'Esprit ne vient pas en aide à sa faiblesse^g ».

Autorité divine des supérieurs 32². Mais que signifie la distinction que vous vous permettez entre d'une part les ordres de Dieu ou ses défenses, difficiles à tenir, et d'autre part ceux des supérieurs qui seraient absolument impossibles à quiconque? Comme si, vraiment, on pouvait observer entièrement les premiers sans les autres! Mais remarquez bien ceci : le précepte de Dieu – « Ce qu'ils disent, faites-le^{a3} » – concerne également les supérieurs qui se conduisent mal. Donc celui qui n'obéit pas se constitue ouvertement infidèle non envers un homme seulement, mais envers Dieu.

Est-il donc vrai que nul n'obéit parfaitement aux commandements de son maître? Pour quelle raison, à votre avis? Parce que nous ne voulons pas ou parce que nous ne pouvons pas? Mais si nous voulons et ne pouvons pas, nous sommes en sécurité. Si nous pouvons et ne voulons pas, nous sommes des orgueilleux. Or, pour se garder de l'orgueil, j'accorderais volontiers que le déploiement d'attention dont vous parlez⁴ est vraiment nécessaire si l'on ne veut pas risquer de tomber dans une lourde faute de désobéissance.

4. Cf. supra *Pre* 31, l. 9, p. 214.

- 15 Quod si impossibile vos putatis, ut non videlicet imperiis praelatorum per contemptum interdum superbiae resistatur, scitote non paucos, sed innumeros aliter omnino sentire, nec aliud quam quod proprio «didicerint experimento».
- 20 Si autem non impossibile quidem, sed tamen difficile esse sentitis magistros non contemnere, et dum ideo consentitis, quoniam gravamini, *non superbe sapere*^b, murmuratis adversus oboedientiae legem, affirmantes periculosum promittere, quod tam laboriosum est observare, ad
- 25 hoc ego respondeo, immo *non ego, sed Dominus*^c: *Qui potest*, inquit, *capere capiat*^d. Hoc quippe est quod paulo superius dixi, quia, antequam aedificium inchoares, providisse debueras unde perficeres^e. Nunc autem, ut ait quidam, aut non tentasses, aut perface.
- 30 Verumtamen nemo, si caute profitetur, pollicetur se ultra in nullo transgressurum, hoc est iam non peccaturum, alioquin aut periurat qui ita iurat, aut sanctor est illo qui ait: *In multis offendimus omnes*^f. Quod si consequens falsum esse videtur, videndum est et de eo quod antecedit, ne forte *lex, quae data est propter transgressionibus*^g cohibendas, non solum non eas coerceat, sed et augeat insuper crimine periurii, siquidem id promittere nos in nostra professione credamus, quod certum est non posse teneri.

b. Rom. 11, 20; I Tim. 6, 17 (Patr.) c. I Cor. 7, 10 d. Matth. 19, 12 e. cf. Lc 14, 28-30 f. Jac. 3, 2 g. Gal. 3, 19 ≠

1. RB 59, 6 (*experimento didicimus*).

2. * Bernard écrit trois fois (*non*) *superbe sapere*, avec Augustin (très fréquent) et d'autres. Il n'utilise jamais le *sublime (sapere)* de la Vg.

3. Cf. supra Pre 23, l. 25, p. 198.

Déclarations solennelles

Si vous estimez impossible de ne pas résister parfois aux ordres des supérieurs avec un orgueilleux mépris, sachez que des moines, non en petit mais en grand nombre, sont d'un avis tout opposé; et qu'«ils ne l'ont appris que de leur propre expérience¹».

Et si vous pensez que ce n'est pas impossible, mais tout de même difficile de ne pas mépriser vos maîtres – tandis que vous consentez à renoncer aux «pensées d'orgueil^{b2}», parce que les choses vous pèsent –, vous murmurez contre la loi de l'obéissance en affirmant qu'il est dangereux de promettre ce qu'on observe à tant de frais. D'où je réponds, ou plutôt «non pas moi, mais le Seigneur^c»: «Que celui qui peut comprendre comprenne^d!» C'est ce que j'avais dit³: Avant de commencer l'édifice, tu aurais dû prévoir comment tu l'achèverais^e. Maintenant, comme l'a dit quelqu'un: «Ou bien il ne fallait pas commencer, ou bien achève⁴!»

Circonspection

Mais aucune personne, dotée de prudence, ne promet, à sa profession, de ne plus commettre aucune transgression, c'est-à-dire de ne plus pécher. Un tel serment serait se parjurer ou être plus saint que celui qui dit: «Nous tombons tous dans de nombreuses fautes^f.» Si ce conséquent semble faux, regardons l'antécédent: il ne faut pas que, d'aventure, «la loi donnée pour empêcher les transgressions^g», loin de les restreindre, en vienne à les augmenter d'un crime de parjure si, vraiment, à la profession, nous croyons promettre une chose que nous ne pouvons certainement pas tenir.

4. * OVIDE, *L'Art d'aimer* I, 389: *Aut numquam temples, aut perface* (éd. H. Bornecque, CUF, Paris 1924, p. 17).

33. Partienda est proinde nobis in duo universa haec observatio regularis, in praecepta videlicet et remedia. Praeceptis instituitur vita contra peccatum, remediis restituitur post peccatum innocentia. Sic ergo utraque ista complectitur nostra professio, ut professus quisque, cum in aliquo forte regularium mandatorum deliquerit, si ad remedium aequè regulare confugerit, etsi convincitur transgressor mandati, non tamen pacti praevaricator^a. Solum itaque censuerim fregisse votum, violasse propositum, pactum praevaricasse, qui et praeceptum contempserit, et remedium. Nam illum sane dico securum, qui, etiamsi interdum oboedientiae limitem praeterit, consilium non respuit paenitentiae. Regulares namque terminos, etsi saepe deliquerit, non evadit, qui censurae, quae ex Regula est, disciplinam non subterfugit. Pars siquidem Regulae est «regularis correctio», et in ea reperitur non solum bonae vitae instructio, sed etiam emendatio pravae. Inveniuntur in ea et praecepta oboedientiae, et inoboedientiae remedia, ut ne peccando quidem a Regula recedatur.

33. a. cf. Jac. 2, 11; cf. Rom. 2, 25

1. Ici un titre de *capitulum* : «Division de la Règle en préceptes et en remèdes.»

2. Jeu de mots : *instituere-restituere*, «situer-restituer».

3. ^F Remarque analogue, mais d'une portée plus large, chez AELRED DE RIEVAUX : «Mais on dira : Si quelqu'un est orgueilleux, rebelle, impatient, et observe cependant toutes les choses qui ont été rappelées plus haut [les observances monastiques], peut-on dire qu'il observe la Règle de saint Benoît? Je réponds fermement que, si un moine a commis quelque faute contre la Règle de Dieu, il n'aura pas renié sa profession s'il se corrige de la manière prescrite dans cette Règle» (*Speculum caritatis* III, 92, CCM 1, 150; trad. d'après *Le miroir de la charité*, Bégrolles-en-Mauges 1992, p. 250). D'une façon générale, les n° 82 à 96 du livre III du *Miroir de la charité* traitent d'une question que pourrait avoir inspirée une lecture étroite de *Pre*. L'interlocuteur réel ou imaginaire de l'abbé de Rievaulx se fonde sur le fait que les prescriptions de la Règle sont susceptibles de

Économie de salut 33¹. Il faut par conséquent, pour nous, partager l'ensemble de l'observance régulière en deux catégories, celle des préceptes et celle des remèdes. Tandis que les préceptes situent la vie à l'encontre du péché, les remèdes, après celui-ci, restituent² l'innocence. Notre profession comprend donc les uns et les autres. Qu'un profès vienne à manquer à l'un des points réguliers, s'il recourt au remède également régulier, quand bien même on le convainc d'être transgresseur d'un commandement, il n'est cependant pas infidèle à sa promesse^a. C'est pourquoi seul, à mon avis, a rompu son vœu, violé son propos, été infidèle à son engagement, celui qui a méprisé à la fois le précepte et le remède. Mais, je déclare en sécurité celui qui, même s'il a dépassé parfois les bornes de l'obéissance, n'a pas repoussé la pénitence proposée. Même s'il a souvent failli, il ne s'évade pas des limites de la Règle, celui qui ne se soustrait pas à la discipline de censure contenue dans la Règle³. Car la «correction régulière⁴» fait partie de la Règle : la formation qu'elle offre s'accompagne des amendements qui s'imposent⁵. On y trouve aussi bien les préceptes de l'obéissance que les remèdes à la désobéissance. Il s'ensuit que même le péché ne nous fait pas échapper à la Règle.

dispenses pour affirmer qu'elles ne constituent pas «l'essentiel de la profession monastique», lequel ne consisterait que dans les vœux; les observances n'en seraient que de simples adjuvants. Aelred réfute cette opinion réductrice en montrant que, s'il en était ainsi, les vœux n'auraient pour objet que les valeurs spirituelles qui concernent tous les chrétiens, et que la charité consiste pour le moine à observer ce qu'il a librement promis, c'est-à-dire la mise en pratique des «particularités» de la Règle qu'il professe. Il rejoint par là ce qui est dit au début de notre traité (*Pre* 2, l. 15 s., p. 150).

4. *RB* 48, 20; 65, 19 (*correptio*).

5. * Cf. *RB* chap. 23 à 30 qui constituent le «code pénitentiel».

20 Fateor sane impossibile cuivis mortalium vel venialiter interdum non delinquere in praeceptis oboedientiae; sed nulla iam de impossibilitate querela, quandoquidem et ex Regula licet id quoque, quod criminaliter delinqui contingerit, emendare.

25 Quod ergo dicitis a nullis posse observari ad integrum quidquid a magistris praecipitur, verum est; sed levis culpa inoboedientiae est, et facilis cura eius invenitur in Regula, si quidem sit transgressio absque contemptu. Si autem et ipsum deesse aliquando non posse contenditis,
30 id quidem falsum est; sed nec talem tamen inoboedientiam sine cura relinquit diligentia regularis. Et licet fortiori egeat curationis medicamento, caret tamen morbo praevaricationis, nisi cum et ipsum forte medicamentum contemnitur.

34. Quae cum ita sint, frustra de impossibilitate causamur, qui Regulam profitemur; frustra nobis de peccandi necessitate blandimur, ut ideo iusta imperia praelatorum Deo non imputanda, sed tamquam hominum contemnenda putemus, ne rem videlicet impossibilem continere nostra professio videatur, si tantum ex ea hominibus, quantum Deo oboedientiae deberi asserimus.

Cui enim iam vel ita professo impossibile, immo per Dei gratiam non perfacile sit cavere praevaricationem, ubi
10 non inoboedientia, sed impaenitentia facit praevaricatorem? Hoc quippe, ut iam dixi, profitentium nemo spondet, ut iam non peccet; et ob hoc non continuo, ut quispiam aliquo modo non oboedit, praevaricatorem se

1. Cf. *RB* 28.

Je reconnais qu'il est impossible à un mortel de ne pas manquer parfois, serait-ce véniellement, aux préceptes de l'obéissance, mais il n'y a pas à se plaindre de cette impossibilité puisque, par la Règle, il est possible de corriger même les fautes les plus lourdes susceptibles d'arriver.

Par conséquent, lorsque vous dites que nul ne peut observer entièrement tout ce que les maîtres ordonnent, c'est vrai; mais c'est une légère désobéissance dont on trouve une guérison facile dans la Règle, à condition que la transgression ne soit pas accompagnée de mépris. Si vous prétendez que ce dernier ne peut manquer parfois, c'est faux; toutefois, la sollicitude de la Règle ne laisse pas sans moyen de guérir ce genre de désobéissance. Bien que cette transgression ait besoin d'une médication plus énergique, elle n'est cependant pas atteinte du mal de la rébellion, à moins que la médication elle-même soit méprisée¹.

Conclusion du débat

34. Puisqu'il en est ainsi, c'est par erreur que nous nous plaignons d'impossibilité, nous qui professons la Règle; c'est par erreur que nous entretenons l'idée qu'il y a nécessité de pécher et pensons que, pour cette raison, les ordres justes des supérieurs ne sont pas à attribuer à Dieu, mais à mépriser comme étant d'origine humaine, de peur que notre profession paraisse contenir une chose impossible, en affirmant que nous devons, à cause d'elle, autant d'obéissance aux hommes qu'à Dieu.

Mais à quel profès, du moins de cette Règle, est-il désormais impossible, ou plutôt n'est-il pas très facile, par la grâce de Dieu, de se garder de la rébellion quand ce n'est pas la désobéissance, mais l'impénitence qui fait le rebelle? Car, je l'ai déjà dit, aucun profès ne s'engage à ne plus pécher. De ce fait, si quelqu'un désobéit en quelque façon, il ne se constitue pas aussitôt rebelle, à

constituit, nisi qui se forte sic professum falso existimat,
 15 quales vos utique asseritis esse non paucos. De quibus
 etiam, si qui tamen sunt, ut dicitis, verum est et quod
 subditis, quod nil utique aliud illa talis eorum credu-
 278 litas, vel potius crudelitas, in suis ipsorum operatur
 conscientiis, quam noxia illa recumbentium in idolio
 20 libertas in alienis^a. Necesse est enim qui huiusmodi est
 ex propria perire sententia, quemadmodum *in illius*
scientia clamat Apostolus *infirmum perire fratrem*^b. Et
 quomodo *nihil* esse commune item ipse perhibet, *quod*
cum gratiarum actione percipitur^c, *nisi ei qui aliquid*
 25 *putat esse commune*^d, ita et regularis professio, quantum
 in se est, damnabilis non est, nisi ei qui damnabilem
 putat. Quod quatenus putari oporteat, puto satis superius
 demonstratum.

35. Nunc iam respondendum est quaestiunculæ, quæ
 incidit vobis ex occasione apostolici præsentis capituli.
 Quaeritis nempe, utrumnam ista de idolothytis Pauli sen-
 tentia: *Puto quia nihil commune est in Christo, nisi ei*
 5 *qui putat quid commune esse, illi commune est*^a; et
 rursum: *Si comederit, damnatus est, quia non ex fide*^b,
 in generalem regulam trahi possit, quatenus malum cuique

34. a. cf. I Cor. 8, 9 b. I Cor. 8, 11 ≠ c. I Tim. 4, 4 ≠
 d. Rom. 14, 14 ≠

35. a. Rom. 14, 14 ≠ b. Rom. 14, 23 ≠

1. Ici un titre de *capitulum*: «Opinion de Paul sur les idolothytes; de l'œil simple et de l'œil mauvais.» ~ Sur la section 3 du chapitre premier («L'Obéissance»), cf. l'Introd. p. 92-101.

moins qu'il ne pense, à tort, que cela tient à sa profession. D'après vous, ils seraient nombreux en ce cas. Pour eux, s'il en existe, comme vous le dites, ce que vous ajoutez est vrai: leur crédulité, qui est plutôt cruauté, effectuée dans leurs consciences exactement ce que fait en d'autres la liberté, nuisible pour autrui, de ceux qui mangeaient à la table des idoles^a. Nécessairement, celui qui est dans cette conviction va à sa perte, tout comme «la science de l'un cause la perte du frère qui est faible^b», selon ce que l'Apôtre clame bien haut. Et de même que «rien n'est impur, affirme-t-il encore, de ce qui est pris avec action de grâces^c» «sinon pour celui qui l'estime impur^d», ainsi la profession monastique, en soi, ne conduit à la condamnation que celui qui pense qu'elle y conduit. Jusqu'à quel point il faut partager cette opinion, je pense l'avoir suffisamment montré.

III. PETITE ÉTUDE SUR «L'ŒIL SIMPLE»

Introduction

Deux manières de se fourvoyer 35¹. Maintenant, il est temps de répondre à la petite étude qui s'offre à vous, à propos du texte de l'Apôtre dont il est question. Vous demandez, en effet, si ce que dit Paul sur les viandes offertes aux idoles peut être pris comme règle générale: «A mon avis, rien n'est impur dans le Christ, sinon pour celui qui pense qu'il y a quelque chose d'impur^a», et: «S'il en mange, il est condamné parce que cela ne procède pas de la foi^b.» Ainsi tout ce qu'on fait avec l'idée que c'est mal

sit bonum quoque quod agit, si malum esse crediderit, ac tantum malum quantum crediderit. Quod si annuero, 10 rursum pergitis inquirere, cur non e contrario tantum cuique bonum sit quod operatur, quantum vel falso opinatur. Mirum quippe vobis, immo et iniustum videtur, ut plus in malo quam in bono humanae valeat intentionis opinio.

15 Si respondero de malis quidem merito ita credi propter oculum nequam^c, respondebitis nimirum et mihi non immerito quoque propter simplicem oculum^d idem aequè putandum et de bonis. Nam qui dixit ex oculo nequam corporis tenebras aestimari, indicavit et de simplici lucem aequè corporis approbari. Sed videte, ne forte non sit vere oculus simplex, qui fallitur: fallitur enim tam qui bonum malum, quam qui malum bonum putaverit. Scitis autem neutrum horum vae illud evitare propheticum: *Vae qui dicitis bonum malum et malum* 20 *bonum*^e, cum tamen nemo, qui hoc velit cavere maledictum, de quo Veritas pronuntiat, quod sit lucis totius corporis, id est operis argumentum. Sed absit ut Praeco Veritatis clamet contra Veritatem, maledicat is, quod illa probaverit.

279

c. cf. Matth. 6, 23 d. cf. Matth. 6, 22 e. Is. 5, 20 ≠

1. * Ici et d'ordinaire, Bernard inverse l'ordre que suit la Vg pour les deux membres de phrase.

2. Bernard recourt à un raisonnement par l'absurde. La bienveillance accompagnée d'ignorance est condamnée par Isaïe. Si la seule bienveillance suffisait à constituer l'œil simple dont Jésus fait

– serait-ce même un bien – est mal en effet et pour autant qu'on le croyait. Si je vous donne mon accord, vous continuez et demandez pourquoi, au contraire, ce qu'on fait avec l'idée – mais en se trompant – de bien faire n'est pas bien tout autant qu'on le croyait. Il vous semble étonnant et même injuste que l'intention de l'homme ait plus de force dans le mal que dans le bien.

Deux incompatibles: œil simple et erreur

Si je réponds que pour le mal il est juste qu'il en soit ainsi parce que nous avons l'œil mauvais^c, vous me répondez, non sans raison, qu'en vertu de l'œil simple^d, on doit penser tout à fait de même du bien. En effet, celui qui a dit que, par l'œil mauvais, on juge des ténèbres du corps a déclaré de l'œil simple: il prouve que tout le corps, également, est dans la lumière. Mais attention! N'est peut-être pas véritablement simple l'œil qui se trompe. Prendre le mal pour le bien, c'est se tromper autant que de prendre le bien pour le mal. Vous savez que dans les deux cas, on ne peut éviter la malédiction prophétique: «Malheur à vous qui appelez le bien mal et le mal bien^{e1}.» Personne, cependant, ne voudrait éviter ladite malédiction, la Vérité proclamant que cette chose maudite² prouve que tout le corps, c'est-à-dire l'action tout entière, est dans la lumière. Mais à Dieu ne plaise que le héraut de la Vérité même n'élève la voix contre elle et maudisse ce qu'elle a approuvé.

l'éloge, il y aurait contradiction entre Jésus et son héraut, ce qui est absurde et impossible. Donc l'œil simple requiert deux éléments: bienveillance et clairvoyance. C'est ce que vont exposer les développements suivants.

36. Ego vero, ut interior oculus vere simplex sit, duo illi esse arbitror necessaria : caritatem in intentione et in electione veritatem. Nam si bonum quidem diligit, sed verum non eligit, *habet quidem zelum Dei, sed non secundum scientiam*^a : et nescio quemadmodum iudicio Veritatis vera esse possit cum falsitate simplicitas.

Volens denique ad veram instruere discipulos simplicitatem magistra Veritas : *Estote, inquit, prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae*^b. Praemisit ergo prudentiam, sine qua neminem satis esse posse simplicem sciret. Quomodo denique vere simplex erit oculus cum ignorantia veritatis, aut vero vera dici potest simplicitas, quam simplex ignorat veritas? Scriptum est enim : *Ignorans ignorabitur*^c. Patet ergo laudabilem illam et a Domino laudatam simplicitatem absque his duobus non esse bonis, benevolentia atque prudentia, ut oculus videlicet cordis, non solum pius qui fallere nolit, sed et cautus sit qui falli non possit.

37. Ceterum, sicut oculum simplicem duo ista faciunt bona, amor boni et cognitio veri, sic nequam oculum duo e regione mala constituunt : caecitas, qua fit ut veritatem non agnoscat, et perversitas, qua ut *diligat iniquitatem*^a.

36. a. Rom. 10, 2 (Patr.) b. Matth. 10, 16 c. I Cor. 14, 38 ≠
37. a. Ps. 10, 6 ≠

1. * Cf. *Pre* 20, l. 10, p. 190.

2. * Bernard cite toujours (4 fois) ce texte ainsi, remplaçant le conditionnel du grec ainsi que de la *Vg* par le participe *ignorans*. Ambroise utilise 2 fois une relative : *qui ignorat*.

Structure binaire de l'œil simple

Argument paulinien

36. Mais, à mon avis, pour que l'œil intérieur soit vraiment simple, deux conditions sont nécessaires : la charité dans l'intention et la vérité dans l'élection. Car si quelqu'un aime le bien, mais ne choisit pas le bien véritable, « il a le zèle de Dieu, mais non selon la science^{a1} », et je ne sais comment, au jugement de la Vérité, la simplicité jointe à la fausseté pourrait passer pour véritable.

Argument évangélique

Voulant former ses disciples à la vraie simplicité, la Vérité-Maîtresse leur disait : « Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes^b. » Elle mettait en avant la prudence, sachant que, sans elle, personne ne peut être tout à fait simple. Comment serait véritablement simple l'œil qui ignore la vérité ? ou comment peut-on parler d'une véritable simplicité que la simple vérité ignore ? Il est écrit, en effet : « L'ignorant sera ignoré^{c2}. » Il est donc évident que la simplicité digne d'être louée, celle dont le Seigneur fait l'éloge, ne peut exister sans les deux bons éléments que sont la volonté bonne et la prudence. Il ne suffit pas que l'œil du cœur soit bon et ne veuille pas tromper, il faut aussi qu'il soit prudent et ne puisse être trompé.

37. D'ailleurs, de même que deux bons éléments, l'amour du bien et la connaissance du vrai, constituent l'œil simple, de même, à l'inverse, deux mauvais rendent l'œil mauvais : ce sont la cécité qui l'empêche de reconnaître la vérité, et la perversité qui lui fait « aimer l'iniquité^a ».

Porro inter duo haec bona, quae nec fallere nec falli sinunt, et duo illa mala, quae tam falli quam fallere faciunt, duo sunt media : unum quidem bonum per quod oculus interior, etsi falli queat ignorantia veri, zelo tamen
10 boni fallere penitus non consentit; alterum vero malum, quod licet veri notitiam non impediatur, amorem tamen boni prae malitia minime sentit.

38. Et quoniam omnis res melius divisione innotescit, secundum hoc duplex malum et illud item geminum bonum, quadrifariam dividamus oculum cordis, in bonum et meliorem, in malum et peiorem. Et subdamus exempla.

5 Est qui bonum diligit et malum nescius agit : huius bonus quidem est oculus, quia pius, non tamen simplex, quia caecus.

280 Et est qui bonum et libenter agit, et prudenter intelligit : istius revera oculum non immerito simplicem dixerim, utpote cui neutrum bonum desit, nec zelus scilicet bonus, nec scientia^a. Hunc profecto requirit oculum *Deus*, cum *respicit super filios hominum, ut videat si est intelligens aut requirrens Deum*^b.

15 Est e contrario qui, bonum minime diligens, ex malitia quidem perversus est, sed *sapiens ut faciat malum*^c, per ignorantiam caecus^d non est : quem quidem ideo

De plus, entre les deux biens qui ne permettent ni de tromper ni d'être trompé, et les deux maux qui font que tout à la fois on est trompé et trompeur, il existe deux intermédiaires. L'un bon : l'œil intérieur – même s'il peut être trompé, faute de connaître la vérité – ne consent absolument pas à tromper tant il a de zèle pour le bien ; l'autre, par contre, est mauvais : la connaissance de la vérité n'est certes pas empêchée, mais « l'œil » n'éprouve pas du tout, pour autant, l'amour du bien en raison de sa malice. 38. Et comme tout se fait mieux connaître quand on divise, considérons, dans l'œil du cœur, les deux éléments mauvais et les deux bons sous quatre aspects : un bon et un meilleur, un mauvais et un pire. Ajoutons-y des exemples.

Deux séries d'exemples parallèles

L'œil bon mais aveugle

Voici un ami du bien, mais qui, sans le savoir, agit mal : son œil est bon parce qu'il veut le bien, mais il n'est pas simple puisqu'il est aveugle.

L'œil simple

Un autre fait volontiers le bien et y applique prudemment son intelligence : je dirais, à juste titre, que son œil est véritablement simple, car aucun des deux bons éléments – ni le bon zèle ni la science^a – ne lui manque. C'est assurément l'œil que cherche « Dieu quand il regarde les fils des hommes pour voir s'il en est un d'intelligent ou qui cherche Dieu^b ».

L'œil mauvais mais lucide

A l'opposé, voici quelqu'un n'aimant pas du tout le bien et perverti par la malice, mais qui, « sage pour mal faire^c », n'est pas aveuglé par l'ignorance^d. Je ne le traiterais

38. a. cf. Rom. 10, 2 b. Ps. 13, 2 ≠ c. Jér. 4, 22 ≠
d. cf. Éphés. 4, 18

nondum appellaverim nequam, quod unum ei, licet ad suum malum, non desit bonum, id est scientia.

39. Sed est qui bonum forte nescius, quod non diligit, agit : cui profecto non incongrue id quod dicitur nequam assignaverim, eo quod neutro careat malo, nec caecitate scilicet, nec perversitate. Dicitur siquidem nequam, quasi 5 nequaquam, ut is solummodo nequam appelletur, qui nequaquam, hoc est, in nullo penitus, appareat bonus, sed sit utroque bono vacuus, tam videlicet veri notitia quam et benevolentia.

Alius est itaque pius oculus, non quidem fallere 10 promptus, sed tamen falli, ut dictum est, pronus, de quo Propheta : *Ephraïm, inquit, quasi columba seducta, non habens cor*^a.

Alius is quem Dominus simplicem dicit, tam nec fallere 15 facilis quam nec falli, de quo et Apostoli docentur cum eis dicitur : *Estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae*^b.

40. Et item alius est oculus simpliciter malus, fallens utique libenter, sed non facile falsus, qualem profecto habent illi qui ore dominico adstruuntur *prudentiores esse filiis lucis in generatione sua*^a.

39. a. Os. 7, 11 b. Math. 10, 16

40. a. Lc 16, 8 ≠

1. ^F On ne peut comprendre le jeu de mots sur *nequam* («mauvais») et *nequaquam* («pas du tout») auquel Bernard se livre ici qu'en se reportant au récit de la tentation (*Gen. 3, 4*) selon la *Vg.* Lorsque la femme objecte au serpent qu'elle et son mari mourront s'ils mangent du fruit de l'arbre, il lui répond : «Pas du tout (*nequaquam*)!» Aussi ce *nequaquam* est-il pour les auteurs cisterciens le mot par excellence du diable, et c'est en ce sens qu'il est employé dans notre passage.

pas encore de mauvais car il lui reste une chose, quoique pour son malheur, celle de ne pas manquer du bien qu'est la science.

L'œil mauvais

39. Mais il y a aussi celui qui d'aventure, sans le savoir, fait le bien qu'il n'aime pas. Assurément, je lui attribuerais, à juste titre, le nom de mauvais : aucun des deux éléments mauvais ne lui manque, ni la cécité, ni la perversité. On l'appelle mauvais comme on dirait «pas du tout¹», afin que seul soit appelé mauvais celui qui n'apparaît pas bon du tout, autrement dit, bon en absolument rien, privé qu'il est des deux bons éléments que sont la connaissance du vrai et la volonté bonne.

L'œil bon mais trompé

Aussi l'œil bon en diffère : il n'est certes pas enclin à tromper, toutefois, nous l'avons dit, il est vite trompé ; d'où la parole du prophète : «Ephraïm est une colombe naïve et dépourvue de sens^a.»

L'œil simple

Différent est celui que le Seigneur dénomme l'œil simple, car il est aussi incapable de tromper que d'être trompé ; d'où l'enseignement qui en est donné aux apôtres quand il leur est dit : «Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes^b.»

L'œil méchant mais avisé

40. De même, différent encore est l'œil simplement méchant, trompant volontiers, certes, mais pas facilement trompé. En sont pourvus ceux auxquels la bouche du Seigneur reproche d'«être plus prudents que les fils de la lumière dans leur génération^a».

5 Et alius quem nequam esse diffinivimus, quia sit dupliciter malus, cui quippe et malitia parit ignorantiam, et ignorantia malitiam operit, ita ut saepe, nesciens, et malum quod vult non faciat, et bonum faciat quod non vul^b. *Obscuratum* nempe est *insipiens cor eorum*^c qui
 10 istiusmodi sunt, et, quasi iam *traditi in reprobum sensum*^d, bonum omnino nec diligere, nec dignoscere queunt. De talibus scriptum est: *Impius, cum venerit in profundum malorum, contemnit*^e. Nam qui huiusmodi est, cavere profecto malum nec vult, etiam si possit, nec
 15 si velit, scit. Quamobrem hunc oculum in superiori divisione illo altero censui non immerito peiorem, non quia malignior sit, sed quia periculosior. Ignorantia quippe securiorem, securitas segniores facit, non nequiores. Est tamen ex hoc procul dubio deterior, quod ille solum
 281 20 habet malum, malam intentionem, iste et falsam considerationem. Ille uno caret e duobus bonis, bono zelo; iste et vero iudicio.

Ex hoc itaque pessimo oculo, qui neutrum bonum habet, et item ex illo optimo, qui neutro caret, sentiendum est Veritatem disseruisse, aut tenebris obvolvi totum corpus, aut luce perfundi.

Nam reliqui duo, quorum neuter utrumque aut bonum habet, aut malum, etsi ex parte possunt, non tamen toti sufficiunt vel lucem dare, vel tenebras corpori.

b. cf. Rom. 7, 15 c. Rom. 1, 21 d. Rom. 1, 28 ≠ e. Prov. 18, 3 (Patr.)

1. * Dans ce texte, Bernard emploie toujours (11 fois) le *malorum* de la VI à la place du *peccatorum* de la Vg. Plusieurs Pères (Augustin, Jérôme, Fauste de Riez, Césaire d'Arles, Grégoire) ont *malorum*.

L'œil mauvais

Autre est l'œil que nous avons qualifié de mauvais parce que doublement méchant: chez lui, tout à la fois, la malice engendre l'ignorance, et l'ignorance cache la malice, en sorte que souvent, par ignorance, il ne fait pas le mal qu'il veut et fait le bien qu'il ne veut pas^b. «Le cœur insensé de ces gens-là est obscurci^c» et, comme s'ils étaient déjà «livrés à leur sens perverti^d», ils ne peuvent absolument plus aimer le bien ni le distinguer. C'est d'eux qu'il est écrit: «L'impie en vient au mépris quand il tombe dans l'abîme des maux^{e1}.» En effet, un homme de ce genre ne veut certainement pas éviter le mal quand bien même il le pourrait et, le voudrait-il, il ne le saurait. Voilà pourquoi, dans la division ci-dessus, j'ai justement jugé cet œil pire que le précédent, non qu'il soit plus méchant, mais parce qu'il est plus dangereux. En effet, l'ignorance produit la sécurité et celle-ci rend non plus méchant, mais plus négligent. Néanmoins, il n'y a pas à douter qu'il soit pire puisque le premier n'a qu'un seul mal, la mauvaise intention, tandis que, lui, il ajoute la considération fautive. L'un manque d'un seul des deux bons éléments, celui du bon zèle; l'autre manque, de plus, d'un jugement vrai.

Récapitulation

Aussi doit-on penser que c'est de ce dernier, l'œil très mauvais, qui n'a aucun des deux bons éléments, et encore de l'œil excellent, qui n'a aucune des deux carences, que la Vérité a parlé quand elle a dit que le corps tout entier est ou bien enveloppé de ténèbres, ou bien baigné de lumière.

Quant aux deux autres yeux qui, ni l'un ni l'autre, ne possèdent les deux bons ou les deux mauvais éléments, ils ne suffisent pas à donner lumière ou ténèbres au corps tout entier, même s'ils le peuvent partiellement.

41. Si igitur, ut iam ad propositam quaestiunculam revertamur, is vere oculus nequam est, qui perversus pariter et caecus bonum agit, et malum credit, utique recte operando, sed opinando inique, bonum sibi in malum vertit, et tantum malum, quantum crediderit, quandoquidem, iuxta Domini sententiam, *totum corpus tenebrosum* reddit *oculus nequam*^a. Quid enim luci relinquitur, ubi nec pia intentio, nec vera opinio invenitur?

10 At non ideo sequitur, ut qui e contrario malum facit et bonum putat, iuxta suam fidem similiter et ipse inveniat. Quare? Non est quippe *simplex oculus* ille, qui ex iudicio Veritatis *totum corpus lucidum* reddat^b, qualem profecto superius diffinivimus. Neque enim ex toto adhuc tenebrae
15 desunt, ubi ignorantia veritatis lucem obscurat voluntatis. Cum itaque ille oculus utrumque malum, is vero minime utrumque habeat bonum, nonne ratio videtur exigere, ut plus ille noceat quam prosit iste? Neque enim consequens est, ut tantum valeat in bonum bonum unum,
20 quantum duo mala in malum. Et quidem laude dignam dixerim vel solam intentionem piam, nec plane condigna remuneratione fraudabitur in opere quoque non bono ipsa bona voluntas.

Attamen sine malo quocumque non erit decepta simplicitas. «Cur? inquis; numquid non ex fide^c?» Prorsus ex fide, sed falsa; vel certe potius non ex fide, quia fides

41. a. Matth. 6, 23 ≠ b. Matth. 6, 22 ≠ c. cf. Rom. 14, 23

1. Cf. *Gra* 46, l. 29-30, *SC* 393, 348.

Conclusion

Échec total de l'œil mauvais

41. Pour en revenir à la petite étude proposée, disons donc que l'œil véritablement mauvais, à la fois pervers et aveugle, fait le bien tandis qu'il croit faire le mal. Assurément, en agissant bien mais en jugeant mal, il change pour lui le bien en mal, et même en un mal aussi grand qu'il le croyait puisque, selon la parole du Seigneur, «l'œil mauvais rend tout le corps ténébreux^a». Car quelle place reste-t-il à la lumière là où l'on ne trouve pas d'intention bienveillante et où le jugement n'est pas vrai?

Échec partiel de l'œil bon

Mais l'inverse ne s'ensuit pas : celui qui fait le mal en croyant faire le bien ne se trouve pas non plus avoir agi conformément à sa foi. Pourquoi? Parce qu'il n'est pas «l'œil simple qui, au jugement de la Vérité même, rend tout le corps lumineux^b», comme nous l'avons défini plus haut. Les ténèbres ne sont pas encore tout à fait absentes là où l'ignorance de la vérité obscurcit la lumière de la volonté. Et puisque l'œil mauvais est atteint des deux maux tandis que le bon n'a absolument pas les deux biens, la raison ne semble-t-elle pas exiger que le mauvais nuise davantage que le bon ne sert? On ne peut penser qu'un seul bon élément ait plus de force pour le bien que deux mauvais pour le mal. Certes, dirais-je, la bonne intention, même seule, est digne de louange, et la volonté ne sera certainement pas privée de sa récompense, même pour une action qui n'est pas bonne¹.

Pendant, ce n'est pas sans qu'il en résulte du mal que la simplicité se trompe. – Pourquoi? demandes-tu; est-ce qu'elle ne procède pas de la foi^c? – Assurément, mais d'une foi fautive; ou plutôt ce n'est pas de la foi,

falsa fides non est. Denique de fide vera, non falsa, puto dixisse Apostolum : *Omne quod non est ex fide peccatum est*^d. Non autem ex fide vera bonum creditur quod malum est; est enim falsum. Peccatum igitur est.

282 Utrumque proinde complectitur praesens capitulum : *Omne quod non est ex fide peccatum est*^d, et caecam videlicet malitiam, et deceptam innocentiam, quia quod a nesciente fit, et bonum prorsus condemnat intentio
35 prava, et malum non penitus excusat recta.

Sive itaque malum putes bonum quod forte agis, sive bonum malum quod operaris, utrumque peccatum est, quia neutrum ex fide, licet sane levius admodum peccetur, ubi sana intentione sola reprehensibilis actio foris
40 apparet, quam ubi maligna latet etiam in non mala actione intentio. Verum quod absque vel minimo peccato non est, purum bonum minime est. Quo pacto ergo bonum non purum puro malo comparabitur in
45 efficientia, hoc est, ut tam efficax ad bonum illud sit quam ad malum istud? Et haec super hac quaestione sufficiant.

Nam ad superiores quoque satis esse reor responsum superius. Et quidem vos easdem saepius dubitationes iteratis atque revolvitis; sed mea non interest ipsarum toties
50 repetere solutiones. Sufficit enim semel solvisse etiam quod crebrius in quaestione versatum fuerit.

d. Rom. 14, 23 ≠

1. Pour tout ce développement, cf. l'Introd. p. 95-99.

car une foi fausse n'est pas la foi. Et c'est de la vraie foi, je pense, non d'une foi fausse, que l'Apôtre a dit : «Tout ce qui ne procède pas de la foi est péché^d.» Or, ce n'est pas la vraie foi qui nous fait croire que ce qui est mal est bien puisque c'est faux. C'est donc un péché¹.

Deux manières de se fourvoyer

Par conséquent, le verset : «Tout ce qui ne procède pas de la foi est péché^d» comprend tout ensemble la malice qui s'aveugle et l'innocence qui se trompe. Car ce qu'on fait à son insu, l'intention mauvaise assurément le condamne si c'est le bien, et l'intention droite ne l'excuse pas complètement si c'est le mal.

Que ce soit d'aventure le mal qu'on fasse en le prenant pour un bien, ou qu'on agisse bien avec mauvaise intention, dans les deux cas, c'est un péché car ni l'un ni l'autre ne procède de la foi. Mais, évidemment, le péché est bien plus léger quand, l'intention étant saine, seule paraît au-dehors l'action répréhensible; il en va autrement quand une intention perverse se cache dans une action qui n'est pas mauvaise. Mais ce qui n'est pas exempt de péché, même minime, n'est absolument pas le bien pur. Donc, de quel droit comparer en efficacité un bien qui n'est pas pur au mal pur, autrement dit, comment l'un est-il aussi efficace pour le bien que l'autre pour le mal? Mais en voilà assez sur ce sujet.

Humeur finale

Je pense aussi avoir assez répondu ci-dessus aux autres questions. Trop souvent, je vous assure, vous reprenez et retournez les mêmes difficultés. Quant à moi, je n'ai pas à répéter autant de fois les solutions. Il me suffit d'avoir résolu une fois ce qui a été soulevé même plus fréquemment.

42. Quaerentibus item de oboedientiae pondere seu discrimine inoboedientiae, incidit a latere vobis et de merito utriusque quaerendum, utrum videlicet in quibusque praeceptis quantum oboedientia valet, tantum gravet inoboedientia, ut, verbi gratia, vel Abraham de immolando filio^a, vel ille nescio quis de filio itidem furni incendiis exponendo, tantum divinae indignationis et ultionis merito incurrissent, si non oboedissent, quantum laudis et gratiae receperunt pro eo quod oboedierunt^b. Quod vobis quidem et durum videtur, et necessarium. Sed non est ita. Enimvero constat nonnulla nec fieri sine gloria, et posse non fieri sine culpa, ideoque si fiant, digna esse praemiis, non tamen suppliciis si non fiant. Nam et *non tangere mulierem*^c, 15 meriti est non mediocris, et nullius tamen delicti propriam amplecti coniugem. Istiusmodi sunt quaecumque evangelico illi capitulo congruere possunt: *Qui potest capere capiat*^d.

283 43. Et rursum quaedam, per contrarium, neglecta quidem offensam contrahunt, sed impleta gloriam non merentur: et damnant contemptorem, et auctorem non glorificant. Talia sunt quaecumque divinitus lege publica 5 imponuntur hominibus, sine quibus nec salvari queunt.

42. a. cf. Gen. 22, 2 s. b. cf. Gen. 22, 16 s. c. I Cor. 7, 1 ≠ d. Matth. 19, 12

1. On trouve chez AUGUSTIN, *De sancta virginitate* 30 (BA 3, 30) la même problématique que dans ce passage du *De praecepto*. ~ Ici un titre de *capitulum*: «Importance de l'obéissance et danger de la désobéissance; mérite de l'une et de l'autre.»

IV. HIÉRARCHIE DES MÉRITES

**Libéralité
des conseils**

42¹. Vos questions sur l'importance de l'obéissance et le risque de la désobéissance vous ont incidemment amenés à demander ce qu'elles méritent l'une et l'autre, c'est-à-dire si, en chaque précepte, la gravité de la désobéissance correspond à la valeur de l'obéissance. Abraham, par exemple, devant immoler son fils^a, ou bien je ne sais quel autre devant exposer le sien à l'ardeur de la fournaise², auraient-ils encouru l'indignation de Dieu et sa juste sanction s'ils n'avaient pas obéi, autant qu'ils ont reçu d'éloges et de grâces pour avoir obéi^b? Cela vous semble à la fois dur et nécessaire. Mais il n'en est rien. Il est clair, en effet, que ce n'est pas sans gloire qu'on accomplit certaines actions; mais qu'on peut, sans faute, ne pas y souscrire. C'est pourquoi si on les réalise c'est digne de récompenses, mais non de châtiments dans le cas contraire. Par exemple, «ne pas toucher à une femme^c» est d'un grand mérite, mais s'unir à la sienne n'est cependant pas une faute. Ainsi en va-t-il de tout ce à quoi on peut appliquer le mot de l'Évangile: «Que celui qui peut comprendre comprenne^d.»

Un au-delà des lois 43. A l'inverse, au contraire, il y a des ordres dont la négligence entraîne une faute, mais les accomplir ne mérite pas d'éloge. Ils condamnent qui les méprise, sans glorifier qui les observe. De cette espèce sont les ordres que Dieu donne aux hommes par la loi publique, sans lesquels ils ne peuvent être sauvés. D'où ceci chez un

2. * *Vitae Patrum* V, xiv, 18 (PL 73, 952).

Hinc illud apud gentilem : « Non feci furtum. – Non pasces in cruce corvos. » Et in Evangelio : *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Et si salutaritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis*^a?

10 Denique et universaliter : *Cum feceritis, inquit, omnia quae mandata vobis fuerint, dicite quia servi inutiles sumus : quae facere debuimus, fecimus*^b. Ac si dicat : « Si solis contenti estis praeceptis et traditionibus impositae legis, et non sponte etiam perfectionis vos consiliis et
15 suasionibus mancipatis, liberi quidem estis a debito, non tamen pro merito gloriosi : evasistis poenam, sed non acquisistis coronam. » Quenam igitur necessitas cogit parem nos in singulis, quae iniuncta fuerint, et formidare ultionem de transgressione, et de observatione sperare
20 remunerationem?

Eapropter in talibus generalis haec regula teneatur, ut in difficilioribus quidem agendis oboeditio gratior quam gravior praevaricatio iudicetur, et in facilioribus minusque
25 aestimetur.

auteur païen : « Je n'ai pas volé. – Tu ne nourriras pas les corbeaux sur la croix¹. » Et dans l'Évangile : « Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous? Si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous de plus que les autres^a? » Puis ailleurs, en général : « Lorsque vous aurez fait tout ce qu'on vous aura commandé, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, ce que nous devons faire, nous l'avons fait^{b2}. » Comme s'il disait : Si vous vous contentez d'accomplir seulement les préceptes et les enseignements de la loi qui vous est imposée sans assumer de plein gré les conseils et les exhortations à la perfection, vous avez acquitté votre devoir, mais non glorieusement; vous avez échappé au châtement sans acquérir la couronne. Quelle nécessité nous force donc également, pour chaque ordre reçu, à craindre une sanction en cas de transgression et à espérer une rémunération pour avoir obéi?

C'est pourquoi, en ce domaine, gardons cette règle générale : dans les choses plus difficiles, l'obéissance doit être jugée plus méritoire que n'est grave la désobéissance; dans les plus faciles et moins onéreuses, le mépris doit être considéré comme plus condamnable que la pratique n'est digne d'éloge.

43. a. Matth. 5, 46-47 ≠ b. Lc 17, 10 ≠

1. * HORACE, *Épîtres* I, xvi, 46 (*nec furtum feci*) et 48 (*non pasces in cruce corvos*). Dans cette épître, Horace donne des conseils de sagesse : avoir bien agi doit suffire au sage. Il imagine un dialogue entre lui et l'un de ses esclaves : « Si un esclave me dit : 'Je n'ai ni volé ni pris la fuite', je réponds : Tu as du prix. Tu n'éprouveras pas la brûlure des verges. – Je n'ai pas tué. – Tu ne nourriras pas les corbeaux sur la croix » (trad. F. Villeneuve, *CUF*, Paris, 1934, p. 109). Bernard abrège singulièrement la citation d'Horace.

2. * Bernard, ici et en 3 autres lieux, emploie le mot *mandata (sunt)*, « ... commandé », au lieu du *praecepta (sunt)*, même sens, de la *Vg*, qu'il suit cependant 7 fois. ~ Pour une même interprétation de *Lc 17*, 10, cf. CASSIEN, *Conl.* 11, 7 (*SC 54*, 105).

44. Iam si et de hoc satis est, videamus quatenus etiam tenenda sit ipsa, quae in professione firmari solet, loci stabilitas, et quibus – si quibus tamen – ex causis rumpere illam vel liceat cuiquam, vel expediat. Et hinc siquidem dubitare vos dicitis. Ad quod interim nunc securus responderim a bono, quod semel quis voverit, descendere non licere; et ad hoc mutare locum, quem sibi quisque delegerit, et cui se sua voluntate et voce firmaverit, omnino non consulo, sed nec sanctus papa Gregorius. Ait enim: *Perfecti quique magna se discretionis subtilitate conspiciunt, ne ad deteriora umquam vel in opere, vel in cogitatione dilabantur.* Sed quod hinc sensit vir apostolicus, hoc se Apostolus implere gloriatur: *Quae, inquit, retro oblitus, et ad ea quae ante sunt extentus*^a. An et propheta Ezechiel idem non significavit, cum de sanctis animalibus diceret: *Non revertentur, cum incederent, sed unumquodque ante faciem suam gradiebatur*^b? Et hi omnes id sentiendo, non aliud quam Magistri sui sententiam secuti sunt,

44. a. Phil. 3, 13 (Patr.) b. Éz. 1, 9

1. Ici un titre de *capitulum*: «Jusqu'à quel point il faut garder la stabilité du lieu, promise à la profession.»

2. * Cf. RB 58, 17.

3. * GRÉGOIRE LE GRAND, *In Ezech.*, I, III, 18 (SC 327, 146-147).

4. * Bernard emploie 25 fois, d'une façon assez libre, ce texte des *Philippiens*. Ici, la citation est écourtée; on a là cependant son texte

Chapitre II : LA STABILITÉ

I. EXPOSÉ DE DEUX PRINCIPES

Ne pas «descendre»

44¹. Maintenant, si c'en est fini du précédent sujet, voyons aussi jusqu'à quel point il faut tenir à la stabilité du lieu² que, selon la coutume, on fixe à la profession; et les causes – si toutefois il en existe – pour lesquelles il serait licite ou profitable d'y mettre fin. Sur ce point, vous dites avoir des incertitudes. Mais je vous répondrai maintenant avec assurance qu'il n'est pas permis de descendre au-dessous du bien qu'on a voué une fois pour toutes. C'est pourquoi, changer de lieu, quitter celui que chacun s'est choisi et où il s'est fixé volontairement et par vœu, je ne le conseille absolument pas, et le pape saint Grégoire non plus. Il dit en effet: «Les parfaits, eux, ont tous le regard fixé sur eux-mêmes, discernant avec perspicacité pour ne jamais se laisser entraîner sur la pente du moins bon, soit en action, soit en pensée³.» Or, l'avis de cet homme apostolique est ce que l'Apôtre se glorifie d'accomplir: «Oubliant, dit-il, ce qui est en arrière, je suis tendu vers ce qui est en avant⁴.» N'est-ce pas aussi ce que le prophète Ézéchiél a signifié quand il disait, en parlant des quatre animaux mystiques de sa vision: «Ils avançaient sans retourner en arrière; mais chacun marchait droit devant lui^b»? Tous ces auteurs, en pensant ainsi, ne faisaient que suivre la parole de leur Maître qui dit dans

moyen, avec ses deux caractéristiques: l'ajout de *et* entre les deux membres (attesté chez de nombreux Pères) et le remplacement de *quae (sunt) in priora* de la Vg par *quae ante (sunt)*. Parmi les Pères, Augustin paraît le plus proche.

20 dicentis in Evangelio : *Nemo mittens manum suam ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei*^c.

Præscribat proinde stabilitatis pactum omni deinceps remisso descensui, contentioso discessui, vago et curioso discursui, totius denique inconstantiae levitati, non tamen
25 his quae in professionis serie sequuntur, morum videlicet conversioni et oboedientiae quae secundum Regulam sit. Nam si haec ibidem, pro improbitate nimirum atque irreligiositate cohabitantium, obtineri forte nequiverint, duce Spiritu libertatis transire indubitanter suadeo ad locum
30 alium, ubi non impediatur homo *reddere Deo vota sua, quae distinxerunt labia sua*^d. Equidem *cum sancto sanctus eris, et cum perverso perverteris*^e.

45. Sane de religiosis ac bene ordinatis monasteriis nullus professorum, meo consilio, ne arctioris quidem vitae desiderio, sine licentia sui senioris egreditur. Egressus tamen, si melius invenerit et elegerit, meo nihilominus
5 iam consilio non regreditur ad inferius bonum, quod reliquerat et contempserat prae meliori, praesertim si illud melius tale fuerit, quod eius primae professioni congruere videatur. Ipse nempe viderit qua ratione quave intentione

c. Lc 9, 62 ≠ d. Ps. 65, 13-14 ≠ e. Ps. 17, 26-27 ≠

1. * Bernard ne conserve qu'une des oppositions de ce *Psaume* afin de rendre plus forte l'opposition entre « saint » et « pervers » ; il fait de même 5 autres fois pour ces mêmes versets.

2. Au sens évangélique du mot dans *Matth.* 7, 14.

l'Évangile : « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas propre au Royaume de Dieu^c. »

Stabilité responsable

Par conséquent, que le vœu de stabilité s'oppose immédiatement à toute descente due à un relâchement, à tout départ né d'un désaccord, à toute errance inspirée par la curiosité, enfin à toute espèce de légèreté et d'inconstance, mais non à ce qui vient ensuite dans la formule de profession, à savoir la conversion des mœurs et l'obéissance selon la Règle. Car si, en raison de la mauvaise vie et du manque d'esprit religieux des habitants du lieu, il se trouvait que conversion et obéissance ne puissent être observées, je conseille sans hésiter de passer, sous la conduite de l'Esprit de liberté, à un autre lieu où l'homme ne soit pas empêché d'« acquitter à Dieu les vœux que ses lèvres ont prononcés^d ». Car certainement, « avec le saint, tu seras saint, et avec le pervers, tu deviendras pervers^{e1} ».

II. CONSEILS POUR UN TRANSITUS : CAS D'UN MONASTÈRE BIEN ORDONNÉ

45. Assurément, de monastères religieux et bien ordonnés, aucun profès ne sort, sur mon conseil, même pas dans le désir d'une vie plus « étroite² », sans la permission de son supérieur. Cependant, s'il en est sorti et a trouvé et choisi un état de vie meilleur, alors, également sur mon conseil, il ne retourne pas au bien de moindre qualité qu'il avait quitté et délaissé pour un meilleur ; surtout si ce plus grand bien est tel qu'il semble s'accorder avec sa première profession. A lui de voir pour quelle raison et dans quelle intention

altiora seu arctiora praesumpserit; nam ad inferiora iam
 10 vel remissiora, me consulente, nequaquam apostatabit, si
 non tamen loci prioris vicinia revocetur, quia «de noto
 monasterio» nec retineri quis regulariter potest, nec recipi
 «sine consensu abbatis sui». Et accipite manifestius in
 exemplis huius sententiae rationem.

285

46. Forte vult aliquis de Cluniacensibus institutis Cis-
 terciensium sese stringere paupertatem, eligens prae illis
 nimirum consuetudinibus magis Regulae puritatem. Si me
 consulit, non consulo, si non sane id abbatis sui usur-
 5 parit assensu. Quamobrem? Primo propter scandalum
 ipsorum quos deserit. Deinde quia certa pro dubiis relin-
 quere tutum non est: forsitan enim hoc tenere potest, illud
 non poterit. Tertio suspectam habeo levitatem, qua id
 saepe quod facile volumus antequam probemus, experti
 10 iam nolumus, uno prope momento id ipsum et cupientes
 et respuentes, tam leviter quam et irrationabiliter. Quales
 utique non paucos frequenter experimur, qui una vix hora
 in una voluntate durantes, aura levitatis impulsivi, vagi et
 instabiles hac illaque velut ebrii nutant, mutantque pro
 15 experimento iudicium, immo sine iudicio fluctuantes et
 tumultuantes, tot de se consilia praesumunt quot loca
 revisunt, semper quod non habent cupientes et quod
 habent fastidientes.

1. RB 61, 13 (eius).

2. *Petit Exorde* 15, 3, *Cîteaux. Documents primitifs*, Cîteaux 1988, p. 45-49.

3. * Cf. RB 1, 11.

4. Au sujet des «passages», cf. A. DIMIER, «S. Bernard et le droit en matière de *transitus*», *Revue Mabillon* 48 (1953), p. 48-82; G. PICASSO, «San Bernardo e il *transitus* del monaci», dans *Studi su Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*, Rome 1975, p. 181-200, n. 95.

il s'est décidé à embrasser une vie plus élevée ou plus
 «étroite»; s'il me consulte, il ne s'en séparera absolument
 pas, maintenant, pour ce qui est moindre ou plus relâché,
 sauf cependant si la proximité du premier monastère ne
 le fait rappeler puisque, selon la Règle, on ne peut retenir
 ou recevoir «un moine d'un monastère connu sans le
 consentement de son abbé¹». Voici des exemples qui feront
 mieux connaître mes raisons.

Esprit de Cîteaux 46. Admettons que, des institu-
 tions clunisiennes, quelqu'un
 veuille passer à la stricte pauvreté des cisterciens, pré-
 férant sans doute la pureté de la Règle aux coutumes
 de son Ordre². S'il me consulte, je ne le lui conseillerai
 pas, à moins, bien entendu, qu'il n'ait obtenu l'assen-
 timent de son abbé. Pourquoi? D'abord à cause du
 scandale de ceux qu'il abandonne. Ensuite, parce qu'il
 n'est pas prudent de laisser le certain pour l'incertain :
 peut-être ne pourra-t-il pas observer ici ce qu'il peut là.
 En troisième lieu, je soupçonne de la légèreté :
 souvent, il est facile de vouloir, avant d'essayer, ce
 que, expérience faite, nous ne voulons plus; presque
 en un seul moment, nous désirons et rejetons la même
 chose avec autant de légèreté que de déraison. En tout
 cas, nous en faisons souvent l'expérience. Il y en a
 beaucoup qui ne persistent même pas une heure dans
 un vouloir identique : poussés par le vent de l'inconstance,
 errants et instables³, ils vont çà et là comme des
 gens ivres, changeant d'avis au fil de leurs essais, ou
 plutôt, incapables de juger, fluctuants et agités, ils font
 autant de projets pour eux-mêmes qu'ils visitent de
 lieux, désirant toujours ce qu'ils n'ont pas et se
 dégoûtant de ce qu'ils ont⁴.

47. «Et quomodo ego, ait aliquis, professus Regulam, non secundum Regulam cum bona queam degere conscientia? Siquidem vovens et non solvens, quid nisi peiero?» Quasi non multo magis habeas inde conqueri alibi quoque, cum coeperis pure iuxta Regulam conversari. Profecto etiam tunc. «Et quanam, inquires, conscientia habitare sustineam extra domum meam priorem, quae me de saeculo fugientem exceptit, initiavit ad bonum, signavit in salutem: molestus fratribus, inoboediens seniori, stabilitatis insuper praevaricans pactum et *primam irritam faciens fidem* ²?»

Verumtamen neutra iusta querimonia est. Nam qui se ideo periturum putat, quod ad purum Regulam non observat, videtur mihi non satis attendere quid iuraverit. Nemo quippe, cum profitetur, spondet Regulam, sed determinate «secundum Regulam» sui quisque conversionem, suamque deinceps conversationem sese dirigere pollicetur. Haec profecto huius temporis omnibus ferme monachis communis professio est. Et licet in diversis monasteriis diversis et observantiis Deo serviatur, quamdiu tamen sui quisque loci bonos usus sollicite servat, haud dubium

47. a. I Tim. 5, 12 ≠

1. Texte de la cédule de profession monastique: cf. p. 168, n. 1.

2. Nous avons ici le jeu de mots *converto-conversatio*. Ce dernier est le fréquentatif du premier; il a fini par désigner la vie monastique elle-même, en tant qu'elle est une continuelle conversion.

3. Il s'agit de coutumes susceptibles de varier d'un monastère à l'autre; le 8^e degré d'humilité de la *RB* 7, 55 recommande de s'y soumettre.

III. EXAMEN DE DEUX REMORDS CONCERNANT UN *TRANSITUS*

Exposé 47. «Et comment, dit quelqu'un, moi qui ai fait profession de la Règle, puis-je, avec bonne conscience, ne pas vivre selon la Règle? Faire un vœu et ne pas s'en acquitter, qu'est-ce sinon être parjure?» – Comme si tu n'aurais pas davantage à formuler pareille plainte ailleurs aussi, quand tu commencerais à vivre purement selon la Règle? Nul doute qu'il en serait ainsi. – «Comment, en conscience, diras-tu, puis-je supporter d'habiter hors de ma première maison? Elle m'a accueilli quand je fuyais le monde, m'a initié au bien, m'a marqué pour le salut. J'y ai été désagréable avec mes frères, j'y ai désobéi au supérieur et, de plus, je me suis lourdement écarté de mon vœu de stabilité 'en rompant mon premier engagement' ¹.»

Réponses au premier remords

Et pourtant, ni l'une ni l'autre de ces plaintes ne se justifie. En effet, se croire parjure parce qu'on n'observe pas la Règle dans sa pureté, c'est, me semble-t-il, ne pas porter assez d'attention au serment qu'on a fait. Personne, à la profession, ne s'engage à «la Règle»; mais c'est plus précisément «selon la Règle¹» que chacun promet de travailler à sa propre conversion et de poursuivre sa continuelle conversion². Telle est la profession commune à presque tous les moines de notre temps. Et bien que, dans les divers monastères, on serve Dieu avec des observances différentes, aussi longtemps, cependant, que chacun garde avec soin les bons usages du lieu³, il est hors de doute

286

quin secundum Regulam vivat, quoniam quidem boni usus a Regula non discordant. Quisquis itaque tenet quod teneri invenerit bonum, ubi profitetur, profecto vivit sicut promittit, quia non aliud procul dubio quisque promittit, quam quod habere illorum pia vita videtur, cum quibus deinceps vivere disponit et eligit.

48. Quid enim? Numquid, verbi gratia, aut in Maiori Monasterio usus Cluniacensium, aut isti forte illorum ritus, aut vero utrique Cisterciensium distractionem litteratoriam profitentur? Attamen omnes secundum Regulam profitentur. Una quidem oris ubique promissio; sed quia non una est omnibus cordis intentio, potest indubitanter sine detrimento salutis, et sine damno professionis, operis quoque non una ubique observatio celebrari.

Sicut enim non omnes omnia tenent, etiam boni christiani, quae in Evangelio sunt, omnes tamen secundum Evangelium vivunt – nam qui concessis alligari coniugiis contenti sunt, non ideo tamen credunt se recessisse ab Evangelio, quia evangelici sublimitatem consilii de caelibate ducenda vita non elegerunt, ita sane si in gradu illo inferiori legitime ac fideliter conversentur –, sic quoque qui secundum Regulam vivere statuunt, etsi non ad unguem, ut dicitur, totam custodiunt, etsi qua pro sui claustrum ritu vel mutant, vel praetermittunt, a regulari tamen omnino professione non discedunt, donec tamen *sobrie, et iuste, et pie*, pro suorum moribus vivere^a non desistunt. Denique Regula ipsa tradit octavum humilitatis gradum: ut «nihil

48. a. Tite 2, 12 ≠

1. ^F Dans l'*Apologie*, rédigée vers 1125, Bernard avait présenté de manière plus positive encore la diversité des observances: cf. *Apo* 5-9 (*SBO* III, 84-89).

qu'il vit selon la Règle, parce que les usages qui sont bons ne sont pas en désaccord avec la Règle. C'est pourquoi quiconque pratique le bien qu'il a vu pratiquer dans le monastère où il a fait profession vit assurément comme il l'a promis, car sans aucun doute, chacun ne promet rien d'autre que ce que comporte la vie religieuse de ceux avec lesquels il décide et choisit de vivre désormais.

Légitime diversité 48. Qu'est-ce à dire? Les moines de Marmoutier, par exemple, professent-ils les usages de Cluny ou ceux-ci, d'aventure, les rites de Marmoutier? ou les uns et les autres la rigueur de la lettre propre à Cîteaux? Pourtant tous nous faisons profession «selon la Règle». La formule de promesse est la même partout, mais, parce que l'intention du cœur n'est pas la même pour tous, l'observance qu'on pratique peut indubitablement n'être pas la même partout, sans détriment pour le salut et sans dommage pour la profession¹.

Il en est de même des chrétiens: tous – même les bons – ne pratiquent pas tout ce qui est dans l'Évangile, mais tous, cependant, vivent selon l'Évangile. Ceux qui se contentent de se lier dans un mariage permis ne pensent pas s'être écartés de l'Évangile parce qu'ils n'ont pas choisi la sublimité du conseil évangélique consistant dans le célibat, à condition, bien sûr, qu'à ce degré moins élevé, ils vivent selon la loi et la fidélité. Il en est de même de ceux qui décident de vivre selon la Règle, même s'ils en changent ou en omettent quelques points, suivant l'usage propre à leur cloître. Non, ils ne s'éloignent absolument pas de la profession régulière tant qu'ils ne cessent pas de «vivre dans la sobriété, la justice et la piété^a», selon les coutumes des leurs. Enfin, la Règle elle-même enseigne le huitième degré d'humilité:

agat monachus, nisi quod communis monasterii Regula vel maiorum cohortantur exempla».

49. Exceptis proinde Cisterciensibus, et qui illorum forte ritu non tam vivere secundum Regulam quam ipsam ex integro pure ad litteram, uti se sane professos esse putant, tenere curant, de cetero neminem oboedienter degentem regularis moveat sollemnisque professio, in qua non fit de tota Regula promissio, in his dumtaxat monasteriis, in quibus ordo et disciplina servatur cum bonis consuetudinibus. Salva igitur sua cuique manet in coenobiis bene ordinatis professio, tantum si sana fuerit et intentio.

10 Ceterum qui inquietus est et ita credere non potest, sed magis credens et cedens stimulantī conscientiae exit et quaerit ubi solvat quod suo in loco, suo utique iudicio voverat quidem, sed non solverat, sicut non laudo quod egreditur, ita ut regrediatur non consulo, si tamen ad

287 15 remotum ignotumque Monasterium migraverit. Cur ita? Tum propter Pauli sententiam, qua beatum manifeste pronuntiat, *qui seipsum non iudicat in eo quod probat*^a, tum ex nostri auctoritate Magistri, qui talem et suscipi iubet,

49. a. Rom. 14, 22 ≠

1. * RB 7, 55.

2. ^F On remarquera que dans le c. 15 du *Petit Exorde*, qui se présente comme un programme de la réforme cistercienne, il n'est pas question d'observance littérale, mais de retour à la droite ligne (*rectitudo*) de la Règle; les options qui y sont décrites ne se laissent d'ailleurs rattacher au texte de cette dernière qu'au prix d'une exégèse quelque peu artificielle, mais soucieuse de retrouver les lignes de force de la tradition monastique. La phrase de Bernard fait écho à une ambiguïté fondamentale de la perspective cistercienne, toujours partagée entre un souci volontiers mesquin de la matérialité de l'observance et une véritable liberté dans l'Esprit. Il est peut-être permis de voir ici une discrète critique d'une étroitesse plus explicitement stigmatisée dans la première partie de l'*Apologie*. Comme l'a souligné A. Vauchez, «L'intégrisme en matière de règle conduisit souvent [les moines de Cîteaux]

«Que le moine ne fasse rien qui ne se recommande de la règle commune du monastère ou des exemples des supérieurs¹.»

49. Par conséquent, exceptons d'abord les cisterciens et ceux qui, ayant leurs rites, vivraient non pas tant «selon la Règle» qu'en suivant, avec soin, purement et intégralement la lettre de la Règle² comme, selon leur juste estimation, ils en ont fait profession. Quant aux autres, la profession régulière et solennelle, selon laquelle on ne promet pas d'observer toute la Règle, ne doit être pour aucun moine, qui vit dans l'obéissance, un motif de départ, du moins dans les monastères où sont gardés l'ordre et la discipline avec de bonnes coutumes. Sauve est donc la profession de chacun dans les monastères bien ordonnés, pourvu que l'intention aussi ait été bonne.

Réponses au second remords

Avis à l'inquiet Mais le moine inquiet ne peut croire qu'il en est ainsi. Se fiant plutôt à sa conscience et cédant à l'aiguillon de celle-ci, il s'en va et cherche un lieu où s'acquitter du vœu, fait en son monastère et sur sa propre décision, évidemment, mais qu'il n'acquittait pas. De même que je n'approuve pas son départ, je ne lui conseille pas de revenir si, toutefois, il est allé demeurer dans un monastère éloigné et inconnu. Pourquoi? D'abord à cause de la parole de saint Paul qui, en toute lettre, proclame heureux «celui qui ne se juge pas coupable en ce qu'il décide^a»; puis, en vertu de l'autorité de notre maître qui ordonne de recevoir un tel moine,

au rigorisme doctrinal et spirituel!» (*La spiritualité du Moyen Age occidental*, Paris 1975, p. 105). Cf. A. DIMIER, «Exemples de littéralisme chez les cisterciens» dans *Mélanges à la mémoire du Père Anselme Dimier*, t. 2, Pupillin 1987, p. 75-76.

et retineri, inventum quoque bonum et utilem suasionem
 20 alluci, professione ligari : «Denique suadeatur ei, inquit,
 ut stet». Et ne forte prioris sui monasterii memor, remor-
 dente, ut assolet, conscientia, incipiat denuo de rupta
 stabilitate causari, generalem super huiusmodi scrupulo
 consolatoriam profert sententiam, dicens : Ubique enim
 25 «uni Deo servitur, uni Regi militatur». Porro de vicino
 prohibet, quod iubet de peregrino, ne vicinitas inter
 monasteria fomes scandali, rixae materia sit, si alterutrum
 recipere monachos acquirerint, absque mutuo dumtaxat
 assensu. Quod toties equidem experimur, quoties talis
 30 uspiam monachorum susceptio plane non nisi contra
 decretum regulare praesumitur.

50. Quod si etiam post haec fratris ita regulariter sus-
 cepti inquietiorem forte animum pulsaverit recordatio
 scandali, quod, discedens, fratribus, quos deseruit, fecit,
 et quia oporteat emendari suo reditu quod ex discessu
 5 deliquerit, prudenter advertat, qui hoc cogitat, scandalum
 scandalo non bene emendari. Qualis denique emendatio
 erit si, ut aliis scandalum tollas, alios scandalizas?
 Quamquam profecto et tolerabilius scandalum illud sit, et
 venialius, quod factum est intentione proficiendi in melius,
 10 quam quod facere cogitas ad deterius apostatando. Sed
 et ante quoque, licet non sine scandalo, tutius tuam sine
 dubio, ad id quod putasti melius, secutus es conscientiam,
 quam si in priori bono et loco contra conscientiam per-
 maneres, quamquam secure id posses, si sane hinc
 15 eandem tuam ipsius conscientiam reddere securam posses.

1. * RB 61, 9. «Notre maître» désigne encore ici S. Benoît (cf. 49) :
 cf. l'Introd. II D. 3 («Autorité de la Règle»), p. 51.

2. RB 61, 10 (*in omni loco uni Domino...*).

3. * Cf. RB 61, 13.

de le retenir, et si on l'a trouvé bon et utile, de le gagner
 par la persuasion : «Enfin, dit-il, on le persuadera de
 rester¹.» Et pour éviter qu'au souvenir de son premier
 monastère, il n'en vienne à éprouver des remords de
 conscience, comme il arrive, et ne commence de nouveau
 à regretter d'avoir rompu sa stabilité, la Règle profère une
 maxime capable de calmer ce genre de scrupule : car
 «partout c'est le même Dieu que l'on sert, le même roi
 pour lequel on milite²». De plus, elle défend à propos
 d'un monastère voisin³ ce qu'elle ordonne pour un
 monastère étranger, de peur que le voisinage entre les
 monastères soit une occasion de scandale et une matière
 à querelle, s'ils acceptent de recevoir des moines les uns
 des autres, du moins sans consentement réciproque. C'est
 ce que nous expérimentons toutes les fois qu'on présume
 de recevoir des moines, contrairement au décret régulier.

Nouvelle dissuasion **50.** Même après cela, il se peut
 qu'un frère, ainsi reçu en toute régularité, se sente poussé à s'inquiéter encore au souvenir du
 scandale de son départ chez les frères qu'il a abandonnés,
 et parce qu'il faudrait réparer par son retour la faute
 commise en partant. Mais en agitant ces pensées, qu'il
 remarque prudemment ceci : on ne répare pas bien un
 scandale par un autre. Enfin, quelle réparation est-ce d'ôter
 celui des uns tandis que tu en scandalises d'autres? Tou-
 tefois, assurément, le scandale qui résulte de l'intention
 d'avancer vers le mieux est plus supportable et plus léger
 que celui que tu médites de faire en te détournant vers le
 moins bon. Par ta première démarche, même s'il y a eu
 scandale, tu as suivi ta conscience pour ce qui te paraissait
 meilleur. C'était sans doute plus sûr que si tu étais demeuré
 dans ton premier état et ton premier monastère contre ta
 conscience. Pourtant, tu pouvais le faire en sécurité si tu
 avais le moyen par là de sécuriser ta conscience.

51. Quapropter quod de manducante et non manducante^a decernit Apostolus, usurpemus et nos in nostrae huius disputatiunculae conclusione, ut et qui propria impellente conscientia suum deserit locum, ne suum, quod
 288 5 putat, deserat votum, non deserentem non spernat, et qui
 \ securam conscientiam fratrum scandalum timens, fratres non
 \ deserit, deserentem non iudicet.

Et de his me accipite sane quod sentio respondisse, sine praeiudicio sanius sentientis.

51. a. cf. Rom. 14, 3

IV. AFFAIRE DE CONSCIENCE

51. C'est pourquoi, la décision de l'Apôtre sur celui qui mange et celui qui ne mange pas^{a1}, adoptons-la, nous aussi, pour conclure notre petite discussion. Donc que celui qui, sous l'impulsion de sa conscience, quitte son monastère afin de ne pas manquer au vœu qu'il pense avoir fait ne méprise pas celui qui ne le quitte pas; et que celui qui, en sûreté de conscience, craignant de scandaliser ses frères, s'abstient de les quitter, ne juge pas celui qui les quitte.

Je vous ai répondu en donnant ma pensée sur ce sujet, recevez-la sans préjudice, évidemment, de l'avis d'un plus sage.

1. Cf. *Pre* 35, l. 3, p. 224 : il s'agit des idolothytes.

52. Item postulatis absolvi vobis, cur vel beatus Gregorius nescio quem Venantium, habitum monachilem, quem pie susceperat impieque reiecerat, non solum resumere non coegit, sed etiam omnem legitur indulsisse communionem apostatae perduranti, vel sanctus Augustinus coniugii legi votum quodammodo subiciat continentiae, ita ut in libro *De virginitate* asserere videatur nec caelibis quidem propositum copulae posse praescribere coniugali, quominus indissolubile maneat, etiam quod a continentibus, fallente diabolo, fracto sanctitatis voto, initum fuerit matrimonium.

Et ad haec nihil ad praesens certius breviusque respondendum occurrit, nisi quod ita sancti Antistites sapuerunt. Recte ne? Ipsi viderint. Nam ego in sensibus actibusque illustrium Patrum cautus profecto sum non omnino aliud aestimare, quam quod, beato teste Apostolo, *quaeritur iam inter dispensatores, ut videlicet fidelis quis inventiatur*^a. Certus sum enim, sive in suo abundaverint sensu^b, sive in Dei Spiritu, sicut in ceteris, ita et in his ambos exstitisse fideles, illum in dispensando quod prae manibus erat, istum in scribendo quod senserat.

52. a. I Cor. 4, 2 ≠ b. Rom. 14, 5 ≠

1. * JEAN DIACRE, *Vie de S. Grégoire*, III, 44, 48 (PL 75, 153. 157-158).

2. * En réalité, il s'agit d'AUGUSTIN, *De bono viduitatis* 12-14 (CSEL 41, 317-320).

3. * Les dernières lignes de ce paragraphe forment un centon biblique paulinien. *Certus sum enim* est littéralement dans Rom. 8, 38. La Vg affectionne la formule *sive... sive*. L'Esprit de Dieu remplit les épîtres pauliniennes, en particulier I Cor. : *in spiritu Dei* (6, 11). La recommandation d'unité dans la diversité grâce à la liberté est paulinienne.

Chapitre III : PARTIE CONCLUSIVE

I. DISPENSE ET HIÉRARCHIE DES VALEURS

Deux exemples 52. Vous demandez encore que je vous résolve les cas suivants : Pourquoi saint Grégoire, loin de forcer un certain Venantius à reprendre l'habit monastique qu'il avait reçu avec piété et rejeté par impiété, a de plus, lisons-nous, admis à la communion cet apostat impénitent¹? Pourquoi également saint Augustin met-il, pour ainsi dire, le vœu de continence au-dessous de la loi du mariage? Son livre, *De la virginité*², semble affirmer que même un engagement dans le célibat ne peut empêcher l'union conjugale de rester indissoluble; ainsi en est-il d'un mariage contracté entre des personnes ayant promis la continence et qui, trompées par le diable, ont rompu leur sainte promesse. Je ne vois rien de plus certain à cela ni de plus bref à répondre sinon que ces saints évêques en ont jugé ainsi. Était-ce légitime? C'est ainsi qu'ils le voyaient. Pour moi, quand il s'agit de la pensée et des actes de ces illustres Pères, j'ai la prudence de n'avoir absolument pas d'autre opinion que celle du bienheureux Apôtre : «Ce qu'on demande à des intendants, c'est d'être trouvés fidèles^a.» Car, j'en suis certain, «qu'ils aient abondé dans leur propre sens^b» ou dans l'Esprit de Dieu, tous deux se sont montrés fidèles ici comme ailleurs : le premier en accordant une dispense qui était en son pouvoir, le second en écrivant ce qu'il pensait³.

Prae manibus évoque Act. 20, 33-34 et *scribendo* de nombreuses finales des épîtres.

53. Quod denique quaeritis de quibusdam episcopis, quos sanctus idem papa Gregorius ad tempus in monasteriis pro eorum excessibus legitur reclusisse, utrumnam in suo an in monastico interim habitu habitarent cum monachis, ego nescio, nisi quod credibilius videtur nequaquam illos insignem religionis habitum suscepisse, quem non erant perpetuo habituri, sed tantum quaesisse quietem in secretis monasteriorum et opportunitatem paenitentiae.

289 54. Audire et hoc vultis a me, unde inter cetera paenitentiae instituta monasterialis disciplina meruerit hanc praerogativam, ut secundum baptismum nuncupetur. Arbitror ob perfectam mundi abrenuntiationem ac singularem 5 excellentiam vitae spiritualis, qua praeeminens universis vitae humanae generibus huiusmodi conversatio, professores et amatores suos angelis similes, dissimiles hominibus facit, immo divinam in homine reformat imaginem, configurans nos Christo^a instar baptismi. Et quasi denique 10 secundo baptizamus, dum per id quod *mortificamus membra nostra quae sunt super terram*^b, rursum Christum

54. a. cf. Phil. 3, 21 b. Col. 3, 5 ≠

1. * GRÉGOIRE LE GRAND, *Lettre XII*, 10 (MGH, *Epist.* II, 357-358).

2. Ici un titre de *capitulum*: «Pourquoi la vie monastique est appelée un second baptême.» Pour tout ce développement, cf. l'Intro. p. 108-110.

3. *Monasterialis disciplina* est ici traduit par «vie monastique»: cf. J. LECLERCQ, art. «*Disciplina*», *DSP* 3 (1957), col. 1291-1302. Pour Bernard, ce n'est pas seulement la profession qui est analogue à un second baptême, mais la vie monastique dans son ensemble. De même que la grâce du baptême opère durant toute la vie du baptisé, ainsi la grâce de la profession dans la vie monastique toute entière (cf. *Div* 11, 3, *SBO* VI-1, 124-126). La prière d'ouverture à l'Eucharistie de la profession monastique le signifie clairement: «Dans ta bienveillance, Père saint, affermis la volonté de ton serviteur (ta servante). Que la grâce de son baptême, fortifiée par les liens nouveaux de la profession, s'épanouisse dans toute sa plénitude...»

Institution de pénitence

53. Vous demandez enfin si certains évêques, que le même pape saint Grégoire¹, lisons-nous, avait relégués temporairement dans des monastères en raison de leurs écarts, demeurèrent pendant ce temps au milieu des moines avec l'habit monastique ou le leur. Je l'ignore. Il semble plus croyable qu'ils n'ont pas pris du tout le vénérable habit religieux, qu'ils ne porteraient pas toujours, car ils n'ont cherché dans le secret des monastères que le repos et la possibilité d'y faire pénitence.

Vie monastique, second baptême

54². Vous voulez encore m'entendre dire: D'où vient que, parmi toutes les institutions de pénitence, seule la vie monastique³ ait mérité la prérogative d'être appelée un «second baptême»? A mon avis, c'est à cause de la parfaite renonciation au monde et de la singulière excellence de vie spirituelle, qui élèvent cet état de vie au-dessus de tous les autres: il rend ceux qui l'embrassent et l'aiment semblables aux anges et différents des hommes; bien plus, il reforme en l'homme l'image de Dieu en nous configurant au Christ^a, à l'instar du baptême. Nous sommes en quelque sorte baptisés pour la seconde fois lorsque, dans cet état de vie, «nous mortifions nos membres qui sont sur la terre^{b4}», et que, «revêtant à

(*Rituel cistercien*, 1984). Dans *La vie parfaite* (Turnhout 1948), J. Leclercq a rassemblé à ce sujet des textes tant orientaux qu'occidentaux (p. 133-141). Cf. B. NEUNHEUSER, «Mönchsgelübde als zweite Taufe und unser theologisches Gewissen», *Liturgie und Mönchtum* 33-34 (1963-1964), p. 63-69; G. PENCO, «Sulla professione monastica come secondo battesimo», *Rivista liturgia* 37 (1960), p. 34-39; F. VANDENBROUCKE, «La profession second baptême», *La vie spirituelle* 76 (1947), p. 250-263; J. LECLERCQ, *Aspects du monachisme hier et aujourd'hui*, Paris 1968, p. 70-97.

4. * Bernard ne dit pas *terrestris*: «faisant mourir ce qui en nous appartient à la terre» (TOB).

induimus^c, *complantati denuo similitudini mortis eius*^d. Sed et quomodo in baptismo *erui*mur de potestate tenebrarum et in regnum transferimur claritatis^e aeternae, ita
 15 et in sancti huius secunda quadam regeneratione propositi, de tenebris aequae, non unius originalis, sed multorum actualium delictorum, in lumen virtutum evadimus, reaptantes nobis illud Apostoli : *Nox praecessit, dies autem appropinquavit*^f.

55. Id quoque vobis insinuari precamini, an abbatis mutatio monasterium suum mutare volentibus monachis in aliquo patrocinetur, hoc est si in morte vel depositione praelati plus aliquid libertatis subditis relaxetur, quo
 5 utique licentius possint eo articulo temporis migrare quo voluerint, altero necdum videlicet substituto.

Ad quod respondeo : Nequaquam. Etenim sponsio professionis, quando ex more fit in oratorio, de abbatis vita non sumit terminum, sed de praesentia testimonium.

c. Gal. 3, 27 ≠ d. Rom. 6, 5 ≠ e. Col. 1, 13 (Patr.) f. Rom. 13, 12 ≠

1. * Cette simple allusion à *Col. 1, 13* fait deux fois appel à la *VI*. D'abord, par le verbe *erueri* («extraire»), souvent attesté chez de nombreux Pères (Augustin, *passim*) à la place du *eripere* («arracher») de la *Vg. Bernard*, qui utilise parfois *eripuit*, a deux citations ainsi qu'une autre allusion avec *eruit*. De plus, on retrouve le *claritatis* de ce passage-ci trois autres fois chez Bernard (aucun *dilectionis*, aucun *caritatis*); c'est, là aussi, un texte *VI*.

2. Terme technique, désignant le projet monastique.

3. Ici un titre de *capitulum* : «Si un changement d'abbé favorise les moines qui veulent changer de monastère.»

4. ^F Comme l'a montré J. Leclercq, la question était alors discutée : «Nous possédons, en effet, un traité composé au Bec vers le milieu du *xii^e s.*, qui traite de ce problème sans toutefois le résoudre. Il est possible, et même vraisemblable, que cet écrit ait été connu des moines de Saint-Père-en-Vallée. Dans ce traité, le problème est considéré d'un double point de vue : d'abord d'une façon plutôt spéculative, à partir de l'idée de la liberté humaine, ensuite selon une méthode juridique, d'après laquelle

nouveau le Christ^c», «nous sommes, pour la seconde fois, greffés sur la ressemblance de sa mort^d». Et encore, de même que dans le baptême, «nous sommes soustraits au royaume des ténèbres et transférés dans le royaume de la clarté^{e1}» éternelle; ainsi dans cette sorte de seconde régénération qu'est ce saint propos², nous quittons également les ténèbres non plus du seul péché originel, mais celles de beaucoup de fautes commises, et nous entrons dans la lumière des vertus, renouvelant en nous la parole de l'Apôtre : «La nuit est passée et le jour est proche^f.»

II. STABILITÉ

Exigences

55³. Vous me priez aussi de vous éclairer sur ce qui suit : Un changement d'abbé peut-il favoriser les moines qui veulent changer de monastère? Autrement dit, la mort ou la déposition du supérieur donne-t-elle plus de liberté aux subordonnés qui pourraient plus facilement émigrer où ils voudraient, à ce moment décisif, c'est-à-dire tant qu'un autre ne lui a pas succédé⁴?

Ce à quoi je réponds : Pas du tout. Car l'engagement de la profession, quand il se fait dans l'oratoire⁵ selon la coutume, ne prend pas fin avec la vie de l'abbé, mais trouve dans sa présence un témoin. Les bornes de la

sont appliquées aux moines et aux abbés les dispositions prises au sujet des évêques par les conciles et par les papes. De ces sources, il ressort que l'obligation d'obéir au supérieur mis en question et de continuer à vivre avec lui est levée en cas d'élection ou d'institution irrégulière et en cas d'excommunication encourue par le supérieur, spécialement s'il a obtenu sa prélatrice au prix de la simonie» (*Recueil*, t. 3, p. 271-272; voir les références données en note).

5. Mot consacré par la *RB* 52, 1.

10 Profitenti itaque modus sit sua vita, non aliena. Attendat
denique quid inde Legislator ipse non solum senserit, sed
; et tradiderit : « ut si quando, inquit, aliter fecerit, videlicet
quam promittit, a Deo se sciat damnandum quem irridet ». Item dicit quod « nec sui iam corporis novitius habiturus
15 sit potestatem »; et item : « Perseverantes, ait, in monas-
terio usque ad mortem ».

Salvis igitur exceptionibus, quas superior disputatio pers-
trinxit, de cetero nulla licet occasione monacho locum,
290 cui professus est, citra mortem suam, deserere, suo dum-
taxat arbitrio. Alioquin praevaricator est, damnationem
20 habens, quia *primam fidem irritam facit*^a.

56. Sed vos pergitis amplius sciscitari, et dicitis : « Quid
si non potest nisi cum rancore perpetuo animi ibidem
manere, ob minus videlicet regularem minusve amabilem
abbatis electionem? »

5 Subit animo nunc illud de Evangelio, quod de coniugii
lege docenti discipuli Domino responderunt : *Si ita est,*
inquiunt, *non expedit nubere*^a.

Magnae revera angustiae. Si tenuerit exosam, nihil
onerosius; si dimiserit invitam, nihil inchristianius.
10 Annon simili necessitate constringitur qui nec deserere
valet locum, ne frangat votum, nec manere in loco, ne
cum rancore vivat et vitam perdat? Quid consulam huic?

55. a. I Tim. 5, 12 ≠

56. a. Matth. 19, 10 ≠

1. RB 58, 18 (*aliquando... ab eo... inridit*).

2. RB 58, 25 (*propriū corporis*).

3. RB Prol. 50.

4. Cf. § 44-51, p. 245-259.

profession du moine sont sa propre vie, non celle d'un
autre. Qu'il porte son attention sur ce que le Législateur
a non seulement pensé, mais enseigné à ce sujet : « Afin
que, dit-il, si jamais il faisait autrement – évidemment
que ce qu'il promet –, il sache qu'il sera condamné par
Dieu dont il se moque¹. » Il dit aussi que le novice ne
peut plus disposer de son corps²; et encore ceci : « Ils
persévèrent dans le monastère jusqu'à la mort³. »

Donc, sauf les exceptions dont nous avons débattu plus
haut⁴, pour le reste aucune occasion ne permet au moine
de quitter, avant sa mort, du moins de son propre gré,
le monastère où il a fait profession. Autrement il est
infidèle et susceptible de condamnation « pour avoir
manqué à son premier engagement^a ».

Situation critique 56⁵. Mais vous insistez et, inter-
rogeant encore, vous dites : « Que
faire, s'il ne peut rester dans son monastère qu'avec une
perpétuelle rancœur dans l'âme, à cause de l'élection de
l'abbé qui ne s'est pas faite régulièrement ou ne le satisfait
pas? »

Il me vient alors à l'esprit ce que, dans l'Évangile, les
disciples ont répondu au Seigneur qui leur enseignait la
loi du mariage : « S'il en est ainsi, dirent-ils, il n'est pas
avantageux de se marier^a. »

Grande angoisse, en vérité! Garder une femme qu'on
déteste, rien de plus onéreux; la renvoyer malgré elle, rien
de moins chrétien. N'est-il pas contraint par une nécessité
semblable, celui qui ne peut ni quitter son monastère pour
ne pas manquer à son vœu, ni y rester pour ne pas vivre
dans la rancœur et perdre son âme? Que lui conseillerai-je?

5. Ici un titre de *capitulum* : « Laquelle de ces solutions est la plus assurée pour un moine : rester dans son monastère avec de la rancœur, ou émigrer ailleurs, pour vivre plus tranquillement. »

Ut discedat? Non licet, propter professionem. Ut stet? Propter rancorem non expedit. Duo mihi aequae incon-
 15 venientia, aequae periculosa proponitis, ut quidquid respondero, vobis minime prosit. Quaeritis nempe quid e duobus monacho tutius sit, residere in proprio monasterio sub irregulariter electo cum rancore, an ad quietius vivendum alias migrare. Quod quidem haud
 20 secus accipio quam si requirar, quanam morte perire consulam eum qui seipsum forte perimere vult, incendio an praecipitio. Revera namque et uritur qui in odium manet, et qui frangit propositum in praecipitium ruit.

25 Sed vos me in hac difficultate consilii facile expeditis, cum deinde sequimini et, quatenus accipi hoc ipsum velitis quod appellatis irregulare, aperiendo subiungitis: «praesertim si electionis irregularitas adeo involuta sit et intorta, ut licet de ea coram Deo non dubitetur, coram
 30 hominibus tamen aut vix, aut nullatenus vincatur.» Venit nunc quoque in mentem Sapientis elogium: *Occasionem quaerit, qui vult recedere ab amico*^b. Quonam modo vos irregularem dicitis electionem, quae cassari regulariter non valet aut reprobari? Et quidem legitur:
 35 *Quod probari non potest, mihi infectum est.* Sed dicitis: «Et quis oboediat scienter indigno, etsi non manifesto?»
 291 Fratres, nonne legistis et in vestra, et in Veritatis regula: *Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisei:*

b. Prov. 18, 1 ≠

1. Jeu de mots intraduisible: *uritur... ruit.*

De partir? Cela ne lui est pas permis à cause de sa profession. De rester? La rancœur ne le lui rend pas avantageux. Vous me proposez deux alternatives également malheureuses, également dangereuses, et tout ce que je pourrais vous répondre ne serait d'aucune utilité. Vous me demandez, en effet, ce qui est le plus sûr pour un moine: rester dans son monastère avec rancœur sous un abbé irrégulièrement élu, ou émigrer ailleurs pour vivre plus tranquillement. A la vérité, je reçois vos questions comme si vous me demandiez quel genre de mort, le feu ou le précipice, je conseillerais à quelqu'un qui veut se tuer. Car en vérité, il brûle, celui qui demeure dans la haine, et celui qui rompt son propos tombe la tête la première¹.

Mais vous-mêmes me facilitez la tâche pour ce conseil difficile. Ensuite, en effet, quant à la manière dont vous voulez qu'on comprenne ce que vous appelez une irrégularité, vous ajoutez sans ambages: «Surtout si l'irrégularité de l'élection est tellement embrouillée et entortillée que, tout en n'étant pas objet de doute devant Dieu, elle n'est qu'avec peine ou même pas du tout évidente aux hommes.» Me vient alors à l'esprit le bon mot du sage: «Celui qui veut rompre avec son ami en cherche l'occasion^b.» Comment appelez-vous élection irrégulière celle qui ne peut être ni cassée régulièrement ni rejetée? Or nous lisons ceci: «Ce qui ne peut être prouvé n'existe pas pour moi².» Mais vous dites: «Qui obéirait sciemment à un indigne, même si son indignité n'est pas manifeste?» Frères, n'avez-vous pas lu dans votre Règle et dans celle de la Vérité même: «Les scribes et les pharisiens sont assis sur la chaire de

2. * Il s'agit, semble-t-il, d'un axiome de droit.

quae dicunt facite, secundum vero opera illorum nolite facere^c?

57. Iam de mutandis vel lavandis vestibus ob nocturnam illusionem accipite breve consilium. Iuxta ritum sui loci quemque facere consulo de huiusmodi, quae diversis modis diversis in monasteriis certum est observari.
 5 De his qui in pluribus monasteriis profitentur, quod pene oblitus fueram, puto satis esse responsum superius, cum de loci stabilitate disputatum est, et non est necesse ut repetam. Praetermitto et aliqua de canonibus quae vos requiritis, tum quoniam talium nostra non refert qui
 10 monachi sumus, tum quia in libris eadem ipsi facile reperire potestis, si quaerere non gravemini.

58. Venio ad tria illa, quae in altera vestra rursum epistola continentur, ubi primum interrogatis quidnam consulam homini, qui adversus quempiam commotus fuerit, sed non adeo ut eum laedere ipse velit, adeo

c. Matth. 23, 2-3 (Patr.)

1. * Bernard avait cité, au § 32, l. 6, p. 216 cette sentence concise : *Quae dicunt facite*; c'est là une forme patristique d'un texte propre à *Matth.*, tandis que la *Vg* a un texte prolix de 7 mots. Bernard emploie ce texte 4 fois au total et ignore le texte *Vg*. Il a pu trouver ce texte soit en *RB* (4, 61), soit chez Augustin (environ 80 citations), ou quelques rares autres Pères. Ici même et 2 autres fois, il adjoit à ces 3 mots un contexte évangélique plus large, de forme *Vg*, qui fait défaut en *RB* et qui est de forme différente chez Augustin; cependant, il dit expressément que son texte se lit dans l'Évangile et en *RB*. Il cite donc de mémoire, amalgamant des parties d'origines diverses. Par ailleurs, le plus souvent Bernard applique ce texte aux prélats, voire à lui-même, reprenant ainsi la réflexion faite par l'auteur de *RB* par manière de parenthèse : «Même si l'abbé agit lui-même autrement.» Le dire de Bernard manifeste ce qui est sa timidité, ou à certains moments son peu d'assurance, ou son humilité.

Moïse; ce qu'ils disent, faites-le, mais ce qu'ils font, ne le faites pas^{c1}»?

Problèmes de vie commune

57. Maintenant au sujet des vêtements à changer ou à laver à cause des pollutions nocturnes², recevez un bref conseil. Que chacun fasse selon l'habitude de son monastère : on observe, certainement, diverses manières de faire dans les divers monastères. Pour ceux qui font profession dans plusieurs monastères, ce que j'avais presque oublié, je pense avoir assez répondu plus haut, dans le débat sur la stabilité; il n'est pas nécessaire que j'y revienne. Je laisse aussi de côté les quelques difficultés que vous me proposez au sujet des canons puisque, d'une part, elles ne se rapportent pas à nous, moines, et que, d'autre part, vous pouvez vous-mêmes les trouver facilement dans les livres, si vous ne récusez pas la peine de la recherche.

58³. J'en viens aux trois questions contenues dans votre dernière lettre : vous me demandez d'abord ce que je conseillerais à un homme irrité contre un autre au point non pas de vouloir lui-même le blesser, mais assez pour

2. ^F Le peu d'intérêt de Bernard pour cette question reflète la *RB*, qui, contrairement à la *Règle du Maître* 80 (*SC* 106, 328), n'en parle pas. Les Us de Cîteaux adoptent une attitude semblable : «Bien qu'il soit prévu d'avoir éventuellement à s'en confesser, l'*illusio nocturna* est donnée ici [*Ecclesiastica officia* 75, 19] comme de minime importance et les cas rituels prévus en 97, 14 et 110, 4 redisent à leur manière le peu d'attention qu'on y prêtait» (*Ecclesiastica officia cisterciensia du XII^e siècle*, éd. D. Choisselet et P. Vernet, Reiningue 1989, p. 447, n. 160).

3. Ici un titre de *capitulum* : «Si quelqu'un d'irrité doit s'approcher de l'autel.»

5 tamen ut libenter accipiat, si quo modo aliunde laedi contigerit, sit ne videlicet tutum ita commoto accedere ad altare, an se subtrahere interim debeat, donec compescatur commotio^a.

Numquam mihi contingat turbatum ad pacis accedere
10 sacrificium, cum *ira et disceptatione*^b contingere sacramentum, *in quo Deus* indubitanter *est mundum reconcilians sibi*^c. Certe non recipitur munus quodcumque meum, quod defero ad altare, nisi ante placato fratre, quem me forte laesisse meminero; quanto minus si me ipsum non
15 pacavero prius.

59. Quod deinde quaeritis de contrarietate, quae inesse videtur duabus illis Pauli sententiis: *Conversatio nostra in caelis est*^a, et: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino*^b, quomodo videlicet anima eodem tempore
5 possit, et in corpore peregrinari a Domino, et in caelis simul esse cum Domino, ipse solvit Apostolus, cum alibi dicit: *Ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus*^c. In quantum quippe cognoscimus, tamquam praesentia contemplantes, iam *cum Domino sumus*^d. In quantum
292 10 adhuc tamquam de futuris prophetamus, *credentes* quae

58. a. cf. Matth. 5, 23-24 b. I Tim. 2, 8 c. II Cor. 5, 19 ≠

59. a. Phil. 3, 20 ≠ b. II Cor. 5, 6 ≠ c. I Cor. 13, 9
d. I Thess. 4, 17 ≠

1. ^F Thème développé dans une perspective plus large par un disciple de Bernard, GALAND DE REIGNY, *Parabolaire* 3 (SC 378, 80-85). Cf. R. HESBERT, «S. Bernard et l'Eucharistie», dans *Mélanges saint Bernard*, Dijon 1953, p. 156-177, particulièrement la p. 164; M.C. HONTOIR, «La dévotion au saint sacrement chez les premiers Cisterciens (XII^e-XIII^e siècle), dans *Studia Eucharistica septemcentesimi anni a condito festo sanctissimi Corporis Christi, 1246-1946*, Antwerpen 1946, p. 132-155; D. BERTETTO, «La dottrina eucaristica di S. Bernardo», *Salesianum* 16 (1954), p. 259-276.

apprendre avec plaisir qu'une blessure lui est arrivée par ailleurs. Peut-il, en sûreté de conscience, s'approcher, ainsi irrité, de l'autel, ou doit-il s'en écarter jusqu'à ce que son irritation soit calmée^a?

Puisse-t-il ne jamais m'arriver d'approcher, dans le trouble, du sacrifice de paix; de toucher, «dans la colère et le désaccord^b», le sacrement «où, indubitablement, Dieu est présent, se réconciliant le monde^c»! Certainement, l'offrande que j'apporte à l'autel n'est pas agréée, à moins qu'auparavant je n'aie apaisé mon frère si je me souviens l'avoir peut-être blessé, encore moins si je ne me suis pas d'abord moi-même apaisé¹.

Vie prophétique 59². Vous cherchez ensuite comment concilier ces deux passages, apparemment contradictoires³, de saint Paul: «Notre vie est dans les cieux^a», et «Tant que nous sommes dans ce corps, nous vivons en exil loin du Seigneur^b»; et vous demandez comment l'âme peut être tout à la fois «en exil loin du Seigneur, dans ce corps» et avec lui dans le ciel. L'Apôtre lui-même l'explique en disant ailleurs: «En partie nous connaissons, et en partie nous prophétisons^c.» C'est-à-dire dans la mesure où nous «connaissons», en contemplant comme si elles étaient présentes les réalités d'en haut, «nous sommes déjà avec le Seigneur^d». Mais dans la mesure encore où, pour ainsi dire, nous prophétisons les réalités à venir, en «croyant

2. Ici un titre de *capitulum*: «A propos de la parole de saint Paul: Notre vie est dans les cieux.»

3. A propos de ce terme, cf. l'Introd. p. 32-33. Il est vrai que l'on trouve cette même problématique sur la conciliation de versets scripturaires apparemment contradictoires chez CASSIEN, *Conl.* 24, 22 (SC 64, 193).

non intelligimus^e, sperantes quae non videmus^f, a Domino peregrinamur et in corpore^g. Cum autem venerit quod perfectum est, hoc est gloriae plenitudo, quae in resurrectione futura est, tunc evacuabitur quod ex parte
15 est^h, corporis videlicet omnis corruptio, ex qua sine dubio contingit haec, quae adhuc ex parte manet, nostra in corpore peregrinatio.

Hoc est quod in se miserabiliter ingemiscens plangit, et ait: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore*
20 *mortis huius*ⁱ? Non queritur de corpore tantum, sed de corpore mortis huius, hoc est eius quae adhuc durat corruptionis, monstrans non corpus, sed corporis molestias causam esse peregrinationis. *Corpus* quippe quod
25 *corrumpitur, aggravat animam*^j. Non «corpus» simpliciter, sed *corpus quod corrumpitur*, ut corruptio corporis oneri sit, non natura. Unde et qui *intra semetipsos ingemiscunt, redemptionem expectant corporis sui*^k, non amissionem.

e. Is. 7, 9 (Patr.) f. Rom. 8, 25 ≠ g. II Cor. 5, 6 ≠ h. I Cor. 13, 10 (Patr.) i. Rom. 7, 24 j. Sag. 9, 15 k. Rom. 8, 23 ≠

1. * Forme VI de ce verset (Augustin, Anselme) : cf. SC 425, 268, n. 1 sur Ep 18, 2. ~ Dans d'autres textes comme ici même, Bernard joue sur la dialectique *fides* et *intellectum* : «Ce qui justifie les hommes, ce sont la foi et la mémoire; ce qui béatifie les anges, la vision (*intellectum*) et la présence» (Sent 1, 12, SBO VI-2, 10, l. 14-15); cf. SCt 48, 6 (SBO II, 71, l. 8-10).

2. ^f Bernard cite souvent Sag. 9, 15, parfois d'une manière qui pourrait donner prise au reproche de dualisme (cf. par exemple Pur 1, 4, SBO IV, 337, l. 20). La mise au point rapide mais nette que contient ce passage de Pre est cependant loin d'être unique, comme l'a montré L. VAN HECKE, *Le désir dans l'expérience religieuse: l'homme réunifié*,

ce que nous ne contemplons pas^{e1}» et en «espérant ce que nous ne voyons pas^f», «nous vivons en exil loin du Seigneur et dans ce corps^g». «Lorsque sera venu ce qui est achevé», c'est-à-dire la plénitude de gloire qui doit s'accomplir à la Résurrection, alors «ce qui est partiel disparaîtra^h», c'est-à-dire toute la corruption du corps, car d'elle, sans aucun doute, vient ce qui subsiste encore de partiel, c'est-à-dire notre exil dans ce corps.

C'est ce dont l'Apôtre se plaint
Tristesse de l'exil avec des gémissements pathétiques lorsqu'il dit : «Malheureux homme que je suis, qui me délivrera du corps de cette mortⁱ?» Il ne se plaint pas du corps comme tel, mais du corps «de cette mort», c'est-à-dire de cette corruption qui dure encore, montrant que ce n'est pas le corps, mais les ennuis du corps qui sont la cause de notre exil. C'est en effet «le corps sujet à la corruption qui appesantit l'âme^j». Ce n'est donc pas le corps tout court, mais le corps corruptible, si bien que ce n'est pas la nature, mais la corruption du corps qui nous appesantit². C'est pourquoi «ceux qui gémissent en eux-mêmes attendent la rédemption de leur corps^k», non sa perte.

Paris 1990, p. 44-48; cf. notamment Conv 30, infra p. 395; Div 2, 6 (SBO VI-1, 89-90); Div 85 (SBO VI-1, 327, l. 9 s.). Perspective analogue chez AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* XIV, III, 1-2 (BA 35, 357-359) : «Ceux qui croient que tous les maux de l'âme proviennent du corps sont dans l'erreur... Car la corruption du corps qui alourdit l'âme n'est pas la cause du premier péché : elle en est le châtement. Et ce n'est pas la chair corruptible qui a rendu l'âme pécheresse, c'est l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible.»

Merito proinde gravati corporis necessitate, non societate, *cupimus dissolvi et esse cum Christo*¹, ut id,
 30 quod manet ex parte adhuc, exsilium finiatur, et quae ex parte iam coepit, caelestis habitatio perficiatur^m.

60. Aut certe *conversatio nostra in caelis est*^a, quo modo idem dicit Apostolus : *Spe enim salvi facti sumus*^b. Spe itaque iam in caelestibus habitamus, cum adhuc re ipsa in terris peregrinemur et in corpore^c.

5 Vel aliter : Habemus et unde corpori, et unde Domino inhaeremus^d, illud vivificando et sensificando, illum credendo et diligendo. Neque enim praesentior spiritus noster est ubi animat, quam ubi amat, nisi forte magis esse putetur ubi invitatus et ex necessitate tenetur, quam quo
 10 sponte et alacri fertur voluntate. Denique *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*^e.

1. Phil. 1, 23 (Patr.) m. cf. II Cor. 5, 2

60. a. Phil. 3, 20 ≠ b. Rom. 8, 24 c. cf. II Cor. 5, 2. 6
 d. cf. I Cor. 6, 16-17 e. Matth. 6, 21

1. * Bernard emploie le plus souvent (15 fois) *cupio*, et non *desiderium habens* (Vg); en cela, il suit une tradition constante et très abondante des Pères. Dans ce contexte-ci, il définit la place du corps dans la vision chrétienne du «pèlerinage». Cf. *SC* 431, 149, n. 3 sur *SC* 21, 1; *Adv* 6, 2 (*SBO* IV, 192, l. 10).

2. ^f Cet aphorisme bien frappé, dont le jeu de mot sur «aime» et «anime» (*amat-animat*) souligne et consolide la valeur d'axiome, a connu une grande fortune philosophique et spirituelle. On le retrouve notamment chez S. Bonaventure, qui l'a repris en le modifiant légèrement (*Soliloquium* II, 2, n° 12, dans *Opera*, t. 8, Quarachi 1898, p. 49, col. 1). Il s'agit d'«une de ces expressions puissantes qui était si largement utilisée que parfois on perdait de vue sa source : S. Thomas d'Aquin l'attribuait même à S. Augustin. Dans l'histoire du mysticisme, l'idée qu'[elle] incarne constitue un pont par lequel le ravissement platonicien passait par le Pseudo-Denys jusqu'à Bernard, Bonaventure et le mysticisme médiéval en général, puis jusqu'aux plus grandes figures de la Renaissance comme Jean de la Croix, et même jusqu'à un saint érudit comme François de Sales»; elle est également sous-entendue dans *l'Éloge de la folie* d'ÉRASME (M.A. SCREECH,

Le cap sur le ciel Ainsi, parce que nous nous trouvons accablés par les nécessités de ce corps – non du fait de l'avoir pour compagnon –, «nous souhaitons être dissous et être avec le Christ¹» afin que l'exil qui subsiste encore «en partie» s'achève et que notre demeure dans le ciel, commencée déjà «en partie», soit enfin parfaite^m. 60. Ou ceci, «notre vie est dans les cieux^a», à la manière dont le même Apôtre dit : «Par l'espérance nous sommes sauvés^b.» Par l'espérance donc, nous habitons déjà dans les cieux, quoique en fait nous soyons encore en exil sur la terre et dans ce corps^c.

Élargissement inattendu

Autre point de vue : Nous avons pareillement d'où nous unir au corps – lui donner vie et le sensibiliser – et d'où nous unir au Seigneur^d, c'est-à-dire le croire et l'aimer. Car notre esprit n'est pas plus présent là où il anime que là où il aime², à moins qu'on ne pense qu'il est davantage présent là où il est retenu malgré lui et par nécessité que là où il se porte d'une volonté spontanée et allègre³. Bref, «là où est ton trésor, là aussi est ton cœur^e».

Érasme : *l'extase et l'éloge de la folie*, Paris 1991, p. 217 : cet auteur renvoie à J. ORCIBAL, «Une formule de l'amour extatique de Platon à S. Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle», dans *Mélanges Gilson*, Toronto-Paris 1959, p. 447-463, et à N.J. PERELLA, *The Kiss : Sacred and Profane : An Interpretative History of Kiss Symbolism and Related Religio-Erotic Themes*, Berkeley [Californien] 1969, p. 90 s.). Bernard exprime ici de façon exemplaire la racine anthropologique d'un thème constamment présent dans la culture occidentale, celui de l'empathie : il s'agit d'un acte de compréhension qui permet de substituer une identité commune à la séparation d'un être humain par rapport à un autre ou par rapport à Dieu. Cf. K. F. MORRISON, *I am You : The Hermeneutic of Empathy in Western Literature, Theology and Art*, Princeton 1988 (référence spécifique à Bernard).

3. Sur l'antinomie nécessité-volonté, dernière allusion au *De gratia*, cf. l'Introd. p. 76 et n. 1. cf. aussi, p. 125.

Item si Deum amans anima ex ipso vivit^f, uti corpus
 293 ex ipsa, quo pacto, quaeso, praesentior esse contenditur
 15 ubi dat quam unde accipit vitam? *Fons* siquidem *vitae*^g
 caritas est, nec vivere animam dixerim, quae de illo non
 hauserit. Haurire porro quomodo potest, nisi fuerit
 praesens ipsi fonti^h, qui *caritas* est, quae *Deus est*ⁱ?

Praesens igitur Deo est qui Deum amat, in quantum
 amat. In quo enim minus amat, absens profecto est. In
 20 eo autem minus Deum amare convincitur, quod carnis
 adhuc necessitatibus occupatur. Illa vero circa corpus occu-
 patio quid est, nisi a Deo quaedam absentatio? Et absent-
 tatio quid, nisi peregrinatio? Et peregrinamur ergo a
 Domino, et in corpore peregrinamur^j, cuius nostra nimirum
 25 et intentio praepeditur aerumnis, et curis caritas fatigatur.

61. In fine secundae epistolae interrogatis, quid senti-
 tiendum arbitrer de eo, quod in Evangelio nobis promit-
 titur : *Ecce enim merces vestra multa est in caelis*^a, mirantes
 5 istos visibiles et corporeos oportere intelligi, ne merces
 nostra in rebus mobilibus volubilibusque videatur collocari,
 ideoque spiritualia quaedam firmamenta esse intelligenda,
 de quibus nescitis, ut dicitis, quid vel suspicari debeatis.

f. cf. Act. 17, 28 g. Ps. 35, 10 ≠ h. cf. Is. 12, 3 i. I Jn 4, 8 ≠

j. cf. II Cor. 5, 6

61. a. Lc 6, 23 ≠

1. ^f Comme l'a souligné G. RACINI (SC 339, 34, n. 2), il s'agit d'un axiome augustinien : *Serm.* 62, 2 (PL 38, 415); *Serm.* 65, 4, 5 (PL 38, 428); *Serm.* 156, 6, 6 (PL 38, 853); *Serm.* 161, 6 (PL 38, 880-881); *Serm.* 180, 7-8 (PL 38, 976). Il a été souvent commenté par Bernard, surtout dans *SCI* 81, 4 (SBO II, 286, l. 14 s.); *Pasc* 2, 1 (SBO V, 95, l. 10); *Tpl* 19, l. 4-5, SC 367, 100, n. 1; *QH* 10, 4 (SBO IV, 445-446); *Div* 10, 4 (SBO VI-1, 123-124); 47 (SBO VI-1, 267, l. 19). Isaac de l'Étoile s'en inspire également en *Serm.* 40 (SC 339, 18-19); *Serm.* 41, 8 (SC 339, 34-35). Dans le sillage de l'abbé

Et encore, si en aimant Dieu, l'âme vit de lui^f, à la manière dont le corps vit de l'âme¹, je me demande comment celle-ci serait plus présente là où elle donne la vie que là d'où elle la reçoit. «La source de vie^g», c'est assurément la charité. Je ne dirais donc pas vivante l'âme qui n'y puise pas. Et y puiser, comment le peut-elle, sinon en étant présente à la source même^h, c'est-à-dire auprès de la «charité qui est Dieuⁱ»?

Celui qui aime Dieu est donc présent auprès de Dieu dans la mesure où il l'aime. Mais, moins il l'aime, plus il en est absent. Or c'est être convaincu d'aimer moins que d'être encore préoccupé des nécessités de la chair. Notre attention à ce qui touche au corps, qu'est-ce donc sinon une certaine absence par rapport à Dieu? Et cette absence, n'est-ce pas l'exil? Nous sommes donc en exil loin du Seigneur et en exil dans le corps^j dont les misères entravent notre élan et dont les soucis lassent notre charité.

61². Vers la fin de votre seconde lettre, vous me demandez mon sentiment sur la promesse qui nous est faite dans l'Évangile : «Voici que votre récompense est grande dans les cieux^a.» Ce qu'en a dit saint Augustin vous étonne au plus haut point : on ne doit pas entendre ici les cieux visibles et matériels, sinon notre récompense paraîtrait se situer dans les réalités passagères et changeantes. Il faut donc comprendre qu'il s'agit de firmaments spirituels³. Aussi, vous ne savez pas, dites-vous, ce que vous devez vous représenter.

de Clairvaux, les auteurs mystiques du xviii^e siècle ont fait un grand usage de cette maxime; elle a notamment donné naissance à la notion d'«adhérence» chez Bérulle : cf. M. DUPUY, «Nouveaux inédits bérulliens», *Revue d'Histoire de la spiritualité* 82 (1976), p. 364-365; É. GILSON, *Théologie et histoire de la spiritualité*, Paris 1943, p. 10-12.

2. Ici un titre de *capitulum* : «Comment comprendre ce que dit l'Évangile : Votre récompense est grande dans les cieux.»

3. * AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte I*, 15 (CCL 35, 15, l. 312-316).

Sed si attenditis quod legistis : *Regnum Dei intra vos*
 10 *est*^b, et : *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris*^c,
 tamquam utique regem in regno suo, et : *Non sunt*
condignae passionones huius temporis ad futuram gloriam
quae revelabitur in nobis^d, non quidem «quae revela-
 bitur nobis», velut aliquid exterius, sed *in nobis*, quasi
 15 intus iam manens, sed nondum apparens^e. Et item : *Omnis*
gloria eius filiae regis ab intus^f, et : *Ascendet homo ad*
cor altum^g, sed et : *Ascensiones in corde suo disposuit*^h;
 294 *rursumque : Anima iusti sedes est sapientiae*ⁱ, cuius sine
 dubio illa vox est : *Caelum mihi sedes est*^j.

20 Si haec, inquam, hisque similia non pauca in Scripturis
 advertitis, profecto studebitis ad *requirendum regnum Dei*
 et *iustitiam eius*^k, intrare potius ad vos quam vel extra

b. Lc 17, 21 c. Éphés. 3, 17 d. Rom. 8, 18 e. cf. I Jn 3, 2;
 cf. Col. 3, 3-4 f. Ps. 44, 14 g. Ps. 63, 7 ≠ h. Ps. 83, 6 i. Prov. 12,
 23 (Patr.) j. Act. 7, 49 k. Matth. 6, 33 ≠

1. * Dans cette enfilade de citations sur la priorité du for interne sur le for externe, Bernard cite à sa façon le *Psaume* 63, 7 : *ascendet* («il s'élèvera») au lieu de *accedet* («il s'avancera, parviendra»); cette citation du *Ps.* 63 précède ou suit celle du *Ps.* 83, 6 ici comme en 2 autres lieux : *Hum* 15 (*SBO* III, 27, l. 22-26) et *Div* 115 (*SBO* VI-1, 392, l. 3-12). Aucune variante des mss bibliques (Psautiers gallican et romain), aucun emploi par les Pères n'a été trouvé. Bernard paraît avoir volontiers joué, devant son auditeur-lecteur, du jeu de mots *ascendet-accedet* (ou bien *ascensus-accessus*, les substantifs correspondants). On rencontre une autre citation textuelle du *Ps.* 63 avec *ascendet*, ainsi que 7 allusions, alors que Bernard ne fait qu'une citation et une allusion avec *accedet*. Il est même passé par jeu de l'une à l'autre dans *Div* 115. Cf. D. SABERSKY-BASCHO, *Studien zur Paronomasien...*, p. 200 et n. 421 et 422.

2. * Bernard cite 7 fois cette sentence en ces termes, sans presque changer l'ordre des mots, avec très peu de variantes – donc fort peu d'hésitations dans le «milieu bernardin». Bernard, de plus, y fait environ 10 allusions, surtout dans les *Sermons divers*. Pour lui, c'est un texte d'Écriture (*SCt* 27, 8, l. 20, *SC* 431, 332 : *Scriptura*; ici, *rursum* annonce

III. HUIT CITATIONS BIBLIQUES POUR FINIR

Réfléchissez donc sur ce que vous avez lu : «Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous^b»; «Le Christ habite en vos cœurs par la foi^c», assurément comme un roi dans son royaume; «Les souffrances de ce temps ne sont rien en comparaison de la gloire future qui sera manifestée en nous^d», non pas manifestée en nous comme quelque chose d'extérieur à nous, mais «en nous», en tant que réalité demeurant déjà au-dedans de nous, bien qu'elle ne paraisse pas encore^e; et : «Toute la gloire de la fille du roi vient de l'intérieur^f»; «L'homme s'élèvera jusqu'au sommet de son cœur^g»; mais encore, «il a disposé des ascensions dans son cœur^h»; enfin, «l'âme du juste est la demeure de la Sagesseⁱ²» qui dit d'elle-même : «Le ciel est ma demeure^j.»

Oui, si vous considérez toutes ces paroles et tant d'autres semblables dans les Écritures, vous vous efforcerez, pour «chercher le Royaume de Dieu et sa justice^k», d'entrer

une nouvelle citation biblique; les 5 autres citations sont introduites par *si* ou *quoniam*. Ici et à 2 reprises (*SCt* 27, 8 et *Div* 25, 8, *SBO* VI-1, 193, l. 13-14), un lien est établi avec *Act* 7, 49. C'est là en réalité «une sorte de dicton latin inspiré par la version des Septante de *Prov.* 12, 23 [ἀνὴρ συνετὸς θρόνος αἰσθήσεως, «un homme avisé, voilà où réside l'intelligence»], et transmis par les Pères» (LECLERCQ, *Recueil*, I, 308-309; cf. J. DENK, *Theologie und Glaube* 9, 1917, p. 649). On peut aussi penser à *Ps.* 88, 15; 102, 19; à *Prov.* 2, 10; 9, 1, etc. Augustin cite au moins 8 fois ce texte, surtout dans les *Enarrationes in Psalmos*; il est pour lui inspiré. Bernard a inséré assez diversement ce texte dans chacun de ses contextes. Ici, il tente de faire passer ses deux questionneurs bénédictins de problèmes plutôt spéculatifs sur les biens futurs à un souci actuel de vie en Dieu (de même en *Div* 41, 12, *SBO* VI-1, 253, l. 9). C'est l'avant-dernier des 8 textes bibliques qu'il accumule, comme dans les *disputationes* de l'École, «parmi bien d'autres». Texte de sagesse, mais sagesse bel et bien spirituelle, avec une ouverture mystique et une requête de mise en pratique. De là, Bernard glissera à l'*excusatio* finale.

exire vel ascendere supra. Sed supra sane vel extra dixerim loci positione, sicut caelum a terra locum tenet exteriorem, sol, luna et sidera superiores. Nam eadem ipsa, quae intra nos sunt subtiliori suae naturae invisibilitate, etiam supra nos sunt sublimiori excellentiae dignitate, et extra quoque immensitate maiestatis. Sed altissima sunt haec, egentia utique et diligentiori disputatione, et doctiori disputatore, et opere prolixiori.

Ego enim putaveram modum in his tractandis epistolarem nequaquam excessum iri; sed sermo, ut video, processit in longius quam speravi. Proinde vos, si placet «librum», si placet «epistolam» nominare; nam ego sive in paucis, sive in multis, vestrae debui, quod et studui, satisfacere voluntati.

1. ^F Comme l'a montré G. Raciti, ce texte est représentatif de la «révolution copernicienne» opérée par Bernard. L'abbé de Clairvaux répond ici «à des interrogations typiques de la conception eschatologique de la vie contemplative» comme «élan nostalgique de dépassement de la condition et de la situation terrestres», formulées par des représentants du «monachisme traditionnel». Écartant, à la suite d'Augustin, «une lecture grossièrement fondamentaliste et matériellement spatiale... Bernard propose une relecture de l'Écriture, à partir d'une christologie mystique, inspirée de S. Paul et de S. Jean». «La parousie ne se situe donc pas

en vous-mêmes au lieu de sortir hors de vous ou de vous élever au-dessus de vous¹. Mais «au-dessus», «au-dehors» dans un sens matériel, dirais-je, comme le ciel est extérieur à la terre, le soleil, la lune et les étoiles au-dessus d'elle. Car les mêmes choses qui sont au-dedans de nous, invisibles par la grande subtilité de leur nature, sont aussi au-dessus de nous par la dignité de leur excellence et hors de nous par l'immensité de leur majesté. Mais ce sont des matières très élevées qui demandent un exposé très soigné, un docteur autre que moi, et un ouvrage plus étendu que celui-ci.

Épilogue

J'avais pensé traiter tout cela sans dépasser aucunement la mesure du genre épistolaire, mais mon discours, je le vois, m'a emporté plus loin que je ne m'y attendais. Par conséquent, appelez-le un traité si cela vous plaît, ou une lettre si cela vous plaît. Quant à moi, que ce soit en peu ou en beaucoup de pages, je devais satisfaire, et je m'y suis efforcé, à ce que vous vouliez.

dans un événement extrinsèque, survenant de l'extérieur; elle constitue l'éclatement plénier et dernier, lui-même sans fin, d'une transfiguration, déjà en marche présentement dans la vie intramondaine» (G. RACITI, «Révolution copernicienne de saint Bernard», dans *Monachisme d'Orient et d'Occident. Cîteaux, ses origines, ses fondateurs*, Sénanque 1985, p. 148 et 145; cf. *Div* 1, 6, *SBO* VI-1, 77, l. 12; *Div* 82, 1, *ibid.*, 322, l. 3-12).

LA CONVERSION

(AD CLERICOS DE CONVERSIONE)

INTRODUCTION

I. PROBLÈMES D'AUTHENTICITÉ

A. Le secrétariat

C'est un des grands mérites de Geoffroy d'Auxerre que d'avoir joué un rôle déterminant dans la genèse et la tradition des écrits et lettres de Bernard de Clairvaux. Né sans doute peu avant 1120 à Auxerre, ce disciple de Pierre Abélard était entré dans l'ordre cistercien à Clairvaux et exerça à partir de 1145 environ les fonctions de secrétaire de l'abbé; il avait donc – ainsi que d'autres – à écrire sous sa dictée, mais c'est sans doute également à titre de conseiller et d'ami qu'il a été proche de Bernard de Clairvaux, dont l'influence politique était à ce moment-là à son apogée : dans la volumineuse correspondance – plus de cinq cents lettres – de Bernard qui nous a été conservée, plus de deux cents lettres ont été écrites dans les huit années entre 1145 et sa mort, le 20 août 1153, sans compter les démarches de longue haleine destinées à gagner des partisans pour la seconde croisade, qui mobilisèrent l'énergie de Bernard et de ses compagnons à partir de 1147. Plusieurs écrits importants, parmi lesquels son ouvrage sur les devoirs du pape, dédié à Eugène III, *La Considération*, ont également été composés au cours de ces années-là (1149-1152).

Toute sa vie, Bernard s'est appuyé sur des secrétaires¹; conformément à son rang, il n'a jamais – ou bien rarement – pris la plume, il élaborait ses écrits en les dictant. Parmi les nombreux prodiges dont Geoffroy se fait l'écho dans ses toutes premières notes sur la vie de Bernard se trouve également ce récit : En 1125, donc vingt ans avant l'entrée en fonctions de Geoffroy, Bernard était en train de dicter une lettre en plein air quand un orage surprit le groupe. Mais tandis que les moines étaient trempés, le parchemin resta sec. C'est pour cette raison, selon ses propres termes, que Geoffroy a placé cette lettre en tête du recueil qu'il a établi². Cette anecdote montre que les contemporains de Bernard rapportaient déjà des faits merveilleux à propos de ses dictées incessantes.

On peut supposer que Geoffroy et les secrétaires qui l'ont précédé ou accompagné n'étaient pas seulement des sténographes passifs des dictées de Bernard, mais certains indices viennent étayer cette hypothèse³. Il n'est plus possible aujourd'hui de reconstituer dans les moindres détails l'histoire de la rédaction des traités, sermons et lettres, mais il semble incontestable que dès le départ les secrétaires ont eu une certaine influence – variable selon les cas, naturellement – sur la formulation du texte, d'abord sous les yeux de Bernard lui-même et sous son contrôle,

1. Surtout J. LECLERCQ, «Saint Bernard et ses secrétaires», *LECLERCQ, Recueil*, t. 1, p. 3-85.

2. A propos de cette lettre *In pluvia sine pluvia* (= Ep 1; cf. SC 425, 52), cf. R. LECHAT, «Les *Fragmenta de vita et miraculis S. Bernardi* par Geoffroy d'Auxerre», *AB* 50 (1932), p. 83-122 (texte p. 89 s.), ici *Conv* 26, p. 325 s. En ce qui concerne l'histoire de la rédaction du corpus des lettres, cf. surtout LECLERCQ, *Recueil*, t. 4, p. 156-161. Un commentaire historique de ce récit a été donné par F. GASTALDELLI, «Le più antiche testimonianze biografiche su san Bernardo, Studio storico-critico sui *Fragmenta Gaufridi*», *ASOC* 45 (1989), p. 3-80, ici p. 46-48. ~ Sur Geoffroy d'A., cf. M. GERWING, art. «17. Gottfried v. Clairvaux», *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989), col. 1603; H. GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze*, 2 : *Joachim von Fiore (Schriften der MGH, 25/2)*, Stuttgart 1977, p. 256 s., 325-341, 395-398; H.-M. ROCHAIS, Introduction, *SC* 364.

3. Cf. ci-dessus, n. 1, et plus spécialement LECLERCQ, *Recueil*, t. 4, p. 129 s.

certes; mais plus tard, après sa mort, il n'est pas dit que cette assistance, qui impliquait une responsabilité propre, ait cessé.

Bernard lui-même se plaint dans une lettre écrite en juin-juillet 1149 à l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable, que parfois ses secrétaires «ne retiennent pas bien notre pensée; ils aiguisent leur plume outre mesure¹». Il ajoute qu'il ne peut pas relire chacune des lettres qu'il a fait rédiger : son secrétaire Nicolas de Montiéramey lui a fait remarquer que sa missive précédente à Pierre contenait des formulations involontairement acerbes qu'il n'était nullement dans ses intentions d'utiliser; que Pierre ne lui en tienne pas rigueur². Ne cherchons pas à savoir dans quelle mesure cette excuse était toute diplomatique ou dans quelle mesure Bernard était sincère, il fallait en tout cas qu'elle fût crédible pour pouvoir convaincre l'abbé général de Cluny et atteindre son objectif. On doit donc supposer ici que les secrétaires avaient une part personnelle dans la formulation des lettres. Bernard pouvait rejeter la responsabilité sur eux, puisqu'ils avaient effectivement une responsabilité. En 1151-1152, peu de temps avant sa mort, Bernard, profondément déçu, banni de son entourage – et de Clairvaux³ – ce même Nicolas de Montiéramey, cité plus haut, si proche de lui et pendant des décennies un de ses familiers, en apprenant, ainsi qu'il

1. Ep 387 (*SBO* VIII, 355 s.): *Non bene retinent sensum nostrum, ultra modum accuunt stilum suum*. Cf. P. RASSOW, «Die Kanzlei Sankt Bernhards von Clairvaux», *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens* 34 (1913), p. 63-103 et 244-293, et surtout LECLERCQ, *Recueil*, t. 4, p. 147 s.

2. La réponse a été conservée : PIERRE LE VÉNÉRABLE, Ep. 149 dans CONSTABLE, *The Letters*, t. 1, p. 363-366 (n° 149); cf. *ibid.* t. 2, p. 198 s.

3. A propos de Nicolas de Montiéramey, cf. CONSTABLE, *The Letters*, t. 1, p. 316-330, surtout p. 326-330 et aussi J.F. BENTON, *Culture, Power and Personality in Medieval France*, éd. Thomas N. Bisson, Londres-Rio Grande 1991, surtout p. 7-9, 45-75, 77-80 et 123-128.

l'écrit dans une autre lettre à Pierre le Vénéral : « Nous avons subi les périls des faux frères; beaucoup de lettres falsifiées sont parvenues sous notre sceau entre les mains de beaucoup de gens¹ » Il eut des mots amers pour se plaindre peu après – en 1152 –, à propos de cette même affaire, au pape Eugène III des fourberies de ce Nicolas qui, il venait de le découvrir, avait agi en faussaire et gravement abusé de sa confiance : « Qui pourrait dire à combien de personnes, sous mon nom et à mon insu, il a écrit ce qu'il a voulu? Qui me donnera que soit expurgée dans votre propre curie la boue de ses mensonges?... Qu'il vous ait écrit plusieurs fois avec la même fausseté, et plus d'une fois, on l'en a convaincu et parfois il l'a même avoué². »

Quelque jugement que l'on puisse porter sur les détails de ce dramatique conflit entre l'abbé de Clairvaux et un de ses secrétaires³, il montre clairement à quel point Bernard lui-même considérait l'expédition de ses lettres comme une affaire exigeant qu'il pût faire entière confiance à ceux qui en étaient chargés, ce qui explique sa vive réaction de déception et d'inquiétude en cas de perturbation. Ainsi se manifeste une collaboration de nature extrêmement complexe entre Bernard et ses secrétaires, qu'on est amené à présupposer même là où aucune trace écrite ne laisse peser de soupçon sur les responsables.

1. Ep 284 (SBO VIII, 198 s., ici 199, l. 9-11) : *Periclitati sumus in falsis fratribus et multae litterae falsatae sub sigillo nostro in manus multorum exierunt.*

2. Ep 298 (SBO VIII, 214 s.) : *Quis possit dicere ad quam multas personas sub nomine meo me ignorante quae voluit scripsit? Quis mihi det ut ipsa curia vestra ad purum purgetur faece mendaciorum eius?... Vobis quoque aliquoties in eadem falsitate scripsisse, et non semel, partim convictus, partim et confessus est.*

3. Constable présente les choses d'une façon extrêmement apaisante, qui peut aider à éviter toute dramatisation!

Voilà qui devrait constituer une mise en garde pour les historiens – et les lecteurs des écrits de Bernard. Dans la collection des lettres de Bernard ont pu se croiser des intentions diverses, dès la rédaction, mais aussi plus tard, lorsque les lettres furent recueillies, regroupées et transmises par le secrétariat de Clairvaux. Aussi, même les lettres de la collection quasi officielle originaire de cette abbaye ne sauraient aujourd'hui être considérées comme « tradition authentique » littérale des paroles de Bernard. Indépendamment de toutes les fautes de copistes qui se sont glissées dans les textes sur le long chemin de la tradition, c'est une réalité qui doit s'imposer à tout lecteur moderne, ne serait-ce qu'à cause des conditions dans lesquelles ces textes ont vu le jour.

B. Les remaniements

Il est certes nécessaire de distinguer clairement l'expédition de lettres « d'affaires » d'une part et la rédaction de traités ainsi que la mise en forme écrite de sermons d'autre part, mais même les textes « littéraires » ont été « dictés » par Bernard. L'intervention de secrétaires, et non simplement de copistes, était là aussi inévitable. Mais à cause de leur imbrication plus étroite avec les événements contemporains, et donc de la plus grande probabilité de voir à quoi se réfère tel ou tel document, comme aussi sa date, les lettres peuvent fournir un témoignage fort éloquent de la façon dont nous avons à nous représenter, si nous voulons être réalistes, la genèse des textes à Clairvaux au XII^e siècle. Ce n'est pas exclusivement Bernard lui-même qui a conçu et rédigé ses écrits ligne à ligne et mot à mot. Mais bien évidemment, vis-à-vis de ses contemporains – et, par le simple fait que ces textes ont été écrits sous ses yeux, vis-à-vis de la postérité –, il en a endossé la responsabilité pleine et entière, comme il ne pouvait pas ne pas le faire.

La tradition des lettres ou plutôt des recueils de lettres de Bernard contient encore d'autres indices, aujourd'hui plus concrets après l'achèvement de l'édition critique de ses écrits, permettant de voir plus nettement que la genèse des écrits, l'histoire de leur rédaction a été, c'est le moins que l'on puisse dire, «étalée dans le temps», et qu'elle s'est même prolongée largement au-delà de la mort de Bernard.

Grâce à l'étude de la tradition manuscrite et de ses filiations, tant en ce qui concerne les lettres que les autres parties de l'héritage littéraire laissé par Bernard, le travail d'édition a permis de dresser un tableau d'une grande complexité dans le détail, certes, mais dont l'ensemble est d'une étonnante homogénéité. Les écrits de Bernard, comme on devait s'y attendre, ont été très tôt diffusés et recopiés avec zèle dans le milieu cistercien. Pour tous les types de textes, il apparaît que dans la branche de l'ordre dépendant de l'autre «fille de Cîteaux», l'abbaye de Morimond en Bourgogne, c'est une version particulièrement ancienne et «archaïque» des écrits qui a été diffusée¹. Cela vaut, ainsi que ne cessent de le souligner les préfaces de l'édition critique et les études de Jean Leclercq, pour les lettres, les sermons dans leurs divers recueils, tout comme pour les grands et petits traités. Et il est tout aussi vrai que la branche cistercienne de Clairvaux s'est livrée, manifestement après la mort de Bernard, à une collecte respectueuse des variantes et à un «gommage» soigneux des aspérités des textes², et cela en étroite relation avec les efforts visant à obtenir

1. J. LECLERCQ, «Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits», *Saint Bernard Théologien*, p. 5-247, ici surtout p. 23 et 29 s.

2. À propos de la rédaction de Clairvaux, cf. *Saint Bernard Théologien*, p. 22 s., 30 s.; cf. LECLERCQ, *Recueil*, t. 1, p. 233 s.; t. 2, p. 203 s.; t. 3, p. 310 s.; t. 4, p. 173 s.

la canonisation de l'abbé. Une version pour ainsi dire officielle fut alors établie, qui, si l'on applique les règles d'une étude critique de la tradition, n'est pas toujours plus proche de l'original voulu par Bernard que la version «plus archaïque» antérieure.

C. La canonisation

C'est apparemment Geoffroy d'Auxerre, un des secrétaires de Bernard, nous l'avons vu, qui, au prix de bien des efforts, a été à l'origine de la rédaction de Clairvaux. Élu en 1156 abbé du monastère cistercien d'Igny, abbé de Clairvaux en 1162 – il renonça à sa charge dès 1165 –, abbé de Fossanova en 1171, enfin abbé de Hautecombe, en Savoie, jusqu'à sa mort, après 1188, Geoffroy n'a pas seulement le mérite d'avoir réuni, révisé et gommé les aspérités des textes littéraires de Bernard; il a également commencé très tôt, du vivant de Bernard, à réunir des témoignages et des matériaux en vue d'une canonisation de l'abbé de Clairvaux.

Dès 1146, dans les premiers temps où il est prouvé qu'il eut à prendre des notes sous la dictée de Bernard, il constitua une première ébauche à partir de témoignages épars concernant le rayonnement de Bernard¹, et c'est le

1. R. LECHAT, «Les *Fragmenta de vita et miraculis S. Bernardi* par Geoffroy d'Auxerre», *AB* 50 (1932), p. 83-122. Cf. F. GASTALDELLI, «Le più antiche testimonianze biografiche su san Bernardo, Studio storico-critico sui *Fragmenta Gaufridi*», *ASOC* 45 (1989), p. 7 s.: Il y rend plausible l'existence de deux auteurs différents pour les fragments 1-5 (qu'il appelle «Fragmenta-1») et pour les fragments 6-65 («Fragmenta-2»); seul «Fragmenta-2» peut toujours être attribué à Geoffroy d'Auxerre, tandis que «Fragmenta-1» devrait avoir été écrit par un autre auteur, qu'il n'est cependant pas possible d'identifier avec certitude. Gastaldelli affine également la datation admise jusqu'ici: «Fragmenta-2» se situe quelques mois plus tard que ce qu'on supposait jusqu'ici (1145), à savoir en février ou mars 1146, tandis que pour «Fragmenta-1» Gastaldelli propose, avec des arguments toutefois un peu moins convaincants, le début de 1147.

texte intitulé *Vita vel miracula Bernardi abbatis*. La recherche moderne a de plus accrédité l'idée¹ que Geoffroy, avec ténacité, continua à s'occuper, toujours du vivant de Bernard, de la compilation d'une «véritable» vie de saint concernant l'abbé qu'il vénérât, d'abord en demandant à Guillaume de Saint-Thierry, mort en 1147 ou 1148, ami et admirateur de Bernard, de rédiger lui-même une vie de ce dernier, puis, après la mort de Guillaume, en chargeant l'abbé Arnaud de Bonneval, mort après 1156, de poursuivre l'entreprise – l'actuel deuxième livre de la *Vita prima* est d'Arnaud. Pour finir, peut-être parce que, étant abbé lui-même, il n'était plus soumis au contrôle d'un abbé, Geoffroy aurait écrit lui-même trois autres livres et les aurait ajoutés à la *Vita prima*. Certes, cette compilation de Geoffroy n'eut d'abord pas l'effet escompté auprès du pape Alexandre III en 1162, à savoir la canonisation de Bernard, mais elle finit par atteindre son objectif douze ans plus tard, en 1174, après une révision qui tentait de tenir compte des nouvelles dispositions régissant la procédure de canonisation.

La collection des lettres porte elle aussi l'empreinte de tous ces efforts pour obtenir la canonisation de Bernard. Nous savons par Geoffroy lui-même qu'il s'est servi d'un recueil de lettres plus ancien et a placé, vers 1146, pour des raisons de fond l'actuelle lettre 1 en tête du corpus qu'il a constitué². Il n'est pas nécessaire de suivre la reconstitution et la chronologie des différentes collections

1. Principalement BREDERO, *Études*. Pour une synthèse, cf. également A.H. BREDERO, «La vie et la *Vita prima*», *BdC* p. 53-82. Et aussi A.H. BREDERO, *De ontoe-gandzelligheit an een hagiografisch levesverhaal*, Kampen 1993.

2. R. LECHAT, «Les *Fragmenta de vita et miraculis S. Bernardi* par Geoffroy d'Auxerre», *AB* 50 (1932), § 26.

de lettres¹, d'autant que la complexité de leurs relations réciproques ne se retrouve pas – et ne peut d'ailleurs se retrouver immédiatement et en tous points –, pour les autres types de textes qui constituent l'œuvre de Bernard. Toutefois, les grandes lignes sont comparables : à une version courte «archaïque», répandue surtout dans la filiation de Morimond, et à une autre collection plus longue succède une compilation quasi officielle de dimensions plus importantes – les actuelles lettres 1 à 310 –, réalisée à Clairvaux et manifestement sous la direction de Geoffroy d'Auxerre; cette série ne représente cependant que deux tiers environ du corpus tel qu'il a été réuni par Jean Mabillon et ses successeurs pour aboutir à l'édition actuelle². À Clairvaux, après la mort de Bernard, non seulement les lettres, mais aussi les *Sermons sur le Cantique*³, les *Sermons pour l'année*⁴, divers traités⁵ et enfin, nous l'avons dit, les récits hagiographiques furent soumis dans les années soixante – et sans doute en vue de sa canonisation – à une révision définitive qui n'hésita pas à retoucher certaines formulations.

1. Cf. J. LECLERCQ dans la préface de *SBO* VII, p. IX-XVI. Et surtout LECLERCQ, *Recueil*, t. 4, p. 125-225 et t. 5, p. 37-67.

2. J. Leclercq recense dans *SBO* VII-VIII 547 lettres, et il en reproduit environ 500 qui sont de Bernard, les autres lui étant adressées. *Opere di San Bernardo et Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke* (éd. G.B. Winkler, t. 2 et 3, Innsbruck 1992) reproduisent trois lettres supplémentaires et une qui n'avait pas été retenue par J. Leclercq, si bien que la correspondance compte en tout 551 lettres.

3. Cf. p. 392, n. 2.

4. Cf. *SBO* IV, 152 s.

5. Par exemple LECLERCQ, *Recueil*, t. 2, p. 104 s.

II. GENÈSE ET DATE DU TRAITÉ

A. La prédication de Paris

Il importe de garder en mémoire ces conclusions de la recherche sur l'histoire des textes effectuée en vue de l'édition critique quand on cherche des indications sur la genèse et les intentions du traité sur *La Conversion*. Les matériaux réunis par Geoffroy d'Auxerre pour sa vie de saint Bernard fournissent déjà une indication précieuse¹. Voici ce qu'on y lit : Selon son habitude, Bernard, de passage à Paris, y avait prononcé devant les étudiants un sermon sur la vie des clercs ; le soir, sa déception était grande de voir que sa prédication n'avait pas porté beaucoup de fruits. Mais Dieu le consola en lui signifiant qu'il ne repartirait pas de Paris les mains vides. Et il le dit lui-même, Geoffroy était de ceux dont Bernard, cette fois-là, fit des hommes nouveaux ; les filets du Seigneur ramenèrent de nombreux poissons, de nombreux étudiants rejoignirent en chemin Bernard et les siens, et

1. R. LECHAT, «Les *Fragmenta de vita et miraculis S. Bernardi* par Geoffroy d'Auxerre», *AB* 50 (1932), p. 115-116, § 49 : *Contigit aliquando virum Dei pro quibusdam negotiis ad partes Galliae proficisci. Cumque et in itinere et in reditu scolariibus Parisiensibus, ut semper solebat, fecisset de conversione sermonem, vespere cepit contristari... In ipsa autem ora ita consolatus est ut manifeste praescierit et praedixit : «quia nequaquam vacuus hinc abibo», «Il arriva parfois à l'homme de Dieu, pour certaines affaires, de partir dans les régions de France. Comme à l'aller et au retour, il avait, comme il le faisait toujours, prononcé un sermon devant les étudiants de Paris, le soir il en vint à s'attrister... Mais à la même heure, il fut consolé au point de prévoir et prédire de façon manifeste : 'En aucune façon je ne partirai d'ici les mains vides'.*»

après un an de noviciat, il y en eut encore vingt et un qui prononcèrent leurs vœux¹.

Dans son quatrième livre de la *Vita prima*, Geoffroy reprit encore cette histoire, non sans quelques modifications et ajouts révélateurs² : l'auteur n'y dit nulle part qu'il a assisté aux faits qu'il relate, en revanche on y apprend qu'à l'origine Bernard n'avait pas eu l'intention de se rendre à Paris, parce qu'il cherchait à éviter les rassemblements, la foule. Au matin, après avoir encore refusé la veille, il avait fini par céder aux instances de l'évêque, et il avait prêché devant un nombre assez important de clercs, comme il s'en assemblait toujours – disait-on – quand il prêchait. Trois des auditeurs, «abandonnant la vanité des études, se convertirent à la vénération de la vraie sagesse, renoncèrent au monde et suivirent le serviteur de Dieu». Selon la *Vita*, Bernard reconnut dans un des trois novices celui qu'il avait vu en songe la nuit précédente et pour lequel il avait fait le déplacement de Paris, qu'autrement il n'eût pas entrepris. Celui-ci mourut quelques années plus tard à Clairvaux, au terme d'une vie pieuse de moine cistercien. Il apparaît clairement ici que le récit de la conversion de Geoffroy, élément central des fragments primitifs, a été modifié et transformé en miracle consécutif à une vision, destiné à prouver le don d'anticipation prophétique de Bernard et à mettre en relief ses succès de pêcheur d'hommes grâce à l'action divine.

1. *Ibid.*, p. 116 : *Multi vero in illa captura dominicis retibus irretiti sunt pisces, multi et in itinere adiuncti nobis, ita ut transacto probationis anno ex hoc collegio monachi facti sumus viginti et unus*, «Beaucoup de poissons cependant furent pris à cette capture dans les filets du Seigneur, beaucoup se joignirent à nous durant le voyage, si bien que, après l'année de probation, vingt et un de ce groupe nous nous fîmes moines.» Bernard parle lui-même de pêcheurs d'hommes en *Conv* 2, l. 9, p. 328 (*SBO* IV, 71, l. 7 et 21) dans les deux versions.

2. *Vita prima* IV, 2, 10 (*PL* 185, 327 BC).

Toutefois, contrairement à ce qui se passe dans le fragment antérieur, le nombre des convertis n'est plus indiqué avec précision, seul est dessiné un peu plus nettement un groupe de trois personnages, et plus particulièrement l'un d'entre eux, entre temps décédé – mais, conformément aux lois du genre, il reste anonyme. Tout cela est conforme à la concentration propre à la légende et à l'objectif visé qui, s'il a changé, n'en reste pas moins l'édification.

Héribert de Clairvaux, qui écrit en 1178 à Clairvaux un *Liber miraculorum* consacré à Bernard¹, a ajouté encore force détails à ces récits de Geoffroy². Certes, chez lui aussi il est question de la «capture», annoncée par une vision, effectuée parmi les clercs des écoles de Paris, mais l'atmosphère a nettement changé par rapport

1. D'après l'édition ancienne de P.-F. Chifflet, *Sancti Bernardi Clarevallensis abbatis genus illustre assertum*, Dijon 1660, reprise dans PL 185, 453-466 et 1273-1384 (cependant, le texte n'y est manifestement pas complet, et il est présenté selon une autre structure que dans les manuscrits qui, eux, donnent une série qui comporte jusqu'à 155 chapitres sans division en livres). Cf. B. GRIESSER, «Herbert von Clairvaux und sein *Liber miraculorum*», *CistC* 54 (1947), p. 21-39 et 118-148; F. GASTALDELLI, «Le più antiche testimonianze biografiche su san Bernardo, Studio storico-critico sui *Fragmenta Gaufridi*», *ASOC* 45 (1989), p. 19 s. et n. 64.

2. *Liber miraculorum* II, 17 (PL 185, 1326 D - 1327 D): *Quadam praeterea vice cum iste vir Domini causa exigente Parisius adisset, rogatu clericorum ingressus est de more scholas eorum. Quibus ostendens formam verae philosophiae monebat eos attentius de mundi contemptu et subeunda pro Christo domino paupertate. Explicito vero sermone, cum nemo ex eis converteretur, tristis egressus est, eo quod praeter votum et praeter solitum id accidisset...*, «Une autre fois encore, comme l'homme de Dieu était venu à Paris pour traiter une affaire, à la demande des clercs il entra selon son habitude dans leurs écoles. En leur montrant le modèle de la vraie philosophie, il les exhortait avec plus de force au mépris du monde et à la pauvreté volontaire en vue du Christ Seigneur. Le sermon achevé, comme nul d'entre eux ne se convertissait, il sortit tout triste parce que, contrairement à son désir et à son habitude, cela était arrivé.»

aux deux récits de Geoffroy : dans son sermon, Bernard développe clairement l'idéal monastique traditionnel, apparaissant comme le représentant de la «vraie philosophie», du «mépris du monde», de la «pauvreté» comme forme de vie, et donc comme un propagandiste de l'état monastique. Selon ce récit, Bernard entre à Paris sur les instances de clercs – dont le nom n'est pas indiqué – et pour une raison bien précise, sans cette vision préalable qui l'aurait assuré par avance de son succès final. Le voilà contraint de prêcher le premier jour devant les étudiants, sans obtenir aucun résultat, ce qui le plonge le soir dans une profonde détresse au moment de la prière : il croit que Dieu est en colère contre lui parce qu'il n'est pas parvenu à le faire respecter par sa prédication. Mais le lendemain, selon cette version légendaire destinée à être lue au réfectoire dans les monastères cisterciens, *plurimi ex eisdem clericis*, donc d'entrée de jeu un nombre indéterminé, mais apparemment assez considérable d'auditeurs rejoint Bernard pour l'accompagner sans tarder à Clairvaux, comme il le demande. Le lendemain matin, donc au troisième jour de son séjour à Paris, Bernard se rend encore une fois de Saint-Denis, l'antique abbaye royale située au nord de la ville, où il a passé la nuit, à Paris avec tous ses nouveaux compagnons ; il est encore à l'entrée de la ville lorsqu'il rencontre trois autres clercs venus de loin à sa rencontre, ne sachant s'ils réussiraient encore à rejoindre les voyageurs. Mais Bernard leur fait comprendre que c'est pour eux qu'il est revenu à Paris, un songe les lui ayant montrés désireux de se convertir. Bernard les prend avec lui et rentre à Clairvaux avec les novices convertis pendant ces deux jours. Le chroniqueur ne manque pas de souligner qu'ils restèrent tous fidèles à leur vocation monastique jusqu'à la fin de leurs jours. On voit bien ici

comment les motifs sont enrichis et modifiés. Les trois convertis se retrouvent maintenant en dernier, il sont le point culminant de la « capture », dont plus aucune vision préalable n'avait garanti d'emblée le succès à l'abbé de Clairvaux.

Dans son *Exordium magnum*, Conrad d'Eberbach, à la fin du XII^e siècle, dépeint avec force détails cette même scène de la prédication de Bernard à Paris, à la manière d'Héribert de Clairvaux qu'il reprend en général textuellement, sans ajouter à la narration de nouveautés essentielles¹. Il est clair qu'ici les motifs édifiants sont pratiquement étouffés par leur développement circonstancié, voire par leur redoublement ou leur triplement. Cette addition d'intentions édifiantes finit par faire presque disparaître la signification simple du récit originel. Le succès de la prédication ne peut être sérieusement mis en doute que le premier jour, ensuite se multiplient les conversions dont le sérieux et la constance apparaissent attestés par la vie ultérieure des convertis. L'assurance visionnaire de Bernard ne s'exprime ici que le lendemain du jour où il a fait l'expérience de son impuissance, mais elle se trouve aussitôt confirmée par le succès de son action missionnaire et par la « conversion » des trois clercs, relatée de manière analogue, mais avec un léger décalage dans le temps par rapport au récit de Geoffroy. Cette conversion miraculeuse doit prouver tout ensemble la confiance de Bernard en Dieu, sa déception devant un insuccès

1. CONRAD D'EBERBACH, *Exordium magnum Cisterciense sive narratio de initio Cisterciensis Ordinis*, II XIII, éd. Bruno Griesser, CCM 138, 84-85. Sur les sources, en particulier le *Liber miraculorum* d'Héribert de Clairvaux, et la *Vita prima*, *ibid.* p. 36^a-44^a; sur l'auteur et l'époque de composition, cf. CONRAD, *Grand Exorde*, p. XIII-XV.

inhabituel, son don de visionnaire, sa détermination de missionnaire, et la supériorité de la vie monastique sur l'état de clerc.

Laissons là ces surenchères dans les traits édifiants des récits de conversion qui ne présentent que de façon tout à fait générale l'opposition entre le monastère et le monde, « l'école et les clercs » et « la forme de la vraie philosophie », « ceux qui sont sur les chemins de l'erreur » et « la voie de la vérité » qui, sous le « magistère spirituel » de Bernard, conduit à une vie agréable à Dieu. Les moines cisterciens réunis au réfectoire, en entendant ces récits, pouvaient s'en trouver confortés dans la voie qu'ils avaient choisie.

B. De la prédication au traité

Geoffroy ayant lui-même écrit que Bernard l'avait converti, on ne tarda pas à supposer qu'il était l'un des trois jeunes cisterciens convertis par Bernard le deuxième jour. Dans un autre texte – un sermon –, Geoffroy a également relaté¹ qu'il avait été disciple d'Abélard à Paris, non sans marquer très explicitement ses distances, puisqu'il en parle comme d'une regrettable erreur². Mais il était inévitable qu'on veuille retrouver parmi les écrits laissés par Bernard ce sermon de Paris aux effets si considérables sur les disciples du grand antagoniste de Bernard. On trouva rapidement quelque chose dans les traités : le texte plus long intitulé *Aux clercs sur la conversion*³ y

1. Dans son *Sermo VIII de Resurrectione Domini* (PL 180, 331-332); cf. aussi D.E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought II, 14), Cambridge 1969, p. 50 s.

2. Il rend grâce à Dieu de lui avoir donné – ainsi qu'à ses auditeurs – plus tard en Bernard un « meilleur maître » (PL 180, 332).

3. Tel qu'il est intitulé dans les manuscrits de la *Tertia recensio* (T) : cf. SBO IV, 68-69. Nous avons choisi le titre : *La Conversion*.

est transmis, auquel il est possible de se référer en relation avec cette scène. C'est pourquoi on a très tôt voulu voir dans ce traité la version écrite du sermon de Paris¹.

Toutefois, le texte ne se prête pas d'emblée à ce rapprochement : il ne contient aucune allusion claire à un lieu, on n'y décèle aucune indication se rapportant à un auditoire spécifique; le texte ne présente pas non plus une opposition catégorique entre théologie scolastique et théologie monastique, encore moins quelque allusion déchiffrable à Pierre Abélard ou à d'autres érudits parisiens du XII^e siècle. En présence du seul texte, bien peu se risqueraient à supposer qu'il correspond à un sermon fait devant les écoliers parisiens, d'autant plus que sa longueur considérable, même en supposant une présentation orale, mettrait sans aucun doute la patience des auditeurs à rude épreuve². Seul l'avertissement selon lequel le clergé a augmenté considérablement les derniers temps et trop de gens se font ordonner prêtres de façon irresponsable³ pourrait faire penser à un auditoire composé d'étudiants des écoles de Paris, de même que la philippique contre «les cités au sein desquelles est née cette turpitude⁴» pourrait être comprise comme une allusion à Paris, mais sans que ce soit une nécessité. L'exhortation sévère à ne pas se vouer à la légère à la perfection – religieuse – et au célibat⁵

1. Par exemple *PL* 185, 424, n. 128.

2. Bernard lui-même semble y faire allusion dans la remarque suivante : «Je vous ai fatigués par la longueur de ce sermon et retenu plus qu'il ne fallait. Dès lors, le terme à ma loquacité que ne m'impose pas le scrupule, l'heure, elle semble bien me l'imposer» (*Conv* 31, l. 22-25, p. 398). Cela ne l'empêche pas, dans le texte long, de continuer encore pendant huit pages!

3. *Conv* 34, l. 10-13, p. 406.

4. *Conv* 35, l. 1-2, p. 408 : *civitates illae, spurcittiae hujus matres*; cf. *ibid.*, l. 10-11, p. 408 : «Qui a reconstruit ces villes d'infamie?»

5. Cf. *Conv* 36, l. 11-12, p. 410.

quand la force suffisante fait défaut pour pratiquer la continence, se rapporte de nouveau – également – à l'entrée dans les ordres, mais ne dit rien sur la situation concrète des auditeurs, bien qu'on puisse à bon droit supposer qu'il s'agit d'un public de – futurs – clercs.

Quant à la dispute de Bernard avec Abélard lors du synode de Sens, aucun aspect spécifique de la critique de Bernard envers la théologie préscolastique ne se retrouve non plus dans le texte, ni la soif excessive de nouveauté de la théorie scolastique, ni la mise en garde contre le démembrement du mystère de la foi par la dialectique. Manifestement, le traité a été conçu sans prendre en compte le conflit de Sens, et la date de sa composition doit en tout état de cause être située avant le déclenchement de ce conflit.

C. Les diverses rédactions

L'histoire du texte et de sa rédaction, telle que l'édition de Jean Leclercq l'a élucidée, aboutit certes, comme c'est le cas pour d'autres textes de Bernard, à un tableau complexe. On ne distingue pas moins de quatre états de rédaction différents dans la tradition manuscrite du texte¹. La rédaction connue depuis les anciennes éditions imprimées est à elle seule attestée en deux versions manuscrites différentes, une plus ancienne et une autre manifestement remaniée à Clairvaux, sans doute par Bernard lui-même²; de toute évidence, celle-ci constitue pour ainsi dire la version «de dernière main», le texte définitif voulu par Bernard. C'est donc à bon droit que

1. Cf. J. LECLERCQ, *SBO* IV, 61-67 (Introduction).

2. Cf. les remarques sur le texte long, *ibid.* p. 64-67.

Leclercq a choisi cette version dans son édition¹. L'autre version, antérieure, est attestée dans les variantes d'un groupe de manuscrits anciens provenant de monastères du Nord de la France ou de Belgique, bénédictins et cisterciens (Anchin, OSB; Saint-Bertin, OSB; Clairmarais, OCist), ainsi que dans un manuscrit du couvent des Célestins de Paris.

Ce n'est que lors de l'analyse et de la confrontation de la tradition en vue de l'édition critique qu'il est apparu qu'il existait une version plus courte du texte dans d'assez nombreux manuscrits², version qu'il convient de caractériser non pas comme un simple abrégé, mais indiscutablement comme une version antérieure et autonome³. Cette version brève existe également en deux rédactions différentes, sans qu'il soit possible d'établir avec certitude un ordre chronologique⁴: mais tandis que la première, relativement peu répandue – celle qui commence par les mots *Video vos* – ne se situe ni dans la zone de diffusion de Morimond ni dans celle de Clairvaux, l'autre – celle qui commence par les mots *Non immerito* – part indiscutablement de Morimond; parmi les assez nombreux manuscrits où on la trouve, très peu ne font pas apparaître cette filiation. Le fait que ce texte soit souvent transmis dans une collection de sermons constituée à Morimond est un indice supplémentaire de son origine. L'édition critique avait donc toutes les raisons de repro-

1. C'était également le cas dans l'édition provisoire de W. WILLIAMS, *Of Conversion, A Sermon to the Clergy by Saint Bernard of Clairvaux*, Londres 1938, cf. J. LECLERCQ dans *SBO* IV, 66 s.

2. Leclercq recense en tout 32 manuscrits et indique les variantes de 9 manuscrits dans l'apparat critique.

3. *SBO* IV, 62-64 («Le texte bref»).

4. Elles se distinguent même par un *incipit* différent, ce début de texte qui servait au Moyen Âge à citer et à garder en mémoire ce genre de textes.

duire parallèlement les deux états principaux, la version longue «de dernière main» plus récente et la version courte antérieure, de sorte que le lecteur peut aujourd'hui avoir une vision synoptique des deux états principaux du texte et suivre lui-même avec facilité l'évolution des arguments et des formulations de Bernard.

Étant donné cet état de la tradition, voici ce qu'on peut suggérer pour la datation des différentes versions: apparemment, le moment où le sermon de Bernard *In festivitate omnium sanctorum de voluntate ratione et memoria et de novem beatitudinibus* (Pour la fête de tous les saints: sur la volonté, la raison et la mémoire et sur les neuf Béatitudes¹) a été fixé par écrit est très proche de celui où il l'a prononcé. Quelles qu'en soient les raisons, ce texte a été diffusé en deux versions, l'une dans la branche de Morimond, l'autre ailleurs, sans qu'il soit possible aujourd'hui de discerner laquelle est la plus ancienne et donc quelle est la version primitive. Mais ces deux versions sont en tout cas antérieures aux remaniements et aux développements que Bernard a fait plus tard subir au texte. Cette version plus longue du traité, assez généralement intitulée *Ad clericos de conversione*, qui reprend en bien des points les idées principales du texte bref, mais en les développant d'un point de vue stylistique, en les enrichissant de nouvelles idées et en les complétant par toute une nouvelle partie (32-40) que rien ne laissait présager dans le texte bref, cette version, donc, a été remaniée encore une fois ultérieurement par Bernard, qui a ainsi établi la version définitive – la quatrième – du texte.

1. C'est le titre – à quelques variantes près – que porte principalement la version de Morimond, l'autre rédaction du texte bref est intitulée, dans un manuscrit conservé aujourd'hui au Balliol College d'Oxford, *Sermo ad noviter conversos de contentione voluntatis et rationis*, ce qui se rapproche beaucoup du titre du texte long.

La division du texte long en environ trente sections¹ se retrouve, à quelques variantes près, dans toute une série de manuscrits anciens, parfois déjà avec une numérotation continue. À côté de cela, pour le texte long dans le dernier état de la rédaction, on trouve déjà dans des manuscrits essentiels également une division en chapitres, dont les titres ont été repris dans l'édition critique à partir d'un manuscrit important². Ces chapitres – anciens – différent parfois de la division en chapitres en usage depuis les premières éditions; ils ont été, avec raison, conservés également dans l'édition critique, afin de permettre une vérification plus aisée des citations. Il va de soi que même l'authenticité du meilleur de ces découpages ne pouvant être établie avec certitude, il serait erroné de ne s'appuyer que sur l'un de ces systèmes de division. Mais ce tableau quelque peu déconcertant montre clairement combien les différents compilateurs et rédacteurs ont eu du mal à indiquer au lecteur un plan clair et une cohérence logique du texte. Le style synthétique de Bernard, sa façon d'estomper les transitions au cours des étapes de l'argumentation, sa rhétorique de répétition et de variation des idées dans la progression du discours ou du texte ne permettent pas toujours, aujourd'hui encore, d'établir des conclusions définitives. Quoi qu'il en soit, il faut s'ouvrir à l'impression d'ensemble produite par le discours, produite par le traité, à qui toute raideur dans l'agencement est étranger.

Si la reconstitution des versions de la tradition manuscrite esquissée ici est exacte – et il ne semble pas qu'on en ait tiré des conclusions erronées –, il devrait apparaître clairement qu'il est extrêmement difficile, voire

1. Cf. J. LECLERCQ, *SBO* IV, 67.

2. Saint-Omer, 139, provenance Clairmarais (filiation de Clairvaux).

impossible de dater avec certitude les différents états du texte. Même en accordant foi aux anciennes conjectures selon lesquelles ce sermon devrait avoir été prononcé peu avant le synode de Sens, puisque c'est à cette époque que Geoffroy d'Auxerre fut «capturé» par le pêcheur d'hommes Bernard, même en ce cas, et abstraction faite de la difficulté de dater avec précision le synode de Sens¹, cela ne donne encore aucune indication directe sur la date de mise en forme de ce texte, pas plus que sur le moment où Bernard l'a remanié et développé ni sur celui où il a effectué les retouches définitives dans le texte long. Les laps de temps séparant ces différentes phases pourraient être relativement longs, mais il se pourrait tout aussi bien qu'ils n'aient pratiquement pas à être pris en compte. Rien ne permet de privilégier l'une ou l'autre de ces hypothèses.

Toujours est-il que la version antérieure – le texte bref – contient, outre le titre, d'autres indices permettant de penser que le sermon originel fut prononcé un jour de Toussaint. Dans des manuscrits de la zone de Morimond, le texte est placé dans un recueil de sermons de Bernard – les *Sermons pour l'année*² – en rapport avec cette fête de l'année liturgique³. Pour cette raison, et parce que, dans la façon de traiter des Béatitudes, cette version comporte des parallélismes frappants avec un autre sermon de Bernard pour la Toussaint⁴, on peut situer avec une relative certitude ce sermon un premier novembre. Le texte long, lui,

1. Cf. p. 308, n. 2.

2. Pour la rédaction de la collection de Morimond dans laquelle se trouve le texte, cf. J. LECLERCQ, *SBO* IV, 119-159, surtout 154 s.

3. Cf. *SBO* IV, 69, avec l'apparat concernant le texte bref, à propos de la ligne 11 dans les mss *Ma*, *Mc*, *Na*, *Ob* et *V*.

4. Cf. *Conv* 30 s., p. 394-398 avec *OS* 13 s. (*SBO* V, 338-340). Ces parallélismes ont déjà été signalés par J. Leclercq dans *Saint Bernard Théologien*, p. 74, n. 5.

et Jean Leclercq l'a déjà signalé¹, contient plusieurs allusions claires à la liturgie de Noël, si bien qu'on semble être en droit de conclure : « Il semble donc que le texte long ait été élaboré pendant le temps de Noël. » Mais en quelle année la liturgie de Noël a suscité ces échos dans le texte, cela ne peut être déterminé avec certitude.

Ainsi le résultat de nos réflexions reste-t-il d'une imprécision bien peu satisfaisante : la seule chose relativement probable est que Bernard a prononcé à Paris un sermon pour la Toussaint, sermon qui a, semble-t-il, amené un assez grand nombre d'auditeurs, Geoffroy d'Auxerre entre autres, à entrer dans l'ordre cistercien. On peut penser que ce sermon a été prononcé peu de temps avant le violent conflit entre Bernard et Abélard, donc avant le synode de Sens, si bien que nous devons envisager comme date la plus tardive la Toussaint précédant le synode, qui a, semble-t-il, bien eu lieu à Pentecôte 1140², donc le premier novembre 1139. Mais déterminer avec plus de précision quand la mise en forme écrite de ce sermon oral a été effectuée, quand Bernard a procédé aux premiers développements avant de lui donner la forme d'un traité, c'est impossible.

1. *SBO* IV, 62, n. 1; il s'agit de *Conv* 1, l. 18-19, p. 326 : *puer parvulus... datus est nobis*; l. 22, p. 326 : *quod os Domini locutum est*; *Conv* 24, l. 2-3, p. 378 : *Magorum... imitator, lumen lumine requirat*; *Conv* 26, l. 8-9, p. 384 : *sermo... a regalibus sedibus venit*. Toutes ces allusions se trouvent uniquement dans le texte long.

2. La question de la datation exacte du concile de Sens ne peut être développée ici (cf. J. МИЕТНИКЕ, « L'engagement politique : la seconde croisade », *BdC* p. 482 s). En faveur de la date de 1141, P. ZERBI, « Les différends doctrinaux », *BdC* p. 423-458, en particulier p. 430-435 et p. 433, n. 11, présente comme argument principal un article de R. Volpini, qui, à ce que je sais, ne se trouve ni à l'endroit donné en référence ni ailleurs, si bien que la validité des arguments évoqués est difficile à vérifier. C'est pourquoi je maintiens la date de 1140, qui me semble se justifier et que je pense avoir correctement étayée.

Bien qu'il ne fasse pas de doute que le texte long du traité est de Bernard lui-même, du moins pour l'essentiel, l'origine immédiate du texte bref n'en reste pas moins problématique. Le texte bref ne contient même pas l'ébauche de certaines des idées importantes du texte long¹, mais d'autre part il s'y trouve parfois des idées qui ne sont pas reprises dans ce dernier². Tous ces éléments amènent à penser qu'avec le texte bref on est en présence de ce que l'on appelle une « reportation », c'est-à-dire des notes prises par un auditeur, qui ne suivent les enchaînements d'idées et les allusions du texte présenté oralement que dans la mesure où l'auteur de ces notes pouvait les comprendre et les transcrire assez rapidement. Mais cette hypothèse ne saurait prétendre correspondre parfaitement à la réalité.

III. ÉTAPES DE LA CONVERSION

A. Esquisse du cheminement

Quoi que l'on conclue à ce sujet, l'explication et le commentaire du texte doivent, dans un premier temps du moins, partir du texte long, celui-ci étant manifestement la version définitive mise au point par Bernard lui-même. Dans les remarques qui suivent, nous entendons toutefois non pas anticiper sur une étude d'ensemble, mais exclusivement contribuer à une meilleure compréhension du texte. Nous ne prétendons pas présenter des

1. Cf. par exemple *Conv* 9-10, mais surtout toute la partie *Conv* 32-40.

2. Cf. seulement *Conv* 10, *SBO* IV, p. 82, l. 21 : de ce *libellus repudii*, cette lettre qui doit prononcer la séparation entre *ratio* et *voluntas*, il n'est pas question dans le texte long.

conclusions définitives, nous voulons tout au plus proposer des pistes de réflexion.

Il est révélateur que, dans tous les textes groupés autour de la prédication aux étudiants de Paris, Bernard ne donne aucune précision sur les conditions d'existence de ceux qui fréquentent des écoles parisiennes du XII^e siècle¹ : il se concentre exclusivement sur ce qui est indiqué comme thème dans le titre de la version remaniée qu'est le texte long, à savoir la « conversion » (*conversio*) à une vie de piété. Pour le texte bref, un titre faisait encore état des facultés de l'âme que sont la volonté, la raison et la mémoire – ou la présence à soi-même² –, qui ainsi se manifestent et évoluent dans leurs relations réciproques. Ces puissances président certes aussi à la description de la conversion dans le texte long. Mais, pour Bernard, il ne s'agit nulle part d'une ségrégation et d'une séparation, d'un cloisonnement des différentes facultés de l'âme, celles-ci constituent bien plutôt à ses yeux les dimensions de l'âme, qui chaque fois impliquent et déterminent l'âme tout entière. Dans la mémoire (*memoria*), l'âme se fait présente à elle-même, dans la raison (*ratio*), elle réfléchit et elle décide, dans la volonté (*voluntas*), elle est tout entière tendue vers son but.

Le traité esquisse de façon très évocatrice le cheminement vers Dieu de l'âme qui se convertit. A une brève introduction (1) succède un premier développement qui traite de la prise de conscience par l'âme de sa situation (2-11); viennent ensuite, énumérées à travers une exégèse des Béatitudes, des réflexions sur la vie avec et pour

Dieu, la purification obtenue en se débarrassant des scories terrestres et l'union avec lui (12-31). A l'unité formée par cet exposé – qui a son pendant, quelque peu raccourci, dans le texte bref – succède pour terminer une partie supplémentaire, une partie argumentative, parénétique, qui traite de celui qui vit sa conversion dans le monde : l'homme pieux, en particulier le clerc, lui qui est réconcilié avec Dieu, peut et doit y être un agent de paix. Les clercs, à qui Bernard s'adresse directement dès le début du texte comme aux auditeurs de la Parole de Dieu, cette Parole qui rend les morts à la vie¹, réalisent la *conversio* moins comme une « conversion » volontaire et instantanée que comme un processus long et laborieux de « retournement vers Dieu », qui est décrit en détail dans ses différentes étapes.

C'est d'abord la voie de l'illumination divine qui conduit au salut. En effet, le salut est et reste l'œuvre de Dieu. La Parole de Dieu est créatrice, elle crée le monde à partir du néant et rend les morts à la vie; et elle est tout aussi créatrice quand elle invite au « retournement vers Dieu ». La *conversio* est ainsi non pas l'œuvre de la volonté humaine, mais bien plutôt « l'œuvre de la voix de Dieu » (*opus divinae vocis*). Ce n'est qu'après avoir entendu la parole de Jésus que l'apôtre Pierre, lui aussi, après avoir d'abord lamentablement échoué, fit sa pêche miraculeuse; de même la prédication de Bernard n'aura d'effet que grâce à la Parole de Dieu, qui peut faire de la voix intérieure de la conscience une « voix de la force » et une « voix de la vertu morale », une *vox virtutis* (2)². Seul le pécheur endurci doit faire des efforts pour fermer les oreilles à cet appel; en revanche, il n'en coûte aucune

1. La description la plus détaillée et la plus pittoresque, certes à partir de sources un peu plus tardives (datant du tournant du XIII^e siècle), se trouve chez J.W. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, t. 1 et 2, Princeton NJ 1970.

2. Cf. p. 305, n. 1.

1. *Conv* 1, p. 324-327.

2. Cf. le récit, développé sans doute à partir d'une considération de ce genre, dans les Vies de Bernard, p. 296, n. 1.

fatigue à écouter la voix de Dieu, qui se fait entendre d'elle-même en nous. Le lieu où le pécheur perçoit la voix de Dieu est la conscience qui, illuminée par la lumière de Dieu, éclairée dans ses recoins ténébreux, devient ainsi manifeste à elle-même. L'âme, qui est par nature spirituelle et simple, ne saurait être appréhendée par un démembrement psychologique et une partition en différentes facultés : voir la lumière de Dieu, entendre sa voix, reconnaître son appel sont une seule et même chose ; Dieu, par son action, amène l'homme à se connaître dans le « livre de la conscience » qu'il ouvre et qui rend manifeste ce qui était dans l'obscurité (3).

Lors de l'examen de soi-même suscité par l'appel de Dieu, « s'ouvre le livre de la conscience, le misérable enchaînement d'une vie se déroule à nouveau, une lamentable histoire est une fois de plus racontée, la raison est éclairée et la mémoire, déployée, se manifeste comme devant ses yeux¹ ». En se référant à une citation de la Bible (*I Cor.* 2, 11), Bernard indique que seul « l'esprit » de l'homme « connaît ce qu'il y a en l'homme ». En particulier l'expérience de l'échec et des efforts faits en vain ainsi que l'expérience de la vanité des aspirations humaines se gravent profondément en l'homme : dans la mémoire (*memoria*), et par là dans l'âme qui est « comme une réserve... une sentine [où] toute l'abomination s'est déposée, et [où] toute l'ordure s'est déversée. Énorme

1. *Conv* 3, l. 22-25, p. 330-332 : *Aperitur siquidem conscientiae liber, revolvitur misera vitae series, tristis quaedam historia replicatur, illuminatur ratio, et evoluta memoria velut quibusdam eius oculis exhibetur.* On peut renvoyer de nouveau au titre du texte bref (cf. p. 305, n. 1), qui mentionne les trois mêmes dimensions de l'âme. Toutefois le passage cité ne se trouve que dans le texte long. ~ Cf. art. « Examen de conscience », *DSP* IV-2 (1961), col. 1812 en ce qui concerne Bernard et Cîteaux.

volume où tout cela a été inscrit, et du stylet même de la vérité¹ ». Plus loin dans le texte, Bernard comparera de façon fort expressive cette expérience accablante à « un parchemin de mauvaise qualité et peu épais... imprégné d'une encre [qui] n'a pas teint seulement la surface mais a atteint toute l'épaisseur. Je m'efforcerais en vain de la racler : la feuille est déchirée avant que les misérables caractères n'en soient disparus² ».

À partir de cette expérience générale, le texte décrit la *conversio*, c'est-à-dire le « retournement vers Dieu » du croyant et la vie du moine comme un cheminement qui s'accomplit sous la direction de Dieu, que la Parole de Dieu inaugure, rend possible et porte à son achèvement. Les Béatitudes du Sermon sur la montagne montrent les différentes étapes qui conduisent à cet achèvement, pour aboutir à l'homme réconcilié, au « pacifique », qui sera appelé fils de Dieu (*Matth.* 5, 9). A cet endroit qui marque la fin du texte bref, Bernard introduit dans la version longue un nouveau développement : il exhorte maintenant ses auditeurs à conformer également leur vie à cette image³. Il s'adresse à eux en les traitant de « petits enfants » (*filioli*), alors que le reste du temps il les appelait « frères » (*fratres*), les traitant sur un pied d'égalité. En effet, les « petits enfants », ses lecteurs, reculent devant leur tâche, trahissent leur mission, manquent aux devoirs de leur ministère, qui devraient en fait faire d'eux les

1. *Conv* 4, l. 14-17, p. 334 : *In illud siquidem repositorium, velut in sentinam aliquam, tota decurrit abominatio, immunditia tota defluxit. Volumen grande, cui universa inscripta sunt, stilo utique veritatis. Volumen a le sens de « rouleau de parchemin ».*

2. *Conv* 28, l. 6-9, p. 388 : *Membrana vilis et tenuis atramentum forte ebibit; qua deinceps arte delebitur? Non enim superficiei tenuis tinxit; sed prorsus totam intinxit. Frustra conarer eradere: ante scinditur charta quam caracteres miseri deleantur.*

3. *Conv* 32 s.

détenteurs du pouvoir des clés, des supérieurs et des princes des âmes. Dans les termes qu'emploie ici Bernard, il y a tout de même comme un écho du vocabulaire des écoles : il est question de science (*scientia*) et d'autorité (*auctoritas*¹), toutefois ces deux notions sont prises au sens strict de parties du pouvoir des clés sacerdotal, elles représentent donc clairement les pleins pouvoirs qu'a reçus le prêtre, et non pas une étude critique de la tradition selon les méthodes « scolastiques ». Par là, elles se trouvent intégrées dans la théorie de l'Église sur le pouvoir des clés conféré au prêtre, et donc sur la pastorale. Le pluriel qu'emploie la Bible pour parler des clés données au prêtre est interprété par Bernard, comme par une bonne partie des théologiens préscolastiques de son temps, comme « clé de la science », *clavis scientiae* (Lc 11, 52), et « clé de l'autorité », *clavis auctoritatis* – presque toujours appelée « clé du pouvoir », *clavis potentiae*. Bernard met ses auditeurs en garde : qu'ils ne reculent pas devant la tâche qu'impliquent ces deux clés ; ce serait reculer que de se contenter de prendre les clés – comme maître dans les Écoles ou dans un office prébendé – sans les assumer véritablement, ce qui signifie sans doute qu'ils savent ce que signifient les clés mais se déroberaient pourtant aux obligations de leur exercice².

En réduisant l'utilisation des notions fondamentales de la méthode scolastique aux clés de l'autorité et de la science détenues par le prêtre, Bernard soumet la science

1. Cf. *Conv* 32, l. 7-9, p. 400 : *Vae vobis qui clavem tollitis non scientiae solum, sed et auctoritatis, nec ipsi introitis, et multipliciter impeditis quos introducere debuistis!* A propos de la théorie préscolastique du pouvoir des clés conféré au prêtre, cf. L. HÖDL, *Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen bis zur 'Summa Aurea' des Wilhelm von Auxerre*, Münster 1960; B. TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility*, Leyde 1988².

2. *Conv* 32, l. 9 s., p. 400.

scolastique des écoles à une critique subtile, mais vigoureuse. En considérant que ses auditeurs – ou plutôt ses lecteurs, puisque toute cette critique se trouve exclusivement dans le texte long élaboré ultérieurement – se sont fermement engagés à être clercs, il censure la manière dont ils ont jusqu'ici eu coutume d'aborder la science et les pouvoirs, mais sans le dire explicitement. Du reste, les critiques de l'attitude qui a cours dans les écoles sont généralement plutôt indirectes, par exemple quand Bernard place la vanité de la curiosité à côté de la glotonnerie, des plaisirs de la chair et de l'amour des richesses¹, vices que le zèle monastique combattait depuis bien longtemps. La vaine curiosité est catégoriquement condamnée par Bernard comme par les moines qui l'ont précédé²; elle ne peut satisfaire ni le corps ni l'âme, et l'homme n'a pas de troisième composante à quoi elle puisse être utile; la curiosité n'apporte qu'un réconfort douteux et flattant la vanité, l'homme fuyant ainsi le doux repos – la quiétude du croyant – et se plaisant à l'inquiétude qu'engendre la curiosité, puisque la soif de connaissance est en elle-même inextinguible³. Ailleurs,

1. Cf. titre ancien de *Conv* 13 s. (cf. *SBO* IV, 87 et ici p. 357, n. 4) : *Appetitus gulae et libidinis actus et exitus quis habeatur, curiositatis vanitas et amor divitiarum quem finem habeant*; cf. également *Conv* 14.

2. Cf. par exemple J. LECLERCQ, *Wissenschaft und Gottverlangen : Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, p. 230 s.; H.A. OBERMAN, « *Contra vanam curiositatem* », Berlin 1974; LECLERCQ, *Recueil*, t. 5, p. 319-329.

3. *Conv* 14, l. 1-11, p. 358-359 : « Ces spectacles offerts par la vanité, quels avantages le corps en retire-t-il? Et à l'âme, qu'apportent-ils à ton avis? Car tu ne trouveras pas en l'homme un troisième élément qui de la curiosité tire profit. C'est une consolation tout à fait futile, aussi vide que superficielle et, à celui qui fuit obstinément les douceurs de la paix et se régale d'une curiosité inquiète, je ne vois rien de pire à souhaiter que d'obtenir toujours ce qu'il cherche... Il est vain le mal qu'on se donne par recherche de la vanité. »

Bernard est tout aussi explicite dans sa mise en garde : la curiosité – comme les séductions de la chair et l'ambition dans le siècle – peut troubler la vision spirituelle de l'âme croyante¹, à qui pourtant, pourvu qu'elle ait «un cœur pur», il a été promis de voir Dieu dès ici-bas «à travers un miroir d'une façon obscure».

Bernard voit son jugement confirmé par l'attitude de ceux qui se refusent à leur véritable fonction. La philippique qu'il lance vers la fin de son traité contre le mode de vie habituel des clercs qui, infidèles à leur vocation, convoitent une charge de prélat², c'est-à-dire une prise en charge des revenus et du pouvoir au sein de l'Église, vaut la peine d'être lue : c'est l'un des sommets de cet art du style pour lequel Bernard est célèbre. Il recourt à un vocabulaire d'associations d'idées subtiles qui mêlent de façon pratiquement inextricable les reproches moraux contre le comportement dépravé de ses lecteurs et contre leurs ambitions au sein de l'Église, afin de fustiger les manquements aux devoirs du prêtre dans cet attachement à des valeurs purement extérieures. Les serviteurs infidèles à la foi et de ce fait malhonnêtes se voient rappelés à l'ordre dans une abondance d'allusions bibliques qui imprègnent l'écriture de Bernard ici comme ailleurs. Cependant, quand il attaque l'*universitas*, sans vouloir l'accuser en tant que telle³, il ne pense pas – encore – à l'«université» de Paris, qui ne prit ce nom qu'un demi-

1. Cf. *Conv* 30, l. 14-16, p. 394 : «Le regard de notre esprit est troublé tantôt par les pièges de sa propre chair, tantôt par la curiosité et la cupidité propres au monde.»

2. Cf. *Conv* 32, l. 12-14, p. 400 : «D'où viennent un tel désir de domination, une ambition si impudente, une si folle présomption humaine?»

3. Cf. *Conv* 34, l. 1-2, p. 406 : «Je n'accuse pas tous les clercs (*universitatem*), mais je ne peux pas non plus excuser tous les clercs.»

siècle plus tard, à l'orée du XIII^e siècle¹. Dans son texte, il entend par là l'ensemble des clercs qui se déroberont à leur fonction véritable, s'exposant ainsi à ses vigoureuses remontrances. Il confronte ces hommes qui portent la tonsure, la *corona* cléricale, à ces vices répandus chez les clercs que sont la cupidité, l'ambition, l'orgueil, l'injustice, la recherche des plaisirs², et il leur reproche luxure, adultère et soif de vengeance³.

Dans une attaque cinglante contre les villes de son temps, les identifiant explicitement à Sodome et Gomorrhe⁴, le prédicateur puise abondamment dans les tons enflammés de sa palette pour mettre en garde ses lecteurs, leur rappelant que Dieu abattra son châtiment sur tous ceux qui, bien qu'ayant la conscience à ce point chargée, ne renoncent pas au sacerdoce. C'est pourquoi ceux qui «n'ont pas la force de vivre dans la continence éviteront de faire témérairement profession de perfection et de s'enrôler dans le célibat⁵». Les clercs devraient prendre au sérieux les engagements qu'ils ont contractés afin que le célibat n'apparaisse pas comme une forme de vie vaine et inauthentique. Bernard invite ses lecteurs à fuir «le cœur de Babylone» pour chercher asile dans les «villes de refuge», afin d'y faire pénitence pour le passé, d'y recevoir la grâce pour le présent et d'y attendre avec confiance la gloire future⁶. Babylone était une métaphore usuelle de la grande ville, et l'*universitas* de Paris

1. Cf. surtout P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Paris 1970; pour une synthèse, cf. Olga WEIJERS, *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Rome 1987, en particulier p. 17-26.

2. *Conv* 34, l. 13-16, p. 406.

3. *Conv* 34, l. 19-22, p. 406-408.

4. *Conv* 35, p. 408 s.

5. *Conv* 36, l. 11-12, p. 410.

6. *Conv* 37, l. 10-12, p. 412.

avait déjà eu à subir de la part d'autres moines qui la critiquaient la comparaison avec cette vision d'horreur tirée de l'Ancien Testament; le monastère en tant que lieu d'asile est également une représentation traditionnelle. Ainsi, Bernard lance un appel à peine déguisé aux clercs des écoles de Paris pour qu'ils embrassent la vie monastique.

Après cet éloge de la vie monastique, Bernard reprend la louange des pacifiques déjà formulée précédemment, non sans ajouter expressément qu'il entend par là les artisans de paix en actes et non simplement en paroles, car, comme il le dit, il y a souvent un abîme entre les paroles et les actes¹. Une fois de plus, donc, il exige le passage des considérations théoriques à la mise en pratique. Les derniers paragraphes du texte² sont consacrés à l'évocation de la persévérance dans l'épreuve et la persécution : avec la dernière Béatitude (*Matth.* 5, 10), Dieu sépare les bergers à gages des véritables pasteurs. Bernard réitère en la renforçant son exhortation et la promesse de la persévérance dans un grand crescendo final aboutissant à l'éloge de la soif de justice, qui nous est donnée par le Christ. C'est sur cette exhortation enflammée qu'il conclut son appel au retournement vers Dieu adressé aux clercs.

B. Une expérience réfléchie

Le texte est entièrement conçu en fonction de la situation des auditeurs et des lecteurs, il s'adresse à des clercs qui ont déjà fait le choix du sacerdoce, mais pas de la vie monastique, et les appelle à prendre maintenant une décision, ou plutôt à appliquer en totalité la décision qui a déjà été prise. Sans revenir explicitement à la vieille

1. *Conv* 37, p. 413.

2. *Conv* 39 s., p. 415 s.

querelle sur les mérites comparés de la vie du moine au couvent et de la vie du prêtre dans le siècle, le texte veut rappeler fermement à ses lecteurs qu'ils se sont engagés à une forme de vie qui a des aspects monastiques, à la pauvreté, à la chasteté et à l'obéissance; il intègre ces exigences aux impératifs d'une existence dans la foi en sorte qu'elles apparaissent comme une émanation de l'expérience de foi que fait tout chrétien dans son cheminement de véritable «retournement vers Dieu» et de *conversio*. C'est ainsi que l'entrée au monastère devient la conséquence logique de la vie chrétienne, même si la vie dans le siècle se voit également conférer explicitement une légitimité – mais une légitimité moindre¹. Cependant, le texte dépasse son contexte en ce qu'il ne se contente pas de fournir, dans une perspective purement apologétique, une justification idéologique à une forme de vie religieuse donnée, mais entreprend de proposer sur l'expérience religieuse une réflexion si générale que l'existence du sujet croyant peut se reconnaître dans cette description. Le rôle essentiel dévolu à l'expérience religieuse dans toute la pensée de Bernard et dans sa théologie – et pas seulement dans cet écrit – a récemment été mis en évidence de façon fort convaincante². Le traité sur *La Conversion* confirme pleinement cette démarche visant à une compréhension intégrale de ce qui tient profondément à cœur à Bernard. Par son interprétation de l'expérience religieuse fondée sur une expérience personnelle acquise dans la vie monastique, ce traité a par lui-même un impact immédiat.

1. Cf. par exemple sa remarque à propos du *remedium nuptiale*, *Conv* 36, l. 14-16, p. 410.

2. U. KÖPF, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980; cf. également une brève présentation dans U. KÖPF, «Monastische und scholastische Theologie», dans D.R. BAUER - G. FUCHS (éd.), *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck-Vienne 1996, p. 96-135.

IV. LA PRÉSENTE ÉDITION

Le texte latin est repris de l'édition critique des *SBO* IV, 69-116. En 1987, Jean Leclercq a publié une liste de corrections dans son *Recueil*, t. 4, p. 409-410. Nous avons nous-même ajouté quelques autres corrections. Voici l'ensemble des *errata* :

<i>SBO</i>	au lieu de	§, l., p.	Leçon corrigée
73, 13	insipiens	3, 26, 332	inspicens
80, 4	tale est : iam	8, 2, 344	tale est. iam
84, 7	ratione ipsa	11, 1, 352	rationi ipsa
97, 4	amoenissum	24, 6, 378	amoenissimum
101, 13	corpus aura	26, 28, 386	corpora aura

Nous avons repris la division en paragraphes numérotés en chiffres arabes, telle que Mabillon l'a introduite pour son édition. Elle est devenue traditionnelle et les références sont données souvent d'après elle. Nous l'avons utilisée aussi pour tous les renvois, en précisant le numéro de ligne selon la linéation de notre édition.

Plusieurs manuscrits présentent des *capitula*, c'est-à-dire des « titres placés en tête du texte et inspirés de celui-ci¹ ». L'édition de J. Leclercq et de H. Rochais a repris la série d'un manuscrit ancien, *Cm* (Saint-Omer 143). Nous l'avons supprimée du texte latin, mais nous en avons donné la traduction dans les notes. En revanche, nous avons jalonné le texte d'autres sous-titres qui nous ont semblé plus appropriés.

1. J. LECLERCQ, *SBO* IV, 67.

V. BIBLIOGRAPHIE

A. Sources

CONRAD D'EBERBACH, *Exordium magnum cisterciense, sive narratio de initio cisterciensis ordinis*, B. Griesser éd., *CCM* 138, Turnhout 1997; trad. fr. *Le Grand Exorde de Cîteaux...*, J. Berlioz éd., Turnhout 1998 (= CONRAD, *Grand Exorde*).

CONSTABLE, *The Letters* : voir PIERRE LE VÉNÉRABLE.

[GEOFFROY D'AUXERRE] R. LECHAT, « Les *Fragmenta de vita et miraculis S. Bernardi* par Geoffroy d'Auxerre », *AB* 50 (1932), p. 83-122.

HÉRIBERT DE CLAIRVAUX, *Liber miraculorum*, cité ici d'après *PL* 185, p. 453-466 et 1273-1384.

[PIERRE LE VÉNÉRABLE] G. CONSTABLE, *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge, Massachussets 1967, 2 t. (= CONSTABLE, *The Letters*).

PL 185, *Patrologiae cursus completus, series latina*, éd. J.-P. Migne, t. 185 et 185 bis (cité ici d'après les éditions de 1854 et 1879).

Sancti Bernardi Vita prima, *PL* 185, col. 226-272.

B. Études

D.R. BAUER – G. FUCHS (éd.), *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck-Vienne 1996.

J.B. BENTON, *Culture, Power and Personality in Medieval France*, éd. T.N. Bisson, Londres-Rio Grande 1991.

P. DINZELBACHER, *Bernhard von Clairvaux, Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt 1989.

K. ELM – P. JOERISSEN – H.J. ROTH (éd.), *Die Zisterzienser. Ordenleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, 2 t., Cologne 1980-1992.

F. GASTALDELLI, « Le più antiche testimonianze biografiche su san Bernardo, Studio storico-critico sui *Fragmenta Gaufridi* », *ASOC* 45 (1989), p. 3-80.

- B. GRIESSER, «Herbert von Clairvaux und sein *Liber miraculorum*», *CistC* 54 (1947), p. 21-39 et 118-148.
- J. JOLIVET, «Introduzione» à *Conv* dans *Opere di San Bernardo*, t. 2, Milan 1990, p. 139-150.
- U. KÖPF, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980.
- J. LECLERCQ, «Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits», *Saint Bernard Théologien*, p. 5-247.
- G.B. WINKLER, Introduction à *Conv* dans *Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke* (Œuvres complètes), t. 4, Innsbruck 1993, p. 127-145.

LA CONVERSION

TEXTE ET TRADUCTION

AD CLERICOS DE CONVERSIONE

1. *Ad audiendum*, ut credimus, *verbum Domini convenistis*^a. Neque enim causa nobis alia vestrae huius tam avidae concursiois occurrit. Approbamus utique desiderium hoc, et laudabili studio congaudemus. *Beati enim*
 5 *qui audiunt verbum Dei*, sed si *custodiant illud*^b. *Beati qui memores sunt mandatorum eius, sed ut faciant ea*^c. Nimirum *verba vitae aeternae habet*^d, et *venit hora* – *utinam et nunc sit!* – *quando mortui audient vocem eius, et qui audierint vivent*^e: *siquidem vita in voluntate*
 70 10 *eius*^f. Et si vultis scire, voluntas eius conversio nostra^g. Denique ipsum audite: *Numquid voluntatis meae est mors impij, dicit Dominus, et non magis ut convertatur*

1. a. Act. 13, 44 ≠ b. Lc 11, 28 ≠ c. Ps. 102, 18 ≠
 d. Jn 6, 69 ≠ e. Jn 5, 25 ≠ f. Ps. 29, 6 g. Cf. I Thess. 4, 3

1. Cf. l'Intro. p. 301, n. 3.

2. Ici un titre de *capitulum*: «Nul ne peut se convertir au Seigneur sans sa volonté prévenante et sans l'appel de sa voix à l'intérieur.»

3. ^s *Verbum Domini*. La Parole du Seigneur joue un rôle capital au long du traité. De nombreux paragraphes commencent par une citation de l'Écriture. Ces citations répondent à trois objectifs: 1° critiquer le mode de vie du pécheur en toutes ses formes malsaines; 2° éveiller le pécheur à la présence et à l'action divines qui ouvrent des possibilités de conversion et offrent miséricorde et pardon à ceux qui s'engagent dans cette voie; 3° enfin et surtout souligner la prédominance de la grâce de Dieu, car celle-ci précède toujours les efforts et les

AUX CLERCS SUR LA CONVERSION¹

LA PAROLE DE DIEU ET LA CONVERSION

L'heure de se convertir

1². «C'est, nous voulons le croire, pour entendre la parole du Seigneur³ que vous êtes venus ici²»: nous ne voyons pas d'autre motif à votre affluence si fervente. Nous approuvons à coup sûr votre désir et nous nous réjouissons avec vous de vos louables études⁴. «Bienheureux en effet ceux qui entendent la parole de Dieu: pourvu qu'ils la gardent^b!» Bienheureux «ceux qui se souviennent de ses commandements: encore faut-il qu'ils les mettent en pratique^c». Oui, «il a les paroles de la vie éternelle^d et «l'heure vient – que n'est-elle déjà là! – où les morts entendront sa voix, et où ceux qui l'auront entendue vivront^e»: car «la vie est dans sa volonté^f». Et «sa volonté, sachez-le, c'est notre conversion^g». Écoutez-le lui-même: «Ma volonté peut-elle être la mort de l'impie, dit le Seigneur, et non pas plutôt qu'il se convertisse et qu'il

combats de l'homme et leur donne seule une efficacité salvifique et sanctifiante. Cet aspect apparaît particulièrement à partir du § 12 dans le rappel des béatitudes.

4. Dès la première phrase de l'élégant topos de l'exorde, Bernard indique que le *studium* peut être louable; mais cela signifie également qu'il peut ne pas l'être s'il poursuit des objectifs erronés. C'est donc dans une intention nettement critique qu'il s'adresse aux membres des écoles de Paris.

et vivat^h? Ex quibus verbis evidenter agnoscimus, quoniam vera nobis vita non nisi in conversione est, nec aliter ad eam patet ingressus, dicente item Domino: *Nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum*ⁱ. Merito sane parvuli soli intrant, nam *puer parvulus minat eos*^j, qui in hoc ipsum *natus et datus est nobis*^k. Quaero igitur *vocem quam audiant mortui, et cum audierint vivant*^l: forte enim *et mortuis evangelizare*^m necesse est. Et occurrit interim verbum breveⁿ, sed plenum, *quod os Domini locutum est*^o, ut Propheta testatur: *Dixisti*, ait, loquens sine dubio ad Dominum Deum suum: *Convertimini, filii hominum*^p. Nec immerito sane a filiis quidem hominum videtur exigenda conversio, peccatoribus utique necessaria. Nam supernis spiritibus ea magis quae *rectos decet* indicta *laudatio*^q est, eodem Propheta psallente: *Lauda Deum tuum, Sion*^r.

2. Ceterum quod ait: *Dixisti*^a, meo quidem iudicio non negliger praetereundum est, nec simpliciter audiendum. Quis enim humanis comparare audeat dictis^b, quod dixisse

h. Éz. 18, 23 (Lit.) i. Matth. 18, 3 j. Is. 11, 6 ≠ k. Is. 9, 6 ≠
l. Jn 5, 25 ≠ m. I Pierre 4, 6 ≠ n. Cf. Rom. 9, 28 o. Is. 40, 5
p. Ps. 89, 3 q. Ps. 32, 1 ≠ r. Ps. 147, 12
2. a. Ps. 89, 3 b. Cf. I Cor. 2, 13

1. * Ici et en *Nat* 5, 3 (*SBO* IV, 268, l. 4). Bernard cite ce verset avec trois modifications (omission de *Deus* et de *a vis suis*, ajout de *magis*). Ces particularités rapprochent quelque peu ce texte d'Éz. 33, 11, ou plus exactement de l'antienne *Vivo ego*, qui est chantée chaque jour en Carême (antienne de Prime) et que Bernard cite littéralement 12 fois. Il est à noter qu'en passant du «texte bref» (*SBO* IV, 69, l. 15 s.) à la «recension longue», on passe de cette antienne à Éz. 18, 23 et d'une rédaction plus sèche à une autre qui est mieux élaborée et qui prend son public à partie.

2. ⁵ *Puer parvulus*. Il s'agit évidemment de Jésus-Enfant, évoqué par l'antienne d'entrée de la messe du jour à Noël. Jetée en passant, cette notation ne suffit peut-être pas à justifier l'opinion de J. Leclercq selon laquelle le texte long aurait été rédigé durant le temps de Noël (Introduction à *Conv.*

vive^{h1}?» Ces paroles nous montrent à l'évidence qu'il n'y a pour nous de vraie vie que dans la conversion. On n'y accède que par cette voie, car le Seigneur dit encore: «Si vous ne vous convertissez pas et si vous ne devenez pas comme de tout petits enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieuxⁱ.» Il est tout à fait juste que seuls les tout-petits y entrent: «un tout petit enfant² les mène^j», qui «naquit et nous fut donné^k» dans ce but. Je cherche donc «une voix que les morts entendent et qui les fasse vivre quand ils l'auront entendue^l»: peut-être faut-il en effet «annoncer l'Évangile même à des morts^m»? Et voici qu'il me vient à l'esprit une parole courteⁿ³ mais dense, «que prononça la bouche même du Seigneur^o», ainsi que l'atteste le Prophète: «Tu l'as dit» – il s'adresse sans aucun doute à Dieu son Seigneur – «Convertissez-vous, fils des hommes^p.» Manifestement, il est tout à fait légitime d'exiger des fils des hommes la conversion: elle est à tout prix nécessaire aux pécheurs. Quant aux esprits célestes, leur revient de préférence «la louange qui convient aux esprits droits^q», comme le chante le même Prophète: «Loue ton Dieu, Sion^r.»

Primauté de la voix de Dieu

2. D'ailleurs, ce mot: «Tu as dit^a», on ne peut, à mon avis, glisser sur lui ni même l'entendre dans un sens banal. Qui, en effet, oserait comparer à ce qu'ont dit les hommes^b ce que – c'est attesté – Dieu a dit?

SBO IV, 62, n. 1); cf. l'Intro. p. 308, et n. 1; en effet un autre exposé sur *Parvulus* se lit dans un sermon de Carême (*Quad* 2, 1-2, *SBO* IV, 359-361).

3. * «Une parole courte mais dense»: une série de paroles évangéliques à un titre ou à un autre (*Is.* 9, 6; *Jn* 5, 25; *I Pierre* 4, 6) aboutit à cette allusion souvent présente sous la plume de Bernard, par exemple *PIA* 6 (*SBO* IV, 331, l. 15); *Nat* V 1, 1 (*SBO* IV, 197, l. 15); *Nat* 1, 1 (*SBO* IV, 244, l. 13). Le Verbe résume Dieu en un mot qui dit tout de lui. Bernard, dans ce tout, choisit ensuite trois mots d'appel à la conversion.

dicitur Deus? *Vivus profecto est sermo Dei et efficax^c,
5 et vox eius in magnificentia et virtute^d. Denique ipse
dixit, et facta sunt^e. Dixit: Fiat lux, et facta est lux^f.
Dixit: Convertimini^g, et conversi sunt filii hominum. Ita
plane conversio animarum opus divinae vocis est, non
humanae. Simon Ioannis^h, piscator hominum in hoc
10 ipsum vocatusⁱ et constitutus a Domino, incassum tamen
et ipse laborans tota nocte nil capiet, donec in verbo
Domini rete iactans, concludere possit multitudinem
copiosam^j. Utinam iactemus et nos in hoc verbo hodie
15 voci suae vocem virtutis^k! Si mendacium loquimur, id
plane de proprio^l est. Sed et tunc forsitan nostra iudi-
cabitur vox esse, et non Domini, si quaeramus quae
nostra sunt, non quae Iesu Christi^m. Ceterum, etsi
loquimur iustitiamⁿ Dei et gloriam Dei quaerimus^o,
20 effectum tamen ab eo solo sperare, ab eo postulare
72 necesse est, ut voci suae vocem virtutis^p accommodet.
Ad hanc ergo interiorum vocem aures cordis erigi admo-
nemus, ut loquentem Deum intus audire quam foris
hominem studeatis. Illa enim vox magnificentiae et
25 virtutis, deserta concutiens^q, secreta discutiens, torporem
excutiens animarum.*

c. Hébr. 4, 12 ≠ d. Ps. 28, 4 ≠ e. Ps. 148, 5 f. Gen. 1, 3
g. Ps. 89, 3 h. Jn 21, 15 i. Cf. Matth. 4, 19. 21 j. Lc 5, 5-6 ≠
k. Ps. 67, 34 l. Jn 8, 44 ≠ m. Phil. 2, 21 ≠ n. Ps. 57, 2 ≠
o. Cf. Jn 5, 44 p. Ps. 67, 34 q. Ps. 28, 4. 8

1. ^s *divinae vocis non humanae*. Ces mots soulignent l'efficacité de la Parole divine (cf. l'exemple de la pêche miraculeuse). Dans la phrase qui suit, Bernard affirme qu'il veut faire entendre la Parole de Dieu, et non la sienne. Il insiste encore plus sur la nécessité de la grâce de Dieu : c'est de lui qu'il faut attendre l'effet (*effectum*)

«Vivante à coup sûr est la parole de Dieu, et efficace^c», et «sa voix est pleine de splendeur et de force^d». «Il dit et les choses furent^e.» Il dit : «Que la lumière soit, et la lumière fut^f.» Il dit : «Convertissez-vous^g», et les enfants des hommes se convertirent. Oui, la conversion des âmes est l'œuvre de la voix divine et non d'une voix humaine¹. «Simon, fils de Jean^h», avait été expressément appelé et institué pêcheur d'hommes par le Seigneur dans ce but ; et pourtant même lui «peinera en vain toute la nuit sans rien prendreⁱ». C'est seulement quand «il jettera le filet sur la parole du Seigneur, qu'il parviendra à capturer une grande quantité de poissons^j». Pussions-nous aujourd'hui nous aussi, sur cette parole, jeter le filet de la parole et voir s'accomplir ce qui est écrit : «Voici qu'il fera de sa voix une voix de puissance^k.» Si «nous proférons un mensonge, il ne vient que de nous^l». Peut-être jugera-t-on encore qu'il s'agit de notre voix et non de celle du Seigneur si «nous recherchons notre intérêt et non celui de Jésus-Christ^m». Du reste, même si «nous prêchons la justiceⁿ» de Dieu, même si nous recherchons la gloire de Dieu^o, nous ne pouvons espérer, nous ne pouvons attendre de résultat que de cela seul : qu'il donne «à sa voix d'être une voix de puissance^p». Nous vous encourageons donc à prêter l'oreille de votre cœur à cette voix intérieure, afin que vous cherchiez à entendre Dieu qui parle au-dedans plutôt que l'homme qui parle au-dehors : car elle est «voix de splendeur et de puissance, elle ébranle les déserts^q», elle débusque les repaires, elle secoue la torpeur des âmes.

du désir de conversion que sa «voix» précède toujours. Il n'y a pas de différence entre la Parole de l'Écriture et la lumière intérieure : le Fils de Dieu est à la fois «Parole du Père» et rayon de lumière dans le cœur.

3. Nec sane laborandum est, ut ad vocis huius perveniatur auditum; labor est potius *aures obturare ne audias*^a. Nimirum vox ipsa se offert, ipsa se ingerit, nec *pulsare* interim cessat *ad ostia*^b singulorum. Denique *quadraginta annis*, inquit, *proximus fui generationi huic, et dixi: Semper hi errant corde*^c. Adhuc nobis proximus est, adhuc loquitur, et non est forte qui audiat. Adhuc dicit: *Hi errant corde; adhuc Sapientia clamitat in plateis*^d: *Redite, praevaricatores, ad cor*^e. Hoc nempe initium loquendi

73 10 Domino, et hoc verbum ad omnes *qui convertuntur ad cor*^f, praecessisse videtur, et non modo revocans eos, sed et reducens et *statuens contra faciem suam*^g. Est enim non tantum *vox virtutis*^h, sed et radius lucis, *annuntians* pariter hominibus *peccata eorum*ⁱ et *illuminans abscondita*^j

15 *tenebrarum*^j. Nec vero ulla interna huius vocis ac lucis differentia est, cum unus idemque sit Dei Filius et Verbum Patris, et *splendor gloriae*, sed et animae quoque *substantia*^k, in suo quidem genere etiam ipsa spiritualis et simplex, sine ulla distinctione sensuum, sed tota, si tamen

20 tota dicenda est, videns pariter et audiens videatur. Quid enim illo agitur sive radio, sive verbo, nisi ut noverit semetipsam? Aperitur siquidem conscientiae liber, revol-

3. a. Ps. 57, 5 ≠ b. Apoc. 3, 20 ≠ c. Ps. 94, 10 (Lit.)
 d. Prov. 1, 20-21 (Lit.) e. Is. 46, 8 f. Ps. 84, 9 g. Ps. 49, 21 ≠
 h. Ps. 67, 34 ≠ i. Is. 58, 1 ≠ j. I Cor. 4, 5 k. Hébr. 1, 3 ≠

1. Ici un titre de *capitulum*: «La voix du Seigneur s'offre à tous les hommes et s'insinue en eux: elle rend l'âme présente à elle-même, fût-ce contre son gré.»

2. ^s ... *labor est potius aures obturare*. Cette remarque étonne: Bernard veut sans doute prévenir la résistance aux appels à la conversion chez des auditeurs peu disposés à les entendre.

3. * Bernard cite «l'invitatoire» quotidien de Matines, identique au Psautier romain et différent du Psautier gallican. Cf. SC 414, 108, n. 2 sur SC 3, 5.

Le livre de la conscience

3¹. Il ne faut certes pas beaucoup d'efforts pour parvenir à entendre cette voix: il faut bien plus d'efforts pour «se boucher les oreilles² de peur d'entendre³». Car cette voix s'offre, elle s'impose et «frappe sans relâche à la porte^b» de chacun. Le Seigneur le dit: «Pendant quarante ans, j'ai été tout proche de cette génération et j'ai dit: 'Ils ont toujours le cœur égaré^{c3}.'» Aujourd'hui encore il est tout proche de nous, aujourd'hui encore il parle et il n'est personne peut-être pour entendre. Aujourd'hui encore il dit: «Ils ont le cœur égaré!» Aujourd'hui encore «la Sagesse va criant sur les places^{d4}»: «Pécheurs, revenez à votre cœur^e!» C'est par là que commence l'appel du Seigneur et cette parole adressée à tous «ceux qui accomplissent le retour à leur cœur^f» l'a visiblement devancé. Et non seulement elle les rappelle mais encore elle les ramène «et les met face à eux-mêmes^g». Car elle n'est pas uniquement «voix de puissance^h», elle est aussi rayon de lumière. Elle «dénonce aux hommes leurs péchésⁱ» «tout comme elle «manifeste les secrets des ténèbres^j». D'ailleurs il n'y a pas de différence entre la voix et la lumière intérieures puisque l'unique et même Fils de Dieu est à la fois Verbe du Père et «splendeur de sa gloire^k»; l'âme aussi est, en son genre, une substance spirituelle et simple, tout entière – si toutefois on peut l'exprimer tout entière – capable de regard et d'écoute, sans aucune distinction entre les sens. A quoi sert ce rayon, ou cette parole – sinon à la faire se connaître elle-même? Alors s'ouvre le livre de la

4. * Dans les 4 allusions qu'il fait à ce verset des *Proverbes*, Bernard se réfère chaque fois à l'antienne de Magnificat *Sapientia clamitat*, le samedi avant le 4^e dimanche d'août, dans la liturgie d'avant Vatican II.

vitur misera vitae series, tristis quaedam historia replicatur, illuminatur ratio, et evoluta memoria velut quibusdam eius oculis exhibetur. Utraque vero non tam ipsius animae est quam anima ipsa, ut eadem sit et inspiciens, et inspecta, *contra suam statuta faciem*¹, et violentis quibusdam apparitoribus immissarum utique cogitationum
 74 coacta, proprio interim iudicanda tribunali. Quis sane
 30 iudicium hoc sine tribulatione sustineat? *Ad meipsum anima mea turbata est*^m, ait Propheta Domini, et tu contra faciem tuam sine argutione, sine turbatione, sine confusione statui non posse miraris?

4. Nec a me speres audire quid in memoria tua ratio deprehendat, quid reprehendat, quid diiudicet, quid decernat. Applica intus auditum, reflecte oculos cordis, et proprio disces experimento quid agatur. *Nemo enim scit*
 5 *quae sunt in homine, nisi spiritus hominis qui in ipso est*^a. Si superbia, si invidia, si avaritia, si ambitio aut similis aliqua pestis abscondita est, vix effugere poterit hoc examen. Si fornicatio, si rapina, si crudelitas, si fraus
 75 10 ulla aut quaelibet culpa admissa, internum hunc iudicem non latebit reus ipse, nec inficiabitur coram eo. Transitit

1. Ps. 49, 21 ≠ m. Ps. 41, 7 ≠

4. a. I Cor. 2, 11 (Patr.)

1. C'est la première apparition de la «mémoire» dans le texte.

2. Ici un titre de *capitulum*: «Par cette voix, la raison de l'âme est capable, comme dans un livre, de percevoir tous ses propres maux, les réprouver, les juger et les discerner.»

3. * Six fois sur sept, Bernard cite ce verset selon une tradition VI dont la principale caractéristique est de remplacer l'interrogation *quis...?* par la négative, *nemo...* Jérôme, Augustin emploient *nemo*, ainsi que le Ps.-VIGILE DE THASPE, *De Trinitate* (une fois *nemo*, deux fois *quis*).

conscience, le misérable enchaînement d'une vie se déroule à nouveau, une lamentable histoire est une fois de plus racontée, la raison est éclairée et la mémoire¹, déployée, se manifeste comme devant ses yeux. Mémoire et raison en effet sont moins des facultés de l'âme que l'âme elle-même, de sorte que celle-ci est en même temps l'examineur et l'examiné: elle est contrainte «à se regarder en face¹» et, pressée de tous côtés par ses pensées ennemies comme par des appariteurs furieux, elle est alors condamnée à être jugée par son propre tribunal. Et qui donc, en vérité, pourrait supporter sans inquiétude un tel jugement? «En me voyant, mon âme s'est troublée^m», dit le prophète du Seigneur. Et toi, tu trouves étonnant de ne pouvoir te regarder en face sans remords, sans trouble, sans confusion?

LA CONVERSION DE LA RAISON ET LES DEUX PREMIÈRES BÉATITUDES

L'horreur de soi-même

4². Et n'espère pas m'entendre dire ce que la raison surprend ou reprend dans ta mémoire, ni ce qu'elle y juge ou y condamne. Applique-toi à l'écoute intérieure, regarde avec les yeux du cœur et tu apprendras par ta propre expérience ce qu'il en est. «Personne en effet ne sait ce qui est dans l'homme sinon l'esprit de l'homme qui est en lui^{a3}.» Si l'orgueil, si l'envie, si l'avarice, si l'ambition ou toute autre peste de même sorte s'y sont dissimulés, il pourra difficilement se soustraire à un tel examen. Si la fornication, si la rapine, si la cruauté, si quelque malhonnêteté ou une faute quelconque y ont été accueillies, le coupable lui-même n'échappera pas à ce juge intérieur et il ne pourra nier devant lui.

enim velociter totus ille pruritus delectationis iniquae, et voluptatis illecebra tota brevi finita est; sed amara quaedam impressit signa memoriae, sed vestigia foeda reliquit. In illud siquidem repositorium, velut in sentinam aliquam, tota decurrit abominatio, immunditia tota defluxit. Volumen grande, cui universa inscripta sunt, stilo^b utique veritatis. Amarum iam venter tolerat, etsi fauces miseras brevi transitu dulcedine^c quadam frivola visum est oblectasse. *Ventrem meum doleo*^d miser, doleo ventrem meum. Quidni doleam ventrem memoriae, ubi tanta congesta est putredo? Quis nostrum, fratres, exteriorem hanc vestem, qua tegitur, si repente obscoenis undique sputis illitam et foedissimis quibusque sordibus inquinatam consideret, non vehementer exhorreat, non velociter exuat, non indignanter abiciat? Itaque qui non vestem, sed semetipsum intus sub veste talem reperit, eo amplius doleat et animo consternetur oportet, quo propius tolerat quod exhorret. Neque enim ut tunicam abicit suam^e, sic abicere contaminata anima poterit et seipsam. Denique quis in nobis est tantae patientiae et virtutis, ut si forte, quemadmodum de Maria sorore Moysi legitur, carnem suam subitanea quadam lepra male candentem viderit^f, aequo animo stare possit et gratias agere Creatori? Quis vero est caro ista, nisi

b. Cf. Job 19, 23 c. Cf. Apoc. 10, 9-10 d. Jér. 4, 19
e. Cf. Cant. 5, 3 (Patr.) f. Cf. Nombr. 12, 10

1. ^s *Volumen grande*... au sens de «rouleau de parchemin»: Sur la mémoire dans ce paragraphe, cf. l'Introd. III, A, p. 313 et infra note complémentaire: «Mémoire, raison et volonté dans *La Conversion*» (désormais: «n. compl.») I, 1, p. 424-425.

2. ^s La fin du § 4 présente une gradation significative. Bernard compare la corruption du pécheur d'abord à un vêtement souillé, ensuite à une

Sans doute a-t-il bien vite passé, tout ce prurit d'une jouissance contraire au bien, et l'attrait du plaisir s'est tout entier dissipé en un instant: mais il a imprimé dans la mémoire comme des traces amères, mais il y a laissé d'immondes empreintes. Car dans cette réserve, comme dans une sentine, toute l'abomination s'est déposée, et toute l'ordure s'est déversée. Énorme volume¹ où tout cela a été inscrit, et du stylet^b même de la vérité! Déjà l'amertume travaille le ventre, même si le palais – pauvre dupe – a pu paraître charmé, le temps d'un bref passage, par une douceur^c futile. «J'ai mal au ventre^d», pauvre de moi, j'ai mal au ventre! Comment n'aurais-je pas mal au ventre de ma mémoire, là où tant de pourriture s'est accumulée?

Qui d'entre nous, mes frères, s'il venait à voir le vêtement² pourtant tout extérieur qui le couvre maculé de crachats répugnants et souillé d'une immonde saleté, ne le prendrait en vif dégoût, ne se hâterait de s'en dépouiller, ne le rejetterait avec indignation? Ainsi donc, celui qui découvre en un tel état non pas son vêtement mais lui-même, à l'intérieur, sous le vêtement, doit nécessairement en souffrir d'autant plus et en être d'autant plus bouleversé qu'il endure de plus près ce qui lui soulève le cœur. Car l'âme souillée ne pourra se rejeter elle-même comme on rejette une tunique^{e3}. Enfin est-il quelqu'un parmi nous dont la fermeté et le courage soient tels que, s'il voyait soudain sur sa chair la blancheur malsaine d'une lèpre^f – comme on le dit à propos de Myriam, la sœur de Moïse –, il pût le supporter sans trouble et même en rendre grâce au Créateur? Or qu'est cette chair

lèpre qui détruit les chairs; en réalité, c'est l'âme qui se détruit elle-même: la description va de l'extérieur à l'intérieur.

3. * Pour le début de ce verset, Bernard utilise toujours (5 fois) *exui*, et non *exspoliavi* (Vg). Ambroise souvent, Augustin une fois ont *exui*. *Reindu(o)* paraît être personnel à Bernard.

35 corruptibilis quaedam tunica, qua vestimur? Aut quid
lepra haec corporea electis omnibus aestimanda, nisi
paternae virga correptionis^b et purgatio cordis? Ibi, ibi
tribulatio vehemens et iustissima causa doloris est, cum,
excitatus a somno^h miserae voluptatis, interiorem coeperit
76 40 quis deprehendere lepram, quam sibi ipse multo studio
et labore quaesivit. Licet enim *nemo oderit carnem
suam*ⁱ, sed multo minus odisse poterit anima seipsam^l.

5. At forte aliquem moveat illud de Psalmo : *Qui
diligit iniquitatem, odit animam suam*^a. Ego autem dico :
odit et carnem. Annon odit, cui gehennae cumulos
mercatur in dies, cui *secundum duritiam suam et cor*
5 *impaenitens thesaurizat iram in die irae*^b? Ceterum hoc
odium tam carnis quam animae, non in affectu, sed in
effectu potius invenitur. Sic nimirum odit et phreneticus
carnem suam, cum sibi ipsi manus inferre laborat,
rationis deliberatione sopita. An vero gravior ulla phre-
10 nesis iudicatur quam impaenitentia cordis et peccandi
obstinata voluntas? Siquidem manus nefarias inicit sibi
ipsi, nec carnem, sed mentem lacerat^c et corrodit. Si
vidisti hominem scalpere manus et usque ad sanguinem
confricare, evidentem habes in eo similitudinem animae
15 peccantis expressam. Cedit siquidem voluptas illa dolori,
et succedit pruritu cruciatus. Neque id ignorabat, sed
dissimulabat ille dum scalperet. Sic laceravimus, sic

g. Cf. Prov. 29, 15; cf. Ps. 44, 7 h. Cf. Jn 11, 11

i. Éphés. 5, 29 ≠ j. Cf. Ps. 10, 6

5. a. Ps. 10, 6 b. Rom. 2, 5 c. Cf. Job 13, 14

1. Ici un titre de *capitulum* en corrigeant le texte latin (*Quod qui
<non> odit*) : «Où il est montré que celui qui ne hait pas l'iniquité
hait non seulement son âme, mais aussi sa propre chair.»

2. ^s *phreneticus*... Malgré l'absence de citation textuelle, on discerne
ici une allusion au démoniaque de Gérasa (Mc 5, 5). L'âme ne peut
reconnaître la blessure qu'elle s'inflige car, comme le fils prodigue, elle
est partie «en une région lointaine» et ne peut revenir en elle-même.

sinon la tunique corruptible dont nous sommes revêtus?
Ou comment tous les élus doivent-ils juger cette lèpre
de la chair sinon comme le fouet de la correction pater-
nelle^b et de la purification du cœur? Voici, voici l'heure
du tourment poignant et d'une souffrance parfaitement
justifiée quand, réveillé du sommeil^h d'un pauvre plaisir,
l'homme commence à surprendre en lui cette lèpre qu'il
s'est acharné avec tant d'ardeur et de peine à contracter.
Car si «nul ne hait sa propre chairⁱ», l'âme pourra bien
moins encore se haïr elle-même^l.

Le pécheur, ennemi de lui-même 5¹. Mais quelqu'un pourrait alors
s'étonner de ce verset du Psaume :
«Celui qui aime l'injustice hait son
âme^a.» Et moi je lui dis : Il hait aussi sa chair. Est-ce
qu'il ne la hait pas quand, jour après jour, il lui constitue
une fortune dans la géhenne et «quand, par son endur-
cissement et par l'impénitence de son cœur, il lui amasse
un trésor de colère pour le jour de la colère^b»? Du reste,
cette haine de la chair comme de l'âme se constate moins
dans le sentiment que dans les faits. Ainsi se comporte
aussi le frénétique² : il hait assurément sa propre chair
lorsqu'il s'acharne à porter la main contre lui-même, toute
réflexion raisonnable mise en sommeil. Or peut-il se voir
frénésie plus grave que l'impénitence du cœur et l'obs-
tination dans le péché? Car l'on tourne alors contre
soi-même une main criminelle, mais ce n'est pas la chair,
c'est l'esprit que l'on lacère^c et que l'on déchire. Si vous
avez vu un homme se gratter les mains et les irriter
jusqu'au sang, vous tenez là une image claire de l'âme
pécheresse : le plaisir cède devant la douleur et à
la démangeaison succède le supplice. Il ne l'ignorait
pas mais il le dissimulait tandis qu'il se grattait. Voilà
comment nous avons de nos propres mains lacéré nos
malheureuses âmes, voilà comment nous les avons mises

exulceravimus propriis manibus animas infelices, nisi quod tanto gravius, quanto excellentior est spiritualis creatura, et cui difficilius medeatur. Neque id quidem inimicitiarum studio gerimus, sed stupore quodam insensibilitatis internae. Effusus siquidem animus damna interiora non sentit, quia nec intus est, sed in ventre forsitano, aut sub ventre. Denique et animus quorundam in patinis, quorundam in oculis invenitur. *Ubi est thesaurus tuus*, inquit, *ibi est et cor tuum*^d. Quid vero mirum, si propriam minime sentiat anima laesionem, quae, sui ipsius oblita et penitus absens sibi, *in longinquam profecta est regionem*^e? Erit autem cum, *in seipsam reversa*^f, cognoscet quam crudeliter miserae venationis obtentu evisceraverit semetipsam. Neque enim id sentire poterat, dum vilem muscarum praedam desiderio captans insatiabili, araneorum instar ex visceribus propriis intexere retia videretur.

6. Erit autem hic reditus sine dubio vel post mortem, cum universa, quibus ad vagandum foras et inutiliter sese occupandum, in eam quae *praeterit huius mundi figuram*^a egredi consueverat, ostia corporis clausa

d. Matth. 6, 21 e. Lc 15, 13 ≠ f. Lc 15, 17 ≠

6. a. I Cor. 7, 31 ≠

1. Cf. TERENCE, *Eunuchus* IV, 816 : *Animus est in patinis*, « Mon esprit est dans les casseroles », c'est-à-dire : « Je ne pense qu'aux repas. »

2. Ici un titre de *capitulum* : « Le châtement après la mort, pour l'âme comme pour la chair, sans pénitence possible. »

3. ^s ... *reditus sine dubio vel post mortem*. Dans le § 6 (seulement dans le texte long), Bernard considère d'abord l'état de l'âme après la mort. Les portes des sens étant fermées, l'âme devra bien « revenir en elle-même » et reconnaître sa tragique situation : elle éprouve le repentir, mais sans pouvoir le mettre en œuvre (*paenitentiam haberi poterit, agi non poterit*). L'homme restera pour toujours « tel qu'il s'est fait lui-même en cette vie ». On notera l'ab-

à vif. Avec une différence : le mal est d'autant plus grand qu'une créature spirituelle est plus excellente et donc plus difficile à soigner. A vrai dire nous ne faisons pas cela sous l'effet d'une impulsion haineuse, mais comme hébétés par une insensibilité intérieure. Car l'esprit répandu au-dehors ne sent pas les dommages intérieurs puisque lui-même n'est pas au-dedans mais peut-être dans le ventre, ou même plus bas. Ainsi certains placent leur esprit dans leur casserole¹, d'autres dans leur cassette. « Là où est ton trésor, dit le Seigneur, là aussi est ton cœur^d. » Faut-il donc s'étonner si l'âme ne sent pas sa propre blessure quand, oublieuse de soi et tout à fait absente d'elle-même, « elle est partie pour un pays lointain^e » ? Mais viendra le jour où, « revenue en elle-même^f », elle saura quelle cruauté l'a poussée à tirer de ses propres entrailles de quoi saisir une proie dérisoire. Elle ne pouvait en effet sentir cela dans le temps où, mue par un désir insatiable, elle guettait une proie sans valeur, des mouches, et semblait, à l'exemple des araignées, filer une toile sécrétée par ses propres entrailles.

L'enfermement absolu : l'Enfer 6². Mais il se produira sans nul doute, ce retour, au moins après la mort³, quand toutes les portes du corps – celles par où l'âme était habituée à sortir vers « ce monde dont la figure passe^a », pour y vagabonder au-dehors en de stériles occupations – auront été fermées : alors elle sera contrainte à demeurer en

sence d'allusion aux « peines purgatoires » ou aux « feux purgatoires » dont Bernard devait pourtant connaître la tradition. La seconde partie du § 6 traite de l'âme réunie à son corps après la résurrection, « non pour la pénitence mais pour le châtement », un châtement mérité et sans terme.

5 erunt, ut necessario maneat in seipsa, cui nullus iam
 pateat exitus a seipsa. Verum is quidem perniciosis-
 10 simus erit relictus, et miseria sempiterna, quando iam
 paenitentia haberi poterit, agi non poterit. Ubi enim
 deerit corpus, actus non erit. Sane ubi nulla fuerit
 15 actio, nec satisfactio quidem ulla poterit inveniri. Quo-
 circa paenitentiam quidem habere, dolere est; nam
 paenitentiam agere, remedium doloris est. Neque enim
 carenti manibus erit ultra *levare cor in caelum cum*
manibus^b; sed quisquis ante obitum carnis non redierit
 20 ad seipsum, in seipso maneat necesse est in aeternum.
 Sed in quali seipso? Qualem sese fecerit in hac vita,
 qualem invenerit exiens ab hac vita, nisi quod fortasse
 erit nonnumquam deterior, nam melior numquam erit.
 Habet enim hoc ipsum, quod nunc ponit, quandoque
 25 recipere corpus, non tamen ad paenitentiam, sed ad
 poenam, ubi nimirum peccati ipsius et carnis quo-
 dammodo similis videbitur esse condicio, ut quemad-
 modum culpa semper puniri poterit nec umquam
 poterit expiari, sic nec in corpore aliquando tormenta
 30 finiri, nec corpus ipsum exinaniri valeat in tormentis.
 78 Merito quidem ultio sempiterna desaeviet, quod
 numquam possit culpa deleri; nec substantia carnis
 deficiet, ne simul cogatur etiam afflictio carnis ter-
 minari. Haec, fratres mei, qui pavet, cavet; qui negligit,
 30 incidit.

b. Lam. 3, 41 ≠

1. Le § 6 tout entier n'est conservé que dans le texte long. La fixation irrévocable de l'état du pécheur au moment de sa mort fournit à Bernard l'occasion de prononcer une mise en garde qui dépasse les idées développées jusque-là. Certes, dans le § 5 du texte long, l'orientation vers

elle-même puisqu'elle ne disposera plus d'aucune issue pour en sortir. En vérité, ce sera là un retour bien funeste et un malheur éternel : elle pourra éprouver le repentir, elle ne pourra faire acte de pénitence. Car quand le corps manquera, il n'y aura plus d'actes. Et quand il n'y aura plus d'action il ne pourra non plus y avoir de réparation. Ainsi le repentir provoque la souffrance; mais faire acte de pénitence est le remède à la souffrance. Celui qui n'a plus de mains ne pourra plus «élever son cœur vers le ciel dans un geste des mains^b». Quiconque ne sera pas rentré en lui-même avant la mort charnelle demeurera nécessairement en lui-même pour l'éternité. Mais quel lui-même? Tel qu'il se sera fait en cette vie, tel qu'il se trouvera à son départ de cette vie et peut-être pire parfois, car, meilleur, il ne le sera jamais. Il devra en effet reprendre ce corps même qu'il dépose maintenant, non plus certes pour faire pénitence, mais pour être puni. Alors sans doute la condition de la chair ressemblera, si j'ose dire, à celle du péché même : en sorte que, de même que la faute pourra être toujours punie mais jamais expiée, de même le tourment ne sera jamais achevé dans le corps, ni le corps lui-même anéanti par la torture. C'est justice assurément qu'un châtement éternel s'abatte sur une faute ineffaçable; et la substance de la chair ne disparaîtra pas pour éviter qu'en même temps ne s'achève la souffrance de la chair. Voilà des maux, mes frères, dont se garde celui qui y prend garde. Mais celui qui n'en tient compte y tombe¹.

cette idée avait déjà été accentuée, tandis que le texte bref se contente de déplorer *morbis inveteratus consuetudine*, «la vieille maladie enracinée en nous par l'habitude».

7. Ut ergo redeamus ad vocem unde processimus : expedit nobis profecto *redire ad cor*^a, dum *illic iter, quo ostendat nobis salutare suum*^b, qui tanto studio pietatis illuc revocat praevaricatores. Nec sentire interim pigeat morsus vermis interni, aut periculosa quaedam animi teneditudo, et perniciose mollities persuadere queat, ut praesentem velimus dissimulare molestiam. Optimum est tunc sentiri vermem, cum possit etiam suffocari. Itaque mordeat nunc ut moriatur, et paulatim desinat mordere mordendo. Rodat interim putredinem, ut rodendo consumat, et ipse quoque pariter consumatur, ne foveri incipiat in immortalitatem. *Vermis*, inquit, *eorum non morietur, et ignis eorum non exstinguetur*^c. A facie illorum morsuum quis sustinebit^d? Multiplex enim nunc consolatio arguentis conscientiae relevat cruciatum. Benignus est *Deus, qui non patitur nos tentari supra quam possumus*^e, nec vermem hunc supra modum patitur malignari. Maximeque inter initia conversionis oleo misericordiae linit ulcera, ut nec morbi quantitas, nec difficultas curationis ultra quam expedit innotescat; magis autem arridere videtur facilitas quaedam, quae postmodum evanescit, quando iam *exercitatos habenti sensus*^f *certamen forte datur, ut vincat et discat quoniam omnium potentior est sapientia*^g.

7. a. Is. 46, 8 ≠ b. Ps. 49, 23 ≠ c. Is. 66, 24
d. Cf. Ps. 147, 17 e. I Cor. 10, 13 ≠ f. Hébr. 5, 14 ≠
g. Sag. 10, 12 ≠

1. Ici un titre de *capitulum* : « Dans la vie présente, le ver de la conscience doit être ressenti et étouffé, non pas attisé et nourri pour la vie immortelle. »

2. ^s *tanto studio pietatis*. Le « ver de la conscience » agit douloureusement dans l'âme, mais cette douleur est salutaire. En outre, Bernard insiste ici sur « la bonté » de Dieu qui ne permet pas que la tentation dépasse nos forces et procure des « consolations » qui allègent les tourments de la conscience, « surtout aux débuts de la conversion ». Plus loin par contre (§ 22), il dira que la concupiscence tente plus fortement ceux

Souffrance et début de la conversion 7¹. Mais revenons à la parole dont nous sommes partis; il nous est assurément profitable de « rentrer en notre cœur^a »; c'est là « le chemin par où nous montre le salut^b » celui qui rappelle les pécheurs avec une tendre sollicitude². Et ne regrettons pas d'éprouver pendant ce temps-là la morsure de ce ver intérieur. Qu'une dangereuse faiblesse d'esprit, qu'une mollesse pernicieuse n'aillent pas nous persuader de nous dissimuler à nous-mêmes le malaise présent! Il est excellent de sentir ce ver quand il est encore temps de l'étouffer. Qu'il morde maintenant afin qu'il meure et, qu'à force de mordre, il cesse de mordre. Qu'il rongé notre pourriture durant cette vie afin qu'en la rongéant il la détruise et en soit lui-même également détruit; qu'en l'entretenant on ne le rende pas immortel! « Leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas^c. » Devant leurs morsures qui tiendra bon^d? En fait, alors, bien des consolations allègent les tortures qu'infligent les reproches de la conscience. Dieu est bon : « il ne supporte pas que nous soyons tentés au-delà de nos forces^e », ni que ce ver ne sévisse outre mesure. C'est surtout dans les débuts de la conversion qu'il enduit les plaies de l'huile de la miséricorde pour empêcher que l'étendue de la maladie et la difficulté du traitement ne se révèlent à la conscience plus qu'il ne convient : c'est plutôt une riante illusion de facilité qui apparaît pour s'évanouir par la suite « lorsqu'un combat vigoureux est proposé à un homme dont les sens déjà aguerris^f » lui permettent de « vaincre, et d'apprendre le pouvoir tout-puissant de la sagesse^g ».

qui se convertissent. Ces notations, en apparence opposées, s'expliquent cependant par la différence des situations : au § 7, le processus de la conversion s'engage; au § 22, après la révolte de la volonté, il convient d'assurer la décision de conversion, malgré toutes les difficultés qui se sont révélées entre temps. Dans les deux cas d'ailleurs la grâce divine est présente pour rendre effectif le mouvement du retour.

Interim sane audiens quis vocem Domini: *Redite, prae-*
 25 *varicatores, ad cor*^h, et tantis in interiore cubiculo
 obscenitatibus deprehensis, singula quaeque rimari satagit,
 et quonam haec influerint aditu, curiosus investigator
 explorat; nec difficile patet foramen, immo foramina
 contuenti. Sed nec parum illi ex hac consideratione doloris
 30. accedit, cum *per fenestras* proprias mors ista deprehen-
 ditur *introsse*ⁱ. Multa siquidem admisisse videtur petu-
 lantia oculorum, multa pruritus aurium, multa quoque olfa-
 ciendi, gustandi tangendique voluptas. Nam spiritualia
 quidem vitia, quorum supra meminimus, difficile adhuc,
 35 prout sunt, carnalis examinat. Unde fit, ut quae graviora
 sunt, aut minus, aut minime sentiat, nec tam superbiae
 aut invidiae quam flagitiosorum aut facinorosorum recor-
 datione actuum mordeatur.

80 **8.** *Et ecce iterum vox de nubibus dicens*^a: *Peccasti, quiesce*^b. Et quod dicitur, tale est. Iam sentina redundans domum omnem intolerabili foetore contaminat; vanum tibi est, dum adhuc sordes influant, exhaurire, dum peccare
 5 non destiteris, paenitere. Quis enim eorum ieiunia probet, qui *ad lies et contentiones ieiunant, et percutiunt pugno*

h. Is. 46, 8 i. Jér. 9, 21 (Patr.)

8. a. Matth. 17, 5 ≠ b. Gen. 4, 7 (Patr.)

1. * Bernard fait une vingtaine d'allusions dans ses œuvres à ce verset, toujours sous forme *VI, intr(at)*. On va retrouver trois allusions aux § 8, l. 9, p. 346 et § 11: l. 5, p. 352; l. 19, p. 354, lesquelles présentent en outre des «variantes rédactionnelles» importantes; ainsi, la «troisième recension», en ajoutant *morti* à côté de *fenestras*, rend l'allusion biblique claire (*SBO* IV, 80, l. 9). ~ Dans cet appel à la conversion adressé à des étudiants, Bernard insiste moins sur la *libido sciendi* (cf. ici même «minutieux investigateur») et ses risques que sur la volupté sous ses formes diverses. Au § 11, il évoque rapidement la question de cours «toute l'âme est: raison, mémoire et volonté» et engage sans tarder la lutte contre la volonté qui infecte et la partie infectée de la mémoire. cf. *SC* 367, 334, n. 1 sur *MalV* 60.

Mais en attendant, voici quelqu'un qui est à l'écoute de la voix du Seigneur: «Pécheurs, rentrez en votre cœur^h» et qui, découvrant tant d'immondices entassées dans le secret de sa maison, a fort à faire pour scruter chaque chose une à une, et qui cherche, minutieux investigateur, par quelle entrée elles se sont déversées: ce n'est pas difficile, à son regard le trou est béant, que dis-je! les trous. Mais elle n'est pas légère la souffrance qui survient en lui à cette observation, lorsqu'il saisit que «cette mort s'est introduite par ses propres fenêtres¹»: en effet, l'effronterie du regard en a manifestement laissé passer beaucoup, la curiosité des oreilles beaucoup, beaucoup aussi le plaisir de l'odorat, du goût et du toucher. Quant aux vices de l'esprit, dont nous avons fait mention plus haut, il est difficile encore à l'homme charnel, vu leur nature, de les apprécier. De là vient que les fautes plus graves ne l'affectent que peu ou pas du tout, et qu'il éprouve moins de remords au souvenir de l'orgueil et de l'envie qu'à celui d'actes honteux ou criminels.

Tentative prématurée de retournement

8². «Et voici qu'à nouveau une voix, du haut des nuées, dit^a»: «Tu as péché, arrête^{b3}.» En d'autres termes: déjà la fosse qui déborde infecte toute la maison de sa puanteur intolérable; à quoi bon vidanger tant que les saletés pénètrent encore, à quoi bon, tant que tu n'as pas renoncé à pécher, faire pénitence? Qui en effet approuverait l'attitude de «ceux qui plaident et chicanent tout en jeûnant, qui jouent des poings sans scrupules, en qui

2. Ici un titre de *capitulum*: «Certains estiment qu'il est facile à la volonté humaine d'obéir à la voix divine.»

3. * Cf. p. 370, n. 2 sur *Conv* 21, l. 6-7. *Peccasti, quiesce* est une formulation *VI* de *Gen.* 4, 7. Bernard, qui l'emploie trois fois, a pu la trouver chez Jérôme, Grégoire, et surtout chez Ambroise qui la cite de nombreuses fois. Cf. *Vetus Latina*, t. 2, Beuron 1951-1954, p. 82-83.

impie, sed et *voluntates* et voluptates *propriae inveniuntur* in eis^c? *Non tale est ieiunium quod elegi, dicit Dominus*^d. Claude fenestras, observa aditus, foramina obstrue diligenter, et sic demum non subeuntibus novis, sordes poteris expurgare vetustas. Aestimat homo facile quod iubetur implendum, tamquam ignarus exercitii spiritualis. «Quis enim prohibeat, inquit, quominus imperem membris meis?» Indicit igitur gulae ieiunia, crapulam interdicat, 15 *obturari* praecipit *ures ne audiant sanguinem*^e, *averti oculos ne videant vanitatem*^f, manus non ad avaritiam, sed ad eleemosynam magis extendi, quibus forte et laborem imponere velit, prohibens latrocinia, sicut scriptum est : *Qui furabatur iam non furetur, magis autem laboret* 20 *manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti*^g.

81 9. Ceterum dum suas quibusque membris in hunc modum leges promulgat et decreta proponit, interrumpunt subito vocem iubentis ut uno impetu clamant : «Unde haec nova religio^a? Facile iubes ut libet. Sed inveniatur 5 qui novis decretis obviet, qui novis legibus contradicat.» «Quis enim ille est?» inquit. Et illa : «Nimirum ipsa, quae *paralytica iacet in domo et male torquetur*^b. Ipsa est, in cuius nos pridem deputasti obsequium, si ignoras, ad

c. Is. 58, 3-4 ≠ d. Is. 58, 6 (Patr.) e. Is. 33, 15 ≠
f. Ps. 118, 37 ≠ g. Éphés. 4, 28 ≠
9. a. Cf. Act. 17, 19 b. Matth. 8, 6 ≠

1. * Bernard utilise trois fois le verset 3 avec *voluntates* (Vg), et non *voluptates* (VI). Au verset 5, il écrit deux fois *non tale* (VI) au lieu de *numquid tale* (Vg). S'agit-il d'influences patristiques ou d'adaptation stylistique? ~ De même, à la fin de ce § 8, dans la citation d'*Éphés.* 4, 28, l'omission de *operando*, qui se rencontre chez quelques Pères, peut être effet du hasard ou effet littéraire.

2. Cf. JÉRÔME, *Contra Jovinianum*, PL 23, 310 : *Per quinque sensus quasi per quasdam fenestras vitiorum ad animam introitus est*, «L'entrée

subsistent désirs et plaisirs personnels^{c1}»? «Tel n'est pas le jeûne que je préfère, dit le Seigneur^d.» Ferme les fenêtres², obture les accès, bouche avec soin les trous et ainsi tu pourras, sans laisser passage à de nouvelles ordures, éliminer les vieilles.

L'homme juge qu'il est facile d'accomplir ce qui lui est ordonné, ignorant qu'il est du combat spirituel : «Qui peut m'empêcher, dit-il, de commander à mes membres?» Il contraint la bouche au jeûne, lui interdit l'ivresse, il intime «aux oreilles de se fermer aux propos sanguinaires^e», «aux yeux de se détourner des vains spectacles^f», aux mains de se tendre non pour prendre mais plutôt pour donner; peut-être voudrait-il aussi les mettre au travail en leur interdisant le vol, comme il est écrit : «Celui qui volait, qu'il ne vole plus, qu'il emploie plutôt ses mains à un travail honnête pour avoir de quoi subvenir aux besoins du malheureux^g.»

L'attachement à la jouissance

9. Mais tandis qu'il promulgue de la sorte leurs propres lois à chacune des parties de son corps et impose des décrets, elles interrompent brutalement la voix impérieuse³, s'écriant d'un seul élan : «D'où vient cette nouvelle règle de vie^a? Tu peux ordonner ce qui te plaît. Il se trouvera bien quelqu'un pour s'opposer aux nouveaux décrets, pour résister aux nouvelles lois.» «Qui est ce quelqu'un?», dit-il. Et elles : «C'est, bien sûr, celle qui gît à la maison, paralysée et souffrante^b». A son service tu nous as mises jadis – l'as-tu oublié? – :

des vices dans l'âme se produit par les cinq sens comme par autant de fenêtres.»

3. ⁵ Sur les § 9-10, cf. n. compl. I, 2 : «La révolte de la volonté», p. 425-426.

oboediendum utique concupiscentiis eius.» Expalluit miser
 10 ad hanc vocem et confusus obmutuit. *Anxiabatur* enim
 in eo *spiritus eius*^c. Ac membra quidem ad suam illam
 infelicissimam dominam incunctanter accedunt, ut adversus
 dominum crudeliter interpellent et imperia duriora cau-
 sentur. Plangit gula parsimoniae sibi modum adhibitum,
 15 prohibitam crapulae voluptatem. Oculus queritur indictas
 lacrimas, petulantiam interdictam. Quibus haec et similia
 prosequentibus excitata et vehementer exacerbata
 voluntas: «Somniumne est, inquit, an fabula, quod nar-
 ratis?» Tum vero opportunum suae tempus nacta queri-
 20 moniae lingua: «Omnino, ait, sic est ut audisti. Nam et
 ego a fabulis et mendaciis iussa sum reticere et nihil
 deinceps nisi serium, immo et penitus necessarium loqui.»

10. Exsilit igitur vetula furens, et totius oblita languoris,
 procedit horrentibus comis, veste lacera, pectore nudo,
 scalpens ulcera, *frendens dentibus et arescens*^a, atque ipsum
 inficiens aerem flatibus virulentis. Quidni confundatur, si
 5 quid adhuc superest rationis, ad talem miserae voluntatis
 occursum et incursum? «Haec, inquit, tota est tui coniugii
 fides? Sic compateris male patienti? Usque adeo *super
 dolorem vulnerum meorum addere*^b pepercisti? Subtra-
 hendum forsitan ex immoderata dote aliquid videbatur, sed

c. Ps. 142, 4 ≠

10. a. Ps. 111, 10 ≠; Mc 9, 17 ≠ b. Ps. 68, 27 ≠

1. Ici un titre de *capitulum*: «Comment la volonté humaine, par la gourmandise, la curiosité et l'orgueil, ainsi que par tous les sens de la chair, résiste à la voix divine.»

2. ^s *Haec tota est tui coniugii fides*? Raison et volonté sont unies par une sorte de lien conjugal, comme l'homme et la femme dans le mariage. Bernard emprunte sans doute à Augustin cette interprétation allégorique, mais on la trouve déjà chez Philon, Origène et Ambroise. Selon cette tradition, la femme représente l'affectivité, la partie passionnelle (*pars concupiscentialis*), qui doit être soumise à l'homme *virilis*

c'était bien pour obéir à ses convoitises.» L'infortuné pâlit à ces paroles et, abasourdi, se tut. «Tant son esprit en était suffoqué^c!» Alors les membres ne tardent pas à s'approcher de leur malheureuse maîtresse pour en appeler violemment contre le maître et accuser les ordres d'être trop durs. La bouche déplore le régime de sobriété qu'on lui impose et qui s'oppose aux plaisirs de l'ivresse. L'œil gémit des larmes prescrites, de l'effronterie proscrire. Pendant qu'ils poursuivent sur le même sujet, la volonté se redresse et s'emporte avec véhémence: «Est-ce un rêve, ce que vous racontez, ou un roman?» Alors la langue, saisissant l'occasion offerte, se plaint: «Non, dit-elle, c'est exactement ce que tu as entendu: moi aussi j'ai reçu l'ordre de renoncer à dire romans et mensonges, et de ne rien prononcer dorénavant qui ne soit sérieux et même indispensable.»

10¹. Elle surgit alors, vieille femme en furie: toute langue oubliée, elle s'avance, cheveux hérissés, vêtements déchirés, poitrine nue; écorchant ses ulcères, «grinçant des dents, la bouche sèche^a», elle infecte l'air de son haleine empoisonnée. Comment alors la raison, du moins ce qu'il en reste, ne serait-elle pas confondue par un tel assaut, une telle attaque de la malheureuse volonté? «Est-ce là, dit celle-ci, tout le respect que tu as pour tes engagements²? Est-ce ainsi que tu compatis à mon atroce souffrance? Voilà comment tu as évité d'«ajouter à la douleur de mes blessures^b»? Peut-être te semblait-il nécessaire de retirer quelque

ratio. Cf. en particulier AUGUSTIN, *Homélies sur l'Évangile de S. Jean*, Tr. 2, 14 (BA 71, 202-203) et 15, 19 (BA 71, 782-787, avec références aux textes d'Augustin). ~ Dans le texte court (§ 9), les membres se révoltent en disant qu'ils ont été donnés «à notre épouse (*uxori nostrae*) pour satisfaire ses concupiscences». Et la *vetula* demande à la raison (§ 10): «Où est ton livret de répudiation (*libellus repudii*)?»

10 quid relinquitur, hoc sublato? Solum hunc languenti miserae
 praestitisti, et omnia eius obsequia, quemadmodum sint
 83 distributa, aliquando cognovisti. Nunc autem si tibi forsitan
 morbi huius pessimi, quo laboro, triplex malignitas exci-
 disse potuit, sed non mihi. Siquidem voluptuosa sum,
 15 curiosa sum, ambitiosa sum, et ab hoc triplici ulcere *non*
est in me sanitas a planta pedis usque ad verticem^c. » Itaque
 fauces, et quae obscena sunt corporis, assignata sunt
 voluptati, quandoquidem velut de novo necesse est singula
 recenseri. Nam curiositati pes vagus, et indisciplinatus
 20 oculus famulantur. At vanitati quidem auris et lingua ser-
 viunt, dum per illam *impinguat caput meum oleum pec-*
catoris^d; per hanc ipsa suppleo quod in laudibus meis alii
 minus fecisse videntur. Valde enim delector et recipere ab
 aliis, et, cum opportune possum, etiam tradere aliis laudes
 25 meas, et meo et alieno ore semper cupiens praedicari. Cui
 potissimum morbo tuum quoque ingenium plurima solet
 adhibere fomenta. Porro manus ipsas, quibus est undique
 liber motus, non uni specialiter alicui operi deputamus, sed
 modo vanitati, modo curiositati, modo voluptati sedulum
 30 satis exhibent famulatum. Quibus ita dispositis, non mihi
 haec omnia vel in uno satisfacere aliquando potuerunt,
 quod *non satietur oculus visu, nec auris impleatur auditu*^e.

c. Is. 1, 6 ≠

d. Ps. 140, 5 ≠

e. Eccl. 1, 8 ≠

1. Il s'agit du corps.

2. Bernard prend dans les listes de vices médiévales la volupté (la gloutonnerie et la luxure), la curiosité, l'ambition.

3. * En employant ce verset de l'*Eccl.*, Bernard remplace toujours (5 fois) le *saturatur* de *Vg* par *sati(atur)* : cette substitution est l'inverse de celle qu'il fait pour *Eccl.* 5, 9 (cf. *SC* 393, 113, n. 3 sur *Dil* 21). Pour ces deux passages de l'*Ecclésiaste*, il semble bien que Bernard suive AMBROISE (*De Tobia* 13, 44; *CSEL* 32/2, p. 543, l. 15, ainsi que *De bono mortis* 7, 28; *CSEL* 32/1, p. 728, l. 19) et JÉRÔME (*Comm. in Eccl.*, I, 8., *CCL* 72, 256, l. 206). ~ En trois passages de *Conv* (§ 10, § 15, § 26-27), Bernard répète 19 fois *satiare*, alors que ses œuvres ne comportent que 82 fois ce verbe : le rapport est ainsi 1/4 alors que les 40 paragraphes de *Conv* n'occupent que 1/68^e des *SBO*. C'est de la sorte

chose à ma dot excessive? Mais si tu m'enlèves ce serviteur¹, que reste-t-il? Dans ma langueur malheureuse tu ne m'as laissé que lui et tu sais bien enfin comment ont été répartis tous les services qu'il me rendait. Si, maintenant, la malignité de cette terrible maladie qui de trois manières² me torture a pu peut-être te quitter, ce n'est pas le cas pour moi. Mais oui, je suis marquée par la volupté, la curiosité, l'ambition, et «de la plante des pieds au sommet de la tête, ces trois plaies ne me laissent pas d'endroit sain^c». De fait, si toutefois il y a lieu de reprendre tout à nouveau en détail, le gosier et les parties sexuelles du corps ont été destinés à la volupté, le pied vagabond et l'œil indiscret à la curiosité; quant à l'oreille et à la langue, elles sont aux ordres de la vanité : grâce à la première, «ma tête embaume de l'huile du pécheur^d»; par la seconde, je supplée moi-même à l'insuffisance des louanges qu'on m'adresse. Car il est pour moi délicieux autant de recevoir mes louanges des autres que, lorsque l'occasion s'y prête, de leur en faire le récit : je désire, en effet, toujours être au centre des discours, qu'ils sortent de la bouche des autres ou de la mienne. Cette maladie surtout, ton savoir-faire n'est pas en peine de lui fournir largement de quoi s'alimenter. Quant à ces mains qui ont la liberté de se mouvoir dans tous les sens, nous ne leur assignons pas une seule tâche déterminée, mais c'est tantôt à la vanité, tantôt à la curiosité, tantôt à la volupté qu'elles vouent un service zélé. Voilà comment les choses ont été réglées. Pourtant tous ces membres n'ont jamais pu, même sur un seul point, me donner satisfaction car «l'œil n'est jamais rassasié de voir, ni l'oreille saturée d'entendre^{e3}».

que Bernard presse l'étudiant parisien d'ouvrir les yeux sur sa propre insatisfaction, son insatiabilité, pour qu'il en vienne à la conversion. *Saturare* est moins fréquent dans les *SBO*, presque absent de *Conv*. Augustin, lui, pour exprimer ce thème, se réfère à d'autres versets bibliques et utilise un vocabulaire différent (moins souvent *satiare*, beaucoup plus *saturare*).

84 Atque utinam inter spectandum totum aliquando corpus fieret oculus, aut inter prandendum in fauces membra omnia
35 verterentur. Tunc igitur mihi id modicum consolationis, quod utcumque mendico, tentas surripere? Dixit, et cum indignatione et furore recedens : «Teneo, inquit, longumque tenebo.»

11. Iam vero rationi ipsa *vexatio dat intellectum*^a, iam innotescit aliquatenus huius negotii difficultas, iam praesumpta facilitas. Videt enim memoriam plenam spurcitiarum, videt abundantius alias atque alias influere sordes,
5 videt ipsas fenestras morti patulas claudi omnino non posse, quod adhuc praesidens voluntas languida dominetur, e cuius ulceribus sanies universa profluxit. Videt denique anima sese contaminatam, nec per alium, sed per proprium corpus, nec aliunde quam a seipsa. Est
10 enim quiddam animae, sicut memoria quae inficitur, sic voluntas ipsa quae inficit. Denique tota ipsa nihil est aliud quam ratio, memoria et voluntas. Nunc autem et ratio
85 minus habens, caeca quodammodo, quod hactenus ista non viderit, infirma omnino, quod ne agnita quidem prae-
15 valeat reparare, et memoria foedissima pariter et foetidissima, et voluntas languida et horrendis ulceribus undique scaturiens^b invenitur. At ne quid ex omnibus

.. 11. a. Is. 28, 19 ≠ b. Cf. II Macc. 9, 9

1. Cf. STACE, *Thebais* II, 429 : *Teneo longumque tenebo*.

2. Ici un titre de *capitulum* : «Pour que la raison de l'âme, maintenant qu'elle est attaquée, soit convaincue de sa présomptueuse facilité et confondue par la difficulté.»

3. * On trouve 1 citation et 11 allusions à ce verset *d'Isaïe* chez Bernard. Celui-ci omet constamment *sola* et n'emploie jamais le futur *dabit* de la Vg, mais 6 fois le présent *dat*, comme ici. Il transforme par là ce verset en un dicton, chargé de fournir une explication dans la ligne de la psychologie de l'École : comment la souffrance (*vexatio*) achemine le pécheur à entendre (*auditui*) et à comprendre (*intellectum* ; ici, *rationi* rappelle *auditui* par assonance, tout en comportant un sens

Ah! si tout le corps pouvait un jour être œil pour regarder, ou si tous les membres pouvaient devenir bouche pour goûter! Est-ce bien toi qui essaies de me ravir cette maigre consolation que je mendie de tous côtés?» Elle dit et, se retirant indignée et furieuse, ajoute : «Je tiens bon et je tiendrai longtemps¹!»

La raison saisit l'ampleur du mal

11². Or «voilà que la rebuffade elle-même donne à la raison de comprendre^{a3}»; dès lors elle commence à saisir que l'entreprise est difficile et qu'elle a présumé de sa facilité. Elle voit en effet la mémoire remplie d'immondices, elle voit se déverser encore et encore toutes sortes d'ordures, elle voit qu'il lui est tout à fait impossible de fermer les fenêtres grandes ouvertes à la mort, car, encore au pouvoir, la volonté paralysée domine et la corruption universelle coule de ses ulcères. Bref, l'âme se voit contaminée, sans contact étranger mais par son propre corps, sans autre foyer d'infection qu'elle-même. Car la volonté qui infecte fait aussi bien partie de l'âme que la mémoire qui est infectée. En définitive, l'âme n'est dans sa totalité rien d'autre que raison, mémoire et volonté⁴. Or, à présent, que trouve-t-on? Une raison amoindrie, presque aveugle puisque, jusqu'ici, elle n'a pas vu cette situation, complètement affaiblie puisqu'elle ne parvient pas à la rétablir même une fois reconnue; une mémoire tout aussi répugnante que repoussante; une volonté paralysée et sur laquelle prolifèrent^b partout d'horribles plaies. Et pour que rien

voisin d'*intellectum*). Une citation *ad sensum* de Guillaume de Saint-Thierry est très similaire à plusieurs de Bernard (*Le Miroir de la foi* 30, SC 301, 94).

4. ⁵ Bernard rappelle encore que l'âme «n'est pas autre chose que raison, mémoire et volonté»; mais à ce moment toutes les trois se trouvent dans une situation lamentable; cf. n. compl. I, 2, p. 426.

quae sunt hominis relinquatur, ipsum etiam corpus rebelle est, et singula membra *fenestras* singulae, quibus *mors* intrat ad^c animam, et incessanter exuberat ipsa confusio.

12. Audiat ergo anima, quaecumque eiusmodi est, vocem divinam, et audiat cum stupore et admiratione dicentem : *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*^a. Quis spiritu pauperior eo, qui in toto spiritu suo non invenit requiem^b, non invenit *ubi caput reclinet*^c? Hoc quoque consilium pietatis, ut qui sibi displicet, placeat Deo, qui propriam domum odit, domum utique plenam spurcitiae et infelicitatis, invitetur ad domum gloriae, *domum non manu factam, aeternam in caelis*^d. Nec mirum si huius dignationis magnitudinem expavescit, si difficile credit huic auditui, si vehementi stupore admiratur, et ait^e : Ergone beatum hominem miseria facit? Ceterum quisquis eiusmodi est, non diffidas. Non miseria, sed misericordia facit beatum; sed huius propria sedes miseria est. Aut certe faciat beatum ipsa miseria, ut humiliatio in humilitatem transeat, necessitas in virtutem. *Pluviam, inquit, voluntariam segregabis, Deus, hereditati tuae; et infirmata est, tu vero perfecisti eam*^f. Utilis prorsus infirmitas, quae medici manum requirit, et salubriter a se deficit, quem perficit Deus.

c. Jér. 9, 21 (Patr.)

12. a. Matth. 5, 3

b. Cf. Lc 11, 24

c. Matth. 8, 20 ≠

d. II Cor. 5, 1

e. Cf. Gen. 27, 33; cf. Rom. 10, 16

f. Ps. 67, 10

1. * Cf. p. 344, n. 1 sur *Conv* 7, l. 31.

2. Ici un titre de *capitulum* : «Respiration de consolation, quand l'âme en cet état s'entend promettre la Béatitude du Royaume céleste.»

3. ^s La proclamation des béatitudes ramène à l'écoute de la Parole de Dieu (cf. p. 324, n. 3). La première amène le pécheur à reconnaître son extrême pauvreté et à désirer la demeure éternelle où il trouverait le repos. Cette pensée suscite la crainte; il se demande comment sa misère peut le rendre heureux. Bernard répond que cette misère appelle la miséricorde, si l'humiliation conduit à l'humilité. Mais le pécheur obstiné semble

de ce qui constitue l'homme ne soit en reste, le corps est révolté, tous ses organes sont autant de «fenêtres par lesquelles la mort entre^{c1}» dans l'âme et, sans relâche, se déchaîne un vrai chaos.

La raison et les deux premières béatitudes

12². Que l'âme donc qui se trouve en cet état écoute la voix divine³, qu'elle entende, stupéfaite et émerveillée : «Bienheureux les pauvres en esprit car le Royaume des Cieux est à eux^a.» Qui est plus pauvre en esprit que celui qui, en tout son esprit, ne trouve nul repos^b, «ne trouve nulle part où reposer sa tête^c»? C'est là aussi le dessein de Dieu : qui se déplaît à lui-même plaît à Dieu, qui hait sa propre demeure, sordide et misérable, en vérité sera invité à la demeure de gloire, «demeure qui n'est pas faite de main d'homme, éternelle dans les cieux^d». Rien d'étonnant si la grandeur d'une telle grâce remplit l'âme de crainte, si elle en croit difficilement ses oreilles, si, complètement stupéfaite, émerveillée, elle s'écrie^e : «Est-ce donc la misère qui rend l'homme heureux?» De toute façon, si tu en es là, ne désespère pas. Ce n'est pas la misère, c'est la miséricorde qui rend heureux, mais le lieu où elle habite c'est la misère. Ou du moins la misère peut rendre heureux si l'humiliation mène à l'humilité et la nécessité à la vertu⁴. «Mon Dieu, dit le Psalmiste, tu tiendras en réserve, pour ton héritage, une pluie de grâces; il était affaibli mais toi, tu l'as conforté^f.» Utile vraiment la faiblesse qui fait recourir au médecin! Et c'est santé pour l'homme de perdre ses forces quand Dieu le reconforte⁵.

encore incapable de réaliser cette condition. La 1^e béatitude est donc une promesse dont l'effet sera obtenu plus tard.

4. Cf. JÉRÔME, *Contra Rufinum* 3, 2.

5. Après cette phrase, un titre de *capitulum* : «Il ne peut espérer ce Royaume celui en qui règne encore le péché par la chair; c'est pourquoi il faut être attentif à ce qui suit : «Bienheureux les doux, etc.»

20 Sed quia non est via ad regnum Dei sine primitiis regni, nec sperare potest caeleste regnum, cui nec super propria membra adhuc regnare donatur, sequitur ergo vox dicens : *Beati mites, quoniam ipsi hereditabunt terram*⁸, ac si evidentius dicat : «Mitiga efferos motus voluntatis, 87 25 et crudelem bestiam mansuescere cura. Ligatus es : solvere studeas quod rumpere omnino non possis. Eva tua est. Vim facere, aut eatenus offendere eam nullo modo praevaleris.»

13. Nec mora, respirans homo inter haec verba, atque id quoque facilius reputans, licet verecundus, accedit et delinire satagit viperam inflammatam. Arguit vitae carnalis illecebras, et consolationes saecularis nugacitatis accusat, 5 tamquam exiguas et indignas, sed et brevissimas quoque et perniciosissimas omnibus amatoribus suis.

«Super hoc, ait, nequam et inutili servo^a tuo ipsa fatere. Nec enim inficiari potes, ne in modico quidem tibi universa eius obsequia satisfacere aliquando potuisse.» 10 Voluptas gutturis, quae tanti hodie aestimatur, vix duorum obtinet latitudinem digitorum, et huius tam modicae partis tam exigua delectatio quanta paratur sollicitudine, quantam deinde molestiam parit? Hinc monstruosius dilatantur renes et humeri, hinc tumentes uteri non tam impinguntur

.. g. Matth. 5, 4 (Patr.)

13. a. Cf. Matth. 25, 30; cf. Lc 19, 22

1. * Bernard écrit parfois *hereditabunt*, «ils auront en héritage», avec plusieurs Pères, et non *possidebunt*, «... en possession». Le texte P, ici même, a *possidebunt* (SBO IV, 86, l. 20); dans le texte bref de *Conv* 28, (SBO IV, 102, l. 22) la formule est *Vg* et la *VI* apparaît en variante. Cf. *Adv* 4, 5 (SBO IV, 185, l. 13).

2. ⁸ *Mitiga efferos motus voluntatis*... De la 2^e béatitude, Bernard tire aussitôt l'avertissement donné à la raison d'«adoucir» son discours à la volonté; cf. n. compl. I, 2, p. 427. ~ Sur «c'est là ton Ève», cf. p. 348, n. 2.

3. ⁸ La raison (cf. § 22) s'adresse alors de nouveau à «la vipère furieuse». Ce discours se développe dans les § 13-21. Bernard y expose

Mais parce qu'il n'est pas de route vers le royaume de Dieu sans prémices de royauté, que l'on ne peut espérer le royaume du ciel si l'on n'a pu déjà régner sur son corps, la voix poursuit : «Bienheureux les doux, car ils auront la terre en héritage⁸¹.» Ce qui veut dire en clair : «Adoucissez les mouvements indomptés de la volonté², applique-toi à apprivoiser la bête sauvage. Tu es lié, cherche à dénouer ce qu'il t'est impossible de rompre. C'est là ton Ève. User de force ou la heurter à ce point, tu n'y parviendras d'aucune manière.»

**Prosopopée
de la raison et
son échec, vanité
des jouissances**

13. Sans retard, ragaillardisé par ces paroles, et jugeant aussi cette conduite plus aisée, l'homme³, bien qu'avec timidité, s'approche et s'évertue à calmer cette vipère furieuse. Il dénonce les séductions de la chair, met en cause les consolations frivoles du monde, infimes et viles, d'ailleurs fugaces et pernicieuses à tous ceux qui s'y complaisent⁴. Et, ajoute-t-il, tu l'avoues toi-même au sujet du serviteur mauvais et inutile^a : il n'a jamais pu te satisfaire si peu que ce soit, malgré tous ses bons offices; tu ne peux dire le contraire. Le plaisir du goût, tant prisé de nos jours, concerne un espace de deux doigts de large à peine et, pour la jouissance si limitée d'une partie si modeste, que de soucis dans les préparatifs, que de désastres dans les suites! Voilà les reins et les épaules qui prennent des proportions monstrueuses, voilà le ventre qui gonfle, engraisé ou plutôt engrossé par ce qui fait

les thèmes traditionnels sur les dangers de différer la conversion : cf. n. compl. I, 2, p. 427.

4. Après cette phrase, un titre de *capitulum* : «Quel est le résultat de l'appétit de gourmandise et de l'acte libidineux, et à quelle fin aboutissent la vaine curiosité et l'amour des richesses.»

15 quam impraegnantur a ruina, et dum carnis onus ossa
 88 non sustinent, etiam morbi varii generantur. Sic libidinis
 illecebrosa vorago quantis laboribus et dispendiis, interdum
 et famae vel honoris, aut etiam vitae ipsius periculo com-
 paratur, ut ad modicum flagrans sulfureus vapor furentes
 20 stimulis agat, et apum par volantum, ubi male grata mella
 fuderit, nimis tenaci feriat icta corda morsu, cuius appe-
 titus anxietatis et vecordiae, actus abominationis et igno-
 miniae, exitus paenitudinis et verecundiae plenus esse
 dignoscitur.

14. Ceterum spectacula vana, rogo, quid corpori
 praestant, quidve animae conferre videntur? Nam tertium
 nihil in homine cui curiositas prosit invenies. Frivola
 prorsus et inanis ac nugatoria consolatio, et nescio quid
 5 illi durius imprecer, quam ut semper habeat quod
 requirit, qui iucundae quietis fugitans curiosa, inquietu-
 dine delectatur. Liquet sane vel ex hoc ipso nihil his
 omnibus delectationis inesse, quorum solus transitus
 iuvat. Ceterum *vanitas vanitatum*^a quam nihil sit, vel ex
 10 ipso nomine manifestius indicatur. Vanus utique labor,
 qui studio vanitatis assumitur. *O doxa! Doxa*, ait Sapiens,
in millibus mortalium nihil aliud quam aurium inflatio
vana! Et tamen quantam putas infelicitatem haec ipsa
 non tam felix vanitas quam vana felicitas parit? Hinc
 15 namque caecitas cordis, sicut scriptum est: *Popule meus,*
qui te beatificant in errorem te inducunt^b. Hinc cervi-

14. a. Eccl. 1, 2 b. Is. 3, 12 (Patr.)

1. Cf. BOËCE, *De consolatione philosophiae* III membr. 7 (éd. L. Bieler, CCL 94, 47).

2. Les § 13-21 n'ont pas d'équivalent dans le texte bref.

3. BOËCE, *De consolatione philosophiae* III, éd. L. Bieler, p. 45, n. 12 (d'après EURIPIDE, *Andromaque*, v. 319 s.).

4. * Bernard, à son habitude, cite ce verset d'*Isaïe* avec un texte VI,

sa ruine, et, comme les os ne soutiennent plus le poids des chairs, voilà de plus qu'arrivent de multiples maladies. De même pour la luxure, abîme de séduction : combien il en coûte de peines et d'argent, parfois jusqu'au risque d'y laisser sa réputation, son honneur ou même sa vie ; oui, ces vapeurs sulfureuses, flammes d'un instant, aiguillonnent ceux qu'elles égarent, et, telles un essaim d'abeilles¹ là où elles ont répandu un miel d'une perfide douceur, elles frappent le cœur navré d'un mal qui ne démordra pas de sitôt. Alors quelle découverte ! Ses désirs ne sont qu'angoisse et veulerie, ses actes, abomination et ignominie, ses conséquences, remords et infamie.

14. D'autre part², je te le demande, ces spectacles offerts par la vanité, quels avantages le corps en retire-t-il ? Et à l'âme, qu'apportent-ils à ton avis ? Car tu ne trouveras pas en l'homme un troisième élément qui de la curiosité tire profit. C'est une consolation tout à fait futile, aussi vide que superficielle et, à celui qui fuit obstinément les douceurs de la paix et se régale d'une curiosité inquiète, je ne vois rien de pire à souhaiter que d'obtenir toujours ce qu'il cherche. Y eût-il là un plaisir, il est clair qu'on ne peut trouver aucune jouissance véritable dans tout ce dont le charme n'est que de passer.

Quant à la «vanité des vanités^a», rien n'indique mieux son néant que son nom même. Il est vain le mal qu'on se donne par recherche de la vanité. «O gloire ! gloire !, dit le Sage³, pour des milliers de mortels, rien d'autre qu'un vain bruit qui remplit leurs oreilles.» Et, au rebours, quelle infélicité, à ton avis, naît de ce qui est moins la félicité de la vanité que la vanité de la félicité ? De là vient l'aveuglement du cœur selon l'Écriture : «O mon peuple, ceux qui te disent heureux t'entraînent dans l'erreur^{b4}.» De là

qui paraît bien lui être propre et qui résume en quelque sorte ceux de plusieurs Pères. Cf. SC 414, 272, n. 1 sur SC 12, 8.

cosus furor animositatis, hinc suspicionis labor anxius, hinc livoris crudele tormentum, et cremantis invidiae miserior quam miserabilior cruciatus; sic divitiarum amor insatiabilis longe amplius desiderio torquet animam quam refrigeret usu suo, utpote quarum acquisitio quidem laboris, possessio timoris, amissio plena doloris invenitur. Postremo ubi multae opes, multi etiam qui comedunt eas^c, et usus quidem divitiarum apud alios, divitibus solum nomen cedit et sollicitudo. Et in his omnibus pro tam exiguis, aut magis ne exiguis quidem, sed nullis, eam parvipendere gloriam, quam nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se^d, non tam insipientiae quam infidelitatis esse videtur.

15. Nec immerito sane mundus hic, positus in maligno^a, vana promissione deludit animas propriae conditionis et nobilitatis oblitus, quas non pudeat porcis in ministerio subiugari, in desiderio sociari, nec sic tamen infelici edulio satiari^b. Unde enim haec tanta pusillanimitas et abiectio tam miserabilis, ut egregia creatura, capax aeternae beatitudinis et gloriae magni Dei^c, utpote cuius sit inspiratione condita, similitudine insignita, cruore redempta, fide dotata, spiritu adoptata, miseram non erubescat sub putredine hac corporeorum sensuum gerere servitutem? Merito plane ne eos quidem apprehendere potest, quae

c. Eccl. 5, 10 ≠

d. I Cor. 2, 9 ≠

15. a. I Jn 5, 19 ≠

b. Cf. Lc 15, 15-16

c. Tite 2, 13

1. * Ce texte, très fréquent chez Bernard et peu fixe, s'apparente plutôt à I Cor. 2, 9 qu'à Isaïe 64, 4 (cf. SC 393, 94, n. 2 sur Dil 14). Ici, Bernard substitue au neutre quod de la Vg un quam, qui a pour antécédent gloriam, adaptant ainsi cette citation à son propre texte. Semblablement, Bernard passera, au § 16, de la destruction et de la reconstruction des greniers du riche de Luc 12, 18 aux mêmes travaux préconisés par Horace (distruam et dirue; aedificare).

l'entêtement incontrôlé de la colère, de là l'insupportable angoisse du soupçon, de là le cruel tourment de l'envie et le supplice plus misérable que pitoyable d'une haine dévorante; ainsi en est-il de l'amour insatiable des richesses dont le désir torture l'âme beaucoup plus que la jouissance ne l'apaise : que d'efforts dans leur acquisition, de craintes dans leur possession, de douleurs dans leur perte! Enfin, «où abondent les biens, abondent ceux qui les dévorent^c». Aux autres la jouissance des richesses, aux riches rien que le titre et les soucis. Et, en tout cela, en vue d'avantages minimes – que dire minimes, nuls –, ne faire aucun cas de la gloire que «l'œil n'a pas vue, ni l'oreille entendue, qui n'est pas montée au cœur de l'homme mais que Dieu a préparée pour ceux qui l'aiment^{d1}», c'est, semble-t-il, manquer de sagesse mais plus encore de foi.

Suite : la servitude 15². Il n'est pas bien difficile de comprendre que «ce monde, au pouvoir du malin^a», trompe par de vaines promesses les âmes si oublieuses de la noblesse propre à leur condition qu'elles ne sentent point de honte à être assujetties au service des pourceaux, à ressentir le même appétit sans pourtant se satisfaire de leur piètre nourriture^b. D'où vient – quelle grande lâcheté et quelle bassesse pitoyable! – que cette créature exceptionnelle, capable de la béatitude éternelle et «de la gloire de ce grand Dieu^c» qui l'a créée de son souffle, marquée de sa ressemblance, rachetée de son sang, dotée de la foi, adoptée par son esprit, d'où vient qu'elle ne rougisse pas d'être l'esclave misérable des sens corporels dans cette pourriture qui est la nôtre? On comprend que même ceux-ci elle ne puisse les posséder, elle qui a

2. Ici un titre de capitulum : «Ignoble servitude des vices, date incertaine de la mort et vanité des richesses entassées.»

talem deserens sponsum, tales sequitur amatores^d. Merito siliquas esurit et non accipit, qui porcos pascere maluit quam paternis epulis satiari^e. Insanus siquidem labor
 15 pascere *sterilem quae non parit et viduae benefacere nolle^f*, omittere curam cordis et *curam carnis agere in desiderio^g*, impinguare et fovere cadaver putridum, quando paulo post vermium esca futurum nullatenus dubitatur. Nam et *servire mammonae^h* et *avaritiam colere, quod est servitus*
 20 *idolorumⁱ*, aut vanitatis sectari studium, prorsus degeneris animae indicium esse quis nesciat?

90 16. Esto tamen magna sint et honesta quae mundus interim amatoribus suis erogare videtur; sed infida esse quis nesciat? Certa nimirum eorum brevitatis, et ipsius quoque brevitatis finis incertus. Saepe viventem deserunt;
 5 nam morientem nec raro sequuntur. Quid vero in rebus humanis certius morte, quid hora mortis incertius invenitur? Non miseratur inopiam, non divitias reveretur, non generi cuiuslibet, non moribus, non ipsi denique parcat aetati, nisi quod senibus quidem in ianuis, adolescentibus
 10 autem in insidiis est. Infelix proinde, qui in huius vitae tenebris et lubrico fidens, perituram insumit operam, nec advertit quoniam *vapor est ad modicum parens^a*, et *vanitas vanitatum^b*. Obtinuisti tandem, ambitiose, quam ex longo concupieras dignitatem? Serva quod habes. Implesti, pecu-
 15 niose, oculos tuos? Sollicitus esto ne perdas. *Uberes*

d. Cf. Os. 2, 7 e. Cf. Lc 15, 15-16. 24 f. Job 24, 21 ≠
 g. Rom. 13, 14 ≠ h. Matth. 6, 24 ≠ i. Éphés. 5, 5 ≠
 16. a. Jac. 4, 14 b. Eccl. 1, 2

1. ⁵ On notera ici le contraste entre la noblesse de l'homme, destiné à partager «la gloire de Dieu», et la servitude animale qu'entraîne sa fausse indépendance (*miseram... servitutem*), doublée par la servitude spirituelle de l'avarice (*idolorum servitus*).

2. Ici un titre de *capitulum*: «Les œuvres de ce temps sont comme des semences de la récompense éternelle.»

3. Cf. CICÉRON, *De senectute* XX, 74.

quitté pareil époux pour suivre pareils amants^d. On comprend qu'elle ait faim de caroubes et n'en reçoive pas, elle qui a préféré garder les pourceaux plutôt que se rassasier au festin paternel^e. C'est une tâche insensée d'entretenir «une femme stérile, incapable d'enfanter, et de refuser assistance à la veuve^f», de ne pas se soucier de son cœur et de «se soucier de sa chair dans ses désirs^g», d'engraisser et de choyer un cadavre pourrissant qui, aucun doute là-dessus, ne tardera pas à devenir la pâture des vers. En effet, «être l'esclave de Mammon^h», s'adonner à «l'avarice qui est service des idolesⁱ» ou se laisser entraîner par la passion de la vanité, comment ignorer que ce sont là les symptômes d'une âme tout à fait dégénérée?

Suite : la mort 16². Admettons que ne manquent ni de grandeur, ni de valeur, les biens que le monde semble accorder pour un temps à ceux qui l'aiment; mais qui pourrait ignorer leur fragilité? La brièveté de leur durée n'est que trop certaine, incertain est le terme de cette brève durée. Souvent ils abandonnent l'homme de son vivant, jamais ils ne le suivent dans la mort. Oui, que trouver en ce monde de plus certain que la mort, de plus incertain que l'heure de la mort³? Elle n'a pas pitié de la pauvreté, ne respecte pas la richesse, n'épargne ni la naissance, ni la vertu, ni même l'âge de quiconque à cela près que, pour les vieillards elle est sur le seuil, pour les jeunes gens elle se tient en embuscade. Malheureux donc celui qui, plein d'assurance au milieu des ténèbres et de l'inconstance de la vie, s'adonne à une vie périssable et ne remarque pas qu'«elle est la vapeur qui ne paraît qu'un instant^a» et «la vanité des vanités^b». As-tu, toi l'intrigant, obtenu la dignité que tu convoitais depuis longtemps? Garde ce que tu as. Et toi, l'avaricieux, as-tu rempli ton coffre? Veille à ne rien perdre. «Ton

fructus attulit ager tuus? Dirue borrea tua, ut maiora aedifices^c; muta quadrata rotundis, dic animae tuae: Habes multa bona reposita in annos plurimos^d. Erit enim qui dicat: Stulte, hac nocte animam tuam repetunt a te; quae autem parasti, cuius erunt^e?

17. Atque utinam tantum congregata perirent, et non deterius ipse quoque periret congregator eorum. Esset utique tolerabilius perituro quam peremptorio insudare labori. Nunc vero *stipendia peccati mors^a, et qui in carne seminant, de carne metet corruptionem^b*. Nec enim opera nostra transeunt, ut videntur; sed temporalia quaeque velut aeternitatis semina iaciuntur. Stupebit insipiens, cum ex modico semine copiosam viderit exsurgere messem, seu bonam, seu malam, pro diversa qualitate sementis. Hoc qui cogitat, nullum omnino parvum reputat esse peccatum, quod futuram messem potius aestimet quam sementem. Seminant ergo dum nesciunt, seminant dum occultant homines iniquitatis mysteria, dum vanitatis consilia celant, dum perambulant in tenebris negotia^c tenebrarum.

18. «*Parietes, inquit, sunt undique: quis me videt^a?*» Esto nemo te videat; non tamen nullus. Videt te malus angelus, videt te angelus bonus, videt bonis et malis maior angelis Deus, videt accusator, videt testium multitudo, videt et ipse Iudex, cuius oportet te assistere

c. Lc 12, 16-18 ≠ d. Lc 12, 19 ≠ e. Lc 12, 20
17. a. Rom. 6, 23 b. Gal. 6, 8 ≠ c. Cf. Ps. 90, 6
18. a. Sir. 23, 25-26 ≠

1. HORACE, *Ep.* I, 1, 100: *Dirruit, aedificat, mutat quadrata rotundis*, «Il démolit, bâtit, fait d'un rond un carré.» Il est révélateur de voir Bernard lier ici l'allusion classique et une citation biblique.

2. Ici un titre de *capitulum*: «Il est impossible au pécheur de rester caché.»

champ a-t-il rapporté une récolte abondante? Abats tes greniers pour en construire de plus vastes^c.» Construis rond ce qui était carré¹, «dis à ton âme: Tu as quantité de biens en réserve pour de nombreuses années^d. Viendra celui qui dit: «Insensé, cette nuit même on va te redemander ton âme; ce que tu as amassé, qui l'aura^e?»

**Conséquence :
poids éternel
de nos actes**

17. Ah! si ne périssaient que les biens amassés et non pas – ce qui est pire – celui qui les amasse! Il serait plus acceptable de transpirer pour un travail destiné à mourir plutôt qu'à donner la mort. Mais en fait, «le salaire du péché c'est la mort^a», et «qui sème dans la chair récoltera, de la chair, la corruption^b». Car nos œuvres ne passent pas comme elles en ont l'air; tous nos actes dans le temps sont jetés comme une semence dans l'éternité. Certes l'insensé s'étonnera de voir que, d'une modeste semence, lève une abondante récolte, bonne ou mauvaise selon la qualité opposée de la semence. Mais à l'homme sensé aucune faute ne semble jamais insignifiante, parce qu'il envisage la moisson future plutôt que les semilles. Les hommes sèment donc quand ils ne le savent pas, ils sèment quand ils dissimulent le mystère de leurs iniquités, quand ils cachent leurs projets de néant, quand, dans les ténèbres, ils s'affairent à leurs œuvres^c de ténèbres.

**Conséquence :
Dieu voit tout**

18². «Je suis entouré de murs. Qui me voit^a?», dit l'un d'eux. Aucun homme ne te voit, soit! Mais non pas personne. Le mauvais ange te voit, le bon ange te voit; Dieu au-dessus des bons et des mauvais anges te voit; ton accusateur te voit, une multitude de témoins, le Juge lui-même au tribunal duquel tu dois

tribunali^b, sub cuius sane oculis velle delinquere tam insanum, quam *horrendum incidere in manus Dei viventis*^c. Noli esse securus: latent insidiae, quas latere non possis. Latent, inquam, insidiae, quas ut deprehendere
 10 ipse non potes, sic non potes ipse non deprehendi. *Audit plane qui plantavit aurem, et qui finxit oculum, ipse considerat*^d. Non illius Solis arcet radios maceria lapidum, quos ipse creavit, non vel ipse corporis huius paries veritatis excludit aspectum. Nulla sunt eius oculis omnia,
 15 *penetrabilior ancipiti gladio*^e. Ipsas quoque non modo cernit, sed discernit cogitationum vias et medullas affectionum. Denique si non totam humani cordis abyssum et quidquid in ipso latet inspiceret et prae ipso, non ille iam nil sibi conscius iudicantis sese^f Domini sententiam
 20 tantopere formidaret. *Mibi, inquit, pro minimo est, ut a vobis iudicer aut ab humano die, sed neque meipsum iudico. Nihil enim mihi conscius sum sed non in hoc iustificatus sum. Qui autem iudicat me, Dominus est*^g.

19. Tu si obiectu parietis, aut cuiuslibet simulationis praetentum, humana frustrari posse iudicia gloriaris, certus esto, non illum vera crimina praeterire, qui de falsis etiam accusare criminibus consuevit. Si tantopere eius, qui nihili
 5 lominus forte tuam vereatur, proximi conscientiam reformidas, multo minus eos contempnas, quibus odiosa magis iniquitas, longe amplius execrabilis corruptio est. Si denique *Deum non times, et solos hominum vereris*^a
 92 aspectus, memor esto hominem Christum hominum facta

b. Cf. Act. 27, 24; cf. Rom. 14, 10

d. Ps. 93, 9 ≠

g. I Cor. 4, 3-4

19. a. Lc 18, 4 ≠

e. Hébr. 4, 12 ≠

c. Hébr. 10, 31 ≠

f. Cf. I Cor. 4, 3-4

1. C'est-à-dire le diable.

2. C'est-à-dire les anges.

comparaître^b, sous les yeux duquel vouloir pécher est aussi insensé qu'«il est effroyable de tomber aux mains du Dieu vivant^c». Ne va pas te croire en sécurité: il est des pièges qui t'échappent, auxquels tu ne peux échapper. Oui, des pièges qui t'échappent et si, toi, tu ne peux les déjouer, eux, inévitablement se joueront de toi. «Il a l'ouïe fine celui qui planta l'oreille, et celui qui façonna l'œil a lui-même la vue claire^d.» Un mur de pierres – qu'il a créées – n'arrête pas les rayons de ce Soleil-là, et même ce mur qu'est notre corps ne peut intercepter le regard de la vérité. Pour le regard de Dieu – «il est plus pénétrant que le glaive à double tranchant^e» – tout cela n'est rien. Les cheminements mêmes des pensées et les sentiments jusqu'à la moelle, non seulement il les voit aussi, mais il les discerne. Enfin si Dieu ne voyait pas la profondeur de l'abîme du cœur humain et tout ce que ce cœur recèle, et cela mieux que lui-même, l'Apôtre, bien que sa conscience ne lui reprochât rien^f, ne redouterait pas à ce point la sentence du Seigneur son juge: «Pour moi, dit-il, il m'importe fort peu d'être jugé par vous ou par un tribunal humain, bien plus, je ne me juge pas moi-même. Ma conscience, il est vrai, ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant; mon juge, c'est le Seigneur^g.»

19. Si, toi, tu te vantes de pouvoir tromper le jugement des hommes grâce à l'écran d'un mur ou à l'allégation de quelque faux-semblant, sois certain qu'il ne laissera pas passer de justes accusations celui qui a pour habitude d'en lancer même de fausses¹. Si tu redoutes tellement la clairvoyance de ton voisin qui, sans doute, ne craint pas moins la tienne, tiens beaucoup plus compte de ceux qui haïssent encore plus l'iniquité et exècrent bien plus encore la corruption². «Si enfin tu ne crains pas Dieu, mais seulement le regard des hommes^a», souviens-toi que le Christ, puisqu'il est

10 ignorare non posse, ut quod me coram attentare minime prorsus audeas, multo minus audeas coram ipso, quodque non dico non liceret, sed nec liberet quidem praesumere vidente conservo, inspiciente Domino vel cogitare penitus exhorrescas. Alioquin si carnis oculum magis quam gladium, 15 qui carnes habet devorare^b, formidas, et is quoque *timor quem times eveniet tibi, et accidet quod vereris*^c. *Nihil opertum quod non reveletur, vel occultum quod non sciatur*^d. Arguentur a luce in lucem^e prolata opera tenebrarum, nec modo obscenitatum abominanda secreta, sed 20 iniqua commercia venditantium sacramenta, et fraudulenta susurria adinventium dolos, et iudicia subvertentium qui novit omnia, nota faciet universis, cum coeperit *scrutator ille cordis et renum*^f *scrutari Ierusalem in lucernis*^g.

20. Quid ergo ibi facturi sunt, immo potius quid passuri, qui crimina commiserunt, ubi audituri sunt : *Ite in ignem aeternum*^a, qui pietatis opera non fecerunt? Quando vero admittetur ad nuptias^b, qui nec lumbos praecinxit ut 5 abstineret a malo, nec lucernam tenuit^c ut faceret bonum, quando nec virginitatis integritas, nec lampadum claritas solius olei poterit excusare defectum? Aut quis illos manere credendus est cruciatus, qui in hac vita non solum mala,

b. Cf. Deut. 32, 42 c. Job 3, 25 ≠ d. Lc 12, 2 ≠; Matth. 10, 26 ≠ e. Cf. Jn 3, 20 f. Ps. 7, 10 ≠ g. Soph. 1, 12 ≠
20. a. Matth. 25, 41 (Patr.) b. Cf. Matth. 25, 1-13 c. Cf. Lc 12, 35

1. ^s *obscenitatum abominanda secreta*... Cette formule annonce les accusations de sodomie, dont il sera parlé aux § 34-35; s'y ajoute ici la simonie («vendeurs de sacrements»), à laquelle le § 34 semble aussi faire allusion.

2. Ici un titre de *capitulum* : «Quel sera le sort de ceux qui agissent de manière impie, si périssent aussi ceux qui n'ont pas bien fait les bonnes œuvres!»

3. * *Ite*, «allez», et non *discedite*, «partez d'ici» (Vg). Bernard paraît suivre en cela Augustin. Cf. SC 393, 86, n. 2 sur Dil 11. Ailleurs dans *Conv* 20, l. 21-22, p. 370 et 37, l. 3, p. 412, Bernard écrit *paratus*, à son ordinaire, et non *praeparatus* (les traditions, biblique comme patristique, sont mélangées), allusions à la fin du verset, «le feu *préparé* pour le diable».

homme, ne peut ignorer ce que font les hommes : ainsi, ce que tu n'oserais même pas risquer en ma présence, tu l'oseras encore moins en la sienne et ce qui est, sans aller jusqu'à dire défendu, mais tout juste incongru, à quoi tu aurais horreur de te livrer sous l'œil d'un compagnon de service, rien que d'y penser sous le regard de Dieu te fera profondément horreur. Sinon, si tu redoutes davantage l'œil de la chair que le glaive qui peut dévorer la chair^b, «tu ressentiras encore la crainte actuelle que tu éprouves et tu verras de plus se réaliser ce que tu appréhendes^c». «Rien de voilé qui ne soit révélé, rien de caché qui ne soit connu^d». Étalées en pleine lumière, c'est par la lumière^e que seront confondues les œuvres de ténèbres : obscénités repoussantes commises dans le secret¹, mais aussi trafic frauduleux des vendeurs de sacrements, calomnies déloyales des faiseurs de mensonges et de ceux qui subvertissent la justice, celui qui sait tout les fera connaître à tous lorsque «lui qui sonde les reins et les cœurs^f» «viendra fouiller Jérusalem avec ses torches^g».

**Conséquence :
éternité du
châtiment même
pour les clercs**

20². Que feront donc alors, bien plus, que souffriront ceux qui ont commis le mal, dès qu'ils entendront : «Allez au feu éternel^{a3}», à l'adresse de ceux qui n'ont pas accompli les œuvres de miséricorde? Peut-on être admis aux noces^b sans avoir ceint ses reins pour s'abstenir du mal, sans avoir tenu sa lampe allumée^c pour accomplir le bien, puisque ni l'intégrité de la virginité, ni l'éclat des flambeaux ne pourront faire pardonner l'unique oubli de l'huile? Ou quel tourment voir réserver à ceux qui, dans cette vie, commettent non seulement le mal, mais – qui sait? – les pires forfaits, si ceux qui ont joui des biens d'ici-bas doivent

sed forte pessima perpetrant, si sic sunt cruciandi qui hic
 10 bona receperint, ut in medio flammae, aestuantibus linguis,
 93 ne minimae quidem stillae obtinere refrigerium queant^d?
 Caveamus ergo mala opera, nec includentis sagenae
 fiducia, libere intra Ecclesiam delinquamus, hoc scientes,
 quia non omnes quos *sagena* trahit, piscatorum *vasa* reci-
 15 pient, sed erit cum ad *litus* venerint, *eligent bonos in*
vasa, malos autem foras mittent^e. Neque hoc contenti
 lumborum cingulo, accendamus etiam lucernas nostras^f et
 instanter *operemur bonum*^g, cogitantes quod *omnis arbor*,
 non modo *quae* malum fecerit fructum, sed etiam *quae*
 20 *bonum non fecerit, excidetur et in ignem mittetur*^h, illum
 utique *ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis*
*eius*ⁱ.

21. Ceterum sic *declinemus a malo et faciamus bonum*,
 ut *inquiramus pacem*, non *gloriam persequamur*^a. Illa
 enim Dei est, et alteri eam non dabit. *Gloriam*, inquit,
meam alteri non dabo^b. Et dicebat homo *secundum cor*^c
 5 *Dei: Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da*
gloriam^d. Recordemur etiam Scripturae dicentis: *Si recte*
offeras et non recte divides, peccasti^e. Recta est, fratres,
 nostra illa divisio, nemo detrectet. Alioquin si cui forsitan
 minus placet, sciat non nostram esse, sed angelorum.

d. Cf. Lc 16, 24-25 e. Matth. 13, 47-48 ≠ f. Cf. Matth. 5, 15;
 cf. Lc 12, 35 g. Gal. 6, 10 h. Matth. 3, 10 ≠ i. Matth. 25, 41
 21. a. Ps. 36, 27 ≠; Ps. 33, 15 ≠ b. Is. 42, 8 c. Act. 13,
 22 ≠ d. Ps. 113, 9 e. Gen. 4, 7 (Patr.)

1. ^s... *libere intra Ecclesiam delinquamus*: sans le dire clairement, Bernard semble viser les clercs qui abusent de leur état pour se soustraire aux tribunaux de la cité, bien que leurs agissements perturbent l'ordre public.

2. * Ici même et dans *Conv* 8, l. 1-2, p. 344, nous avons deux textes VI de *Genèse* 4, 7 d'origine différente et qui supposent une interprétation différente de l'hébreu. Cf. *Vetus Latina*, t. 2, Beuron 1951-1954, p. 82-83. Ce texte-ci, *Si recte...*, se trouve huit fois chez Bernard; traduction littéraire de la Septante, il a souvent été cité tout au long de la tradition

être torturés au point de ne pouvoir, au milieu des flammes, recevoir sur leur langue brûlante, le rafraîchissement même de la plus petite goutte d'eau^d? Gardons-nous donc des œuvres mauvaises, et n'allons pas, forts de la protection du filet qui nous enserre, pêcher hardiment au sein de l'Église¹: nous le savons bien, «les pêcheurs ne mettent pas dans leurs paniers tous les poissons que ramène leur filet, mais un moment viendra où, une fois sur le rivage, ils garderont les bons et rejeteront les mauvais^e». Ne nous contentons pas de ceindre ainsi nos reins, allumons aussi nos lampes^f et «soyons empressés à faire le bien^g» à la pensée que «tout arbre qui a produit de mauvais fruits, mais aussi celui qui n'en a pas produit de bons, sera coupé et jeté au feu^h», ce «feu éternel, qui a été préparé pour le diable et pour ses angesⁱ».

Conséquence : ultime appel

21. De plus, «fuyons le mal, faisons le bien, mais pour chercher la paix, non pour courir après la gloire^a»: la gloire est à Dieu et il ne la donnera à nul autre: «Je ne donnerai ma gloire à nul autre^b», dit-il. Et l'homme «selon le cœur^c» de Dieu disait: «Non, pas à nous, pas à nous, mais à toi Seigneur, la gloire^d.» Rappelons-nous aussi ce mot de l'Écriture: «Si tu offres correctement mais si tu ne partages pas correctement, tu es en faute^{e2}.» Correct est le partage que je viens de faire, mes frères, que nul ne dise le contraire! Sinon, s'il en est un à qui il déplaît, qu'il sache qu'il n'est pas de moi mais des anges. Car ce sont les anges qui, les

patristique. Bernard, dans son contexte, argumente volontiers à partir de *recte* (cf. *Sent* III, 10 et 91, *SBO* VI-2, 75, l. 5 et 140, l. 5 avec divers termes plus précis, dont *discernere* dans ces deux lieux).

10 Priores enim angeli cecinerunt : *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis*^f. Servemus ergo in vasis oleum, ne forte, quod absit, clausas iam nuptiarum ianuas frustra pulsantes, verbum audiamus amarum, et deintus nobis sponsus respondeat : *Nescio vos*^g. Adhuc
 15 tamen mors posita est, non modo secus iniquitatis, sterilitatis, vanitatis, sed et secus introitum ipsius etiam voluptatis. Quocirca opus est fortitudine adversus tentamenta peccati, ut *rugienti leoni resistamus fortes in fide*^h, et ignita ipsius iacula hoc clypeo viriliter repellamusⁱ. Opus est
 20 iustitia, ut *operemur bonum*^j. Opus prudentia, ne cum fatuis virginibus reprobemur^k. Opus denique temperantia, ne, voluptatibus indulgentes, audiamus aliquando quod
 94 miser ille, epularum pariter et vestium splendore finito, dum misericordiam precaretur, audivit : *Memento, fili, quod*
 25 *recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris*^l. Plane *terribilis Deus in consiliis super filios hominum*^m! Sed si *terribilis* est, etiam *misericors* invenitur, dum futuri formam iudicii non occultat. *Anima quae peccaverit, ipsa morietur*ⁿ;
 30 *palme qui fructum non fecerit, excidetur*^o; *virgo cui defuerit oleum, a nuptiis excludetur, et qui bona receperit in hac vita, cruciabitur in futura. Quod si forte*

f. Lc 2, 14 (Lit.) g. Cf. Matth. 25, 4. 10-12 h. I Pierre 5, 8-9 ≠
 i. Cf. Éphés. 6, 16 j. Gal. 6, 10 k. Cf. Matth. 25, 2. 12
 l. Lc 16, 25 (Patr.) m. Ps. 65, 5 ≠ n. Éz. 18, 20
 o. Cf. Jn 15, 2

1. * Chant du *Gloria* à l'ordinaire de la messe.

2. * *RB* 7, 24; ici, Bernard use de *voluptatis*, alors que dans l'autre citation de ce passage, il use de *delectationis* (*Nat* 3, 3, *SBO* IV, 259, l. 24), conforme au texte de la Règle.

3. Ici Bernard introduit explicitement les quatre vertus cardinales – la force, la justice, la prudence et la tempérance –, utilisant ainsi un important héritage des théories éthiques de l'Antiquité, qui était passé

premiers, ont chanté : «Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté^{f1}.»

Conservons donc de l'huile dans nos vases pour éviter de frapper en vain – ce qu'à Dieu ne plaise – aux portes déjà closes de la salle des noces et d'entendre – parole amère – la réponse que l'époux ferait de l'intérieur : «Je ne vous connais pas^g.»

Ajoutons toutefois que la mort est postée sur le seuil non seulement de l'iniquité, de la stérilité, de la vanité, mais aussi de la volupté² elle-même. C'est pourquoi nous avons besoin³ de la force contre les assauts du péché pour que, «forts dans la foi, nous résistions au lion rugissant^h» et repoussions sans faiblesse, grâce à ce bouclier, ses traits brûlantsⁱ. Nous avons besoin de la justice «pour faire le bien^j». Nous avons besoin de la prudence pour ne pas encourir le même blâme que les vierges folles^k. Nous avons besoin enfin de la tempérance de peur que, après nous être livrés aux plaisirs, nous n'entendions un jour la même sentence que ce malheureux qui implorait miséricorde, une fois passé le faste des festins et des vêtements : «Souviens-toi, mon fils, que tu as été comblé de biens durant ta vie et Lazare semblablement de maux; or maintenant, lui est consolé et toi livré aux tourments^{l4}.» Que vraiment «terrible est Dieu dans ses desseins sur les fils des hommes^m»! Terrible, certes, mais aussi miséricordieux puisqu'il ne cache pas ce que sera son jugement. «L'âme qui aura péché mourraⁿ»; le rameau qui n'aura pas produit de fruit sera coupé^o, la vierge qui n'aura pas fait provision d'huile sera exclue des noces, et qui aura été comblé de biens en cette vie n'aura que tourments dans la vie à venir. Que retombent

d'une manière générale dans la doctrine médiévale des vertus et dans les catalogues des vices.

4. * Augustin, Grégoire, ainsi que certains manuscrits de *V*, ont ce *memento*, que l'on trouve dans les deux seuls emplois de ce texte par Bernard.

contingat in uno quolibet simul haec quatuor inveniri, ea plane extrema desperatio est.

22. Haec igitur et similia intus suggerit ratio voluntati, eo copiosius quo perfectius illustratione spiritus edocetur. Felix sane, cuius voluntas sic cesserit et acquieverit consilio rationis, ut *a timore concipiens*, promissionibus deinceps caelestibus foveatur, *et parturiat spiritum salutis*^a. At forte invenietur rebellis et obstinata voluntas, nec impatiens solum, sed et monitis peior, et minis durior, et adhibitis acerbior blandimentis. Invenietur forsitan, quae nihil mota suggestionibus rationis, immo et gravi commota furore respondeat, dicens: «*Quousque vos patior*^b? Praedicatio vestra in me non capit^c. Scio quod astuti estis; sed astutia vestra apud me locum non habet.» Forte et advocans membra singula, solito amplius solitis iubet oboedire concupiscentiis, nequitiis deservire. Hinc nimirum illud est quod quotidianis discimus experimentis, eos qui converti deliberant, tentari acrius a concupiscentia carnis, et urgeri gravius in *operibus luti et lateris*^d, qui Aegyptum egredi, Pharaonem effugere moliantur^e.

22. a. Is. 26, 17-18 (Patr.) b. Matth. 17, 16 ≠ c. Cf. Jn 8, 37
d. Ex. 1, 14 ≠ e. Cf. Ex. 5, 1 s.

1. Ici un titre de *capitulum*: «A l'esprit saisi par la crainte de Dieu et disposé à faire le bien, la chair résiste encore.»

2. ⁵ Le lecteur apprend ici que le discours des § 13-21 était adressé par la raison à la volonté. Ce discours, commencé au § 13 pour dénoncer les séductions de la chair et montrer la brièveté des consolations qu'elles apportent, n'a pas obtenu son effet. Ici Bernard passe très vite sur la possibilité d'un acquiescement rapide de la volonté au conseil de la raison; il insiste au contraire sur sa résistance obstinée à tous les arguments: «Vos sermons n'ont aucune prise sur moi... Je sais que vous êtes rusés (littéralement «astucieux», c'est-à-dire pleins d'arguments), mais votre ruse n'a rien à faire avec moi.» Cette obstination tient sans doute aux menaces que la raison a proférées, sans vraiment «adoucir» son discours. Mais elle tient aussi au fait que la raison elle-même n'est pas encore purifiée. Pour s'adresser à la volonté dans l'esprit de la

sur un seul être à la fois ces quatre châtiments, ce serait bien là le comble du désespoir!

L'échec de la raison

22¹. Voilà donc le genre de réflexions que la raison² suggère intérieurement à la volonté³ et elles se font plus abondantes au fur et à mesure que se perfectionne son instruction à la lumière de l'esprit. Heureux alors celui dont la volonté se sera inclinée et aura consenti à la direction de la raison: «La crainte la fécondera; puis, réchauffée par les promesses célestes, elle enfantera un esprit de salut⁴.»

Mais peut-être la volonté se montrera-t-elle rebelle et obstinée, incapable de rien supporter, et encore plus détestable après les avertissements, plus intraitable après les menaces, plus irritable après les caresses. Peut-être même, nullement émue par les suggestions de la raison, mue au contraire par une furieuse exaspération, ira-t-elle jusqu'à dire: «Jusqu'à quand dois-je vous supporter^b?» Vos sermons n'ont aucune prise sur moi^c. Je sais que vous êtes rusés mais votre ruse n'a rien à faire avec moi.» Peut-être aussi qu'appelant chaque membre à son aide, elle leur enjoint d'avoir plus que jamais à obéir, à se prêter à ses convoitises, à ses dépravations habituelles. Ce qui explique ce que nous apprend l'expérience quotidienne: ceux qui décident de se convertir sont plus âprement éprouvés par la concupiscence de la chair, et sont plus brutalement bousculés dans «leur corvée d'argile et de briques^d» ceux qui cherchent à sortir d'Égypte, à échapper à Pharaon^e.

2^e béatitude, elle devra d'abord passer par les larmes qu'enseigne la 3^e (§ 23) et retrouver l'acuité de son regard; cf. n. compl. II, 1, p. 427.

3. Bernard présente la lutte entre la raison et la volonté à la façon d'une dispute, lors de laquelle ces deux dimensions de l'âme échangeront leurs arguments.

4. * Il s'agit là d'une allusion à *Isaïe* 26, 17-18, à partir d'un texte fréquent chez Jérôme. Cf. *EpiP* 2, 8 (*SBO* IV, 325, l. 24).

23. Utinam autem qui eiusmodi est declinet impietatem, et terribile illud profundum caveat, de quo scriptum est : *Impius, cum venerit in profundum malorum, contemnit*^a. Fortissima siquidem potionne curatur, et periclitabitur facile, nisi multa sollicitudine studeat medici obtemperare consiliis, observare praecepta. Vehemens est tentatio, proxima desperationi, nisi totum colligat, et ad miserandum animae suae, quam adeo miseram et miserabilem videt, convertat affectum, et *audiat vocem dicentem*^b : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*^c. Lugeat abundanter, quia lugendi tempus advenit, et ad sorbendas iuges lacrimas ista sufficiunt. Lugeat, sed non sine pietatis affectu et obtentu consolationis. Consideret nullam sibi inveniri requiem in seipso, sed omnia plena miseriae et desolationis. Consideret *non esse bonum in carne sua*^d, sed et *in saeculo nequam*^e nihil nisi *vanitatem et afflictionem spiritus*^f contineri. Consideret, inquam, nec intus, nec subtus, nec circa se sibi occurrere consolationem, ut vel tandem aliquando discat quaerendam sursum, et desursum esse sperandam. Lugeat sane interim plangens

23. a. Prov. 18, 3 (Patr.) b. Apoc. 10, 4 ≠ c. Matth. 5, 5
d. Rom. 7, 18 ≠ e. Gal. 1, 4 f. Eccl. 1, 14 ≠; 2, 17

1. Ici un titre de *capitulum* : «En face de ce combat, il faut pleurer; après le combat, se consoler, car : Bienheureux ceux qui pleurent, etc.»

2. ^s ... *impietatem* : Ce terme a un sens très fort, précisé par la citation de *Prov. 18, 3* : le pécheur obstiné «se moque»; il se complaît dans sa misère, incapable de la discerner comme telle. Le remède (*potion*) qu'on lui propose est imbuvable pour lui. La voie de l'impénitence finale est ouverte. C'est alors qu'est entendue la 3^e béatitude : «Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés.» Cette nouvelle «voix de Dieu», par la grâce de consolation qu'elle promet, libère le chemin vers la conversion. La consolation en effet ne peut venir que d'en haut. Les larmes abondantes, du côté de l'homme, purifient «l'œil troublé» et rendent au regard «l'acuité qui lui permet de se tourner vers l'infinie sérénité de la lumineuse clarté». Le § 23 marque ainsi le tournant de *Conv.*

LA CONVERSION DE LA VOLONTÉ
ET LA SUITE DES BÉATITUDES

23¹. Ah! que celui qui en est là se **L'issue : les larmes,** détourne de l'impiété² et se garde **troisième béatitude** du gouffre terrifiant dont il est écrit : «L'impie une fois tombé dans le gouffre du mal s'en moque³.» Traitée par un remède brutal, il sera facilement mis en danger s'il ne veille avec grand soin à obéir aux conseils du médecin et à suivre ses prescriptions. Violente est la tentation, toute proche du désespoir, à moins qu'il ne concentre toutes les ressources de son cœur pour les consacrer à plaindre son âme tant il la voit pauvre et pitoyable et «n'entende cette parole^b» : «Bienheureux ceux qui pleurent car ils seront consolés^{c4}.» Qu'il pleure abondamment car le moment de pleurer est arrivé, et il y a là motifs suffisants pour s'abreuver de larmes intarissables. Qu'il pleure, mais non pas sans amour, non sans espoir de consolation. Qu'il considère qu'il ne peut trouver en lui nul repos, mais que tout n'est que misère et désolation. Qu'il considère que «le bien n'est pas dans sa chair^d», mais aussi que «ce monde pervers^e» ne peut renfermer que «vanité et affliction de l'esprit^f». Qu'il considère, dis-je, que ni en lui, ni au-dessous de lui, ni autour de lui, ne peut se présenter à lui de consolation, pour qu'enfin il arrive à apprendre qu'il faut à coup sûr la chercher en haut, qu'il faut l'espérer d'en haut. Oui, qu'il pleure maintenant tout

3. * Bernard cite 11 fois ce texte avec *malorum* au lieu de *peccatorum* (Vg). Plusieurs Pères : Augustin, Jérôme, Fauste de Riez, Césaire d'Arles, Grégoire ont *malorum*.

4. Après avoir élargi et développé l'argumentation de départ dans les chapitres 14 à 22, Bernard aborde maintenant dans les deux versions (après le chapitre 12 où il était question de la 2^e béatitude) la 3^e béatitude.

dolorem suum^g, *exitus aquarum deducat oculus eius^h*, et palpebra non requiescat. Nimirum purgatur lacrimis oculus ante caligans, et acuitur visus, ut intendere possit in serenissimi luminis claritatem.

97 24. Ex hoc sane *suspiciat per foramen, prospiciat per cancellos^a*, praeduce[m] radium pio sequatur obtutu, et Magorum sedulus imitator, lumen lumine quaerat. Inveniet enim *locum tabernaculi admirabilis^b*, ubi *panem angelorum manducet* 5 *homo^c*; inveniet *paradisum voluptatis plantatum a Domino^d*; inveniet hortum floridum et amoenissimum; inveniet refrigerii sedem, et dicit: «O si audiat vocem meam misera illa voluntas, ut ingrediens videat bona, et visitet locum istum! Hic nimirum inveniet requiem amplio[m], et me quoque eo 10 minus inquietabit, quo minus inquietabitur ipsa.» Neque enim mentitur qui dixit: *Tollite tugum meum super vos, et inveniatis requiem animabus vestris^e*. In huius fide promissionis exacerbata[m] blandius alloquatur, et simulata quadam

g. Cf. Job 10, 20 h. Ps. 118, 136 ≠

24. a. Cant. 5, 9 ≠; 2, 9 ≠ b. Ps. 41, 5 ≠ c. Ps. 77, 25 ≠
d. Gen. 2, 8 ≠ e. Matth. 11, 29 ≠

1. Ici un titre de *capitulum*: «Après le combat et la consolation, le désir doit s'élever vers la contemplation des réalités célestes.»

2. ⁵ *Ex hoc suspiciat per foramen...* On ne voit pas bien par quelle association d'idées Bernard passe à l'évocation du Paradis perdu inspirée par *Cant. 2, 9*. L'allusion aux Mages tirée de l'hymne II de Sedulius n'éclaire pas non plus la transition; celle-ci apparaît plus nettement dans le texte court, où la formule *si forte suspiciens* du § 23 annonce *suspiciat per foramen* du § 24. La raison, dont le regard a été purifié par les larmes, peut maintenant retrouver le souvenir du Paradis, lieu de repos où s'apaiserait toute inquiétude; mais cet apaisement n'est pas assuré tant que la volonté tourmente la raison.

3. * *Magorum... quaerat*. Allusion à l'hymne *Crudelis Herodes* de l'Épiphanie: *ibant Magi... lumen requirunt lumine*, «Ils cherchent la lumière avec la lumière» (cf. *SBO IV*, 62, n. 1). L'hymne *Crudelis Herodes Deum* (vépres de l'Épiphanie) est la suite de l'hymne *A solis ortu cardine* (laudes de Noël); l'auteur est Sedulius (avant 450); cf. *DSP* 14 (1990), col. 512.

en déplorant sa douleur^g, «que ses yeux deviennent des sources d'eau^h» et qu'il n'y ait nul repos pour ses paupières. Car les larmes purifient l'œil troublé et donnent à la vue l'acuité qui lui permet de se tourner vers l'infinie sérénité de la lumineuse clarté.

La raison et le réveil du désir

24¹. Qu'alors «il lève les yeux vers la fente², qu'à travers la claire-voie il regarde au loin^a», et qu'en le fixant avec amour il suive le rayon qui le guide, qu'en imitateur attentif des Mages il cherche la lumière par cette lumière³. Car il trouvera «le lieu de la tente merveilleuse^b» où «l'homme peut se nourrir du pain des anges^c», il trouvera «le paradis de délices que le Seigneur a planté^d», il trouvera le jardin fleuri et plein d'agréments, il y trouvera le lieu du rafraîchissement et s'écriera: «Ah! si cette pauvre volonté pouvait entendre ma voix et ainsi s'approcher pour voir et visiter ce lieu de bonheur! C'est là sans doute qu'elle trouvera un meilleur repos et m'inquiétera d'autant moins qu'elle sera elle-même moins inquiète.» Car il ne ment pas celui qui a dit: «Prenez sur vous mon joug et vous trouverez le repos pour vos âmes^e.»

Reprise de la prosopopée: le bonheur retrouvé

Sur la foi de cette promesse, que la raison, plus aimablement encore, s'adresse à la volonté exaspérée, et, l'air enjoué⁴, lui dise en l'abordant

4. ⁵ ... *simulata quadam hilaritate, in spiritu mansuetudinis*. La raison commence ici un nouveau discours à la volonté, mais sur un ton entièrement différent, en suivant cette fois les suggestions de la 2^e béatitude. La colère et les menaces des paragraphes précédents font place à un accent joyeux, dans la douceur et la patience. La raison n'ordonne plus mais suggère: elle veut émouvoir la volonté par l'évocation des joies du Paradis: «Il nous est bon d'être là.» Surtout, elle compte sur l'action de la grâce de Dieu, car l'âme a retrouvé son espérance en lui; cf. n. compl. II, 1. p. 428.

hilaritate, *in spiritu mansuetudinis*^f eam conveniens, dicat :
 15 « *Cesset penitus indignatio tua*^g. Non ego sum qui te
 offendere possim. Tuum est corpus, tuus ego ipse; non est
 quod timeas, non est quod verearis. » Nec mirum, si forte
 98 « multae cogitationes ad insaniam te adduxerunt^h. » Sus-
 20 tineat interim aequanimiter, ac dissimulet omnino quod
 agitur, donec inter loquendum inducens alia pro aliis,
 opportune aliquando inferat, dicens : « Inveni hodie hortum
 pulcherrimum et amoenissimum locum. *Bonum esset illic*
*nos esse*ⁱ; nam et tibi nocet in hoc lecto aegritudinis, in
 25 hoc doloris strato versari, in hoc cubili tuo gravi corde
 compungi^l. » Aderit *Dominus quaerenti se, animae speranti*
in se^k; aderit votis supplicibus, et verbis eius efficaciam
 ministrabit. Excitabitur desiderium voluntatis, et non modo
 videre locum, sed et introire paulatim, et *mansionem* inibi
 30 *facere*^l concupiscat.

25. Nec vero locum reputes corporalem paradisum hunc
 voluptatis internae. Non pedibus in hunc hortum, sed
 affectibus introitur. Nec terrenarum tibi commendatur
 arborum copia, sed virtutum utique spiritualium iucunda
 5 decoraque plantatio^a. *Hortus conclusus*, ubi *fons signatus*^b
 in quatuor capita derivatur^c, et ex una sapientiae vena
 99 virtus quadripartita procedit. Splendidissima quoque inibi
 lilia^d vernant et, dum *flores apparent*, etiam *vox turturis*
auditur^e. Illic nardus sponsae fragrantissimum praestat
 10 odorem, et cetera quoque aromata fluunt, austro spirante,

f. I Cor. 4, 21 ≠ g. Gen. 27, 45 ≠ h. Cf. Act. 26, 24
 i. Matth. 17, 4 ≠ j. Cf. Ps. 4, 3. 5 k. Lam. 3, 25 l. Jn 14, 23 ≠
 25. a. Cf. Ps. 146, 1 b. Cant. 4, 12 ≠ c. Cf. Gen. 2, 10
 d. Cf. Cant. 2, 1 etc. e. Cant. 2, 12 ≠

1. Ici un titre de *capitulum* : « Dans cette contemplation, il faut rester en repos, et de son goût se délecter et s'instruire. »

« dans un esprit de douceur^f » : « Laisse là toute indignation^g ! Ce n'est pas moi qui pourrais te faire souffrir. Le corps est à toi, moi-même je suis à toi. Tu n'as rien à craindre, rien à redouter. » Il se pourrait bien que la volonté lui répondît avec encore plus d'aigreur : « Tu es devenue folle avec toutes tes réflexions^h. » Qu'elle le supporte d'abord avec calme, qu'elle fasse comme si de rien n'était, jusqu'à ce que, changeant de sujet de conversation, elle saisisse l'occasion de lui dire : « J'ai découvert aujourd'hui le plus beau des jardins, le lieu le plus agréable. 'Comme il nous serait bon d'être là !' Car à toi non plus il ne te vaut rien de te retourner sur ce lit de fièvre, sur cette couche de douleurs, de subir dans cette chambre les élancements de ton cœur accablé^l. » « Le Seigneur répondra à celui qui le cherche, à l'âme qui espère en lui^k », il répondra à ses vœux suppliants et rendra ses paroles efficaces. Alors s'éveillera le désir de la volonté : qu'elle brûle de voir ce lieu, mais aussi de s'y introduire peu à peu et « d'y faire sa demeure^l ».

25¹. Mais ne prends pas pour un lieu matériel ce paradis des délices intérieures². On n'entre pas dans ce jardin avec les pieds mais avec les mouvements du cœur. Ce n'est pas la luxuriance d'arbres terrestres qui le met en valeur à tes yeux, mais bien la plantation pleine d'agréments et de beauté^a des vertus spirituelles. « Jardin fermé où la fontaine scellée^b » se divise en quatre ruisseaux^c, où, de l'unique source de la sagesse, prennent leur cours quatre vertus. Là s'épanouit au printemps la magnificence des lis^d et « leur floraison s'y accompagne du chant de la tourterelle^e ». Là le parfum de l'épouse libère ses plus suaves fragrances. Là s'exhalent tous les arômes au souffle

2. ⁵ Sur le Paradis spirituel accessible en cette vie, cf. n. compl. II, 1, p. 428. On trouve une brève description de ce Paradis en *Div* 117 (SBO VI-1, 394-395).

aquilone fugato^f. Ibi media est arbor vitae, malus illa de Cantico, cunctis pretiosior lignis silvarum, cuius et umbra sponsam refrigerat, et fructus dulcis gutturi eius^g. Ibi continentiae nitor, et sinceræ veritatis intuitus oculis cordis
 15 irradiat; *auditui quoque dat gaudium et lætitiã*^h *dulcissima vox*ⁱ consolatoris interni. Ibi quibusdam spei naribus influit iucundissimus *odor agri pleni, cui benedixit Dominus*^l. Ibi avidissime praelibantur incomparabiles deliciae caritatis et, *succisis spinis ac vepribus*^k, quibus
 20 antea pungebatur, unctione misericordiae perfusus animus in conscientia bona feliciter requiescit. Quae quidem non inter vitae aeternae praemia, sed inter temporalis militiae stipendia deputantur, nec ad futuram pertinent, sed ad eam magis, quae nunc est, Ecclesiae promissionem^l. Hoc
 25 enim centuplum est, quod in hoc saeculo^m saeculi contemptoribus exhibetur. Nec tibi illud nostro speraveris eloquio commendandum. Solus est Spiritus qui revelatⁿ: sine causa paginam consulis; experientiam magis require. *Sapientia est, cuius pretium nescit homo. De occultis tra-*
 30 *bitur, nec in terra suaviter viventium invenitur*^o ista suavitas. Nimirum suavitas Domini est: nisi gustaveris, non videbis. *Gustate, inquit, et videte quoniam suavis est Dominus*^p. *Manna absconditum est, nomen novum est, quod nemo scit nisi qui accipit*^q. Non illud eruditio, sed

de la brise, loin de l'aquilon^f. Au centre s'élève l'arbre de vie, le pommier du *Cantique*, plus précieux que tous les arbres des forêts: son ombre rafraîchit l'épouse et son fruit est doux à ses lèvres^g. Là l'éclat de la pureté et la pleine vision de la vérité illuminent les yeux du cœur; et «la voix si douceⁱ» du consolateur de l'âme «remplit son oreille de joie et d'allégresse^h». Là monte si agréablement, pour ainsi dire aux narines de l'espérance, «l'odeur d'un champ fertile^l béni par le Seigneur^l». Là on goûte d'avance avec avidité les délices incomparables de la charité et l'âme, «après avoir rasé épines et ronces^k» qui la déchiraient auparavant, inondée par l'onction de la miséricorde, repose dans le bonheur d'une conscience en paix.

Il ne s'agit pas de biens relevant des récompenses de la vie éternelle mais du salaire des combats temporels: ils ne concernent pas une promesse future mais bien plutôt la promesse faite maintenant à l'Église^l. C'est là en effet le centuple offert en ce siècle^m à ceux qui méprisent le siècle. N'attends pas que mon éloquence puisse lui donner du prix à tes yeux: seul l'Esprit Saint peut le révélerⁿ. En vain tu consultes les livres, cherche plutôt l'expérience. «C'est la sagesse dont l'homme ignore le prix. On la tire des profondeurs cachées et, cette douceur, on ne la découvre pas sur la terre de ceux qui vivent dans les douceurs^o» car c'est la douceur de Dieu²: à moins de la goûter tu ne la verras pas. «Goûtez, est-il dit, et voyez comme est doux le Seigneur^p.» «C'est la manne cachée, le nom nouveau que nul ne connaît sinon celui qui le reçoit^q»; ce n'est pas l'instruction «mais

f. Cf. Cant. 1, 11; 1, 2; 4, 16 g. Cf. Gen. 2, 9; Cant. 2, 3
 h. Ps. 50, 10 ≠ i. Cant. 2, 14 ≠ j. Gen. 27, 27 (Lit.)
 k. Is. 10, 17 ≠ l. Cf. Gal. 4, 23. 25 m. Cf. Matth. 19, 29;
 cf. Lc 18, 30 n. Cf. I Cor. 2, 10 o. Job 28, 12-13. 18
 p. Ps. 33, 9 q. Apoc. 2, 17 ≠

1. * *Pleni* est ajouté à *agri*, comme toujours chez Bernard et comme dans le répons *Ecce odor* du 2^e dimanche de Carême. Cf. *SC* 367, 86, n. 2 sur *Tpl* 13.

2. ⁵ *Sapientia... nimirum suavitas Domini est*. La sagesse est ici comprise en association avec le terme *sapor*. Cette idée se trouvait déjà chez Grégoire le Grand et Isidore de Séville; on la retrouve plusieurs fois chez Bernard; cf. art. «Sagesse», *DSp* 14 (1990), col. 106-107.

100 35 *unctio docet*^r, nec scientia, sed conscientia comprehendit. Sanctum est, margaritae^s sunt, nec faciet ipse quod prohibet, qui *coepit facere et docere*^t. Neque enim canes aut porcos iam reputat, quos prioribus abrenuntiantes facinoribus atque flagitiis etiam consolatur per Apostolum, 40 dicens: *Haec quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis*^u. Tantum caveat, ne *revertatur canis ad vomitum vel sus lota ad volutabrum luti*^v.

26. In huius igitur ostio paradisi divini susurri vox auditur^a, sacratissimum secretissimumque consilium, quod *absconditum est a sapientibus et prudentibus, parvulis revelatur*^b. Cuius sane vocis auditum non sola iam ratio capit, 5 sed gratanter eum communicat etiam voluntati. *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur*^c. Altissimum plane consilium, et inestimabile sacramentum. *Fidelis sermo et omni acceptione dignus*^d, qui *de caelo nobis a regalibus sedibus venit*^e. Facta est enim valida 10 fames in terra, et omnes iam non egere coepimus^f, sed ad extremam devenimus egestatem. Denique et *comparati sumus tumentis insipientibus, et similes facti sumus illis*^g: etiam porcorum siliquas insatiabiliter esurimus^h. *Qui pecuniam diligit, non satiatur*ⁱ; qui luxuriam, non satiatur;

r. I Jn 2, 27 ≠ s. Cf. Matth. 7, 6 t. Act. 1, 1 ≠
u. I Cor. 6, 11 ≠ v. II Pierre 2, 22 ≠
26. a. Cf. Gen. 3, 8; cf. Cant. 2, 12 b. Matth. 11, 25 ≠ c. Matth. 5, 6
d. I Tim. 1, 15 e. Sag. 18, 15 (Lit.) f. Cf. Lc 15, 14
g. Ps. 48, 13 ≠ h. Cf. Lc 15, 16 i. Eccl. 5, 9 (Patr.)

1. Ici un titre de *capitulum*: «Celui qui est rassasié par un tel goût a l'intelligence, car: Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, etc.»

2. ^s Sur le *sacratissimum secretissimumque consilium* que la raison communique à la volonté, cf. n. compl. II, 2, p. 428.

3. * Cette allusion à la *Sagesse* comporte le mot *venit*, absent de la *Vg*, présent dans trois pièces liturgiques du temps de Noël intitulées *Dum medium*.

l'onction qui l'enseigne^r», ce n'est pas la science mais la conscience qui le fait saisir. C'est là le don sacré, ce sont les perles^s et le Seigneur – «lui qui dès le début a fait et enseigné^t» – ne fera pas ce qu'il défend. Car il ne considère plus comme des chiens ou des pourceaux ceux qui ont renoncé à leurs crimes et à leurs désordres antérieurs, et qu'il console même par les paroles de l'Apôtre: «Voilà ce que vous avez été, mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés^u.» Seulement attention! «Que le chien ne revienne pas à ses vomissures et que la truie lavée se détourne du borbier boueux^v!»

La faim et la satiété : quatrième béatitude

26¹. Donc, au seuil de ce paradis, parle tout bas la voix divine^a, sagesse la plus sacrée, la plus secrète², «cachée aux sages et aux prudents, révélée aux tout petits^b». Et, bien sûr, la raison dès lors n'est plus seule à recevoir le message de cette voix; avec joie elle le transmet aussi à la volonté: «Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice car ils seront rassasiés^c.» Sagesse incontestablement la plus élevée, mystère sacré inestimable. «Parole sûre, digne d'une foi sans réticence^d», qui nous «vient du ciel, du trône royal^{e3}.» En effet une terrible famine est survenue sur terre et, nous tous, nous n'en sommes plus à éprouver les premiers effets de la disette^f, nous en touchons le degré le plus extrême. Bref, «on nous a mis au rang des animaux dépourvus de sagesse, et nous leur sommes devenus semblables^g», et même notre appétit pour les caroubes des pourceaux est insatiable^h. «Celui qui choisit la richesse ne se rassasie pasⁱ⁴», celui qui choisit la

4. * *Qui... satiatur*: Bernard, à trois reprises, paraît s'inspirer de textes d'Ambroise, ou encore de Jérôme ou de Gaudence de Brescia, citant ce verset selon la Septante. Cf. *SC* 393, 113, n. 3 sur *Dil* 21.

15 qui gloriam, non satiatur; denique qui mundum amat, numquam satiatur. Novi ego homines satiatos hoc mundo, et ad eius omnem memoriam nauseantes. Novi
 18 satiatos pecunia, satiatos honoribus, satiatos voluptatibus et curiositatibus huius mundi, nec mediocriter, sed usque
 20 ad fastidium satiatos. Et facile est cuique nostrum hanc satietatem per Dei gratiam obtinere. Neque enim parit hanc copia, sed contemptus. Sic fatui filii Adam, porcorum vorando siliquas, non esurientes animas, sed esuriem ipsam pascitis animarum. Sola nimirum hoc
 25 edulio inedia vestra nutritur, sola fames alitur cibo innaturali. Et dico planius exempli gratia, unum sumens e multis quae humana vanitas concupiscit. Non ante satiatur cor hominis auro quam corpora auro satientur. Nec indignetur avarus; et de ambitiosis et luxuriosis,
 30 etiam et de facinorosis eadem sententia est. Si quis mihi forte non credit, experientiae credat, vel propriae, vel multorum.

27. Quis in vobis est, fratres, qui satiari cupiat, et desiderium suum optet impleri? Incipiat esurire iustitiam, et non poterit non satiari. Panes illos desideret, qui in domo patris abundant, et inveniet sese continuo siliquas
 5 fastidire porcorum^a. Gustum iustitiae vel exiguum studeat experiri, ut eo ipso desideret amplius, et amplius mereatur, sicut scriptum est: *Qui edit me, adhuc esuriet, et qui bibit me, adhuc sitiet*^b. Hoc enim cognatum magis

27. a. Cf. Lc 15, 16-17

b. Sir. 24, 29 ≠

1. * L'un des 9 emplois de ce texte au singulier, tandis que 5 autres sont au pluriel, comme le texte biblique unanime et comme tous les textes patristiques consultés. Ici, le contexte «Lequel d'entre vous...? Qu'il s'applique à faire l'expérience...» a pu aller dans le sens du singulier. cf. SC 390, 182, n. 1 sur Miss III, 6.

débauche ne se rassasie pas, celui qui choisit la gloire ne se rassasie pas; somme toute, celui qui aime le monde ne se rassasie jamais.

Je connais, moi, des hommes rassasiés de ce monde et pris de dégoût chaque fois qu'ils l'évoquent. J'en connais rassasiés d'argent, rassasiés d'honneurs, rassasiés des plaisirs et des curiosités de ce monde, non pas rassasiés sans plus, mais jusqu'à la nausée. Et il est facile à chacun d'entre nous d'obtenir cette satiété-là par la grâce de Dieu. Elle ne naît pas en effet de l'abondance mais du mépris. Ainsi donc, insensés fils d'Adam, en dévorant les caroubes des pourceaux, vous n'alimentez pas vos âmes affamées, vous n'alimentez que leur faim. Avec cette pitance, vous entretenez seulement votre disette, avec des aliments contre nature, vous nourrissez seulement votre faim. Et pour parler plus clairement, je prendrai pour exemple un seul des nombreux désirs que suscite la vanité humaine: le cœur de l'homme n'est pas plus tôt rassasié d'or que les corps ne le sont d'air. Que l'avare ne se vexe pas. Ce que je dis vaut aussi pour les ambitieux, les sensuels et même les criminels. Si quelqu'un ne me croit pas, qu'il en croie l'expérience, la sienne ou celle de beaucoup d'autres.

La conversion de la volonté

27. L'un d'entre vous, mes frères, aspire-t-il à être rassasié, souhaite-t-il voir comblé son désir? Qu'il commence par avoir faim de justice et il ne pourra pas ne pas être rassasié. Qu'il désire ces pains qui abondent dans la maison de son Père et, immédiatement, il n'aura plus que dégoût pour les caroubes des pourceaux^a. Qu'il brûle de goûter, si peu que ce soit, la saveur de la justice afin, par là même, de désirer davantage et de gagner davantage selon qu'il est écrit: «Celui qui me mange aura encore faim et celui qui me boit aura encore soif^{b1}.» Ce désir, en effet, plus proche de l'esprit et plus conforme

spiritui, et naturalius desiderium vehementius occupat cor
 10 humanum, ceteraque viriliter desideria pellit. Sic nimirum
 fortem armatum fortior superat^c, sic clavus clavo solet
 extundi. *Beati ergo qui esuriunt et sitiunt iustitiam,*
quoniam ipsi saturabuntur^d. Nondum quidem ipsa, quae
 non satiabitur homo, et vivet, sed ceteris universis, quae
 15 prius insatiabiliter fuerant concupita, ut ex hoc sibi
 voluntas ad serviendum prioribus concupiscentiis^e corpus
 vindicare desistens, rationi prorsus exponat, magis autem
 urgeat ipsa servire iustitiae in sanctificationem, non
 minore zelo quam prius exhibuisset servire iniquitati ad
 iniquitatem^f.

28. Ceterum iam voluntate mutata *et in servitatem*
redacto corpore^a, velut siccato iam aliquatenus fonte et
 oppilato foramine, tertium adhuc, idque gravissimum,
 restat, de purganda scilicet memoria et exhaurienda
 5 sentina. Quomodo enim a memoria mea excidet vita mea?
 103 Membrana vilis et tenuis atramentum forte ebibit; quae
 deinceps arte delebitur? Non enim superficie tenuis tinxit;
 sed prorsus totam intinxit. Frustra conarer eradere: ante
 scinditur charta quam characteres miseri deleantur. Ipsam
 10 enim forte memoriam delere posset oblivio, ut videlicet,
 mente captus, eorum non meminerim, quae commisi.
 Ceterum, ut memoria integra maneat et ipsius maculae

c. Cf. Lc 11, 21-22

d. Matth. 5, 6

e. Cf. Rom. 6, 12

f. Cf. Rom. 6, 19

28. a. I Cor. 9, 27 ≠

1. Cf. CICÉRON, *Tusculanes*, IV, 35 : *tanquam clavo clavum eticiendum putant*, «Ils croient que... comme un clou chasse l'autre...»

2. Ici un titre de *capitulum* : «Nos péchés, une fois châtiés et pardonnés, et non réitérés, ne peuvent nuire en rien mais coopèrent plutôt pour le bien.»

3. ^s ... *restat de purganda memoria* : cf. n. compl. II, 3, p. 429; la purification de la sentine ne se fera qu'avec la réalisation de la 6^e béatitude (cf. § 30).

à notre nature, s'empare plus vivement du cœur humain et repousse avec vigueur tous les autres désirs. C'est bien ainsi qu'un homme fort et bien armé est vaincu par un plus fort^c, c'est ainsi, dit-on, qu'un clou chasse l'autre¹.

«Bienheureux, donc, ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés^d.» Pas encore, certes, de la justice dont l'homme ne sera pas rassasié et dont il vivra, mais de tous les autres biens, objets auparavant de convoitises insatiables; alors, à partir de là, la volonté, renonçant à réclamer le corps pour servir ses anciennes concupiscences^e, le remet entièrement à la raison et, plus encore, elle-même le presse de se mettre au service de la justice en vue de la sanctification avec non moins de zèle qu'il n'en avait d'abord manifesté au service de l'iniquité en vue de l'iniquité^f.

La purification de la mémoire

28². Toutefois, la volonté désormais transformée «et le corps réduit en servitude^a», autrement dit, la source désormais à peu près tarie et le trou obstrué, reste une troisième tâche, et la plus difficile : à savoir, purger la mémoire et vider la sentine³. Comment, en effet, ma vie s'effacera-t-elle de ma mémoire⁴? Quand un parchemin de mauvaise qualité et peu épais s'est imprégné d'encre, par quel procédé la faire disparaître? Car elle n'a pas teint seulement la surface mais a atteint toute l'épaisseur. Je m'efforcerais en vain de la racler : la feuille est déchirée avant que les misérables caractères n'en soient disparus. Certes, il arrive que l'oubli puisse détruire jusqu'à la mémoire si, par exemple, l'esprit égaré, je ne me souviens plus de ce que j'ai commis. Autrement, avec quel rasoir parvenir à conserver à la mémoire son intégrité

4. Cf. § 3-4 où il est déjà question de la mémoire à propos du «livre de la conscience», puis de sa description comme «réserve» et «sentine».

diluantur, quae novacula possit efficere? Solus utique *sermo vivus et efficax, et penetrabilior omni gladio* 15 *incipiti*^b: *Dimittuntur tibi peccata tua*^c. Murmuret Pharisaeus et dicat: *Quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus*^d? *Mihi enim qui id loquitur Deus est, et non aestimabitur aliis ad illum, qui adinvenit omnem viam disciplinae, et dedit illam Iacob puero suo, et Israel dilecto suo,* 20 *post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est*^e. Huius indulgentia delet peccatum, non quidem ut a memoria excidat, sed ut quod prius inesse pariter et inficere consuevisset, sic de cetero insit memoriae, ut eam nullatenus decoloret. Multorum enim nunc peccatorum, quae vel 104 25 a nobis, vel ab aliis commissa novimus, recordamur; sed propria quidem inquinant, aliena non nocent. Ut quid hoc, nisi quod in his erubescimus singulariter, haec nobis imputanda veremur? Tolle damnationem, tolle timorem, tolle confusionem, quae quidem omnia plena remissio tollit, et 30 non modo non oberunt, sed et *cooperantur in bonum*^f, ut devotas ei referamus gratias, qui remisit.

29. Iam vero supplicanti pro ea, congrue respondetur: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*^a. *Miserere ergo animae tuae*^b, qui Deum tibi vis misereri. *Lava per singulas noctes lectum tuum, lacrimis*

b. Hébr. 4, 12 ≠ c. Mc 2, 5 ≠ d. Mc 2, 7 e. Bar. 3, 36-38 ≠ f. Rom. 8, 28
29. a. Matth. 5, 7 ≠ b. Sir. 30, 24

1. * Bernard emploie 50 fois ce passage de *Baruch*; c'est ici le seul lieu où sa citation s'étend sur ces trois versets. Le plus souvent, il s'agit de *in terris... conversatus est*; ce sont d'ailleurs des allusions assez libres. Il faut noter que l'on trouve 17 *cum hominibus* et 7 *inter homines* (il y a même deux lieux où la tradition manuscrite bernardine a hésité entre ces deux expressions). La plupart des occurrences de ce texte sont, non pas des embellissements littéraires, mais l'affirmation de foi, centrale: Dieu même s'est montré visible et a vécu quotidiennement (*conversari* est alors employé en ce sens) avec les hommes.

tout en effaçant ses taches? Seule, assurément le peut «une parole vivante et efficace et plus pénétrante qu'aucun glaive à deux tranchants^b»: «Tes péchés te sont remis^c.» Le Pharisien, a beau murmurer et dire: «Qui peut remettre les péchés sinon Dieu seul^d?», pour moi, celui qui parle ainsi, «c'est Dieu et nul ne lui sera comparé, lui qui a découvert dans sa plénitude la voie de la droiture et l'a transmise à Jacob, son fils, à Israël, son bien-aimé, que l'on a vu après cela sur terre, et qui a vécu parmi les hommes^{e1}». Sa clémence supprime le péché sans l'effacer, certes, de la mémoire mais, alors qu'il n'avait cessé de l'infecter par sa présence, il y demeure à l'avenir sans en altérer du tout la beauté. Maintenant, en effet, nous nous souvenons de beaucoup de fautes commises par nous ou par les autres, mais ce sont les nôtres qui nous souillent, celles d'autrui ne nous font aucun tort. Pourquoi, sinon parce que nos fautes couvrent de honte chacun de nous et que nous craignons de nous les voir imputées. Supprime la condamnation, supprime la crainte, supprime la confusion – ce que supprime totalement une pleine rémission – et, loin d'être un obstacle, «elles nous seront une aide pour accomplir le bien^f» et nous rendrons ainsi de pieuses actions de grâce à celui qui les a remises.

La réconciliation avec soi-même : cinquième béatitude

29². Or, à qui demande alors son pardon en suppliant, voici la réponse qui convient: «Bienheureux les miséricordieux car ils obtiendront miséricorde^a.» «Aie donc pitié de ton âme^b», toi qui veux que Dieu ait pitié de toi. «Chaque nuit baigne ton lit de pleurs et souviens-toi d'arroser ta

2. Ici un titre de *capitulum*: «La miséricorde est promise à celui qui se repent et se montre miséricordieux, car: Bienheureux, dit-il, les miséricordieux, etc.»

5 *tuis stratum tuum rigare*^c memento. Si compateris tibi ipsi, si laboras in gemitu paenitentiae – primus hic gradus misericordiae est –, misericordiam utique consequeris^d. Quod si forte magnus et multus peccator es, et magnam quaeris misericordiam ac multitudinem miserationum, tu quoque
10 misericordiam tuam magnificare labora : reconciliatus es tibi ipsi; nam et *tibi gravis factus eras*, quod *positus esses contrarius Deo*^e. Ex hoc sane in domo propria reformata pace, eamdem necesse est prius erga proximos dilatari, ut novissime *osculetur te* et ipse *osculo oris sui*^f et, quemad-
15 modum scriptum est, *reconciliatus pacem habeas ad Deum*^g. Dimitte his qui in te peccaverunt, et dimittetur tibi^h quod ipse peccasti, dum *secura conscientia oraveris Patrem*ⁱ et dixeris : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*^j. Si forte *quempiam defraudaveris, redde vel simplum*^k; *quod superest da pauperibus*^l et, *miser-*
20 *icordiam praestans, misericordiam consequeris*^m. Si fuerint *peccata tua ut coccinum, quasi nix dealbabuntur; et si fuerint rubra quasi vermiculus, vehut lana alba erunt*ⁿ. Ut *non confundaris super cunctis adinventionibus tuis quibus*
25 *praevaricatus es*^o, *in quibus nunc erubescis*^p, *fac eleemosynam*, si non potes de terrena substantia, de voluntate bona, *et omnia munda erunt*^q : non modo illuminata ratio et correcta voluntas, sed ipsa quoque memoria munda, ut ex hoc, iam voceris ad Dominum, et audias vocem dicentis^r :

c. Ps. 6, 7 ≠ d. Cf. Rom. 8, 17 e. Job 7, 20 ≠
f. Cant. 1, 1 ≠ g. Rom. 5, 1. 10 ≠ h. Cf. Lc 6, 37; cf. Lc 17, 3
i. Matth. 6, 6 ≠ j. Matth. 6, 12 (Lit.) k. Lc 19, 8 ≠ l. Lc 11, 41 ≠;
18, 22 ≠ m. Rom. 9, 15. 25 ≠ n. Is. 1, 18 ≠ o. Soph. 3, 11 ≠
p. Rom. 6, 21 ≠ q. Lc 11, 41 ≠ r. Cf. Apoc. 14, 13

1. * Texte du Pater usité dans la liturgie, en particulier au cours de la messe.

2. * Bernard cite 4 fois ce verset, en ajoutant (*lana*) *alba* avec une partie importante de la tradition manuscrite de la Vg (dont la Bible

couche de tes larmes^c.» Si tu as compassion de toi-même, si le repentir t'arrache des gémissements – c'est là le premier degré de la miséricorde –, assurément tu obtiendras miséricorde^d. Et s'il se trouve que tu sois un grand pécheur, coupable de multiples fautes, et que tu aies besoin d'une grande miséricorde et d'une multitude de pardons, travaille, toi aussi, à faire grandir ta miséricorde : tu as été réconcilié avec toi-même; car «tu t'étais rendu insupportable aussi à toi-même en te posant en adversaire de Dieu^e». Cette paix désormais complètement rétablie dans ta propre demeure, il faut d'abord l'étendre à tes proches pour que, finalement, Dieu «te baise d'un baiser de sa bouche^f» et que, selon l'Écriture, «réconcilié, tu sois en paix avec lui^g». Remets à ceux qui ont péché contre toi et ton propre péché te sera remis^h. Alors tu pourras avec assurance «prier le Pèreⁱ» en disant : «Remets-nous nos dettes comme nous les remettons aussi à nos débiteurs^j». «Si tu as fait du tort à quelqu'un, dédommage-le au moins d'autant^k»; «le surplus, donne-le aux pauvres^l» et, «en faisant ainsi miséricorde, tu obtiendras miséricorde^m». «Quand tes péchés auraient été comme l'écarlate, ils deviendront blancs comme la neige; quand ils auraient été rouges comme vermillon, ils seront blancs comme la laineⁿ». Pour «ne pas être confondu à la suite de toutes les manœuvres de tes malhonnêtetés^o» – «dont tu rougis maintenant^p» –, fais «l'aumône», et si tu ne disposes pas de biens terrestres, donne ta bonne volonté «et tout sera pur^q» : non seulement la raison se trouvera éclairée et la volonté redressée mais la mémoire elle-même sera pure, si bien que désormais tu seras appelé auprès du Seigneur et tu l'entendras te dire^r :

d'Alcuin) ainsi qu'avec la Vg clémentine. Ici, Bernard remplace «vos péchés» par «tes péchés»; peut-être veut-il interpeller plus directement le clerc à convertir.

106

30. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*^a. Magna promissio, fratres mei, et totis desideriiis affectanda. Haec enim visio, confirmatio est, sicut Ioannes Apostolus ait: *Nunc filii Dei sumus, sed nondum apparuit quid erimus. Scimus quia, cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus sicuti est*^b. Haec visio *vita aeterna est*^c, sicut ipsa in Evangelio Veritas ait: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum*^d. Odibilis macula, quae beatam hanc nobis adimit visionem, et execrabilis negligentia, qua dissimulamus interim illius oculi mundationem. Ut enim corporeus nobis visus aut humore interiori, aut exterioris iniectu pulveris impeditur, sic et intuitus spiritualis interdum quidem propriae carnis illecebris, interdum curiositate saeculari et ambitione turbatur. Quod quidem non minus nos experientia propria quam divina pagina docet, ubi legitur scriptum: *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*^e. In utroque tamen solum quod hebetat et confundit obtutum, *peccatum est, nec aliud inter oculum et lucem, inter Deum et hominem separare*^f videtur. Quod enim *dum in hoc corpore sumus, peregrinamur a Domino*^g, non utique corporis est culpa, sed huius quod adhuc scilicet *corpus mortis*^h, magis autem *corpus peccati*ⁱ sit caro, in qua bonum non

30. a. Matth. 5, 8 b. I Jn 3, 2 ≠ c. Jn 12, 50 d. Jn 17, 3
 e. Sag. 9, 15 f. Is. 59, 2 (Patr.) g. II Cor. 5, 6 ≠
 h. Rom. 7, 24 ≠ i. Rom. 6, 6

1. Ici un titre de *capitulum*: «Pour que Dieu soit vu, il faut purifier le cœur, car: Bienheureux ceux qui sont de cœur pur, etc.»

2. * L'un des 11 emplois de ce texte VI, après Augustin (*peccata et separant*, et non *iniquitates et dividerunt*) et après le Bréviaire gothique (*nostra, nos* et non *vestra, vos*). En allusion, Bernard use toujours du singulier: non pas tels péchés, mais le péché, la blessure de l'humanité,

**Vers la vision
de Dieu : sixième
béatitude**

30¹. «Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu^a.» Grande promesse, mes frères, et qui doit être l'objet de tous nos désirs. Cette vision, en effet, est l'accomplissement dont parle l'apôtre Jean: «Dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, lorsqu'il se manifestera, nous lui serons semblables puisque nous le verrons tel qu'il est^b.» Cette vision est «la vie éternelle^c» dont parle la Vérité en personne dans l'Évangile: «Ceci est la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et Jésus le Christ que tu as envoyé^d.» Qu'elle est détestable la taie qui nous prive de la vision bienheureuse et qu'elle est exécration la négligence qui nous détourne ici-bas de purifier notre œil! Car, de même que, pour notre corps, la vue est empêchée, soit par une humeur interne, soit par l'intrusion d'une poussière extérieure, de même, pour notre esprit, le regard est troublé tantôt par les pièges de sa propre chair, tantôt par la curiosité et la cupidité propres au monde. Voilà ce que nous enseigne autant notre propre expérience que les pages divines où l'on peut lire: «Le corps soumis à la corruption alourdit l'âme et le fait d'habiter la terre oppresse l'esprit aux mille pensées^e.» Dans les deux cas pourtant, ce qui seul émousse et trouble notre vue, «c'est le péché, et il est clair que rien d'autre ne s'interpose entre l'œil et la lumière, entre Dieu et l'homme^{f2}». En effet, si, «tant que nous sommes dans ce corps, nous sommes exilés loin du Seigneur^g», la faute n'en revient pas au corps mais à ce qui, on le sait, toujours «corps de mort^h» et plus encore «corps de péchéⁱ», est la chair où n'est pas le bien mais

ou encore «la loi du péché» mentionnée quelques lignes plus loin. Cf. *NatV* 3, 2 (*SBO* IV, 213, l. 11).

est, sed potius *lex peccati*^j. Interdum tamen corporeus oculus, non adhuc festuca manente^k, sed iam sublata vel exsufflata, aliquamdiu caligare^l videtur, quod quidem et ipsum in interiore oculo *qui in spiritu*^m *ambulat*^m, saepius experitur. Neque enim ubi ferrum extraxeris, continuo vulnus est redditum sanitati, sed tunc primum necesse est adhibere fomenta et operam dare curationi. Nemo ergo sentinam exiens, mundatum sese protinus arbitretur; quinimmo noverit se multis interim purificationibus egere. Nec modo lavandum aqua, sed et purgandum et examinandum igniⁿ, ut dicat: *Transivimus per ignem et aquam, et eduxisti nos in refrigerium*^o. *Beati igitur mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*^p: nunc quidem *per speculum in aenigmate*, in futuro *autem facie ad faciem*^q, ubi nimirum faciei nostrae fuerit consummata mundities, *ut sibi eam exhibeat gloriosam, non habentem maculam neque rugam*^r.

31. Ubi opportune illico subinfertur: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*^a. Est enim homo pacatus, qui bona pro bonis reddens, quod in se est, nemini vult nocere. Est alius patiens, qui non reddens mala pro malis^b, etiam potens est sustinere nocentem. Est et pacificus, qui bona pro malis reddens, in promptu habet et prodesse nocenti. Primus parvulus est et facile

j. Rom. 7, 23 ≠ k. Cf. Matth. 7, 4 l. Cf. Gen. 27, 1
m. Rom. 8, 4 ≠ n. Cf. Ps. 11, 7 o. Ps. 65, 12 p. Matth. 5, 8
q. I Cor. 13, 12 ≠ r. Éphés. 5, 27 ≠
31. a. Matth. 5, 9 b. Cf. Rom. 12, 17

1. Ici un titre de *capitulum*: «L'homme apaisé, l'homme paisible, l'homme pacifique: Bienheureux les pacifiques, etc.»

2. Bernard reviendra encore sur les «pacifiques» au § 32.

«la loi du péché^l». Parfois, cependant, l'œil du corps, bien que débarrassé de la paille^k par la main ou par un souffle, reste encore un moment comme obscurci^l, ce qu'expérimente aussi très souvent pour son œil intérieur «celui qui marche selon l'esprit^m». Car ce n'est pas au moment même où l'on retire le fer que la blessure est guérie, mais il faut d'abord lui prodiguer soins et médicaments. Donc que personne, au sortir de la sentine, ne pense être purifié aussitôt; qu'il sache au contraire qu'il a besoin pendant un temps de nombreuses purifications. Il doit être non seulement lavé par l'eau, mais purifié et éprouvé par le feuⁿ de façon à pouvoir dire: «Nous sommes passés par le feu et par l'eau et tu nous as conduits au lieu du rafraîchissement^o.» «Bienheureux, donc, ceux qui ont le cœur pur car ils verront Dieu^p»: maintenant, certes, «dans un miroir, en énigme, mais plus tard face à face^q»; ce sera quand aura été achevée la purification de notre face: «alors il la fera paraître devant lui, dans sa gloire, sans tache et sans ride^r.»

LA CONVERSION DES CLERCS ET LES DEUX DERNIÈRES BÉATITUDES

La responsabilité des clercs: septième béatitude

31¹. Alors immédiatement le texte ajoute fort à propos: «Bienheureux les pacifiques car ils seront appelés fils de Dieu^{a2}.» Il y a en effet l'homme paisible: il rend le bien pour le bien et ne veut faire de tort à personne autant qu'il est en son pouvoir. Ensuite l'homme patient: il ne rend pas le mal pour le mal^b et est même capable de supporter qui lui fait du tort. Enfin le pacifique: il rend le bien pour le mal et est même toujours prêt à rendre service à qui lui fait du tort. Le premier est bien petit, aisé à scandaliser, et il n'est

scandalizatur, nec facile qui eiusmodi est in hoc saeculo nequam^c et pleno scandalis poterit obtinere salutem. 108 10 Secundus, ut scriptum est, *in patientia sua possidet animam suam*^d. Nam tertius quidem non modo suam possidet, sed et multorum animas lucrificat^e. Primus, quantum in ipso est, pacem habet, secundus pacem tenet, tertius pacem facit. Merito proinde beatificatur 15 nomine filii^f, quod opus filii impleverit, ut post suam non ingratus reconciliationem, etiam alios reconciliet^g Patri suo. Siquidem *qui bene ministraverit, bonum gradum sibi acquirit*^h, nec in domo patris melior gradus credendus est quam filiiⁱ. *Si enim filii, et heredes:* 20 *heredes quidem Dei, coheredes autem Christi*^j, ut, quemadmodum ipse dicit, ubi ipse est, ibi sit et minister ipsius^k. Fatigavimus vos prolixitate sermonis et detinimus ultra quam oporteret. Ex hoc iam finem loquacitati nostrae, quem non imperat verecundia, videtur 25 imperare vel hora. Mementote tamen Apostoli, quem aliquando verbum praedicationis *usque in mediam noctem legitis protraxisse*^l. *Utinam adhuc, ut ipsius verbis utar, sustineatis modicum quid insipientiae meae: aemulorum enim vos Dei aemulatione*^m.

c. Cf. Gal. 1, 4 d. Lc 21, 19 ≠ e. Cf. I Cor. 9, 19
 f. Cf. I Jn 3, 1 g. Cf. Rom. 5, 10-11 h. I Tim. 3, 13 ≠
 i. Cf. Lc 15, 17 j. Rom. 8, 17 ≠ k. Cf. Jn 12, 26 l. Act. 20, 7 ≠
 m. II Cor. 11, 1-2 ≠

1. ⁵ *Fatigavimus*: Bernard s'excuse de prolonger outre mesure son discours en citant l'exemple donné par Paul à Troas (Act. 20, 7. 21). Un motif encore plus important est la «jalousie» qu'il éprouve à l'exemple de Paul pour ses auditeurs (II Cor. 11, 1-2).

pas aisé à un tel homme, dans ce siècle pervers^c et plein de scandales, de pouvoir parvenir au salut. Le second, selon l'Écriture, «dans sa patience sauve son âme^d». Le troisième, en vérité, non seulement sauve son âme mais aussi l'âme de beaucoup^e. Le premier, autant qu'il le peut, a la paix; le second maintient la paix; le troisième fait la paix. Et il a bien mérité de jouir, au titre de fils, de la béatitude^f, puisqu'il a rempli le devoir d'un fils: loin d'être ingrat après sa propre réconciliation, il réconcilie aussi les autres^g avec son Père. Oui, «qui a bien accompli son devoir obtient une bonne place^h», et dans la maison du père on ne peut penser meilleure place que celle de filsⁱ. «Fils et donc héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ^j», en sorte que, comme il le dit lui-même, là où il est, là aussi soit son serviteur^k.

Je vous ai fatigués¹ par la longueur de ce sermon et retenus plus qu'il ne fallait. Dès lors, le terme à ma loquacité que ne m'impose pas le scrupule, l'heure, elle, semble bien me l'imposer. Souvenez-vous cependant de l'Apôtre dont vous lisez qu'il a, un jour, «prolongé la parole de sa prédication jusqu'au milieu de la nuit¹». Puissiez-vous – pour me servir de ses mots – «supporter encore de moi un peu de folie car je suis jaloux pour vous de la jalousie même de Dieu^{m2}».

2. Ce topos de conclusion, qui est certes utilisé ici avec élégance, constituait vraisemblablement la fin du sermon originel. A partir d'ici, le texte bref n'accompagne plus le texte long. Les chapitres suivants développent des idées nouvelles, centrées cette fois sur le clerc et non, comme jusqu'ici, sur le chrétien en général.

32. Filioli, *quis demonstravit vobis fugere ab ira ventura*^a? Nemo enim magis iram meretur quam amicum simulans inimicus. *Iuda, osculo Filium hominis tradis*^b, *homo unanimis, qui simul cum eo dulces capiebas cibos*^c, *qui in paropside manum pariter intinxisti*^d! *Non est tibi pars in oratione, qua orat ad Patrem et dicit: Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt*^f. Vae vobis qui clavem tollitis non scientiae solum, sed et auctoritatis, nec ipsi introitis, et multipliciter impeditis quos introducere debuistis^g! Tollitis enim, non accipitis claves. De quibus Dominus queritur per Prophetam: *Ipsi regnaverunt et non ex me; principes exstiterunt, et ego non vocavi eos*^h. Unde tantus praelationis ardor, unde ambitionis impudentia tanta, unde vesania tanta praesumptionis humanae? Audeatne aliquis nostrum terreni cuiuslibet reguli, non praecipiente aut etiam prohibente eo, occupare ministeria, praeripere beneficia, negotia dispensare? Nec tu Deum putes, quae in magna domo sua a *vasis irae aptis in interitum*ⁱ sustinet, approbare.

32. a. Matth. 3, 7 ≠ b. Lc 22, 48 c. Ps. 54, 14-15 ≠ d. Matth. 26, 23 ≠ e. Act. 8, 21 ≠ f. Lc 23, 34 (Patr.) g. Cf. Lc 11, 52 h. Os. 8, 4 ≠ i. Rom. 9, 22 ≠

1. Ici un titre de *capitulum*: «Reproche aux ambitieux qui, sans avoir purifié leur cœur, ont la présomption de pacifier les autres avec Dieu.»

2. ^s *Filioli*. Ici commence l'adresse directe aux clercs. Sur les § 32-40, voir les indications brèves mais précises de l'Introd. p. 313-318; nous retiendrons seulement quelques formules plus significatives. Pour mieux évaluer les critiques, parfois excessives, de Bernard, on se reportera aux études suivantes: P. RICHÉ, «La connaissance concrète de la chrétienté», *BdC* p. 383-399; J. VERGER, «Le cloître et les écoles», *BdC* p. 459-473; M. PARISSÉ, «Le redressement du clergé séculier» dans J.-M. MAYEUR, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. 5: (1054-1274), Paris 1993, p. 241-275. A. VAUCHEZ, «L'Église et la culture», *Ibid.* p. 427-430. ~ ... *amicum simulans inimicum*: Bernard reproche aux clercs, plus précisément aux «maîtres» des écoles et aux prélats, leur hypocrisie analogue à celle de Judas. Ils se sont arrogé «les clés de la science et de l'autorité» sans les avoir reçues de Dieu,

Imposture du savoir et du pouvoir

32¹. Mes petits enfants², «qui vous a montré comment fuir la colère à venir^a?» Personne, en effet, ne mérite davantage la colère que l'ennemi qui se fait passer pour un ami. «Judas, par un baiser tu trahis le Fils de l'homme^b», «toi qui en intime, connaissais la douceur de partager son repas^c», «toi qui as plongé la main dans le plat en même temps que lui^d». «Non, tu n'as pas de part^e» à la prière qu'il présente à son Père: «Père, pardonnez-leur car ils ne savent ce qu'ils font^f». «Malheur à vous qui vous emparez des clés non seulement du savoir, mais aussi de l'autorité; vous-mêmes vous n'entrez pas et vous multipliez les obstacles devant ceux que vous deviez faire entrer^g! Oui, vous vous emparez de ces clés, vous ne les recevez pas. C'est de vous que se plaint le Seigneur par la voix du Prophète: «Ils ont exercé la royauté, mais elle ne venait pas de moi, ils se sont institués princes, mais moi je ne les ai pas appelés^h». D'où viennent un tel désir de domination, une ambition si impudente, une si folle présomption humaine? Qui d'entre nous oserait, sans l'ordre ou même à l'encontre de l'ordre de n'importe quel petit roi de la terre, accaparer des fonctions, faire main basse sur des bénéfices, administrer des affaires? Et toi, ne pense pas que Dieu approuve ce qu'il supporte dans sa grande maison de la part de «vases de colère destinés à la destructionⁱ». Certes

c'est-à-dire sans vocation authentique. Dieu appelle en effet les cœurs purs et les pacifiques et demande amour et fidélité; ce qui justifie les cinq «Malheur à vous...» de la fin du § 32.

3. * C'est ici l'un des 5 emplois (tous des citations) de ce texte, toujours conformes à de très nombreuses citations d'Augustin. D'autres Pères, Jérôme surtout, Cassien, Césaire d'Arles, Grégoire, usent aussi de *ignosce*, mais avec de menues variantes.

4. * Bernard cite ce verset une fois selon la Vg, une fois selon la VI (Grégoire le Grand); cette troisième citation, avec *non vocavi*, n'a pu être mise en relation avec aucune source.

Multi quidem veniunt, sed considera quis vocetur. Ordinem
 20 ipsum dominici sermonis attende: *Beati*, inquit, *mundo*
*corde, quoniam ipsi Deum videbunt*¹, ac deinde: *Beati*
pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur^k. *Mundicordes*^l
 utique vocat Pater caelestis, qui *non quaerunt quae sua*
sunt, sed quae Iesu Christi^m, *nec quod sibi utile est, sed*
 25 *quod multis*ⁿ. *Petre*, inquit, *amas me? Domine, tu scis quia*
amo te. Pasce, ait, *oves meas*^o. Quando enim sic amatas
 oves committeret non amanti? Nimirum hoc *quaeritur inter*
 110 *dispensatores, ut fidelis quis inveniat*^p. Vae ministris infi-
 delibus, qui necdum reconciliati, reconciliationis alienae
 30 negotia^q, *quasi homines qui iustitiam fecerint*^r, apprehendunt!
 Vae filiis irae, qui se ministros gratiae profitentur!
 Vae filiis irae, qui pacificorum sibi usurpare gradus et
 nomina non verentur! Vae filiis irae, qui fideles sese media-
 tores pacis, ut *peccata populi comedant*^s, mentiuntur! Vae
 35 *qui ambulantes in carne, Deo placere non possunt*^t, et
 placare velle praesumunt.

33. Non miramur, fratres, quicumque praesentem statum
 Ecclesiae miseramur, non miramur *de radice colubri*

j. Matth. 5, 8	k. Matth. 5, 9	l. Matth. 5, 8 (Patr.)
m. Phil. 2, 21 ≠	n. I Cor. 10, 33 ≠	o. Jn 21, 15. 17 (Lit.)
p. I Cor. 4, 2	q. II Cor. 5, 18-19	r. Is. 58, 2 ≠
s. Cf. Éphés. 2, 3; Os. 4, 8 ≠	t. Rom. 8, 1. 8 ≠	

1. Bernard reprend la 6^e et la 7^e béatitudes, reliant ainsi la nouvelle partie de son traité à ce qui précède.

2. * *Mundicordes*: Bernard, qui a cité à deux reprises la 5^e béatitude au § 30 et qui vient de la citer de nouveau, toujours selon la Vulgate, use ici de l'adjectif *mundicordes*, fréquent chez Augustin. Cf. *SC* 414, 168, n. 3 sur *SC* 7, 7.

3. * En *Conv* 2, l. 9, p. 328, Bernard a fait allusion à ce passage de Jean en écrivant *Simon Iohannis*, comme la *Vg*. Ici, comme en 2 autres citations et 5 allusions, il emploie *Petre*. Il se souvient sans doute du répons de matines *Petre, amas me* pour la fête de la Chaire de S. Pierre à Antioche (ainsi qu'à Rome).

ils viennent en foule, mais regarde bien qui est appelé. Prête attention à l'ordre même des paroles du Seigneur: «Bienheureux, dit-il, les cœurs purs car ils verront Dieu¹», puis «Bienheureux les pacifiques car ils seront appelés fils de Dieu^{k1}.» Oui, le Père céleste appelle «cœurs purs^{l2}» ceux qui «cherchent non pas leurs propres intérêts mais ceux de Jésus-Christ^m», «non pas ce qui est utile à eux seuls mais ce qui l'est à beaucoupⁿ». «Pierre, m'aimes-tu? – Seigneur, tu sais bien que je t'aime. – Pais mes brebis^{o3}.» En effet, confierait-il jamais ainsi ses brebis bien-aimées à qui n'aime pas? En fin de compte, ce que «l'on exige des intendants, c'est de se montrer fidèles^p». Malheur aux ministres infidèles qui, avant leur propre réconciliation, se chargent, «en hommes qui auraient accompli la justice^r», d'entreprendre la réconciliation des autres^{q1}! Malheur aux fils de colère qui se proclament ministres de la grâce! Malheur aux fils de colère qui ne craignent pas d'usurper le titre et le rang de pacifiques! Malheur aux fils de colère qui se font passer pour de fidèles médiateurs de paix afin de «s'engraisser des péchés du peuple^s!» Malheur à ceux «qui, marchant selon la chair, ne peuvent plaire à Dieu^t» et prétendent vouloir l'apaiser!

33⁴. Nous ne nous étonnons pas, **Scandale des clercs non convertis** mes frères, nous tous qui déplorons l'état actuel de l'Église⁵, nous ne nous étonnons pas que «de la race du serpent naisse la

4. Ici un titre de *capitulum*: «Étonnement du fait que certains usurpent le plus haut degré des pacifiques sans avoir atteint les degrés inférieurs, pas même le premier.»

5. ⁵ ... *praesentem statum Ecclesiae*. Bernard insiste ici sur l'indignité des clercs qui exercent diverses fonctions sans avoir les qualités spirituelles requises. Par exemple, on se dit «pacifique et fils de Dieu» sans tenir compte de la voix du Seigneur qui appelle à rentrer en soi-même ou, comme Adam, on se cache sous le feuillage. Les dignitaires n'ont plus des «entrailles de miséricorde» et sévissent comme des tyrans.

regulum orientem^a. Non miramur, si *vindemiatur vineam Domini, qui institutam a Domino praetergreditur viam*^b.
 5 Impudenter enim pacifici gradum et filii Dei^c vices occupat homo, qui nec primam quidem adhuc vocem Domini ad cor revocantis^d audivit, aut, si quando forsitan coepit audire, resiliens fugit ad folia, ut absconderetur in eis^e.
 Propterea necdum peccare quievit, sed longam adhuc
 10 trahit restem: necdum factus est *vir videns paupertatem suam*^f, sed *dicit quia «dives sum et nullus egeo», cum sit pauper, et nudus, et miser, et miserabilis*^g. Nihil illi de *spiritu mansuetudinis, quo praeoccupatos in delicto possit instruere, considerans seipsum, ne et ipse tentetur*^h.
 15 *punctionis lacrimas nesciens, laetatur magis cum male fecerit, et exsultat in rebus pessimis*ⁱ. Nimirum unus eorum est, quibus Dominus ait: *Vae vobis qui ridetis nunc, quoniam flebitis*^j! Pecuniam, non iustitiam concupiscit; *oculi eius omne sublime vident*^k. Insatiabiliter esurit dignitates, gloriam sitit humanam. Procul ab eo misericordiae
 20 viscera: saevire potius et tyrannum exhibere laetatur; *quaestum aestimat pietatem*^l. Quid de munditia cordis loquar? Utinam non illud *oblivioni dedisset tamquam*

33. a. Is. 14, 29 ≠ b. Is. 5, 7 ≠; Ps. 79, 13 ≠ c. Cf. Matth. 5, 9 d. Cf. Is. 46, 8 e. Cf. Gen. 3, 9-10. 21 f. Lam. 3, 1 ≠
 g. Apoc. 3, 17 ≠ h. Gal. 6, 1 ≠; cf. I Cor. 4, 21 i. Prov. 2, 14 ≠
 j. Lc 6, 25 ≠ k. Job 41, 25 ≠ l. I Tim. 6, 5 (Patr.)

1. Cf. le proverbe commun du xv^e siècle: «A longue corde tire / Qui d'autrui mort désire», attesté dans le *Livre des proverbes français*, éd. M. LE ROUX DE LINGEY, Paris 1859, t. 2, p. 228.

2. * Ici, comme dans les 13 autres emplois de ce verset, Bernard a un texte très libre, sans constance personnelle et sans source connue. Cf. *SC* 414, 163, n. 3 sur *SCI* 7, 4.

3. * Cette citation, que l'on retrouve identique dans les *SBO* (V, 443, l. 1; *Humb* 3), est en fait un raccourci de la *Vg* que l'on trouve déjà chez Ambroise et Grégoire le Grand.

vipère^a». Nous ne nous étonnons pas que «soit vendangée la vigne du Seigneur par celui qui marche en dehors de la voie tracée par le Seigneur^b». Sans vergogne en effet, il s'arroge le titre de pacifique et le rôle de fils de Dieu^c, l'homme qui n'a même pas encore entendu la première parole de Dieu le rappelant à rentrer dans son cœur^d ou qui, s'il lui est arrivé de commencer à l'entendre, s'est dérobé en s'enfuyant se cacher sous le feuillage^e. A cause de cela, il ne s'est pas encore arrêté de pécher, mais il traîne toujours cette longue corde¹; il n'est pas encore devenu l'homme «qui voit sa pauvreté^f», mais «il dit: 'Je suis riche et n'ai besoin de rien', alors qu'il est pauvre, nu, miséreux, misérable^g». Rien en lui de «l'esprit de douceur qui lui permettrait d'instruire ceux qui sont tombés dans la faute non sans se considérer lui-même de peur d'être lui aussi tenté^h»! Étranger aux larmes de repentir, «il se réjouit plutôt quand il a fait le mal et exulte dans les pires actionsⁱ». Il est bien l'un de ceux à qui s'adresse le Seigneur: «Malheur à vous qui riez maintenant parce que vous pleurerez^j». » L'argent, non la justice, voilà ce qu'il désire; «il n'a d'yeux que pour tout ce qui domine^k». Insatiables sa faim de dignités, sa soif de gloire humaine! Totalemt dépourvu des entrailles de miséricorde, il se plaît plutôt à sévir et à jouer au tyran; «la piété n'est pour lui que source de profits^l». Que dire de la pureté de son cœur? Ah! si seulement il n'avait voué ce cœur «à l'oubli comme

4. * Bernard fait 3 emplois de ce verset avec *videt* (sans sujet exprimé) et 6 avec *oculi eius vident*, dont ici. Aucun autre emploi patristique n'a été trouvé, sinon GEOFFROY DE CLAIRVAUX, *PL* 184, 451 D: *Omne sublime videant oculi tui*.

5. * Chacune des 10 allusions à ce verset est libellée *aestim(antes)*, à l'imitation de quelques Pères – dont Maxime de Turin – alors que la Vulgate a quasi unanimement *existimantes*.

mortuus a corde^m! Utinam non esset *columba seducta*
 25 *non habens cor*ⁿ! Utinam esset vel quod deforis est
 mundum^o, nec ea, quae corporalis est, maculata tunica^p
 inveniretur, ut oboediret vel in hac parte dicenti: *Mun-*
damini, qui fertis vasa Domini^q.

34. Non accusamus universitatem, sed nec universi-
 tatem possumus excusare. Reliquit sibi Dominus multa
 millia^a. Alioquin, *nisi* eorum nos excusaret iustitia et illud
nobis semen sanctum Dominus Sabaoth reliquisset, olim
 5 *iam sicut Sodoma subversi essemus, et sicut Gomorrha*
similiter perissemus^b. Dilatata siquidem videtur Ecclesia;
 ipse etiam cleri sacratissimus ordo *super numerum mul-*
tiplicatus est^c. Verum, etsi *multiplicasti gentem*, Domine,
non magnificasti laetitiam^d, dum nihil minus appareat
 10 decessisse meriti quam numeri accessisse. Curritur passim
 ad sacros Ordines, et reverenda ipsis quoque spiritibus
 angelicis ministeria homines apprehendunt sine reverentia,
 sine consideratione. Neque enim signum regni occupare
 caelestis aut illius timent imperii gestare coronam, in
 15 quibus avaritia regnat, ambitio imperat, dominatur
 superbia, sedet iniquitas, luxuria etiam principatur, in
 quibus et pessima forte appareat intra parietes abomi-
 natio, si, iuxta Ezechielis prophetiam, parietem fodiamus,
 ut *in domo Dei videamus horrendum*^e. Siquidem post

m. Ps. 30, 13 ≠ n. Os. 7, 11 o. Cf. Matth. 23, 25
 p. Cf. Cant. 5, 3 q. Is. 52, 11
 34. a. Cf. Rom. 11, 4 b. Rom. 9, 29 ≠; cf. Gen. 9, 19 etc.
 c. Ps. 39, 6 ≠ d. Is. 9, 3 ≠ e. Cf. Éz. 8, 8-10; Os. 6, 10 ≠

1. Ici un titre de *capitulum*: «Blâme sévère pour les incontinents qui ne craignent pas de recevoir les ordres sacrés.»

2. ^s Bernard ne condamne pas tous les clercs: «le Seigneur s'est réservé bien des milliers»; sans cette «semence sainte», viendrait le châtement de Sodome et Gomorrhe. Mais, si l'ordre des clercs s'est multiplié, beaucoup trop y sont entrés «sans respect, sans considération».

le mort est loin du cœur^m! Si seulement il pouvait ne pas être «la colombe volage et sans cœurⁿ! Ah! si du moins son extérieur était pur^o et qu'on ne trouvât pas souillée cette tunique^p qu'est son corps pour qu'il obéît, au moins à cet égard, au précepte: «Purifiez-vous, vous qui portez les vases du Seigneur^q!»!

Sodome et Gomorrhe

34¹. Je n'accuse pas tous les
 clercs², mais je ne peux pas non
 plus excuser tous les clercs. Le Sei-
 gneur s'est réservé bien des milliers d'hommes^a. Sans cela,
 «si leur justice ne nous excusait pas et si le Seigneur
 Sabaoth ne nous avait réservé cette sainte semence, depuis
 longtemps déjà nous aurions été renversés comme Sodome
 et, tout comme Gomorrhe, nous aurions pareillement
 péri^b». Certes, l'Église semble s'être développée; l'ordre
 très sacré du clergé lui aussi «s'est considérablement mul-
 tiplié^c». Mais, Seigneur, «tu as beau avoir multiplié le
 peuple, tu n'as pas amplifié la joie^d», étant évident qu'il
 a autant déchu en mérite qu'il s'est accru en nombre. De
 toutes parts on court aux ordres sacrés, et ces ministères
 que doivent respecter même les esprits angéliques, les
 hommes s'en emparent sans respect, sans considération.
 En effet, ils ne craignent pas de se saisir de l'étendard du
 royaume céleste ni de porter la couronne de son autorité
 suprême: chez eux règne l'avarice et domine l'ambition,
 l'orgueil y gouverne, l'injustice y siège et la luxure enfin
 y est reine; et chez eux peut-être apparaîtrait aussi, à
 l'intérieur des murs, la pire des abominations si, selon la
 prophétie d'Ézéchiel, nous percions le mur: quel horrible
 spectacle alors dans la maison de Dieu^e! Oui, vraiment,

Parmi eux règnent l'avarice, l'ambition, l'orgueil, l'injustice, la luxure sous toutes ses formes, jusqu'à la sodomie.

20 fornicationes, post adulteria, post incestus, ne ipsae
quidem apud aliquos ignominiae passiones et turpitudinis
opera desunt. Utinam non fierent quae usque adeo non
conveniunt^f, utinam nec Apostolum scribere haec, nec
112 nos dicere oporteret! Utinam nec dicentibus crederetur,
25 quod humanum aliquando occupaverit animum tam abo-
minanda cupido!

35. Numquid non olim civitates illae, spurcitiae huius
matres, divino praedamnatae iudicio et incendio sunt
deletae^a? Numquid non gehennalis flamma, moram non
sustinens, execrabilem illam praevenit tollere nationem,
5 quod ipsius specialiter essent peccata manifesta praece-
dentia ad iudicium? Numquid non ipsam, utpote consciam
tantae confusionis, tellurem absumpsit *ignis, sulfur et spi-
ritus procellarum*^b? Numquid non in lacum horribilem
solum omne redactum est? Amputata sunt hydrae capita
10 quinque, sed heu! innumera surrexerunt. Quis reaedifi-
cavit urbes flagitii? Quis turpitudinis moenia dilatavit? Quis
extendit propagines^c virulentas? Vae, vae, inimicus
hominum sulfurei illius incendii reliquias infelices cir-
cumquaque dispersit, execrabili illo cinere Ecclesiae
15 corpus adpersit, et ipsorum quoque ministrorum non-
nullos sanie foetidissima spurcissimaque respersit! Heu!
genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus

f. Cf. Rom. 1, 26. 28

35. a. Cf. Gen. 19, 1-29

b. Ps. 10, 7 ≠

c. Cf. Ps. 79, 12

1. En référence à Rom. 1, 26 et 28, il est manifestement question ici de «sodomie», c'est-à-dire de pratiques homosexuelles. En ce qui concerne les différents degrés de «luxure» établis par les canonistes, on peut se reporter au *Decretum* de Gratien, C. 32, q. 7, c 10 s., où les différents crimes sont décrits au moyen d'une citation de saint Augustin. Pour une étude plus générale, cf. également B.U. HERGEMÖLLER, *Sodom und Gommorba, Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter*, Hambourg 1998.

après les fornications, après les adultères, après les incestes, certains sont même allés jusqu'à se livrer aux passions ignominieuses et aux actions infâmes. Ah! si seulement n'étaient commis des actes à ce point inconvenants^{f1}, si l'Apôtre n'avait pas à les écrire ni, nous, à les dire! Si seulement l'on pouvait ne pas croire ceux qui disent que le cœur de l'homme a pu se laisser envahir d'un si abominable désir!

35. Or les cités² au sein desquelles est née cette turpitude n'ont-elles pas été autrefois condamnées par le jugement divin^a? L'incendie ne les a-t-il pas déjà consumées? La flamme de la géhenne, sans aucun délai, ne s'est-elle pas déjà hâtée de détruire une nation si exécrationnable car ses péchés étalés appelaient particulièrement la condamnation? La terre elle-même, témoin d'un si grand désordre, n'a-t-elle pas été anéantie par «le feu, le soufre et le souffle des tempêtes^b», et toute la contrée transformée en un lac affreux? Les cinq têtes de l'hydre ont été coupées, hélas! combien d'autres ont repoussé? Qui a reconstruit ces villes d'infamie? Qui a élargi l'enceinte de la turpitude? Qui a propagé ces germes^c empoisonnés? Malheur! Malheur! L'ennemi des hommes a dispersé de tous côtés les funestes brandons de cet incendie de soufre! Il a répandu sur le corps de l'Église cette cendre exécrationnable et ne s'est pas dispensé d'éclabousser certains de ses ministres du pus le plus hideux et le plus honteux! Hélas! «Race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple

2. ⁵ ... *civitates illae*. Le sermon s'étend longuement sur le châtement de Sodome et Gomorre (quatre *Numquid*). Bernard demande ensuite : «Qui a reconstruit ces villes d'infamie?» Il ne condamne pas toutes les villes, mais il semble bien qu'il n'a pas compris l'essor de la civilisation urbaine à son époque (cf. l'Introd., p. 302, n. 4, p. 317 et P. RICHÉ, *BdC* p. 395). Le paragraphe se termine par une interrogation indignée : comment les clercs «race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple choisi» ont-ils pu perdre les charismes des origines?

acquisitionis^d, quis inter tua illa primordia tam divina et spiritualibus affluentem charismatibus christianae religionis
20 ortum, credere posset posse talia in te aliquando reperiri?

36. Ingrediuntur cum hac macula tabernaculum Dei
viventis; inhabitant cum hac macula templum, *sanctum*
Domini pollutentes^a, iudicium multiplex accepturi, quod et
tam gravissimas conscientias gerunt, et nihilominus sese
5 ingerunt in sanctuarium Dei. Tales enim non modo non
placant Deum, sed et magis irritant, dum videntur *in cor-*
dibus suis dicere: Non requirer^b. Irritant plane, et infensum
reddunt sibi, vereor ne et his quibus eum propitiare
debuerant. Utinam magis *turrim* inchoaturi, *sedentes com-*
10 *putarent*, ne forte *sumptus non habeant ad perficiendum*^c!
Utinam qui continere non valent, perfectionem temerarie
113 profiteri aut caelibatui dare nomina vereantur! Sumptuosa
siquidem turris est, et *verbum* grande, quod *non omnes*
capere^d possunt. Esset autem sine dubio *melius nubere*
15 *quam uri*^e, et salvari in humili gradu fidelis populi quam
in cleri sublimitate et deterius vivere, et districtius iudicari.
Multi enim, non quidem omnes, sed tamen multi, certum
est, nec latere queunt prae multitudine, nec prae impu-
dentia quaerunt; multi utique *libertatem*, in qua *vocati*
20 *sunt, in occasionem carnis dedisse*^f videntur, abstinentes
remedio nuptiali, et in omne deinceps flagitium effluentes.

d. I Pierre 2, 9

36. a. Lévi. 19, 8 ≠ b. Ps. 9, 34 ≠ c. Lc 14, 28 ≠
d. Matth. 19, 11 ≠ e. I Cor. 7, 9 ≠ f. Gal. 5, 13 ≠

1. ⁵ *Utinam qui continere non valent...* Cet avertissement plein de sagesse s'adresse aux moines (*perfectionem temerarie profiteri*) comme aux jeunes clercs qui s'engagent dans le célibat. Il vaut mieux se sauver dans «l'humble degré du peuple fidèle» que de susciter un scandale inévitable en acceptant un degré sublime mais dont l'exigence est trop lourde. Cf. l'Introd., p. 319 et n. 1.

d'adoption^d», comment croire qu'avec tes commencements si divins et la naissance de la religion chrétienne si riche en grâces de l'Esprit, on pût te trouver un jour en un tel état?

Un célibat trompeur

36. Avec cette souillure, ils pénètrent dans le tabernacle du Dieu vivant; avec cette souillure, ils habitent le temple, «profanant le lieu consacré au Seigneur^a»: ils encourront alors un double chef d'accusation pour avoir si lourdement chargé leurs consciences et oser néanmoins s'introduire dans le sanctuaire de Dieu. Loin d'apaiser Dieu, en effet, ces gens-là ne font que l'irriter davantage puisqu'ils semblent «dire en leur cœur: Il ne s'en souciera pas^b». Oui, vraiment, ils l'irritent et attirent son hostilité contre eux-mêmes et, je le crains, contre ceux sur qui ils auraient dû attirer la bienveillance divine. Ah! si plutôt «avant d'entreprendre une tour, ils s'assayaient pour faire leurs comptes de peur de manquer de ressources pour aller jusqu'au bout^c»! Ah! si ceux qui n'ont pas la force de vivre dans la continence¹ craignaient de faire témérairement profession de perfection et de s'enrôler dans le célibat! Elle coûte cher, la tour; et «elle est grande la parole que tous ne peuvent comprendre^d». Certainement, «mieux vaudrait se marier que brûler^e», faire son salut dans l'humble degré du peuple fidèle que tomber plus bas et être jugé plus rigoureusement dans l'ordre sublime du clergé. Ils sont nombreux, en effet, même s'ils ne sont pas la totalité, ils sont nombreux certes, et ils ne peuvent se cacher à cause de leur nombre et, par impudence, ils ne le cherchent même pas: beaucoup, en tous cas, semblent «avoir fait de la liberté dans laquelle ils ont été appelés une excuse pour la chair^f», ils négligent le remède du mariage et se laissent aller ensuite à toutes sortes de scandales.

37. Parcite, obsecro, fratres, parcite animabus vestris, parcite sanguini qui pro vobis effusus est^a. Horrendum cavete periculum, *ignem qui paratus est*^b declinate. Inveniat tandem non irrisoria professio perfectionis; exhibetur etiam virtus in specie pietatis^c. Non sit inanis caelibis vitae forma, et vacua veritatis. Quidni periclitaretur castitas in deliciis, humilitas in divitiis, pietas in negotiis, veritas in multiloquio, caritas in hoc *saeculo nequam*^d? *Fugite de medio Babylonis, fugite et salvate animas vestras*^e.

10 Convolate ad urbes refugii^f, ubi possitis et de praeteritis agere paenitentiam, et in praesenti obtinere gratiam, et futuram gloriam fiducialiter praestolari. Non vos retardet conscientia peccatorum, quia *ubi illa abundaverunt, super-abundare gratia*^g consuevit. Non paenitentiae austeritas

15 ipsa deterreat: *neque enim condignae sunt passionnes huius temporis* ad praeteritam culpam, quae remittitur; non ad praesentem consolationis gratiam, quae immittitur; non ad

114 *futuram gloriam, quae promittitur nobis*^h. Denique nulla est tanta amaritudo, quam non prophetica farina dulcoretⁱ, quam non sapidam reddat sapientia, lignum vitae^j.

20

38. *Si verbis non creditis, operibus credite*^a, exemplis acquiescite plurimorum. Currunt undique peccatores ad

37. a. Cf. Matth. 26, 28 b. Matth. 25, 41 ≠ c. Cf. II Tim. 3, 5
d. Gal. 1, 4 e. Jér. 51, 6 ≠; 48, 6 ≠ f. Cf. Jos. 21, 36
g. Rom. 5, 20 ≠ h. Rom. 8, 18 ≠ i. Cf. IV Rois 4, 41
j. Cf. Ex. 15, 25; Gen. 2, 9

38. a. Jn 10, 38 ≠

1. Ici un titre de *capitulum*: «Exhortation à la pénitence: que les clercs s'attachent d'abord aux choses humbles, afin qu'ils accèdent ensuite aux fonctions élevées.»

2. * Le passage *Inveniat... vacua pietatis* est parallèle à bien des égards à *Quad 2, 2* (SBO IV, 360, l. 24-26). Il est possible que, dans les deux passages, l'allusion Vg à II Tim. 3, 5 (*species*) ait entraîné l'emploi de *forma* (*vitae* ou *conversionis*), l'équivalent VI de *species*, que Bernard connaît. Cf. *Adv 2, 1* (SBO IV, 170, l. 7).

3. *Fugite de medio Babylonis*. Ici commence un appel discret à réa-

Fuir dans la pénitence

37¹. Ayez égard, mes frères, ayez égard à vos âmes, ayez égard au sang qui a été versé pour vous^a. Prenez garde à l'effrayant danger, détournez-vous «du feu qui a été préparé^b». Qu'on découvre enfin une profession de perfection qui ne prête pas à rire et qu'on voie aussi la vertu sous l'extérieur de la piété^c. Que la vie de célibat ne se réduise pas à une vaine apparence dépourvue de vérité². Comment la chasteté ne serait-elle pas mise en péril parmi les plaisirs, l'humilité parmi les richesses, la piété au milieu des affaires, la vérité dans le bavardage, la charité en «ce monde méchant^d»? «Fuyez du milieu de Babylone, fuyez et sauvez vos âmes^{e3}», volez vers les villes de refuge^f afin d'y faire pénitence pour le passé, d'y obtenir la grâce pour le présent et d'y attendre avec confiance la gloire à venir. Que la conscience de vos péchés ne vous retienne pas car, «là où ils ont abondé, la grâce toujours surabonde^g». Que l'austérité même de la pénitence ne vous effraie pas: «les souffrances d'aujourd'hui n'ont pas de mesure», avec la faute passée qui est remise, ni avec la grâce présente de consolation qui est acquise, ni «avec la gloire future qui nous est promise^h». Enfin, il n'est pas de si grande amertume que n'adoucisse la farine du prophèteⁱ, que ne rende savoureuse la sagesse, le bois de vie^j.

38. «Si vous n'avez pas foi dans les paroles, ayez foi dans les actes^a», reposez-vous sur ceux qui, nombreux, montrent l'exemple⁴. De partout les pécheurs courent à la pénitence

liser la conversion dans le monastère: là on trouve les moyens de faire pénitence, la certitude du pardon, l'assurance que la grâce divine permet de supporter les rigueurs de l'ascèse.

4. ^s... *exemplis acquiescite plurimorum*: l'ordre de Cîteaux avait déjà accueilli plusieurs maîtres célèbres (cf. J. VERGER, *BdC* p. 465-466). La fin du paragraphe dépasse l'appel à la vie monastique; Bernard s'adresse à chacun des clercs qui prend au sérieux la mission d'être «ministre du Seigneur et dispensateur des mystères de Dieu»; celui-ci doit avant tout écarter l'ambition et suivre le conseil de l'Évangile: «Mets-toi à la dernière place.»

paenitentiam, et natura pariter et consuetudine delicati exteriorem omnino asperitatem non reputant, ut exasperatae conscientiae leniantur. Nihil credentibus impossibile^b, nil amantibus difficile, nil asperum mitibus, nil humilibus arduum reperitur, quibus et gratia fert auxilium, et oboediendi devotio lenit imperium. Quid *ambulatis in magnis et in mirabilibus super vos*^c? Magnum prorsus et mirabile est *ministerium esse Christi, et mysteriorum Dei dispensatorem*^d. Longe supra vos est ordo pacificorum, nisi forte, omissis gradibus praeostensis, saltare magis quam ascendere libet. Utinam tamen quisquis sic intrat, si fieri posset, tam fideliter ministraret quam fiducialiter se ingressit! At difficile, fortassis et impossible est, ut ex amara radice ambitionis, suavis fructus ardeat caritatis. Dico ego, si vultis audire, immo *non ego, sed Dominus*^e: *Cum vocatus fueris ad nuptias, recumbe in novissimo loco, quia omnis qui se exultat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur*^f.

39. *Beati, inquit, pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*^a. Considera diligenter non pacidicos, sed pacificos commendari. Sunt enim qui dicunt, et non faciunt^b. Sane quemadmodum *non auditores legis iusti sunt,*

b. Cf. Matth. 17, 19; Mc 9, 22 c. Ps. 130, 1 ≠ d. I Cor. 4, 1 ≠ e. I Cor. 7, 10 f. Lc 14, 8. 10-11 (Lit.)
39. a. Matth. 5, 9 b. Matth. 23, 3 ≠

1. Cf. § 31.

2. * *Cum ... loco*: ces mots sont pris à l'antienne du Magnificat du 16^e dimanche après la Pentecôte. Seul emploi dans les SBO. La suite, dans *Conu*, de cette citation n'est plus le texte de l'antienne, mais celui de la Vg. C'est là un thème biblique répété en même temps qu'un leitmotiv bernardin.

3. Ici un titre de *capitulum*: «Il faut supporter la persécution selon la dernière béatitude: Bienheureux ceux qui souffrent persécution... Vous serez bienheureux, etc.»

4. Bernard se réfère pour la troisième fois à la 7^e béatitude, en mettant ici l'accent sur ce que doit accomplir le clerc en tant qu'artisan de paix.

et ceux que la nature autant que l'habitude a rendus délicats tiennent pour rien les austérités corporelles pourvu que s'apaisent leurs consciences exaspérées. Rien d'impossible à ceux qui croient^b, rien de difficile à ceux qui aiment, rien d'amer aux doux, rien de trop haut pour les humbles: la grâce les soutient, et à celui qui obéit du fond du cœur l'autorité devient plus légère. Pourquoi «vous avancez-vous au milieu de grandeurs et de merveilles qui vous dépassent^c? C'est chose grande et admirable d'être «le ministre du Christ et le dispensateur des mystères de Dieu^d».

Qu'il vous dépasse, l'ordre des pacifiques! À moins que peut-être, sans vous préoccuper des degrés précédemment indiqués¹, vous aimiez mieux sauter que monter! Ah! s'il pouvait se faire cependant que quiconque y parvient ainsi – à supposer que ce soit possible – pût accomplir sa tâche avec autant de fidélité qu'il a eu de présomption à s'y introduire! En fait il est difficile, peut-être même impossible, que, montant de la racine amère de l'ambition, s'épanouisse le doux fruit de la charité. Quant à moi je dis, si vous voulez l'entendre, mais non «pas moi, le Seigneur^e»: «Quand tu es appelé à des noces, va te mettre à la dernière place, car tout homme qui s'élève sera abaissé et celui qui s'abaisse sera élevé^{f2}.»

La béatitude de la persécution 39³. «Bienheureux les pacifiques, dit-il, car ils seront appelés fils de Dieu^{a4}.» Remarque bien

que ne sont pas loués ici ceux qui parlent de paix⁵ mais ceux qui font la paix, les pacifiques, car «il y en a qui disent et ne font pas^b». Oui, de même que «ne sont pas justes ceux qui entendent la loi mais ceux qui

5. Le mot latin *pacidicus* («celui qui parle de la paix») n'apparaît qu'ici; il a manifestement été inventé par Bernard pour les besoins de la cause, mais il est immédiatement compréhensible.

5 *sed factores*^c, sic non annuntiatores pacis beati^d sunt, sed actores. Utinam tamen nostri quicumque videntur hodie
 115 Pharisei – forte enim aliqui sunt –, etsi non facerent, saltem dicerent^e quod oportet! Utinam qui *sine sumptu ponere Evangelium*^f nolunt, ponerent vel pro sumptu!
 10 Utinam vel evangelizarent ut manducarent^g! *Mercenarius*, inquit, *videt lupum venientem, et fugit*^h. Utinam hodie quicumque pastores non sunt, mercenarios gregi vellent se exhibere, non lupos! Utinam ipsi non laederent, utinam non fugerent, nemine persequente, utinam non exponerent gregem, donec lupus veniens videretur! Nimirum sustinendi fuerant, si invenirentur, praesertim tempore pacis, *recipientes mercedem suam*ⁱ, et pro mercede saltem in custodia gregis laborantes, dummodo non ipsi turbarent gregem, et gratis avertentur a pascuis iustitiae et veritatis.
 15
 20 Nam persecutio quidem indubitanter mercenarios a pastoribus segregat^j et discernit. Quando enim transitoria damna non timeat, qui temporalia lucra sectatur? Quando terrenam sustineat persecutionem propter iustitiam^k, qui terrenam mercedem quam iustitiam quaerit? *Beati*, inquit, *qui*
 25 *persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum*^l. Pastorum haec beatitudo,

c. Rom. 2, 13 ≠ d. Cf. Is. 52, 7 e. Cf. Matth. 23, 2-3
 f. I Cor. 9, 18 ≠ g. Cf. I Cor. 9, 4. 14 h. Jn 10, 12 ≠
 i. Matth. 6, 2 ≠ j. Cf. Matth. 25, 32 k. Cf. Matth. 5, 10
 l. Matth. 5, 10

1. ^s Tout en recommandant la sincérité des clercs dans leur enseignement, Bernard admet des compromis : accepter une rétribution en argent, avoir droit à sa nourriture; ils ne doivent pas cependant altérer la Parole de Dieu. En outre, à la différence du «mercenaire», le clerc doit encourager ses fidèles dans les épreuves, et les supporter avec eux.

la mettent en pratique^c», ainsi ne sont pas bienheureux^d les diseurs de paix mais ceux qui la font avancer. Ah! si seulement ceux qui, parmi nous, ressemblent aujourd'hui aux pharisiens – et il n'en manque pas sans doute – à défaut de faire disaient du moins^e ce qu'il faut! Ah! si ceux qui refusent de «prêcher l'Évangile sans salaire^f», le prêchaient fût-ce contre salaire^g! Ou même s'ils évangélisaient pour avoir de quoi manger! «Le mercenaire voit venir le loup et s'enfuit^h.» Ah! si tous ceux qui aujourd'hui n'agissent pas en pasteurs voulaient bien se montrer envers leur troupeau des mercenaires et non des loups! S'ils n'étaient pas les premiers à les maltraiter, s'ils ne prenaient pas la fuite sans que personne ne soit à leurs trousses, s'ils ne livraient pas leur troupeau avant même d'avoir vu venir le loup! On admettrait évidemment, surtout en temps de paix, «de les trouver percevant un salaireⁱ» à condition qu'en échange de ce salaire ils fussent soucieux au moins de la garde du troupeau, pourvu qu'ils ne soient pas les premiers à jeter le trouble dans ce troupeau ni à le détourner à l'envi des pâturages de la justice et de la vérité. De fait, c'est la persécution qui permet de distinguer et de séparer^j sans contester mercenaires et pasteurs. Comment, en effet, ne pas craindre les préjudices passagers quand on est à la poursuite de profits temporels? Comment supporter d'être persécuté ici-bas pour la justice^k quand on recherche ici-bas son salaire plutôt que la justice? «Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice car le Royaume des cieux est à eux^l.» Cette

non mercenariorum, multo minus latronum^m est vel luporum. Usque adeo siquidem persecutionem non sustinent propter iustitiam, ut persecutionem malint quam
 30 iustitiam sustinere. Nempe contraria est operibus eorum, gravis est eis etiam ad audiendumⁿ.

40. Ceterum propter avaritiam, propter ambitionem paratos videas universa pericula subire, suscitare scandala, sustinere odia, dissimulare opprobria, negligere maledicta, ut non minus perniciosa sit animositas talium quam pusillanimitas mercenariorum. Veris ergo pastoribus
 5 dicit Pastor eorum, *pastor bonus, qui pro ovibus suis animam suam ponere*^a non pepercit: *Beati eritis cum vos oderint homines, et cum separaverint vos, et eiecerint nomen vestrum tamquam malum propter Filium hominis. Gaudete in illa die et exsultate, quoniam merces vestra*
 10 *copiosa est in caelis*^b. Siquidem non est quod fures timeant, qui in caelo thesaurizant^c. Non est quod causentur de multiplici tribulatione, ubi multiplicationem mercedis attendunt. Quinimmo gaudeant magis, ut dignum est, quod non tam persecutio quam remuneratio
 15 augeatur, et exsultent eo abundantius quo plura sustinent propter Christum, ut eos perinde copiosior merces^d

m. Cf. Jn 10, 8 n. Cf. Sag. 2, 12, 15

40. a. Jn 10, 11 (Lit.) b. Lc 6, 22-23 ≠; cf. Matth. 5, 11-12
 c. Cf. Matth. 6, 19

1. ^s Ce dernier paragraphe proclame la dernière béatitude: la joie dans les humiliations et les persécutions acceptées pour le Christ sont ainsi tout à la fois le sommet de la conversion et la marque des vrais serviteurs du Christ. Forts de la promesse qui leur est faite, ils doivent bannir la peur, car l'adversité ne nuit point mais est avantageuse à celui dont l'intention est la justice et pour qui le Christ est l'unique cause qu'il entend servir.

2. * Ce *ponere* à la place du *dare* de la Vg s'explique tant par la présence de *ponere* dans la Vg aux versets 15, 17 et 18 que par trois pièces liturgiques du temps pascal, lesquelles contiennent chacune tous les mots

béatitude est celle des pasteurs, non celle des mercenaires, encore moins celle des voleurs^m ou des loups: vraiment, ceux-ci endurent si peu la persécution pour la justice qu'ils endureraient plus volontiers la persécution que la justice, car celle-ci contredit leurs actes, sa seule évocation leur est insupportableⁿ.

La récompense 40¹. Ne les voit-on pas, du reste, pour satisfaire leur avarice, leur ambition, prêts à courir tous les dangers, à susciter les scandales, à supporter les haines, à dévorer les affronts, à ne pas tenir compte des insultes, si bien que leur ardeur n'est pas moins pernicieuse que la lâcheté des mercenaires?

Voici donc ce que dit aux vrais pasteurs leur Pasteur, le bon pasteur qui, sans réserve, «s'est démis de sa vie pour ses brebis^{a2}»: «Bienheureux serez-vous lorsque les hommes vous haïront, lorsqu'ils vous rejeteront, qu'ils proscrireont votre nom comme infâme à cause du Fils de l'homme. Réjouissez-vous ce jour-là et bondissez de joie car votre salaire est grand dans le ciel^{b3}.» Oui, ils n'ont pas à craindre les voleurs ceux qui amassent leur trésor dans le ciel^c. Ils n'ont pas à se plaindre des épreuves multiples quand ils espèrent voir se multiplier leur salaire. Que dis-je! Qu'ils se réjouissent plutôt, comme il est juste, que croisse bien moins la persécution que le salaire, et qu'ils bondissent avec d'autant plus de joie qu'ils souffrent davantage à cause du Christ, puisqu'un

du texte de Bernard, mais ordonnés, conjugués, déclinés, diversement (antiennes du Magnificat, 2^e dimanche après Pâques, lundi et mercredi).

3. Ici, au lieu de reprendre la 8^e (et la 9^e) béatitude de l'Évangile de Matthieu, Bernard se sert du passage correspondant de Lc (6, 22-23 dans une formulation différant toutefois légèrement de la Vg: cite-t-il de mémoire?), parvenant ainsi à faire référence, au moins pour le fond, à toutes les béatitudes dans le texte long du traité.

maneat apud ipsum. *Quid timidi estis, modicae fidei?*
 Fidelis exstat sententia irrefragabili veritate subnixa, quia
 nulla nocebit adversitas, si nulla dominetur iniquitas. Sed
 20 parum est non nocere; etiam proderit, et copiosius pro-
 derit, dummodo sit iustitia in intentione, Christus in
 causa, apud quem *patientia pauperum non peribit in
 finem*^f. Ipsi gloria nunc, et semper, et in saecula saecu-
 lorum^g.

25

d. Cf. Matth. 5, 12 e. Matth. 8, 26 f. Ps. 9, 19
 g. Cf. II Pierre 3, 18; cf. I Pierre 5, 11

1. * *Quia... iniquitas*: Bernard, comme de temps à autre, cite une oraison. Il s'agit, dans la liturgie en usage avant la réforme de Vatican II, de l'*oratio super populum*, «l'oraison sur le peuple» du vendredi après le mercredi des Cendres. Cf. P. BRUYLANS, *Les oraisons du Missel romain*, n° 1155: *Tuere Domine, populum tuum et ab omnibus peccatis*

salaire plus généreux^d leur est, de la sorte, réservé auprès de lui.

«Pourquoi avez-vous peur, hommes de peu de foi?»
 C'est une maxime sûre, soutenue par une vérité irréfutable, que ne nuira nulle adversité si nulle iniquité ne domine¹. C'est peu de ne pas nuire, cette adversité profitera même, et elle profitera toujours davantage, si le but est la justice et le motif le Christ, lui auprès de qui «la patience des pauvres ne sera pas à jamais perdue^f». A lui la gloire aujourd'hui et toujours et dans les siècles des siècles^g.

clementer emunda, quia nulla ei nocebit adversitas, si nulla dominetur iniquitas, «Garde ton peuple, Seigneur, et dans ta clémence purifie-le de tous les péchés, car nulle adversité ne lui nuira, si aucune iniquité ne le domine.» On retrouve une citation de cette oraison deux autres fois dans ses œuvres.

NOTE COMPLÉMENTAIRE

MÉMOIRE, RAISON ET VOLONTÉ DANS LA CONVERSION

La triade *memoria, ratio, voluntas* occupe une place importante dans la première partie de *La Conversion*, c'est-à-dire avant l'adresse directe aux clercs. Son étude s'impose d'autant plus qu'elle est explicitement mentionnée dans le titre des manuscrits du *Sermon sur la Toussaint* qui en est la première ébauche : *de voluntate et ratione et memoria* (Na, BN Paris); *de contentione voluntatis et rationis* (Bd, Oxford). Bernard précise qu'il ne s'agit pas de trois parties de l'âme, qui, en elle-même, est une et simple (3; 11); il s'agit plutôt de trois dimensions; on pourrait même parler de «fonctions¹», car chacune a ses mouvements et ses effets propres, bien que coordonnés ou mieux interactifs.

Bernard connaît sûrement la triade d'Augustin *memoria, intelligentia, voluntas*, exploitée surtout dans les livres XIV-XV du *De Trinitate*. Il s'y réfère dans *Div* 45, intitulé *De Trinitate hominis* (SBO VI-1, 262-266), mais en résumant très brièvement la théologie d'Augustin. Ce sermon présente de nombreuses analogies avec *La Conversion*, en particulier sur les trois états «misérables» de la mémoire, de la raison (*intelligentia* n'est pas utilisé) et de la volonté, après que, par le mauvais usage

1. C'est le terme qu'emploie E. VON IVANKA, «La structure de l'âme chez S. Bernard», *Saint Bernard théologien*.

du libre arbitre, la qualité de l'image et ressemblance s'est dégradée en l'homme. Mais, comme l'a montré E. von Ivanka¹, l'utilisation de la triade *memoria-ratio-voluntas* ne dépend pas d'Augustin.

L'étude du rôle respectif des trois fonctions s'avère pourtant difficile en raison de la dramatisation rhétorique que Bernard introduit dans son exposé; cette dramatisation l'entraîne à personnaliser chacune des trois fonctions, en leur prêtant des discours parfois véhéments, surtout à la volonté. Le travail de recomposition qui a précédé la rédaction définitive n'a fait qu'accentuer la véhémence; en effet l'exposé est beaucoup plus serein dans le sermon primitif. En outre, Bernard n'est pas toujours cohérent dans les métaphores qu'il utilise; les citations scripturaires, surabondantes dans cette première partie, viennent souvent interrompre le développement d'une image ou d'une description. Mais il faut prendre Bernard tel qu'il est pour admirer plutôt la vigueur de son argumentation, dont le but évident était de conduire les clercs à une conversion sincère, et même à le suivre dans la pénitence et la prière du monastère.

I. MÉMOIRE, RAISON ET VOLONTÉ DANS LE PÉCHEUR

1. Le livre de la conscience

La Parole de Dieu, voix divine entendue dans les Écritures ou lumière intérieure, a d'abord pour but d'éveiller l'homme à la connaissance de soi. C'est pourquoi s'ouvre le «livre de la conscience», où il est mis face à lui-même. Alors «la raison est éclairée, et la mémoire déployée (*evoluta*) se manifeste comme devant ses yeux». La raison, en fait, n'agit pas encore; par contre, c'est bien dans la mémoire que «le misérable enchaînement de la vie», la «lamentable histoire» se déroule déjà. En tout cas, raison et mémoire «sont moins des facultés de

1. «La structure de l'âme chez S. Bernard», *Saint Bernard théologien*, p. 203-204.

l'âme que l'âme elle-même»; celle-ci, mise en face de soi, est à la fois «l'examineur et l'examiné» (*inspiciens et inspecta*) (3).

Au début du § 4, Bernard dit qu'il ne parlera pas encore du jugement que la raison va porter sur ce que lui montre la mémoire. Mais il insiste aussitôt sur la trace douloureuse que les vices spirituels (orgueil, envie, avarice) ont laissée dans la mémoire. Celle-ci est une «réserve, une sentine» (*depositorium, sentina*) où s'est déversée l'abomination des plaisirs antérieurs. Reprenant la métaphore du livre de la conscience, Bernard décrit alors la mémoire comme «un énorme volume (*grande volumen*) où tout cela a été inscrit, et du stylet même de la vérité». D'où l'atroce douleur «dans le ventre de la mémoire¹». Outre cette misère intérieure, l'âme voit aussi les blessures spirituelles qui ont défiguré son corps, comme un vêtement maculé de crachats et de saletés ou comme une lèpre qui ronge les membres.

En effet, selon Ps. 10, 6, «celui qui aime l'iniquité hait son âme»; il hait aussi sa propre chair, ajoute Bernard, comme le fou (*freneticus*) qui, la «délibération de sa raison étant en sommeil» (*rationis deliberatione sopita*), se déchire les chairs; en réalité, c'est son âme qu'il déchire, sans ressentir les blessures qu'il s'inflige (5). L'Enfer est alors évoqué, où l'âme percevra clairement son péché, mais sans pouvoir rien faire pour s'en délivrer (6). Aussi faut-il «rentrer en soi-même» dès cette vie et laisser agir le ver de la conscience «afin qu'en rongéant [notre pourriture] il la détruise et soit lui-même détruit». De plus l'âme saisit que le péché est entré en elle par les «fenêtres» des sens; elle est moins attentive à ses vices spirituels (7).

2. La révolte de la volonté

Alors se fait entendre la voix divine adressée à Caïn : «Tu as péché, arrête» (*Gen.* 4, 7). Et l'homme – la raison – tente d'imposer aux sens et aux membres d'arrêter leur action, pour

1. La formule peut être inspirée d'Augustin (cf. *Conf.* X, 14, 21-22), qui cependant ne parle pas explicitement du «ventre de la mémoire», mais utilise cette idée à partir du phénomène de la rumination; le mot *sentina* n'est pas non plus augustinien.

fermer ainsi les fenêtres par où entre le péché. Mais la tentative est prématurée, car elle ne tient pas compte des difficultés du «combat spirituel» (8).

En effet les membres se révoltent contre les «décrets» de la raison. Ils en appellent à «celle qui gît à la maison, paralysée et souffrante». Il s'agit de la volonté. Celle-ci est sans doute le lieu de la décision, mais on ne saurait l'identifier à un libre arbitre entièrement maître de lui-même. La volonté est en quelque sorte lestée par le poids de ses décisions antérieures qui l'inclinent soit vers le bien soit vers le mal, ici nettement vers le mal¹. C'est à «cette malheureuse maîtresse» (*domina*) que les membres font appel pour protester contre les ordres trop durs du «maître». Ce «maître» (*dominus*), malgré le masculin, semble bien être la raison. Contre elle, la volonté va se dresser, «tirée de son sommeil et exacerbée» (*excitata et vehementer exacerbata*) (9).

La volonté, dans une personnification dramatique, est présentée comme «une vieille femme en furie». Elle reproche à la raison de ne pas respecter les engagements de leur union (*coniugii nostri*); en particulier de lui retirer les plaisirs du corps qu'elle lui avait pourtant donné comme serviteur. La volonté est dominée par trois tendances: volupté, curiosité, ambition; or celles-ci sont satisfaites précisément par les sens et les membres du corps. De quel droit la raison tenterait-elle «de lui ravir cette maigre consolation»? «Indignée et furieuse», la volonté arrête son discours par une citation de Stace: «Je tiens bon, et je tiendrai longtemps» (10).

Cette «rebuffade» (*vexatio*) donne à la raison de comprendre. Elle prend conscience alors de la situation concrète de l'homme pécheur et mesure à quel point son premier discours était prématuré. Ce paragraphe capital décrit de façon précise l'état des trois «fonctions» dans le pécheur obstiné. La *raison* est «amoindrie, presque aveugle, totalement affaiblie» (*minus habens, caeca quodammodo, infirma omnino*). La *mémoire* est «tout à

1. La dépendance de la volonté par rapport aux passions et à l'affectivité est une idée courante depuis les stoïciens et Cicéron; cf. art. «volonté», *DSp* 16 (1994), col. 1224-1240.

fait repoussante et puante» (*foetidissima pariter ac foetissima*). La volonté est paralysée (*languida*) et couverte d'ulcères. Quant au corps, «il est rebelle et ses membres sont autant de fenêtres par lesquelles la mort entre dans l'âme» (11).

Bernard introduit alors les deux premières béatitudes. L'interprétation de la 2^e est suggestive: la raison doit «adoucir» son discours à la volonté. Celle-ci lui est unie comme son Ève, c'est-à-dire comme une conjointe particulièrement vulnérable: la raison ne peut rompre ce lien, mais doit «apprivoiser» sa compagne (12). Malheureusement cette leçon n'est pas encore entendue. Dans les paragraphes qui suivent, la raison se contente de montrer, toujours avec véhémence, les dangers auxquels s'expose le pécheur impénitent: tromperie des jouissances, servitude, mort inéluctable, responsabilité durable des actes pervers, impossibilité d'échapper au regard de Dieu, damnation (13-21, qui n'ont pas d'équivalent dans le texte court). Au début du § 22, on apprend que le long discours qui précède émane de la raison et s'adresse à la volonté. Heureux celui dont la volonté s'accorde aussitôt à cet appel; mais il peut arriver tout au contraire qu'elle devienne plus obstinée dans sa révolte, d'autant que, comme l'expérience le montre, ceux qui essaient de se convertir sont tentés davantage par l'attrait des concupiscentes (22). Alors risque de se réaliser le mot de l'Écriture: «L'impie une fois tombé dans le gouffre du mal s'en moque» (*Prov.* 18, 3); le pécheur serait alors dans le désespoir (23 début).

II. RAISON, VOLONTÉ, MÉMOIRE DANS LA CONVERSION

I. Conversion de la raison

Le processus de la conversion commence en fait avec la réalisation de la 3^e béatitude: «Bienheureux ceux qui pleurent.» Les larmes purifient «l'œil troublé»; il s'agit sûrement de l'œil de la raison, qui, presque aveugle auparavant, retrouve par les larmes «l'acuité de son regard» (23 fin).

Alors la raison, à travers la fente et la claire-voie dont parle le *Cantique* (5, 4), redécouvre le paradis perdu où elle trouve

son repos. Elle voudrait faire partager cette découverte à «sa volonté malheureuse». Et, pour y réussir, elle change le ton du nouveau discours qu'elle lui tient. Suivant cette fois l'invitation de la 2^e béatitude, elle lui parle avec joie et douceur : «Laisse là ton indignation. Ce n'est pas moi qui pourrais te faire souffrir. Le corps est à toi, et moi-même je suis à toi». Et si la volonté se raidit encore, la raison la supporte «avec calme» et se contente de lui décrire le paradis retrouvé. Le Seigneur donne efficacité à ses paroles, car l'âme espère en lui maintenant. Alors peut se réveiller «le désir de la volonté» de voir ce lieu et d'y pénétrer (24).

La raison poursuit son discours en précisant que ce paradis est un lieu spirituel dont elle détaille les richesses et les attraits; ce n'est pas le paradis de la vie future, mais plutôt «la promesse qui est faite dès maintenant à l'Église» (*ad eam magis quae nunc est Ecclesiae promissionem*). Là est perçue cette «sagesse», cette «douceur du Seigneur» (*suavitas Domini*), qui sont un don de l'Esprit que l'on acquiert «non par l'instruction mais par l'onction, non par la science, mais par la conscience». Ceux qui pénètrent en ce paradis ne sont plus «des chiens ou des porcs»; libérés de leurs souillures, ils ont été «lavés et sanctifiés» (25; cf. *1 Cor.* 6, 11).

2. Conversion de la volonté

Au seuil du paradis se fait entendre «le conseil le plus sacré et le plus secret» (*sacratissimum secretissimumque consilium*) que la raison n'est plus seule à écouter mais qu'elle communique à la volonté. C'est celui de la 4^e béatitude : «Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés.» Comme le fils prodigue, l'homme prend conscience de la famine qui l'opprime car la nourriture qu'il consomme ne le rassasie pas. Bernard fait alors appel à son expérience : il connaît des gens pour qui l'argent, les honneurs, les plaisirs et les curiosités du monde sont passés de la satiété à la nausée (26).

Par contre, la faim de la justice ne connaît jamais la satiété. Il faut donc apprendre «la saveur de la justice» pour la désirer toujours plus. Alors la volonté, qui entend aussi cet appel, cesse de réclamer le service du corps, source de ses convoitises; elle

le soumet à la raison, et elle-même le contraint à se mettre «au service de la justice, en vue de la sanctification», avec autant d'ardeur que celle qu'il a mise au service de l'iniquité (27). La conversion de la volonté s'est ainsi réalisée en douceur. Le lecteur, qui n'a pas oublié le discours de «la vieille femme en furie» (10), s'étonne de la facilité de ce retournement. Mais Bernard veut sans doute signifier ici l'action toute-puissance de la grâce divine, qu'annonce précisément la 4^e béatitude.

3. Purification de la mémoire

En mettant le corps au service de l'âme, la volonté a déjà fermé les fenêtres par lesquelles entrait le péché. Il ne reste plus qu'à «purifier la mémoire et vider la sentine», mais cette tâche sera la plus difficile. La mémoire ressemble en effet à une feuille de mauvais parchemin, que l'encre a imbibée en toute son épaisseur; l'usage d'un racloir serait sans effet. Seule la Parole de Dieu, «plus pénétrante qu'un glaive» (*Hébr.* 4, 12), peut être efficace. Cette parole est ici celle que le Christ adresse au paralytique : «Tes péchés te sont remis» (*Mc* 2, 5). Jusque-là, le péché était dans la mémoire et en même temps l'infectait (*inse pariter et inficere*); après le pardon, le péché est encore dans la mémoire, mais il ne peut plus la «décolorer» (*ut eam nullatenus decoloret*). La pleine rémission supprime en effet condamnation, crainte et confusion; bien plus le souvenir des péchés peut, selon *Rom.* 8, 28, «coopérer au bien» (28).

La 5^e béatitude : «Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde» convient spécialement à ceux qui demandent le pardon. La miséricorde doit s'exercer d'abord envers soi-même; elle s'identifie ainsi au repentir, car «qui se repent obtiendra miséricorde». Celui qui se sent coupable de péchés grands (*magni*) et nombreux doit faire grandir (*magnificare*) sa miséricorde envers les autres, en sorte qu'il lui soit remis selon qu'il aura remis; cela exige réparation du dommage causé et un surplus en aumônes. «Alors la volonté sera éclairée, la volonté redressée, et la mémoire elle aussi sera pure». Réconcilié, le pécheur est «appelé auprès du Seigneur» et peut entendre la 6^e béatitude (29).

A propos de cette béatitude : « Bienheureux les cœurs purs... », Bernard rappelle les exigences qu'implique l'accès à la vision de Dieu ; celles-ci correspondent en fait à la conversion des trois « fonctions » : enlever la taie qui obscurcirait la vision (raison), se garder de céder aux penchants du « corps de mort » (volonté), enfin et surtout purifier pleinement « la sentine » (mémoire). Car il n'est pas tout à fait vrai que la rémission des péchés a rendu la mémoire pure, comme il était dit au paragraphe précédent. En effet, de même qu'une blessure cautérisée n'est pas guérie aussitôt mais demande encore soins et remèdes, le pécheur qui sort de la sentine n'est pas purifié sur le champ mais doit encore subir « de nombreuses purifications » (30).

Pour tout dire, la conversion, bien qu'elle soit décidée et accomplie en un moment déterminé, n'est jamais réalisée une fois pour toutes. La conversion s'étend tout au long de la vie, jusqu'à l'entrée dans la vie céleste où aura lieu la vision face à face.

INDEX

LE PRÉCEPTÉ ET LA DISPENSE

I. INDEX SCRIPTURAIRE

Les italiques signalent une simple allusion scripturaire. La lettre qui suit le chiffre indique l'appel d'apparat scripturaire dans le paragraphe. Les abréviations (≠, Patr., ...) sont expliquées p. 16-18. «Lettre» et «Prologue» correspondent aux titres du début de la traduction, respectivement, p. 142 et p. 147.

Genèse

3, 3	11a ≠
3, 10	27d
3, 12	27e
19, 30-38	13c
22, 2 s.	42a
22, 16 s.	42b
47, 30	Lettre b

Exode

3, 22	6d
20, 13	13a; 16c
20, 13-15	6b

Lévitique

4, 13	25e
-------	-----

Deutéronome

17, 8	13b; 19d ≠
-------	------------

I Samuel

2, 25	19e ≠; 19g ≠; 22a
15, 23	26b

Juges

16, 30	6f
--------	----

II Maccabées

4, 17	29a
-------	-----

Psaumes

10, 6	37a ≠
13, 2	38b ≠
17, 26-27	44e ≠
17, 45	23a ≠
33, 9	31c ≠
35, 10	60g ≠
44, 14	61f
63, 7	61g ≠
65, 13-14	2a ≠; 11b; 44d ≠
83, 6	61h
93, 10	19c
118, 4	16b ≠
140, 4	27c ≠

Proverbes

12, 23	61i (Patr.)
18, 1	56b ≠
18, 3	40e (Patr.)

Sagesse

9, 15	59j
-------	-----

Siracide			6, 23	35c; 41a ≠
3, 4	30d		6, 33	61k ≠
Isaïe			7, 3	25c
5, 20	35e ≠		10, 16	36b; 39b
7, 9	59e (Patr.)		11, 6	20e ≠
12, 3	60b		11, 30	23c ≠
53, 12	24d ≠		11, 30	31e ≠
Jérémie			12, 31	26d
4, 22	38c ≠		12, 32	26e ≠
17, 5	19f (Patr.)		12, 36	18a
33, 25	16a		12, 36	18b ≠; 26a
Lamentations			12, 37	2b
2, 14	27a ≠		15, 3	19b ≠
Ézéchiel			15, 14	20a
1, 9	44b		18, 6	19k ≠; 21a
33, 11	27b (Lit.)		18, 10	19j ≠
Osée			19, 10	56a ≠
1, 2	6e		19, 12	32d; 42d
7, 11	39a		22, 38	29c
Malachie			23, 2-3	56c (Patr.)
2, 7	21c ≠; 21d		23, 24	1a (Patr.)
Matthieu			23, 3	32a (Patr.)
5, 18	31b ≠		23, 4	23d
5, 19	6c; 29b; 29d ≠		24, 45	3c (Lit.)
5, 22	25d		26, 41	23b ≠
5, 23-24	58a	Marc		
5, 28	25b	9, 41		19k ≠
5, 32	25b	Luc		
5, 46-47	43a ≠	2, 14		30c (Lit.)
6, 21	60e	6, 23		61a ≠
6, 22	35d; 41b ≠	6, 30		14b (Patr.)
		6, 41		25c
		9, 62		44c ≠
		10, 16		17b; 19i; 21b
		14, 28-29		23h ≠
		14, 28-30		32e
		14, 30		23i

16, 8	40a ≠	11, 20	32b
17, 10	43b ≠	13, 12	54f ≠
17, 21	61b	13, 9	14a
21, 34	25a	14, 3	51a
23, 24	20f (Patr.)	14, 5	52b ≠
Jean		14, 14	33d ≠; 35a ≠
15, 24	20h ≠	14, 22	49a ≠
17, 9	24e	14, 23	35b ≠; 41c;
17, 12	24e		41d ≠
Actes		I Corinthiens	
5, 29	13d ≠; 19a	2, 8	20d; 20g
7, 49	61j	4, 1	3b; 21e ≠
7, 51	26c ≠	4, 2	3d ≠; 4a ≠;
17, 28	60f		52a ≠
Romains		6, 16-17	60d
1, 21	40c	7, 1	42c ≠
1, 28	40d ≠	7, 10	32c
2, 25	33a	8, 1	Prologue c
5, 20	23e ≠	8, 9	34a
6, 5	54d ≠	8, 10	31a ≠;
6, 14	12c ≠	8, 11	20i ≠; 33b ≠
6, 14-15	31d	8, 12	19h ≠
7, 9	12c ≠; 17a	9, 17	3a ≠; 21e ≠
7, 12	23f ≠	13, 9	59c
7, 14	23g ≠	13, 10	59h (Patr.)
7, 15	40b	14, 38	36c ≠
7, 24	59i	II Corinthiens	
8, 3	31f ≠	5, 2	59m; 60c
8, 18	61d	5, 19	58c ≠
8, 23	59k ≠	5, 6	59b ≠; 59g ≠;
8, 24	60b		60c; 60j
8, 25	59f ≠	12, 2	Prologue d
8, 26	31g ≠	Galates	
10, 2	20b (Patr.);	1, 1	4b
	36a (Patr.);	1, 12	6a
	38a		

3, 19	32g ≠
3, 27	54c ≠
6, 1	20c

Éphésiens

3, 17	61c
4, 18	38d
5, 4	26a

Philippiens

1, 23	59l (Patr.)
2, 8	12d (Patr.)
3, 13	44a (Patr.)
3, 20	59a ≠; 60a ≠
3, 21	54a
4, 4	Lettre a

Colossiens

1, 13	54e (Patr.)
3, 3-4	61e
3, 5	54b ≠

I Thessaloniens

3, 2	30a ≠
4, 17	59d ≠

I Timothée

1, 9	12b ≠
2, 8	58b
4, 4	33c ≠
5, 12	47a ≠; 55a ≠
6, 17	32b (Patr.)

II Timothée

2, 16	26a
-------	-----

Tite

2, 12	48a ≠
-------	-------

Jacques

2, 11	33a
3, 2	24a; 32f

I Pierre

1, 14	30b ≠
1, 22	12a ≠

I Jean

1, 8	24b ≠
2, 1-2	24c ≠
3, 2	61e
4, 8	60i ≠

II. INDEX DES NOMS PROPRES

Abraham : 42.
 Augustin : 4, 10, 52, 61.
 Basile : 4, 10.
 Benoît : 2², 4, 9, 10², 29².
 Bernard : Lettre
 Chartres (*Carnotensis*) :
 Lettre
 Christ : 3, 19, 20, 23², 24, 31, 35, 54², 59, 61.
 Cîteaux (*Cisterciensis*) : 46, 48, 49.
 Gélase 1^{er} : 5.
 Clairvaux (*Claravallis*) :
 Lettre
 Cluny (*Chuniacensis*) : 46, 48.
 Coulombs (*Columbensis*) : Lettre
 Grégoire le Grand : 44, 52, 53.
 Lot : 13.
 Léon 1^{er} : 5.
 Marmoutier (*Maius Monasterium*) : 48².
 Moïse : 56.
 Pachôme : 10.
 Paul : 19, 20², 35, 49, 59.
 Pierre : 19.
 Samson : 6.
 Samuel : 22, 26.
 Venantius : 52.

III. INDEX DES *REALIA*

Tous ces *realia* sont issus de la Bible sauf *unguis*.

- ARBRE (du paradis): *lignum*: 11.
 CORPS: *corpus*: 35³, 40², 41², 55, 59¹⁵, 60⁵.
 JOUR: *dies*: 16³, 54.
 LÈPRE: *lepra*: 13, 19.
 MANGER: *manduco*: 31, 35³, 51².
 MONTAGNE des béatitudes: *mons*: 7.
 MORT: *mors*: 7, 13, 20, 26, 27, 30², 54², 55³, 56, 59².
 NUIT: *nox*: 16³, 54.
 CEIL: *oculus*: cf. index thématique: conscience.
 ONGLE: *unguis*: Prologue, 48.

IV. INDEX THÉMATIQUE

En coefficient est indiqué le nombre d'emplois dans un paragraphe quand il excède l'unité.

- AMOUR, CHARITÉ: *amor*: 16, 37² - *caritas*: Prologue², 2, 5⁸, 9³, 12³, 16, 36, 60² - *dilectio*: 7.
 CHATIMENTS: *censura*: 17, 33 - *correctio*: 33 - *damnatio*: 18, 55 - *damnabilis*: 13, 18, 30, 34 - *gebenna*: 16, 30 - *poena*: 16, 25³, 43.
 CONNAISSANCE: *ratio*: 4, 7, 9³, 13, 18⁴, 20, 21², 23², 41, 45² - *scientia*: 19, 20⁴, 21, 34, 36, 38².
 CONSCIENCE: *conscientia*: 34, 47, 49², 50³, 51² - *intentio*: 13³, 16, 26, 35, 36, 40, 41⁵, 45, 49, 50, 60 - *oculus*: 35³, 36³, 37³, 38⁴, 39, 40³, 41⁴.
 DISPENSE (deux sens: A. dispenser = administrer; B. dispenser = exempter)
 A. *dispensatio*: 21 - *dispensator*: 3, 4, 9.

- B. *dispensatio*: 2, 3², 6, 8, 11², 16, 17 - *dispenso*: Lettre, 3², 4², 9, 52.
 FAUTES: *contemno*: 7, 16², 17, 18, 19², 26, 32, 33², 34, 40, 45 - *contemptus*: 14, 15, 17², 18², 21, 26, 30², 32, 33, 43 - *crimen*: 2, 17², 18, 24, 25³, 26⁵, 28³, 30, 32² - *culpa*: 1, 13, 15², 16, 18, 19², 23, 25³, 26, 27, 29⁵, 42 - *gravis*: 1, 13, 14, 15², 16, 17², 18², 25², 26, 29³, 43 - *inoboedientia* (cf. Obéissance): *levis*: 14, 17, 18², 23, 24, 25², 26², 29⁷, 33, 41 - *peccatum*: 6, 12, 17³, 18², 23, 25², 26², 27², 29, 33², 41³ - *praevaricatio*: 1, 11, 12, 27, 28, 29, 33, 34, 43 - *praevaricator*: 30, 32, 33, 34², 55 - *praevaricor*: 2, 22, 23, 33, 47 - *scandalum*: 20⁴, 21, 46, 49, 50⁶, 51 - *transgressio*: 9, 12, 13², 16, 17², 24², 25, 26⁴, 28, 29⁴, 32, 33, 43.
 LIBERTÉ: *consensus*: 45 - *caritas* (cf. Amour) - *necessitas*: 2, 5⁴, 6, 7, 8, 9, 10⁴, 11³, 12, 13, 15, 16, 17, 25², 34, 43, 56, 59, 60² - *necessarius*: 2⁵, 3², 4², 5, 6, 7, 30, 32, 36, 42 - *spiritus*: 18, 20, 23², 26, 31, 44, 52, 60 - *voluntas*: Prologue, 2³, 4, 7, 9⁷, 10⁷, 11³, 12, 16, 20, 21, 23, 26³, 30, 41², 46, 60, 61.
 OBÉISSANCE: *oboedientia*: 1, 10³, 11⁴, 12⁴, 15, 16⁵, 23, 30³, 31, 32, 33³, 34, 42², 44 - *oboedio*: 12⁴, 13³, 16³, 19², 23³, 26⁴, 34, 42², 56 - *inoboedientia*: 12, 13, 15, 16², 24², 25³, 26⁴, 27, 28², 29², 30⁵, 31, 32, 33³, 34, 41², 42².
 ORDRE - DÉFENSE: *auctoritas*: 4, 6, 7, 13, 15², 17, 22, 23, 25, 49 - *iniungo*: 12², 15, 16², 17², 23, 43 - *mandatum*: Lettre, 9, 13, 14³, 15², 16², 17³, 18⁴, 19², 22, 23, 24, 25², 26⁵, 29⁵, 31, 32³ - *praeceptum*: Lettre, 1, 2, 7, 13², 14, 15, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 25², 32, 33⁶, 42, 43 - *praecipio*: 6, 7, 13³, 14, 15, 16, 19, 21³, 22, 25, 28, 30, 33 - *prohibeo*: 16 - *prohibitio*: 11, 16.
 VÉRITÉ: *Veritas*, Vérité personnifiée: 18, 19, 20, 24, 25², 31, 35³, 36², 40, 41, 56 - *veritas*: Prologue, 20, 36³, 37, 41.
 VIE MONASTIQUE:
 Monastère: *monasterium*: 45², 47, 49³, 53², 55², 56, 57 - *coenobium*: 49.
 Observance: *observantia*: 1, 3, 9², 47.
 Profession: *professio*: 1, 3², 9, 10², 11⁴, 12³, 16, 18, 30, 32,

33, 34², 44², 45, 47, 48², 49³, 55, 56 – *profiteor*: 1, 2², 10³, 11², 16, 32, 33, 34⁴, 45, 47³, 48, 49, 55², 56.

Règle: *regula*: Lettre, 1, 2², 3, 4, 9⁵, 10⁹, 12², 18², 21, 23², 29³, 33⁵, 34, 35, 43, 44, 46, 47⁸, 48⁴, 49² – *regularis*: 1, 3, 9, 10, 30, 33³, 34, 48, 49², 56.

Responsables: *abbas*: Lettre⁶, 9⁴, 10⁵, 29, 31, 45, 46, 55², 56 – *magister*: 13², 16, 19, 25, 29, 32², 33, 44, 49 – *majores*: 10, 21 – *praelatus*: 3, 5, 8², 9, 10², 11², 15, 19, 21, 22, 24, 29, 31, 32³, 34, 55 – *praepositus*: 3, 4, 5, 10, 11, 17, 19, 24 – *senior*: 23², 30², 45, 47 – *vicarius Dei*: 19.

Souci pastoral: *cura*: 1, 10, 14, 15, 19, 20, 25, 29², 33², 60 – *curare*: Lettre, 16, 49.

Stabilité: *stabilitas*: 44², 47, 49, 57.

Vie monastique: *conversatio*: 47, 54, 59 – *conversio*: 44, 47².

LA CONVERSION

I. INDEX SCRIPTURAIRE

Les italiques signalent une simple allusion scripturaire. La lettre qui suit le chiffre indique l'apparat scripturaire dans le paragraphe. Les abréviations (≠, Patr., ...) sont expliquées p. 17-18.

Genèse

1, 3	2f
2, 8	24d ≠
2, 9	25g; 37j
2, 10	25c
3, 8	26a
3, 9-10	33e
3, 21	33e
4, 7	8b (Patr.); 21e (Patr.)
9, 19 s.	34b
19, 1-29	35a
27, 1	30l
27, 27	25j (Lit.)
27, 33	12e
27, 45	24g ≠

Exode

1, 14	22d ≠
5, 1 s.	22e
15, 25	37j

Lévitique

19, 8	36a ≠
-------	-------

Deutéronome

32, 42	19b
--------	-----

Nombres

12, 10	4f
--------	----

Josué

21, 36	37f
--------	-----

IV Rois

4, 41	37i
-------	-----

II Maccabées

9, 9	11b
------	-----

Job

3, 25	19c ≠
7, 20	29e ≠
10, 20	23g
13, 14	5c
19, 23	4b
24, 21	15f ≠
28, 12-13	25o
28, 18	25o
41, 25	33k ≠

Psaumes

4, 3	24j
4, 5	24j
6, 7	29c ≠
7, 10	19f ≠
9, 19	40f
9, 34	36b ≠
10, 6	4j; 5a
10, 7	35b ≠
11, 7	30n

28, 4	2d ≠	146, 1	25a
28, 4	2q	147, 12	1r
28, 8	2q	147, 17	7d
29, 6	1f	148, 5	2e
30, 13	33m ≠		
32, 1	1q ≠	Proverbes	
33, 9	25p	1, 20-21	3d (Lit.)
33, 15	21a ≠	2, 14	33i ≠
36, 27	21a ≠	18, 3	23a (Patr.)
39, 6	34c ≠	29, 15	4g
41, 5	24b ≠		
41, 7	3m ≠; 4g	Ecclésiaste	
48, 13	26g ≠	1, 2	14a; 16b
49, 21	3g ≠; 3l ≠	1, 8	10e ≠
49, 23	7b ≠	1, 14	23f ≠
50, 10	25h ≠	2, 17	23f
54, 14-15	32c ≠	5, 9	26i (Patr.)
57, 2	2n ≠; 3a ≠	5, 10	14c ≠
65, 5	21m ≠		
65, 12	30o	Cantique	
67, 10	12f	1, 1	29f ≠
67, 34	2k; 2p; 3h ≠;	1, 2	25f
68, 27	10b ≠	1, 11	25f
77, 25	24c ≠	2, 1 s.	25d
79, 12	35c	2, 3	25g
79, 13	33b ≠	2, 9	24a ≠
84, 9	3f	2, 12	25e ≠; 26a
89, 3	1p; 2a; 2g	2, 14	25i ≠
90, 6	17c	4, 12	25b ≠
93, 9	18d ≠	4, 16	25f
94, 10	3c (Lit.)	5, 3	4e (Patr.); 33p
102, 18	1c ≠	5, 9	24a ≠
111, 10	10a ≠		
113, 9	21d	Sagesse	
118, 37	8f ≠	2, 12	39n
118, 136	23h ≠	2, 15	39n
130, 1	38c ≠	9, 15	30e
140, 5	10d ≠	10, 12	7g ≠
142, 4	9c ≠	18, 15	26e (Lit.)

Siracide

23, 25-26 18a ≠
 24, 29 27b ≠
 30, 24 29b

Isaïe

1, 6 10c ≠
 1, 18 29n ≠
 3, 12 14b (Patr.)
 5, 7 33b ≠
 9, 3 34d ≠
 9, 6 1k ≠
 10, 17 25k ≠
 11, 6 1j ≠
 14, 29 33a ≠
 26, 17-18 22a (Patr.)
 28, 19 11a ≠
 33, 15 8e ≠
 40, 5 1o
 42, 8 21b
 46, 8 3e; 7a ≠; 7h
 46, 8 33d
 52, 7 39d
 52, 11 33q
 58, 1 3i ≠
 58, 2 32r ≠
 58, 3-4 8c ≠
 58, 6 8d (Patr.)
 59, 2 30f (Patr.)
 66, 24 7c

Jérémie

4, 19 4d
 9, 21 7i (Patr.); 11c (Patr.)
 48, 6 37e ≠
 51, 6 37e ≠

Lamentations

3, 1 33f ≠
 3, 25 24k
 3, 41 6b ≠

Baruch

3, 36-38 28e ≠

Ézéchiel

8, 8-10 34e
 18, 20 21n
 18, 23 1h (Lit.)

Osée

2, 7 15d
 4, 8 32s ≠
 6, 10 34e ≠
 7, 11 33n
 8, 4 32h ≠

Sophonie

1, 12 19g ≠
 3, 11 29o ≠

Matthieu

3, 7 32a ≠
 3, 10 20h ≠
 4, 19 2i
 4, 21 2i
 5, 3 12a
 5, 4 12g (Patr.)
 5, 5 23c
 5, 6 26c; 27d
 5, 7 29a ≠
 5, 8 30a; 30p; 32j;
 32l (Patr.)
 5, 9 31a; 32k;
 33c; 39a

5, 10	39k; 39l	26, 23	32d ≠
5, 11-12	40b	26, 28	37a
5, 12	40d		
5, 15	20f	Marc	
6, 2	39i ≠	2, 5	28c ≠
6, 6	29i ≠	2, 7	28d
6, 12	29j (Lit.)	9, 17	10a ≠
6, 19	40c	9, 22	38b
6, 21	5d		
6, 24	15h ≠	Luc	
7, 4	30k	2, 14	21f (Lit.)
7, 6	25s	5, 5-6	2j ≠
8, 6	9b ≠	6, 22-23	40b ≠
8, 20	12c ≠	6, 25	33j ≠
8, 26	40e	6, 37	29b
10, 26	19d ≠	11, 21-22	27c
11, 25	26b ≠	11, 24	12b
11, 29	24e ≠	11, 28	1b ≠
13, 47-48	20e ≠	11, 41	29l ≠; 29q ≠
17, 4	24i ≠	11, 52	32g
17, 5	8a ≠	12, 2	19d ≠
17, 16	22b ≠	12, 16-18	16c ≠
17, 19	38b	12, 19	16d ≠
18, 3	li	12, 20	16e
19, 11	36d ≠	12, 35	20c
19, 29	25m	12, 35	20f
23, 2-3	39e	14, 8	38f (Lit.)
23, 3	39b ≠	14, 10-11	38f (Lit.)
23, 25	33o	14, 28	36c ≠
25, 1-13	20b	15, 13	5e ≠
25, 2	21k	15, 14	26f
25, 4	21g	15, 15-16	15b; 15e
25, 10-12	21g	15, 16	26b
25, 12	21k	15, 16-17	27a
25, 30	13a	15, 17	31i; 5f ≠
25, 32	39j	15, 24	15e
25, 41	20a (Patr.)	16, 24-25	20d
25, 41	20i	16, 25	21l (Patr.)
25, 41	37b ≠	17, 3	29b

18, 4	19a ≠	Romains	
18, 22	29l ≠	1, 26	34f
18, 30	25m	1, 28	34f
19, 8	29k ≠	2, 5	5b
19, 22	13a	2, 13	39c ≠
21, 19	31d ≠	5, 1	29g ≠
22, 48	32b	5, 10	29g ≠
23, 34	32f (Patr.)	5, 10-11	31g
		5, 20	37g ≠
Jean		6, 6	30i
3, 20	19e	6, 12	27e
5, 25	1e ≠; 1l ≠	6, 19	27f
5, 44	2o	6, 21	29p ≠
6, 69	1d ≠	6, 23	17a
8, 37	22c	7, 18	23d ≠
8, 44	2l ≠	7, 23	30j ≠
10, 8	39m	7, 24	30h ≠
10, 11	40a (Lit.)	8, 1	32t ≠
10, 12	39h ≠	8, 4	30m ≠
10, 38	38a ≠	8, 8	32t ≠
11, 11	4b	8, 17	29d
12, 26	31k	8, 17	31j ≠
12, 50	30c	8, 18	37h ≠
14, 23	24l ≠	8, 28	28f
15, 2	21o	9, 15	29m ≠
17, 3	30d	9, 22	32i ≠
21, 15	2h; 32o (Lit.)	9, 25	29m ≠
	32o (Lit.)	9, 28	1n
		9, 29	34b ≠
Actes		10, 16	12e
1, 1	25t ≠	11, 4	34a
8, 21	32e ≠	12, 17	31b
13, 22	21c ≠	13, 14	15g ≠
13, 44	1a ≠	14, 10	18b
17, 19	9a	I Corinthiens	
20, 7	31l ≠	2, 9	14d ≠
26, 24	24b	2, 10	25n
27, 24	18b	2, 11	4a (Patr.)

2, 13	2b
4, 1	38d ≠
4, 2	32p
4, 3-4	18f; 18g
4, 5	3j
4, 21	24f ≠; 33b
6, 11	25u ≠
7, 9	36e ≠
7, 10	38e
7, 31	6a ≠
9, 4	39g
9, 14	39g
9, 18	39f ≠
9, 19	31e
9, 27	28a ≠
10, 13	7e ≠
10, 33	32n ≠
13, 12	30q ≠
II Corinthiens	
5, 1	12d
5, 6	30g ≠
5, 18-19	32q
11, 1-2	31m ≠
Galates	
1, 4	23e; 31c; 37d
4, 23	25l
4, 25	25l
5, 13	36f ≠
6, 1	33h ≠
6, 8	17b ≠
6, 10	20g; 21j
Éphésiens	
2, 3	32s
4, 28	8g ≠
5, 5	15i ≠
5, 27	30r ≠

5, 29	4i ≠
6, 16	21i
Philippiens	
2, 21	2m ≠; 32m ≠
I Thessaloniens	
4, 3	1g
I Timothée	
1, 15	26d
3, 13	31h ≠
6, 5	33l (Patr.)
II Timothée	
3, 5	37c
Tite	
2, 13	15c
Hébreux	
1, 3	3k ≠
4, 12	2c ≠; 18e ≠; 28b ≠
5, 14	7f ≠
10, 31	18c ≠
Jacques	
4, 14	16a
I Pierre	
2, 9	35d
4, 6	1m ≠
5, 8-9	21h ≠
5, 11	40g

II Pierre		5, 19	15a ≠
2, 22	25v ≠	Apocalypse	
3, 18	40g	2, 17	25q ≠
I Jean		3, 17	33g ≠
2, 27	25r ≠	3, 20	3b ≠
3, 1	31f	10, 4	23b ≠
3, 2	30b ≠	10, 9-10	4c
		14, 13	29r

II. INDEX DES REALIA

Le chiffre romain III. suivi d'une entrée d'index désigne l'index thématique qui commence à la p. 450.

ARMES : *clipeus* : 21 - *ferrum* : 30 - *gladium* : 18, 19, 28 - *iaculum* : 21.

CHASSE, PÊCHE : *rete* : 2² - *sagena* : 20².

CORPS : *auris* : 2, 3, 7, 8, 10², 14, 18 - *cadaver* : cf. III. Corruption - *caput* : 10, 12, 35 (autre sens : 25) - *caro* : 4³, 5⁴, 13, 15, 17², 19², 22, 23, 30², 32, 36 - *coma* : 10 - *cor* : cf. III. Affect. - *corporalis* : 25, 33 - *corporeus* : 4, 15, 30² - *corpus* : 6⁵, 10², 11², 14, 18, 24, 26, 27, 28, 30⁵, 35 (*Ecclesiae*) - *dens* : 10 - *fauces* : 4, 10² - *gula* : 8, 9 - *guttur* : 13, 25 - *humerus* : 13 - *humor* : 30 - *lingua* : 9, 10, 20 - *lumbus* : 20² - *manus* (cf. aussi III. Dieu : attr. div.) : 5⁴, 6², 8², 10, 12², 32 - *medulla* : 18 - *membrum* : 8, 9², 10, 11, 12, 22 - *nares* : 25 - *oculus* : 3, 4, 7, 8, 9, 10³, 14, 18³, 19, 23², 25, 30⁴ - *obscoena* (cf. aussi III. Affect.) : 10 - *os, oris* (cf. aussi III. Dieu : attr. div.) : 10 - *os, ossis* : 13 - *palpebra* : 23 - *pectus* : 10 - *pes* : 10², 25 - *renes* : 13, 19 - *sanguis* (cf. aussi III. Dieu : attr. div.) : 5, 8 - *sensus* (cf. aussi III. Ame) : 3, 7, 15 - *uterus* : 13 - *venter* : 4⁴, 5² - *vertex* : 10 - *viscera* : 33.

ÉCRITURE, LECTURE : *atramentum* : 28 - *caracter* : 28 - *charta* : 28 - *liber* : 3 - *membrana* : 28 - *pagina* : 25, 30 - *stilus* : 4 - *volumen* : 4.

ÉLÉMENTS ET PHÉNOMÈNES NATURELS : *aqua* : 23, 30² - *aquilo* : 25 - *auster* : 25 - *aura* : 26 - *aurum* : 26 - *cinis* : cf. III. Corruption - *fons* : 25, 28 - *ignis* (cf. aussi III. Eschatol.) : 35 - *lacum* : 35 - *lapis* : 18 - *nix* : 29 - *nox* : 2, 16, 29, 31 - *nubes* : 8 - *pluvia* : 12 - *procella* : 35 - *pulvis* : 30 - *solum* : 35 - *spiritus* (cf. aussi III. Ame, Dieu : titres div. et attr. div., Noms bibl.) : 35 - *stilla* : 20 - *sulfur* :

35 - *tellus* : 35 - *terra* : 12, 21, 25, 26, 28 - *umbra* : 25 - *vapor* : 8, 13, 16.

FAUNE : *apis* : 13 - *aranea* : 5 - *bestia* : 12 - *canis* : 25² - *coluber* : 33 - *columba* : 33 - *grex* : 39⁴ - *hydra* : 35 - *iumentum* : 26 - *leo* : 21 - *lupus* : 39⁴ - *musca* : 5 - *ovis* : 32², 40 - *porcus* : 15², 25, 26², 27 - *regulus* : 33 - *sus* : 25 - *turtur* : 25 - *vermis* : cf. III. Corruption - *vipera* : 13.

FLORE : *ager* : 16, 25 - *arbor* : 20, 25² - *festuca* : 30 - *folium* : 33 - *fructus* : 16, 20, 21, 25, 38 - *hortus* : 24², 25² - *lignum* : 25, 37 - *lilium* : 25 - *malus* : 25 - *messis* : 17² - *palmes* : 21 - *radix* : 33, 38 - *semen* : 17⁴, 34 - *siliqua* : 15, 26², 27 - *silva* : 25 - *spina* : 25 - *vepres* : 25 - *vinea* : 33.

MAISON (et autres constructions) : *cancelli* : 24 - *cubiculum* : 7 - *cubile* : 24 - *domus* : 8, 9, 12⁴, 27, 29, 31, 32, 34 - *fenestra* : 7, 8, 11² - *foramen* : 7², 8, 24, 28 - *horreum* : 16 - *ianua* : 16, 21 - *later* : 22 - *maceria* : 18 - *mansio* : 24 - *moenia* : 35 - *ostium* : 3, 6, 26 - *paries* : 18², 19, 34² - *repositorium* : cf. III. Mémoire - *sanctuarium* : 36 - *sentina* : cf. III. Corruption - *tabernaculum* : 24, 36 - *templum* : 36 - *turris* : 36².

MÉDECINE : *oleum* (cf. aussi Objets usuels, Parfums) : 7 - *potio* : 23 - *remedium* : 6, 36.

NOURRITURE : *cibus* : cf. III. Satiété - *farina* : 37 - *manna* : cf. III. Satiété - *mel* : 13 - *panis* : cf. III. Satiété - *siliqua* : cf. Flore.

OBJETS USUELS : *clavis* : 32² - *clavus* : 27² - *iugum* : 24 - *lampas* : 20 - *loculus* : 5, 16 - *lectum* : 24, 29 - *lucerna* : 19, 20² - *oleum* (cf. aussi médecine, parfums) : 20, 21² - *paropsis* : 32 - *patina* : 5 - *restis* : 33 - *stratum* : 24, 29 - *vas* : 20², 21, 32.

PARFUMS : *aroma* : 25 - *nardus* : 25 - *odor* : 25² - *oleum* (cf. aussi Médecine, Objets usuels) : 10.

VÊTEMENTS : *cingulum* : 20 - *lana* : 29 - *tunica* : 4², 33 - *vestis* : 4³, 10, 21.

III. INDEX THÉMATIQUE

Tous les mots ne sont pas notés mais toutes les occurrences sont relevées. Les noms propres sont inclus dans l'index aux rubriques Dieu : titres divins, et Noms bibliques. Dans les renvois, les rubriques principales sont notées avec une majuscule initiale (e. g. Satiété), les secondaires en minuscule (e. g. titres divins). En coefficient est indiqué le nombre d'emplois dans un paragraphe quand il excède l'unité.

ACTION : *actio* : 6 - *actus* : 6, 7, 13 - *actor* : 39 - *ago* : 4, 6², 13, 15, 24, 37 (autres sens : 3, 4) - *committo* : 20, 28² (autre sens : 32) - *cooperator* : 28 - *experientia*, *experimentum*, *experior* : cf. Connaissance - *facio* (cf. aussi Dieu : attributs divins) : 1, 6, 10, 12, 19, 20⁵, 21², 24, 26, 29², 31, 32², 33², 39² (autres sens : 12⁴, 26) - *factor* : 39 - *impleo* (cf. aussi Satiété) : 8, 31 - *labor* (cf. aussi Volonté) : 8, 17 - *laboro* (cf. aussi Volonté) : 2, 8, 39 - *opera* : 16, 17, 19, 20², 30, 34 - *operator* : 20, 21 - *opus* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 10, 22, 31, 38, 39 - *opus est* : 21⁴ - *pacificus* : cf. Béatitudes - *quaero* : cf. Désir.

AFFECTIVITÉ : *affectio* : 18 - *affectus* : 5, 23², 25 - *cor* (cf. aussi Ame, Dieu : attr. div.) : 2, 3⁴, 4², 5³, 6, 7², 13, 14², 15, 18, 19, 24, 25, 26, 27, 30², 32, 33⁴, 36.

amour : *amator* : 13, 15, 16 - *amicus* : 32 - *amo* : 26, 32⁴, 38 - *amor* : 14 - *caritas* : 25, 37, 38 - *devotio* : 38 - *devotus* : 28 - *diligo* : 5, 14, 26, 28 - *unanimis* : 32.

affliction : *afflictio* (cf. aussi Souffrance) : 23 - *consterno* : 4 - *desperatio* : 21, 33 - *doleo* (cf. aussi Souffrance) : 4, 6 - *dolor* (cf. aussi Souffrance) : 4, 6, 7, 14, 23 - *infelix* : 5, 9, 16 (autres sens : 15, 35) - *plango* (cf. aussi Béat.) : 9 - *queror* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 9 - *querimonia* : 9.

crainte : *anxietas* : 13 - *anxior* : 9 - *anxius* : 14 - *exhorresco* : 19 - *expallesco* : 9 - *expavescio* : 12 - *formido* : 18, 19 - *horrendus* : 11, 18, 34, 37 - *horribilis* : 35 - *inquieto* : 24² - *reformido* : 19 - *reverentia*, *revereor* : cf. Vertu - *terribilis* (cf.

aussi Dieu : attr. div.) : 23 - *timeo* : 19², 24, 34, 39, 40 - *timidus* : 40 - *verecundus* : 13 - *vereor* : 19³, 24, 28, 32, 36².

émerveillement, étonnement : *admiratio* : 12 - *admiror* : 12 - *mirabilis* : 38² - *miror* : 3, 33³ - *mirus* : 5, 12, 24 - *stupeo* : 17 - *stupor* : 5, 12².

dégoût : *displiceo* : 12 - *exhorreo* : 4² - *fastidio* : 27 - *fastidium* : 26 - *nauseo* : 26 - *obscoenus* (cf. aussi II. Index real. : Corps, p. 448) : 4 - *paenitudo* : 13.

fureur : *acerbus* : 22 - *exacerbo* : 9, 24 - *exaspero* : 38 - *furo* : 10, 13 - *furor* : 10, 14, 22 - *indignatio* : 10, 24 - *indignor* : 26 - *inflammo* : 13 - *ira* : cf. Eschatol. - *saevio* : 33 - *violentus* : 3.

haine : *exsecrabilis* : 19, 30, 35² - *odi* (cf. aussi Béat.) : 4², 5⁴, 12 - *odibilis* : 30 - *odiosus* : 19 - *odium* : 5, 40.

honte : *erubesco* : 15, 28, 29 - *humiliatio* : 12 - *humilio* (cf. aussi Béat.) : 38 - *impudentia* : 32, 36 - *impudenter* : 33 - *pudet* : 15.

joie (cf. aussi Béat., Jouissance) : *arrideo* : 7 - *congaudeo* : 1 - *consolatio* (cf. aussi Béat.) : 10, 13, 14 - *exulto* : 33, 40² - *gaudeo* : 40² - *gaudium* : 25 - *hilaritas* : 24 - *laetitia* : 25, 34 - *laetor* : 33² - *rideo* : 33.

mépris : *contemno* : 19, 23 - *contemptor* : 25 - *contemptus* : 26 - *parvipendo* : 14.

pitié : *miseror* (cf. aussi Béat.) : 16, 33 - *compatior* : 10, 29.

AME : *anima* : 2, 3⁴, 4, 5⁵, 11³, 12, 14², 15², 16², 21, 23, 24², 26², 29, 30, 31², 37², 40 - *animus* : 4², 5², 7, 25, 34 - *cogitatio* : 3, 18, 24 - *conscientia*, *consciis* : cf. Connaiss. - *cor* : cf. Affect. - *ingenium* : 10 - *memoria* : cf. Mémoire - *mens* : 5, 28 - *ratio* : 3, 4, 5, 10, 11³, 22³, 26, 27, 29 - *sensus* (cf. aussi II. Index real. : Corps, p. 448) : 30 - *spiritualis* : 3, 5, 7, 8, 25, 30, 35 - *spiritus* (cf. aussi Noms bibliques, Dieu : attr. div., titres div.; II. Index real. : Éléments..., p. 448) : 4, 9, 12³, 22, 23, 24, 27, 30, 33 - *tribunal* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 3 - *voluntas* : cf. Volonté.

BÉATITUDES : *beatus* : 1², 12⁵, 23, 26, 27, 29, 30³, 31, 32², 39³, 40 – *beatifico* : 14, 31 – *beatitudo* : 15, 39 – *deliciae* (cf. aussi Jouissance) : 25 – *feliciter* : 25 – *felix* (cf. aussi Jouissance) : 22 – *gaudeo* : 40² – *gaudium* : cf. Affect. – *iucundus* : 14, 25² – *laetitia* : cf. Affect. – *serenus* : 23 – *voluptas* (cf. aussi Jouissance) : 24, 25.

douceur : *blandimenta* : 22 – *delinio* : 13 – *dulcis* : 25², 32 – *dulcoro* : 37 – *lenio* : 38² – *mansuesco* : 12 – *mansuetudo* : 24, 33 – *mitigo* : 12 – *mitis* : 12, 38 – *suavis* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 38.

justice : *iustitia* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 21, 26, 27⁴, 32, 33, 34, 39⁶, 40.

miséricorde : *dimitto* : cf. Conversion – *eleemosyna* : 8, 29 – *misereor* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 29 – *miser cordia* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 29³, 33 – *misericors* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 29.

paix : *pacatus* : 31 – *pacidicus* : 39 – *pacificus* : 31², 32², 33, 38, 39² – *pax* : 21², 29², 31³, 32, 39² – *placo* : 32, 36 – *quies* : 14 – *reconciliatio* : 31, 32 – *reconcilio* : 29², 31, 32 – *requies* : 12, 23, 24² – *requiesco* : 23, 25.

pauvreté : *humilio* (cf. aussi Affect.) : 38 – *humilis* : 36, 38 – *humilitas* : 12, 37 – *miseria* (cf. aussi Eschatol.) : 12⁴, 23 – *parvulus* : 1², 26, 31 – *pauper* : 12², 29, 33, 40 – *paupertas* : 33.

persécution : *odi* (cf. aussi Affect.) : 40 – *persecutio* : 39⁴, 40.

pleurs : *consolatio* (cf. aussi Affect.) : 7, 23², 37 – *gemitus* : 39 – *lacrima* : 9, 23², 29, 33 – *lugeo* : 23⁵ – *miseror* (cf. aussi Affect.) : 23 – *plango* (cf. aussi Affect.) : 23.

pureté : *abluo* : 25 – *albus* : 29 – *castitas* : 37 – *dealbo* : 29 – *decoloro* : 28 – *deleo* (cf. aussi Corruption) : 6, 28⁴ – *diluo* : 28 – *erado* : 28 – *expurgo* : 8 – *lavo* : 25, 29, 30 – *mundatio* : 30 – *mundicors* : 32 – *munditia* : 33 – *mundities* : 30 – *mun do* : 30, 33 – *mundus* : 29², 30², 32, 33 – *purgatio* : 4 – *purgo* : 23, 28, 30 – *purificatio* : 30 – *remissio* : 28 – *remitto* : 28, 37.

CLERCS : *caelebs* : 37 – *caelibatus* : 36 – *christianus* : 35 – *clavis* (*auctoritatis, scientiae*) : 32² – *clerus* : 34, 36 – *custodia* : 39 – *dispensator* : 32, 38 – *Ecclesia* : 20, 25, 33, 34, 35 – *evangelizare* : 1, 39 – *filius (irae)* : cf. Relation – *gens (sancta)* : 35 (autre sens : 34) – *genus (electum)* : 35 (autres sens : 3, 16) – *infidelis* : 32 – *libertas* : 36 – *mediator* : 32 – *mercenarius* : 39⁴, 40 – *merces* (cf. aussi Eschatol.) : 39³ – *minister* : 31, 32², 35, 38 – *ministerium* : 34 (autres sens : 15, 32) – *ordo* : 34², 38 (autre sens : 32) – *pasco* (cf. aussi Satiété) : 32 – *pastor* (cf. aussi Dieu : titres divins) : 39³, 40² – *perfectio* : 36, 37 – *promissio* (cf. aussi Eschatol., Vanité) : 25 – *religio* : cf. Relation – *sacerdotium* : 35 – *sacramentum* : 19, 26 – *salvo* : cf. Conversion – *sublimitas* : 36 – *vae* : 32⁶, 33, 35². – Pour *mundicors, pacificus, persecutio* : cf. Béat.; pour *Evangelium* : cf. Noms bibl.; pour *ambitio, mentior, praesumptio, usurpo* : cf. Pêché; pour *castitas, fidelis, fideliter, pietas* : cf. Vertu.

CONNAISSANCE : *aestimo* : 4, 8, 13, 17, 28, 33 – *agnosco* : 1, 11 – *arbitror* : 30 – *arguo* : 7, 13, 19 – *cogito* : 17, 19, 20, 30 – *cognosco* : 5, 10, 27, 30 – *communico* : 26 – *comprehendo* : 25 – *computo* : 36 – *conscientia* : 3, 7, 19, 25², 29, 36, 37, 38 – *consci us* : 18², 35 – *considero* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 4, 23³, 32, 33, 39 – *consilium* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 17, 22, 23 – *consulo* : 25 – *credo* : 1, 12, 20, 26², 31, 34, 35, 38² – *demonstro* : 32 – *deprehendo* : 4², 7², 18² – *dignosco* : 13 – *disco* : 4, 7, 22, 23 – *doceo* (cf. aussi Parole divine) : 25 – *edoceo* : 22 – *eruditio* : 25 – *examen* : 4 – *examino* : 7, 30 – *exemplum* : 26, 38 – *experientia* : 25, 26, 30 – *experimentum* : 4, 22 – *xperior* : 2, 27, 30 – *exploro* : 7 – *ignarus* : 8 – *ignoro* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 5, 9 – *innotesco* : 7, 11 – *instruo* : 33 – *iudicium* (cf. aussi Dieu : attr. div., Eschatol.) : 2, 3, 19 – *iudico* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 2, 3, 5, 18² – *nescio* : 15, 16, 17, 21, 25, 32, 33 – *nosco* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 3, 19, 26², 28, 30 – *puto* : 14, 32 – *ratio* : cf. Ame – *reperio* : 4, 35, 38 – *reputo* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 13, 17, 25, 38 – *sapiens* (cf. aussi Noms bibl.) : 26 – *scientia* : 25, 32 – *scio* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 1, 4, 19, 20, 21, 22, 25, 30

– *sentio* : 5³, 7³ – *veritas* (cf. aussi Dieu : titres div.) : 4, 18, 25, 37², 39, 40.

CONVERSION : *audio* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 17, 2, 3⁴, 4, 7, 8, 9, 12², 14, 20, 21³, 23, 24, 26, 29, 33², 38, 39 (autre sens : 25) – *auditor* : 39 – *auditus* : 4, 10, 12, 25, 26 – *caveo* : 6, 20, 23, 25, 37 – *certamen* : 7 – *conversio* : 1³, 2, 7 – *converto* : 1³, 2², 3, 22, 23 – *corrigo* : 29 – *correptio* : 4 – *credo* : cf. Connaiss. – *custodio* : 1 – *declino* : 21, 33, 37 – *dimitto* : 28², 29⁴ – *exemplum* : cf. Connaiss. – *exercitium* : 8 – *exercito* : 7 – *facio* : cf. Action – *gradus* (cf. aussi Relation) : 29, 31², 32, 33, 38 – *gratia* : 4, 26, 28, 32, 37³, 38 – *illumino* : 3², 29 – *muto* : 28 (autre sens : 16) – *paenitentia* : 6⁴, 29, 37², 38 – *paenitet* : 8 – *redeo* : 3, 6, 7³ – *reditus* : 6² – *salus* : 22, 31 – *salutaris* : 7 – *salvo* : 36, 37 – *satisfactio* : 6. – Cf. aussi : Ame, Béat., Mémoire, Parole div., Volonté.

CORRUPTION, MORT : *cadaver* : 15 – *caecitas* : 14 – *caecus* : 11 – *cinis* : 35 – *consumo* : 7² – *contamino* : 4, 8, 11 – *corrodo* : 5 – *corrumpo* : 30 – *corruptibilis* : 4 – *corruptio* : 17, 19 – *cremo* : 14 – *damnum* : 5, 39 – *degener* : 15 – *deleo* (cf. aussi Béat.) : 35 – *esca* : 15 – *exinanio* : 6 – *foedus* : 4², 11 – *foetidus* : 11, 35 – *foetor* : 8 – *immunditia* : 4 – *incendium* : 35² – *infelix* (cf. aussi Affect.) : 15, 35 – *interitus* : 32 – *lepra* : 4³ – *macula* : cf. Péché – *morbus* (cf. aussi Souffrance) : 13 – *morior* : 1³, 7², 16, 21, 33 – *mors* : 1, 6, 7, 11², 16², 17, 21, 30 – *mortalis* : 14 – *obitus* : 6 – *pereo* (cf. aussi Eschatol.) : 16, 17³, 34 – *pestis* : 4 – *polluo* : 36 – *putredo* : 4, 7, 15 – *putridus* : 15 – *rodo* : 7² – *ruga* : 30 – *ruina* : 13 – *sanies* : 11, 35 – *sentina* : 4, 8, 28, 30 – *sordes* : 4, 8², 11 – *spurcitia* : 11, 12, 35 – *spurcus* : 35 – *sputum* : 4 – *tumeo* : 13 – *ulcus* : 3, 10², 11² – *vermis* : 7⁴, 15 – *vomitus* : 25.

DÉSIR, FAIM : *appetitus* : 13 – *ardor* : 32 – *avidus* : 1, 25 – *concupiscentia* : 9, 22², 27 – *concupisco* : 16, 24, 26, 27, 33 – *cupio* : 10, 27 – *cupido* : 34 – *desiderium* : 1, 5, 14, 15², 24, 27³, 30 – *desidero* : 27² – *egestas* : 26 – *esuries* : 26 – *esurio* : 15, 26³, 27³, 33 – *fames* : 26² – *inedia* : 26

– *insatiabilis* : 5, 14 – *insatiabiliter* : 26, 27, 33 – *libido* : 13 – *quaero* : 1, 2², 4, 23, 24², 29, 32², 36, 39 – *sitio* : 26, 27², 33 – *spero* : 2, 4, 12, 23, 24, 25 – *spes* : 25.

DIEU :

attributs divins : *audio* (cf. aussi Conversion) : 18 – *aemulatio* : 31 – *benedico* : 25 – *benignus* : 7 – *caelum* (cf. aussi Eschatol.) : 6, 26 – *considero* (cf. aussi Connaiss.) : 18 – *consilium* (cf. aussi Connaiss.) : 12, 21, 26² – *consolator* : 25 – *consolor* (cf. aussi Eschatol.) : 25 – *cor* (cf. aussi Affect.) : 21 – *cruror* : 15 – *dimitto* : cf. Conversion – *facio* (cf. aussi Action) : 2², 19, 25² – *gloria* (cf. aussi Eschatol., Relation) : 2, 3, 15, 21³, 40 – *gratia* : cf. Conversion – *ignoro* (cf. aussi Connaiss.) : 19 – *imperium* (cf. aussi Relation, Volonté) : 34 – *indulgentia* : 28 – *ira* : cf. Eschatol. – *iudico* (cf. aussi Connaiss.) : 18², 36 – *iudicium* (cf. aussi Connaiss.) : 21, 35², 36 – *iustitia* (cf. aussi Béat.) : 2 – *manus* (cf. aussi II. Index real. : Corps, p. 448) : 18 – *miseratio* : 29 – *misereor* (cf. aussi Béat.) : 29 – *miser cordia* (cf. aussi Béat.) : 7, 12, 21, 25, 29⁴ – *miser cors* (cf. aussi Béat.) : 21 – *nosco* (cf. aussi Connaiss.) : 19 – *opus* (cf. aussi Action) : 2 – *os* (cf. aussi II. Index real. : Corps, p. 448) : 1, 29 – *osculator* : 29 – *penetrabilis* : 18, 28 – *pietas* (cf. aussi Vertu) : 7, 12 – *prohibeo* (cf. aussi Volonté) : 25 – *queror* (cf. aussi Affect.) : 32 – *radius* : 3², 18, 24 – *regnum* (cf. aussi Eschatol., Volonté) : 34 – *reputo* (cf. aussi Connaiss.) : 25 – *sanguis* (cf. aussi II. Index real. : Corps, p. 448) : 37 – *sapientia* (cf. aussi Dieu : titres div.) : 7, 25², 37 – *scio* (cf. aussi Connaiss.) : 32 – *scrutator* : 19 – *spiritus* (cf. aussi Ame, Dieu : titres divins, Noms bibl. ; II. Index real. : Éléments..., p. 448) : 15, 22 – *splendor* (cf. aussi Richesse) : 3 – *suavis* (cf. aussi Béat.) : 25 – *terribilis* (cf. aussi Affect.) : 21² – *tribunal* (cf. aussi Ame) : 18 – *vivus* : cf. Parole div. – *vivo* (cf. aussi Vie) : 18, 36 – *voluntas* (cf. aussi Volonté) : 1³.

titres divins : *Christus* : 2, 19, 30, 31, 32, 38, 40² – *Creator* : 4 – *Deus* : 1³, 2⁵, 3, 7, 12⁴, 14, 15, 18², 19, 21⁴, 26, 28², 29³, 30⁵, 31³, 32⁴, 33, 34, 36³, 38, 39 – *Dominus* (cf. aussi Relation) : 1⁵, 2³, 3², 7, 8, 18², 19, 21, 24², 25³, 29, 30, 32², 33⁴, 34³, 36, 38 – *Filius* (cf. aussi Relation) : 3, 32, 40 – *Iesus* : 2, 30, 32

– *Iudex* (cf. aussi Relation) : 18 – *Pastor* (cf. aussi Clercs) : 40 – *Pater* (cf. aussi Relation) : 3, 29, 31, 32³ – *Sabaoth* : 34 – *Sapientia* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 3 – *Sol* : 18 – *Spiritus* (cf. aussi Ame, Dieu : attributs div., Noms bibl.; II. Index real. : Éléments..., p. 448) : 25 – *Verbum* (cf. aussi Parole div., Parole profane) : 3 – *Veritas* (cf. aussi Connaiss.) : 30.

ESCHATOLOGIE : *aeternitas* : 17 – *aeternus* : 6, 12, 15, 20², 25, 30² – *beatus, beatifico, beatitudo* : cf. Béat. – *caelum* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 1, 12², 39, 40² – *coberes* : 1 – *confirmatio* : 30 – *consolor* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 21, 23 – *cruciatu* (cf. aussi Souffrance) : 20 – *crucio* : 20, 21² – *damnatio* : 28 – *expior* : 6 – *fleo* : 33 – *futurus* : 15, 17, 21², 25, 30, 37² – *gehenna* : 5 – *gehennalis* : 35 – *gloria* (cf. aussi Dieu : attributs div., Relation) : 12, 14, 37² – *heres* : 31² – *ignis* (cf. aussi II. Index real. : Éléments..., p. 448) : 7, 20³, 30², 37 – *ira* : 5², 32⁴ – *iudicium, iudico* : cf. Dieu : attr. div. – *merces* (cf. aussi Clercs) : 40³ – *meto* : 17 – *miseria* (cf. aussi Béat.) : 6 – *nuptiae* : 20, 21², 38 – *paradisus* : 24, 25, 26 – *pereo* (cf. aussi Corruption) : 40 – *poena* : 6 – *praemium* : 25 – *promissio* (cf. aussi Clercs, Vanité) : 22, 24, 30 – *promitto* : 37 – *punio* : 6 – *redimo* : 15 – *refrigerium* : 20, 24, 30 – *regnum* (cf. aussi Dieu : attr. div, Volonté) : 1, 12³, 39 – *remuneratio* : 40 – *revelo* : 19, 25, 26 – *salus* : 22, 31 – *salutaris* : 7 – *salvo* : cf. Conversion – *semino* : 17³ – *thesaurizo* (cf. aussi Richesse) : 40 – *tormentum* (cf. aussi Souffrance) : 6² – *vita, vivo* (cf. aussi Vie) : 30³.

JOUISSANCE : *delectatio* : 4, 13, 14 – *delector* : 10, 14 – *deliciae* (cf. aussi Béat.) : 37 – *dulcedo* : 4 – *felicitas* : 14 – *felix* (cf. aussi Béat.) : 14 – *iuvo* : 14 – *oblecto* : 4 – *voluptas* : 4², 5, 7, 8, 9, 10², 13, 21², 26 – *voluptuosus* : 10.

MÉMOIRE : *memini* : 7, 21, 28, 29, 31 – *memor* : 1, 19 – *memoria* : 3, 4³, 11⁴, 26, 28⁶, 29 – *oblivio* : 28, 33 – *obliviscor* : 5, 10, 15 – *recordatio* : 7 – *recordor* : 21, 28 – *repositorium* : 4 – *vestigium* : 3.

MÉMOIRE (PURIFICATION DE LA) : cf. Béat.

NOMS BIBLIQUES :

lieux (noms propres) : *Aegyptus* : 22 – *Babylon* : 37 – *Gomorrha* : 34 – *Ierusalem* : 19 – *Sion* : 1 – *Sodoma* : 34.

lieux (nom commun) : *gehenna* : cf. Eschatol.

livres (noms propres) : *Canticus* : 25 – *Evangelium* : 30, 39 – *Psalmus* : 5 – *Scripturae* : 21.

PERSONNAGES :

noms communs : *angelus* : 18³, 20, 21², 24 – *diabolus* : 20 – *spiritus angelicus* : 34 – *supernus spiritus* : 1 (pour *spiritus*, cf. aussi Ame).

noms propres : *Adam* : 26 – *Apostolus* : 25, 30, 31, 34 – *Ezechiel* : 34 – *Israel* : 28 – *Iacob* : 28 – *Ioannes* : 30 – *Iudas* : 32 – *Lazarus* : 21 – *Magus* : 24 – *Petrus* : 32 – *Pharao* : 22 – *Phariseus* : 28, 39 – *Propheta* : 1², 3, 32 – *Sapiens* (cf. aussi Connaiss.) : 14 – *Simon Ioannis* : 2.

PAROLE DIVINE : *ait* (cf. aussi Parole profane) : 1, 2, 3, 14, 30, 32, 33 – *annuntio* : 3 – *clamito* : 3 – *concutio* : 2 – *dico* (cf. aussi Parole prof.) : 1², 2⁵, 3², 8³, 12³, 16, 21, 23, 24, 25, 29, 31, 32, 33, 38, 40 – *discutio* : 2 – *doceo* (cf. aussi Connaiss.) : 25, 30 – *efficacia* : 24 – *efficax* : 2, 28 – *Evangelium* : cf. Noms bibl. – *excutio* : 2 – *fidelis* (cf. aussi Vertu) : 26, 40 – *illumino* : 3², 29 – *inquit* (cf. aussi Parole prof.) : 3, 5, 7, 12, 18, 21, 25, 32², 39³ – *loquor* (cf. aussi Parole prof.) : 1, 2, 3², 28 – *magnificentia* : 2² – *mandatum* : 1 – *oratio* : 32 – *oro* : 32 – *promissio, promitto* : cf. Eschatol. – *reduco* : 3 – *revelo* : cf. Eschatol. – *revoco* : 3, 7, 33 – *scribo* : 2, 8, 14, 23, 27, 29, 30, 31, 34 – *Scripturae* : cf. Noms bibl. – *sermo* (cf. aussi Parole prof.) : 2, 26, 28, 32 – *susurrium* (cf. aussi Parole prof.) : 26 – *verbum* (cf. aussi Dieu : titres div., Parole prof.) : 1⁵, 2³, 3², 21, 31², 36, 38 – *virtus* (cf. aussi Vertu) : 2⁴, 3 – *vitus* : 2, 28 – *voco* (cf. aussi Parole prof.) : 2, 31, 32⁴, 36, 38, 39 – *vox* (cf. aussi Parole prof.) : 1, 2⁷, 3⁴, 7², 8, 12², 23, 25, 26², 29, 33.

PAROLE PROFANE : *ait* (cf. aussi Parole div.) : 9, 12, 13 – *alloquor* : 24 – *clamo* : 9 – *dico* (cf. aussi Parole div.) : 2², 5, 10, 16, 19, 21, 22, 24⁴, 26, 28, 29, 30, 33, 34², 36, 39² – *eloquium* : 25 – *inquit* (cf. aussi Parole div.) : 8, 9², 10²,

18 - *loquacitas*: 31 - *loquor* (cf. aussi Parole div.): 2², 9, 24, 33 - *oro* (cf. Parole div.): 29 - *pacidicus*: cf. Béat. - *precor*: 21 - *profiteor*: 32, 36 - *promissio*: cf. Clercs, Eschatol., Vanité - *sermo*: 31 (cf. aussi Parole div.) - *susurrium*: 19 - *verbum* (cf. Parole div.): 13, 24 - *voco* (cf. aussi Parole div.): 29 - *vox* (cf. aussi Parole div.): 2, 9², 24, 25.

PÉCHÉ: *abiection*: 15 - *abominatio*: 4, 13, 34 - *adulterium*: 34 - *ambitio*: 4, 30, 32, 34, 38, 40 - *ambitosus*: 10, 16, 26 - *antimotitas*: 14, 40 - *avaritia*: 4, 8, 15, 34, 40 - *avarus*: 26 - *commercium (venditiantium sacramenta)*: 19 - *concupiscentia, concupisco*: cf. Désir - *crapula*: 8, 9 - *crudelitas*: 4 - *culpa*: 4, 6², 30, 37 - *curiositas*: 10², 14, 26, 30 - *curiosus* (cf. aussi Vertu): 10, 14 - *defraudo*: 29 - *delictum*: 33 - *delinquo*: 18, 20 - *dolus*: 19 - *duritia*: 5 - *erro*: 3² - *error*: 14 - *facinorosus*: 7, 26 - *facinus*: 25 - *flagitiosus*: 7 - *flagitium*: 25, 35, 36 - *fornicatio*: 4, 34 - *fraus*: 4 - *fraudentus*: 19 - *fur*: 40 - *furo*: 10, 13 - *furor* (verb.): 8² - *furor* (subst.): 10, 14, 22 - *ignominia*: 13, 34 - *immunditia*: cf. Corruption - *impaenitens*: 5 - *impaenitentia*: 5 - *impie*: 8 - *impietas*: 23 - *impius*: 1, 23 - *impudentia*: 32, 36 - *impudenter*: 33 - *indisciplinatus*: 10 - *incestus*: 34 - *infidelis*: 32 - *infidelitas*: 14 - *iniquitas*: 5, 17, 19, 21, 27², 34, 40 - *iniquus*: 4, 19 - *invidia*: 4, 7, 14 - *latro*: 39 - *latrocinium*: 8 - *lepra*: cf. Corruption - *libido*: cf. Désir - *livor*: 14 - *luxuria*: 26, 34 - *luxoriosus*: 36 - *macula*: 28, 30², 36² - *maculo*: 33 - *malignitas*: 10 - *malum*: 20, 21, 23, 31³ - *malus* (cf. aussi Souffrance): 10, 17, 18², 20⁵, 22, 33², 34 (autre sens: 40) - *mendacium*: 2, 9 - *mentior*: 24, 32 - *miser* (cf. aussi Souffrance, Vanité): 3, 14, 15, 23, 28, 33 - *nefarius*: 5 - *negligentia*: 30 - *nequam*: 12, 23, 31, 37 - *nequitia*: 22 - *obscenitas*: 7, 19 - *peccator*: 1, 10, 29, 38 - *peccatum*: 3, 6, 17², 21, 28⁴, 29, 30³, 32, 35, 37 - *pecco*: 5², 8², 21², 29², 33 - *pestis*: cf. Corruption - *praesumptio*: 32 - *praevaricator*: 3, 7 - *praevaricor*: 29 - *pusillanimitas*: 15, 40 - *rapina*: 4 - *reus*: 4 - *scandalizo*: 31 - *scandalum*: 31, 40 - *superbia*: 4, 7, 34 - *turpitude*: 34, 35 - *usurpo*: 32 - *vecordia*: 13 - *vitium*: 7.

RELATION: *alienus*: 10, 28, 32 - *alius*: 10³, 11, 14, 28², 31²

(sens neutre: 11, 14, 24, 30) - *amicus*: cf. Affect. - *auctoritas*: 32 - *conservus*: 19 - *deservio*: 22 - *dignatio*: 12 - *dignitas*: 16, 33 - *domina*: 9 - *dominor*: 11, 34, 40 - *dominus* (cf. aussi Dieu: titres divins): 9 - *doxa*: 14² - *fama*: 13 - *filiolus*: 32 - *filius* (cf. aussi Clercs, Dieu: titres div.): 1², 21², 26, 30, 31², 32³, 33, 39 - *frater*: 4, 6, 21, 27, 30, 33 - *gloria* (cf. aussi Dieu: attr. div., Eschatol.): 21, 26, 33 - *gradus* (cf. aussi Conversion): 36 - *honor*: 13, 26 - *imperium* (cf. aussi Dieu: attr. div., Volonté): 38 - *inimicus*: 32, 35 - *iudex* (cf. aussi Dieu: titres div.): 4 - *libertas*: 36 - *oboedio*: 9, 22, 32, 38 - *ordo*: 32, 34², 38 - *pater* (cf. aussi Dieu: titres div.): 27, 31 - *pastor*: cf. Clercs, Dieu: titres div. - *populus*: 14, 32, 35, 36 - *princeps*: 32 - *principor*: 34 - *regno* (cf. aussi Volonté): 32 - *regulus*: 32 - *religio*: 9, 35 - *servio*: 10, 15, 27³ - *servitus*: 15², 28 - *servus*: 13.

RICHESSSE: *beneficium*: 32 - *copia*: 25, 26 - *copiosus*: 2, 17, 40³ - *dispendium*: 13 - *dives*: 14, 33 - *divitiae*: 14², 16, 37 - *lucrum*: 39 - *mammona*: 15 - *merces*: cf. Clercs, Eschatol. - *mercor*: 5 - *opes*: 14 - *pecunia*: 26², 33 - *pecuniosus*: 16 - *possessio*: 14 - *praemium*: cf. Eschatol. - *pretium*: 25 - *remuneratio*: cf. Eschatol. - *splendor* (cf. aussi Dieu: attr. div.): 21 - *stipendium*: 17, 25 - *sumptus*: 36, 39² - *thesaurizo* (cf. aussi Eschatol.): 5 - *thesaurus*: 5.

SATIÉTÉ: *alo*: 26 - *bibo*: 27 - *cibus*: 26, 32 - *edo*: 27 - *edulium*: 15, 26 - *epulae*: 15, 21 - *impleo* (cf. aussi Action): 10, 16, 27 - *iustitia*: cf. Béat. - *manduco*: 24, 39 - *manna*: 25 - *nutrio*: 26 - *panis*: 24, 27 - *pasco* (cf. aussi Clercs): 15², 26 - *prando*: 10 - *satietas*: 26 - *satio*: 10, 15², 26¹¹, 27³ - *satisfacio*: 10, 13 - *saturo*: 26, 27 - *siliqua*: cf. II. Index real.: Flore, p. 449.

SOUFFRANCE: *adversitas*: 40 - *aegritudo*: 24 - *afflictio* (cf. aussi Affect.): 6 - *compungo*: 24 - *confrico*: 5 - *cruciatus* (cf. aussi Eschatol.): 5, 7, 14 - *doleo* (cf. aussi Affect.): 4³ - *dolor* (cf. aussi Affect.): 5, 10, 24 - *exulcero*: 5 - *infelicitas*: 12, 14 - *laboro*: cf. Action, Volonté - *laesio*: 5 - *languero*: 10 - *languidus*: 11² - *languor*: 10 - *malus* (cf. aussi Péché): 21 - *miser* (cf. aussi Péché, Vanité): 4, 9, 10², 21, 24 - *molestia*: 7, 13 - *morbus*: 7, 10², 13 - *mordeo*: 7⁴

- *morsus* : 7², 13 – *mors* : cf. Corruption – *offendo* : 12, 24
 – *paralyticus* : 9 – *pruritus* : 4, 5, 7 – *pungo* : 25 – *scalpo* :
 5², 10 – *tormentum* (cf. aussi Eschatol.) : 14 – *torqueo* : 9,
 14 – *tribulatio* : 3, 4, 40.
- VANITÉ : *brevis* : 4, 13 – *brevitas* : 16² – *frivolus* : 4, 14 – *inanis* :
 14, 37 – *infidus* : 16 – *miser* (cf. aussi Péché, Souffrance) : 4²,
 5 – *nugacitas* : 13 – *nugatorius* : 14 – *promissio* (cf. aussi
 Eschatol., Clercs) : 15 – *transitus* : 4, 14 – *vanitas* : 8, 10², 14⁴,
 15, 16², 17, 21, 23, 26 – *vanus* : 8, 14⁴, 15.
- VERTU : *castitas* : 37 – *continentia* : 25 – *curiosus* (cf. aussi
 Péché) : 7 – *devotio* : 38 – *disciplina* : 28 – *fidelis* (cf. aussi
 Parole div.) : 32², 36 – *fideliter* : 38 – *fides* : 10, 15, 21, 24,
 40 – *fortitudo* : 21 – *laudabilis* : 1 – *nobilitas* : 15 – *patientia* :
 15, 31, 40 – *perfectio* : 37 – *pietas* (cf. aussi Dieu : attr. div.) :
 20, 23, 33, 37² – *pius* : 24 – *prudens* : 26 – *prudentia* : 21
 – *reverentia* : 34 – *revereor* : 16, 34 – *temperantia* : 21
 – *virginitas* : 20 – *virtus* (cf. aussi Parole div.) : 4, 12, 25²,
 37. – Pour *iustus*, *mansuesco*, *mansuetudo*, *mitis*, *mundatio*,
mundicors, *mundities*, *mundus*, *mundus*, *pacificus* : cf. Béat.
 – Pour *iustitia*, *miseriordia*, *misericors*, *misereor* : cf. Béat.
 et Dieu : attr. divins.
- VIE : *vita* : 1³, 3, 6², 13², 16, 20, 21², 25², 28, 30², 37² – *vivo*
 (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 1³, 16, 25, 27, 36 – *vivus* :
 cf. Parole div.
- VOLONTÉ : *decretum* : 9² – *imperium* (cf. aussi Dieu : attr. div.,
 Relation) : 9 – *impero* : 8 (autres sens : 31², 34) – *impono* :
 8 – *indico* : 1, 8, 9 – *intentio* : 40 – *interdico* : 8, 9 – *labor*
 (cf. aussi Action) : 3, 4, 13, 14³, 15 – *laboro* (cf. aussi Action) :
 3, 5, 10, 29² – *malo* : 15, 39 – *nolo* : 15, 39 – *oboedio* :
 cf. Relation – *obervo* : 23 – *obstino* : 5, 22 – *obtempero* : 23
 – *praecipio* : 8, 32 – *prohibeo* (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 8²,
 32 – *rebellis* : 11, 22 – *regno* (cf. aussi Relation) : 12 (autre
 sens : 34) – *regnum* (cf. aussi Dieu : attr. div., Eschatol.) :
 12 – *volo* : 1, 7, 8, 18, 29, 31, 32, 38, 39 – *voluntas*
 (cf. aussi Dieu : attr. div.) : 5, 8, 9, 10, 11⁴, 12, 21, 22³, 24²,
 26, 27, 28, 29².

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
NOTE SUR L'ÉDITION DES ŒUVRES COMPLÈTES	9
Tableau de la série bernardine dans la collection des Sources Chrétiennes . . .	11
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	12
Œuvres de S. Bernard	12
Ouvrages, revues, séries les plus utilisés . . .	16

LE PRÉCEPT ET LA DISPENSE

INTRODUCTION	19
I. Présentation générale	21
A. Genre littéraire	22
B. Date	23
C. L'esprit d'Étienne Harding	25
D. Le <i>De praecepto</i>	26
E. Réception	30
II. Les sources	31
A. Un tournant dans l'histoire du droit canon	32
B. L'œuvre canonique d'Yves de Chartres . . .	33
1. Une terminologie significative.	35
2. La dispense avant le XII ^e siècle.	36
3. La dispense dans le Prologue.	38
4. Le <i>Prologue</i> , source du <i>De praecepto</i>	40
C. Pierre le Vénérable	44

D. La démarche cistercienne	48
1. La pureté de la Règle.	48
2. Regard juridique sur la Règle.	50
3. Autorité de la Règle.	51
4. Chance des novices.	52
5. Mystique de la Règle.	54
III. Double tonalité	56
A. La question du titre du traité	56
B. Problématique	57
C. Droit et théologie mystique	59
IV. Structures littéraires et argumentation	61
A. Chapitre premier : L'Obéissance	62
1. Dispense et hiérarchie des valeurs (2-21).	62
2. Débat sur l'obéissance monastique.	80
3. Petite étude sur l'œil simple.	92
4. Hiérarchie des mérites.	99
B. Chapitre II : La Stabilité	101
C. Chapitre III : Partie conclusive	106
V. Conclusion générale	114
VI. Actualité	115
A. Intention, Volonté et Discernement	117
B. La conscience spirituelle	119
C. Les lieux d'actualisation du traité	123
1. La conscience et «le volontaire».	124
2. Spiritualité et pratique.	127
3. Pour une morale de situation.	130
4. Vocation et état de vie.	132
VII. La présente édition	136
A. Divisions	136
B. Corrections apportées au texte critique	137
VIII. Bibliographie	138

TEXTE ET TRADUCTION	141
Lettre à l'abbé de Coulombs	143
Prologue	147
CHAPITRE PREMIER : L'OBÉISSANCE	149
1. Dispense et hiérarchie des valeurs	149
Questions de droit monastique. – Passage du volontaire au nécessaire. – Nécessité des dispenses. – Le responsable des dispenses. – Catégories du nécessaire. – Nécessaire stable. – Primat de la charité. – Nécessaire inviolable. – Nécessaire immuable. – Récapitulation. – Hiérarchie du nécessaire. – Limites imposées à l'abbé. – Omnipotence relative. – Respect du droit. – Le profès parle. – Aspect juridique de l'obéissance. – Le profès parle encore. – Devoir des supérieurs. – Aspect mystique de l'obéissance. – Appel au discernement. – Hiérarchie des maîtres. – Hiérarchie des commandements de Dieu. – Hiérarchie des ordres des supérieurs. – Principes de discernement. – En matière neutre. – Hiérarchie des fautes. – Légitime refus d'obéir. – Le scandale des faibles. – Médiation des supérieurs. – L'obéissance.	
2. Débat sur l'obéissance monastique	195
Exposé du grief. – Réponses. – Une objection. – Réponse. – Une erreur. – Réponses. – Au filtre de l'Évangile. – Déclaration solennelle. – Au filtre de l'Ancien Testament. – Déclaration solennelle. – Au filtre de la patristique. – Déclaration. – Au filtre de la Règle. – Déclaration. – Verdict. – Apologie de la promesse d'obéissance. – Difficulté ou impossibilité. – Réponse. – Autorité divine des supérieurs. – Déclarations solennelles. – Circonspection. – Économie de salut. – Conclusion du débat.	
3. Petite étude sur «l'œil simple»	225
Introduction	225
Deux manières de se fourvoyer. – Deux incompatibles : œil simple et erreur.	
Structure binaire de l'œil simple	229
Argument paulinien. – Argument évangélique. – Les «quatre œils».	

Deux séries d'exemples parallèles	231
L'œil bon mais aveugle. – L'œil simple. – L'œil mauvais mais lucide. – L'œil mauvais. – L'œil bon mais trompé. – L'œil simple. – L'œil méchant mais avisé. – L'œil mauvais. – Récapitulation.	
Conclusion	237
Échec total de l'œil mauvais. – Échec partiel de l'œil bon. – Deux manières de se fourvoyer. – Humeur finale.	
4. Hiérarchie des mérites	241
Libéralité des conseils. – Un au-delà des lois.	
CHAPITRE II : LA STABILITÉ	245
1. Exposé de deux principes	245
Ne pas « descendre ». – Stabilité responsable.	
2. Conseils pour un transitus : cas d'un monastère bien ordonné	247
Dissuasion. – Esprit de Cîteaux.	
3. Examen de deux remords concernant un transitus	251
Exposé	
Réponses au premier remords	251
8 ^e degré d'humilité. – Légitime diversité.	
Réponses au second remords	255
Avis à l'inquiet. – Nouvelle dissuasion.	
4. Affaire de conscience	259
CHAPITRE III : PARTIE CONCLUSIVE	261
1. Dispense et hiérarchie des valeurs	261
Deux exemples. – Institution de pénitence.	
Vie monastique, second baptême	263
2. Stabilité	265
Exigences. – Situation critique. – Problèmes de vie commune.	
Vie prophétique	273
Tristesse de l'exil. – Le cap sur le ciel. – Élargissement inattendu.	
3. Huit citations bibliques pour finir	281
Épilogue.	

LA CONVERSION

INTRODUCTION	285
I. Problèmes d'authenticité	287
A. Le secrétariat	287
B. Les remaniements	291
C. La canonisation	293
II. Genèse et date du traité	296
A. La prédication de Paris	296
B. De la prédication au traité	301
C. Les diverses rédactions	303
III. Étapes de la conversion	309
A. Esquisse du cheminement	309
B. Une expérience réfléchie	318
IV. La présente édition	320
V. Bibliographie	321
A. Sources	321
B. Études	321
TEXTE ET TRADUCTION	323
La Parole de Dieu et la conversion	325
L'heure de se convertir. – Primauté de la voix de Dieu. – Le livre de la conscience.	
La conversion de la raison et les deux premières béatitudes	333
L'horreur de soi-même. – Le pécheur, ennemi de lui-même. – L'enfermement absolu : l'enfer. – Souffrance et début de la conversion. – Tentative prématurée de retournement. – L'attachement à la jouissance. – La raison saisit l'ampleur du mal. – La raison et les deux premières béatitudes. – Prosopopée de la raison et son échec, vanité des jouissances. – Suite : la servitude. – Suite : la mort. – Conséquence : poids éternel de nos actes. – Conséquence : Dieu voit tout. – Conséquence : éternité du châtement même pour les clercs. – Conséquence : ultime appel. – L'échec de la raison.	

La conversion de la volonté et la suite des béatitudes	377
---	-----

L'issue : les larmes, troisième béatitude. – La raison et le réveil du désir. – Reprise de la prosopopée : le bonheur retrouvé. – La faim et la satiété : quatrième béatitude. – La conversion de la volonté. – La purification de la mémoire. – La réconciliation avec soi-même : cinquième béatitude. – Vers la vision de Dieu : sixième béatitude.

La conversion des clercs et les deux dernières béatitudes	397
--	-----

La responsabilité des clercs : septième béatitude. – Imposture du savoir et du pouvoir. – Scandale des clercs non convertis. – Sodome et Gomorrhe. – Un célibat trompeur. – Fuir dans la pénitence. – La béatitude de la persécution. – La récompense.

NOTE COMPLÉMENTAIRE

Mémoire, raison et volonté dans <i>La Conversion</i> . .	423
--	-----

INDEX	431
-----------------	-----

Le Précepte et la Dispense

I. Index scripturaire	433
II. Index des noms propres	437
III. Index des <i>realia</i>	438
IV. Index thématique	438

La Conversion

I. Index scripturaire	441
II. Index des <i>realia</i>	448
III. Index thématique	450

TABLE DES MATIÈRES	461
------------------------------	-----

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.
† J. Daniélou, s.j.
† C. Mondésert, s.j.
Directeur : J.-N. Guinot

Dans la liste qui suit, dite «liste alphabétique», tous les ouvrages sont rangés par nom d'auteur ancien, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection. Pour une information plus complète, on peut se procurer deux autres listes au secrétariat de «Sources Chrétiennes» – 29, rue du Plat, 69002 Lyon (France) – Tél. : 04 72 77 73 50 :

1. la «liste numérique», qui présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication; elle indique les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.
2. la «liste thématique», qui présente les volumes d'après les centres d'intérêt et les genres littéraires : exégèse, dogme, histoire, correspondance, apologétique, etc.

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-457)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373	– –	IV-VIII : 421 IX-XII : 430
ADAM DE PERSELGNE Lettres, I : 66		ARISTÉE Lettre à Philocrate : 89
AELRED DE RIEVAULX Quand Jésus eut douze ans : 60 La Vie de recluse : 76		ATHANASE D'ALEXANDRIE Deux apologies : 56 bis Discours contre les païens : 18 bis Voir «Histoire acéphale» : 317 Lettres à Sérapion : 15 Sur l'incarnation du Verbe : 199 Vie d'Antoine : 400
AMBROISE DE MILAN Apologie de David : 239 Des sacrements : 25 bis Des mystères : 25 bis Explication du Symbole : 25 bis La Pénitence : 179 Sur S. Luc : 45 et 52		ATHÉNAGORE Supplique au sujet des chrétiens : 379 Sur la résurrection des morts : 379
AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélies mariales : 72		AUGUSTIN Commentaire de la Première Épître de S. Jean : 75 Sermons pour la Pâque : 116
ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91		AVIT DE VIENNE Histoire spirituelle, I : 444
ANSELME DE HAVELBERG Dialogues, I : 118		BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172
APHRAATE LE SAGE PERSAN Exposés : 349 et 359		BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA Correspondance, I, I, 1-71 : 426 – I, II, 72-223 : 427 – II, I, 224-398 : 450 – II, II, 399-616 : 451
APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145		
APOPHTEGMES DES PÈRES, I : 387		
APPONNIUS Commentaire sur le Cantique, I-III : 420		BASILE DE CÉSARÉE Contre Eunome : 299 et 305 Homélies sur l'Hexaéméron : 26 bis

- Sur le Baptême: 357
 Sur l'origine de l'homme: 160
 Traité du Saint-Esprit: 17 bis
- BASILE DE SÉLEUCIE
 Homélie pascale: 187
- BAUDOIN DE FORD
 Le Sacrement de l'autel: 93 et 94
- BENOÎT DE NURSE
 La Règle: 181-186
- BERNARD DE CLAIRVAUX
 Introduction aux Œuvres complètes: 380
 A la louange de la Vierge Mère: 390
 L'Amour de Dieu: 393
 La Conversion: 457
 Éloge de la nouvelle chevalerie: 367
 La Grâce et le Libre Arbitre: 393
 Lettres, 1-41: 425
 Le Précepte et la Dispense: 457
 Sermons sur le Cantique, 1-15: 414
 - 16-32: 431
 - 33-50: 452
 Vie de S. Malachie: 367
- CALLINICOS
 Vie d'Hypatios: 177
- CASSIEN, voir Jean Cassien
- CÉSAIRE D'ARLES
 Œuvres monastiques, I. Œuvres pour les moniales: 345;
 - II. Œuvres pour les moines: 398.
 Sermons au peuple: 175, 243 et 330
 Sermons sur l'Écriture, 81-105: 447
- CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118:
 189 et 190
- CHARTREUX
 Lettres des premiers chartreux: 88 et 274
- CHROMACE D'AQUILÉE
 Sermons: 154 et 164
- CLAIRE D'ASSISE
 Écrits: 325
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE
 Extraits de Théodote: 23
 Le Pédagogue: 70, 108 et 158
 Protreptique: 2 bis
 Stromate I: 30
 - II: 38
 - V: 278 et 279
 - VI: 446
 - VII: 428
- CLÉMENT DE ROME
 Épître aux Corinthiens: 167
- CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE: 241
- CONCILES MÉROVINGIENS (LES CANONS DES): 353 et 354
- CONSTANCE DE LYON
 Vie de S. Germain d'Auxerre: 112
- CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES: 320, 329 et 336
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS
 Topographie chrétienne: 141, 159 et 197
- CYPRIEN DE CARTHAGE
 A Donat: 291
 La Vertu de patience: 291
 La Bienfaisance et les Aumônes: 440
- CYRILLE D'ALEXANDRIE
 Contre Julien, I-II: 322
 Deux dialogues christologiques: 97
 Dialogues sur la Trinité: 231, 237 et 246
 Lettres festales I-VI: 372
 - VII-XI: 392
 - XII-XVII: 434
- CYRILLE DE JÉRUSALEM
 Catéchèses mystagogiques: 126
- DÉFENSOR DE LIGUGÉ
 Livre d'étincelles: 77 et 86
- DENYS L'ARÉOPAGITE
 La Hiérarchie céleste: 58 bis
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PÂQUES: 146
- DHUODA
 Manuel pour mon fils: 225 bis
- DIADOQUE DE PHOTICÉ
 Œuvres spirituelles: 5 bis
- DIDYME L'AVEUGLE
 Sur la Genèse: 233 et 244
 Sur Zacharie: 83-85
 Traité du Saint-Esprit: 386
- A DIOGNÈTE: 33 bis
- DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES: 248
- DOROTHÉE DE GAZA
 Œuvres spirituelles: 92
- ÉGÉRIE
 Journal de voyage: 296
- ÉPHREM DE NISIBE
 Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron: 121
 Hymnes sur le Paradis: 137
- EUDOCIE
 Centons homériques: 437
- EUGIPPE
 Vie de S. Séverin: 374
- EUNOME
 Apologie: 305
- EUSÈBE DE CÉSARÉE
 Contre Hiéroclès: 333
 Histoire ecclésiastique,
 Introduction et index: 73
 - I-IV: 31
 - V-VII: 41
 - VIII-X: 55
 Préparation évangélique, I: 206
 - II-III: 228
 - IV-V, 17: 262
 - V, 18-VI: 266
 - VII: 215
 - VIII-X: 369
 - XI: 292
 - XII-XIII: 307
 - XIV-XV: 338
- ÉVAGRE LE PONTIQUE
 Le Gnostique: 356
 Scholies à l'Écclésiaste: 397
 Scholies aux Proverbes: 340
 Sur les pensées: 438
 Traité pratique: 170 et 171
- ÉVANGILE DE PIERRE: 201
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI: 124
- FIRMUS DE CÉSARÉE
 Lettres: 350
- FRANÇOIS D'ASSISE
 Écrits: 285
- GALAND DE REIGNY
 Parabolaire: 378
 Petit livre de proverbes: 436
- GÉLASE I^{er}
 Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes: 65
- GEOFFROY D'AUXERRE
 Entretien de Simon-Pierre avec Jésus: 364
- GERTRUDE D'HELITA
 Les Exercices: 127
 Le Héraut: 139, 143, 255 et 331
- GRÉGOIRE DE NAREK
 Le Livre de prières: 78
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE
 Discours 1-3: 247
 - 4-5: 309
 - 6-12: 405
 - 20-23: 270
 - 24-26: 284
 - 27-31: 250
 - 32-37: 318
 - 38-41: 358
 - 42-43: 384
 Lettres théologiques: 208
 La Passion du Christ: 149
- GRÉGOIRE DE NYSSE
 La Création de l'homme: 6
 Discours catéchétique: 453
- Homélie sur l'Écclésiaste: 416
 Lettres: 363
 Traité de la virginité: 119
 Vie de Moïse: 1 bis
 Vie de sainte Marcline: 178
- GRÉGOIRE LE GRAND
 Commentaire sur le Premier Livre des Rois: 351, 391, 432, 449
 Commentaire sur le Cantique: 314
 Dialogues: 251, 260 et 265
 Homélie sur Ézéchiél: 327 et 360
 Morales sur Job, I-II: 32 bis
 - XI-XIV: 212
 - XV-XVI: 221
 Registre des Lettres I-II: 370, 371
 Règle pastorale: 381 et 382
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
 Remerciement à Origène: 148
- GUERRIC D'IGNY
 Sermons: 166 et 202
- GUIGUES I^{er} LE CHARTREUX
 Les Coutumes de Chartreuse: 313
 Méditations: 308
- GUIGUES II LE CHARTREUX
 Lettre sur la vie contemplative: 163
 Douze méditations: 163
- GUILLAUME DE BOURGES
 Livre des guerres du Seigneur: 288
- GUILLAUME DE SAINT-THERRY
 Exposé sur le Cantique: 82
 Lettre aux Frères du Mont-Dieu: 223
 Le Miroir de la foi: 301
 Oraisons méditatives: 324
 Traité de la contemplation de Dieu: 61
- HERMAS
 Le Pasteur: 53
- HERMIAS
 Satire des philosophes païens: 388
- HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM
 Homélie pascale: 187
- HILAIRE D'ARLES
 Vie de S. Honorat: 235
- HILAIRE DE POITIERS
 Commentaire sur le Psaume 118: 344 et 347
 Contre Constance: 334
 Sur Matthieu: 254 et 258
 Traité des Mystères: 19 bis
 La Trinité, I-III: 443
 - IV-VIII: 448
- HIPPOLYTE DE ROME
 Commentaire sur Daniel: 14
 La Tradition apostolique: 11 bis

HISTOIRE «ACÉPHALE» ET INDEX SYRIAQUE
DES LETTRES FESTALES D'ATHANASE
D'ALEXANDRIE : 317

HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48

HONORAT DE MARSEILLE
Vie d'Hilaire d'Arles : 404

HUGUES DE BALMA
Théologie mystique : 408 et 409

HUGUES DE SAINT-VICTOR
Six opuscules spirituels : 155

HYDACE
Chronique : 218 et 219

IGNACE D'ANTIOCHE
Lettres : 10 bis

IRÉNÉE DE LYON
Contre les hérésies, I : 263 et 264
- II : 293 et 294
- III : 210 et 211
- IV : 100 (2 vol.)
- V : 152 et 153
Démonstration de la prédication apostolique : 406

ISAAC DE L'ÉTOILE
Sermons, 1-17 : 130
- 18-39 : 207
- 40-55 : 339

ISIDORE DE PÉLUSE
Lettres, I : 422
Lettres, II : 454

JEAN D'APAMÉE
Dialogues et Traités : 311

JEAN DE BÉRYTE
Homélie pascale : 187

JEAN CASSIEN
Conférences : 42, 54 et 64
Institutions : 109

JEAN CHRYSOSTOME
À Théodore : 117
À une jeune veuve : 138
Commentaire sur Isaïe : 304
Commentaire sur Job : 346 et 348
Homélie sur Ozias : 277
Huit catéchèses baptismales : 50
L'Égalité du Père et du Fils : 396
Lettre d'exil : 103
Lettres à Olympias : 13 bis
Panégyriques de S. Paul : 300
Sermons sur la Genèse : 433
Sur Babylas : 362
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28 bis
Sur la providence de Dieu : 79
Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants : 188
Sur le mariage unique : 138
Sur le sacerdoce : 272

Trois catéchèses baptismales : 366
La Virginité : 125

PSEUDO-CHRYSOSTOME
Homélie pascale : 187

JEAN DAMASCÈNE
Écrits sur l'Islam : 383
Homélie sur la Nativité et la Dormition : 80

JEAN MOSCHUS
Le Pré spirituel : 12

JEAN SCOT
Commentaire sur l'Évangile de Jean : 180
Homélie sur le Prologue de Jean : 151

JÉRÔME
Apologie contre Rufin : 303
Commentaire sur Jonas : 323
Commentaire sur S. Matthieu : 242 et 259

JONAS D'ORLÉANS
Le Métier de roi : 407

JULIEN DE VÉZELAY
Sermons : 192 et 193

LACTANCE
De la mort des persécuteurs : 39 (2 vol.)
Épitomé des Institutions divines : 335
Institutions divines, I : 326
- II : 337
- III : 377
- V : 204 et 205
La Colère de Dieu : 289
L'Ouvrage du Dieu créateur : 213 et 214

LÉON LE GRAND
Sermons, 1-19 : 22 bis
- 20-37 : 49 bis
- 38-64 : 74 bis
- 65-98 : 200

LÉONCE DE CONSTANTINOPLE
Homélie pascale : 187

LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198

PSEUDO-MACAIRE
Œuvres spirituelles, I : 275

MANUEL II PALÉOLOGUE
Entretien avec un musulman : 115

MARC LE MOINE
Traités, I : 445
- II : 455

MARIUS VICTORINUS
Traités théologiques sur la Trinité : 68 et 69

MAXIME LE CONFESSEUR
Centuries sur la Charité : 9

MÉLANIE, voir Vie

MÉLITON DE SARDES
Sur la Pâque : 123

MÉTHODE D'OLYMPÉ
Le Banquet : 95

NERSÈS ŠNORHALI
Jésus, Fils unique du Père : 203

NICÉTAS STÉTHATOS
Opuscules et Lettres : 81

NICOLAS CABASILAS
Explication de la divine liturgie : 4 bis
La Vie en Christ : 355 et 361

NIL D'ANCYRE
Commentaire sur le Cantique des cantiques, I : 403

OPTAT DE MILÈVE
Traité contre les donatistes, I-II : 412
- III-VII : 413

ORIGÈNE
Commentaire sur le Cantique : 375 et 376
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120 bis
- VI-X : 157
- XII : 222
- XIII-XX : 290
- XXVIII et XXXII : 385
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162
Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et 227
Entretien avec Héraclide : 67
Homélie sur la Genèse : 7 bis
Homélie sur l'Exode : 321
Homélie sur le Lévitique : 286 et 287
Homélie sur les Nombres, I-X : 415
- XI-XIX : 442
Homélie sur Josué : 71
Homélie sur les Juges : 389
Homélie sur Samuel : 328
Homélie sur les Psaumes 36 à 38 : 411
Homélie sur le Cantique : 37 bis
Homélie sur Jérémie : 232 et 238
Homélie sur Ézéchiel : 352
Homélie sur S. Luc : 87
Lettre à Africanus : 302
Lettre à Grégoire : 148
Philocalie : 226 et 302
Traité des principes : 252, 253, 268, 269 et 312

PACIEN DE BARCELONE
Écrits : 410

PALLADIOS
Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome : 341 et 342

PASSION DE PÉPÉTUE ET DE FÉLICITÉ : 417

PATRICK
Confession : 249
Lettre à Coroticus : 249

PAULIN DE PELLA
Poème d'action de grâces : 209
Prière : 209

PHILON D'ALEXANDRIE
La Migration d'Abraham : 47

PSEUDO-PHILON
Les Antiquités bibliques : 229 et 230
Homélie synagogale : 435

PHILOXÈNE DE MABBOUG
Homélie : 44

PIERRE DAMIEN
Lettre sur la toute-puissance divine : 191

PIERRE DE CELLE
L'École du cloître : 240

POLYCARPE DE SMYRNE
Lettres et Martyre : 10 bis

PTOLÉMÉE
Lettre à Flora : 24 bis

QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161

QUESTIONS D'UN PAÏEN À UN CHRÉTIEN : 401 et 402

QUODVULTDEUS
Livres des promesses : 101 et 102

LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107

LES RÉGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et 298

RICHARD DE SAINT-VICTOR
Les Douze Patriarches : 419
La Trinité : 63

RICHARD ROLLE
Le Chant d'amour : 168 et 169

RITUELS
Rituel cathare : 236
Trois antiques rituels du baptême : 59

ROMANOS LE MÉLODE
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283

RUFIN D'AQUILÉE
Les Bénédiction des patriarches : 140

RUPERT DE DEUTZ
Les Œuvres du Saint-Esprit,
- I-II : 131
- III-IV : 165

SALVIEN DE MARSEILLE
Œuvres : 176 et 220

SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE D'AQUILÉE : 267

SOZOMÈNE
Histoire ecclésiastique, I-II : 306
- III-IV : 418

- SULPICE SÈVÈRE
Vie de S. Martin : 133-135
Chroniques : 441
- SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE
Catéchèses : 96, 104 et 113
Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : 51 bis
Hymnes : 156, 174 et 196
Traité théologiques et éthiques : 122 et 129
- TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256, 261, 271 et 282
- TERTULLIEN
A son épouse : 273
La Chair du Christ : 216 et 217
Contre Hermogène : 439
Contre les valentiniens : 280 et 281
Contre Marcion, I : 365
- II : 368
- III : 399
- IV : 456
De la patience : 310
De la prescription contre les hérétiques : 46
Exhortation à la chasteté : 319
Le Mariage unique : 343
- La Pénitence : 316
La Pudicité : 394 et 395
Les Spectacles : 332
La Toilette des femmes : 173
Traité du baptême : 35
Le Voile des vierges : 424
- THÉODORET DE CYR
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et 315
Correspondance : 40, 98, 111 et 429
Histoire des moines de Syrie : 234 et 257
Thérapeutique des maladies helléniques : 57 (2 vol.)
- THÉODOSE
Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE
Trois livres à Autolyce : 20
- VICTORIN DE POETOVIO
Commentaire sur l'Apocalypse : 423
- VIE D'OLYMPIAS : 13 bis
VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90
VIE DES PÈRES DU JURA : 142

SOUS PRESSE

- BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, **Correspondance**. Volume II, tome II.
P. De Angelis-Noah, F. Neyt, L. Regnault.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, **Discours catéchétique**. R. Winling.

PROCHAINES PUBLICATIONS

- Les Apophtegmes des Pères**. Tome II. J.-C. Guy (†).
- ARISTIDE, **Apologie**. B. Pouderon.
- BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, **Correspondance**. Volume III.
P. De Angelis-Noah, F. Neyt, L. Regnault.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, **Lettres**. Tome II. M. Duchet-Suchaux, H. Rochais.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, **Stomac IV**. A. Van Den Hoek.
- CYPRIEN DE CARTHAGE, **A Démétrianus**. J.-C. Fredouille.
- EUSÈBE, **Apologie pour Origène**. R. Amacker, É. Junod.
- FACUNDUS D'HERMIANE, **Défense des trois chapitres**. Tome I. A. Fraïsse.
- HILAIRE DE POITIERS, **La Trinité**. Tome III. J. Doignon (†), G.M. de Durand (†),
Ch. Morel, G. Pelland.
- Livre d'heures ancien du Sinaï**. M. Ajjoub.
- SYMÉON LE STUDITE, **Discours ascétique**. H. Alfeyev, L. Neyrand.

RÉIMPRESSIONS RÉALISÉES EN 1999-2000

- 1 bis. GRÉGOIRE DE NYSSE, **Vie de Moïse**. J. Daniélou.
- 28 bis. JEAN CHRYSOSTOME, **Sur l'incompréhensibilité de Dieu**. J. Daniélou,
R. Flacelière, A.-M. Malingrey.
57. THÉODORET DE CYR, **Thérapeutique des maladies helléniques**,
2 vol. P. Canivet.
61. GUILLAUME DE SAINT-THÉRY, **Traité de la contemplation de Dieu**.
J. Hourlier.
63. RICHARD DE SAINT-VICTOR, **La Trinité**. G. Salet.
80. JEAN DAMASCÈNE, **Homélie sur la Nativité et la Dormition**. P. Voulet.
167. CLÉMENT DE ROME, **Épître aux Corinthiens**. A. Jaubert.
180. JEAN SCOT, **Commentaire sur l'Évangile de Jean**. É. Jeaneau.
199. ATHANASE D'ALEXANDRIE, **Sur l'incarnation du Verbe**.
Ch. Kannengiesser.
274. **Lettres des premiers chartreux**. Tome II : **Les moines de Portes**.
Un chartreux.
310. TERTULLIEN, **De la patience**. J.-C. Fredouille.

RÉIMPRESSIONS PRÉVUES EN 2000

- 26 bis. BASILE DE CÉSARÉE, **Homélie sur l'Hexaéméron**. S. Giet.
35. TERTULLIEN, **Traité du baptême**. M. Drouzy, R.-F. Refoulé.
71. ORIGÈNE, **Homélie sur Josué**. A. Jaubert.
78. GRÉGOIRE DE NAREK, **Le Livre des prières**. I. Kechichian.
79. JEAN CHRYSOSTOME, **Sur la providence de Dieu**. A.-M. Malingrey.

Également aux Éditions du Cerf:

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE
publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.
Texte original et traduction française

1. **Introduction générale, De opificio mundi.** R. Arnaldez.
2. **Legum allegoriae.** C. Mondésert.
3. **De cherubim.** J. Gorez.
4. **De sacrificiis Abelis et Caini.** A. Méasson.
5. **Quod deterius potiori insidiari soleat.** I. Feuer.
6. **De posteritate Caini.** R. Arnaldez.
- 7-8. **De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis.** A. Mosès.
9. **De agricultura.** J. Pouilloux.
10. **De plantatione.** J. Pouilloux.
- 11-12. **De ebrietate. De sobrietate.** J. Gorez.
13. **De confusione linguarum.** J.-G. Kahn.
14. **De migratione Abrahami.** J. Cazeaux.
15. **Quis rerum divinarum heres sit.** M. Harl.
16. **De congressu eruditionis gratia.** M. Alexandre.
17. **De fuga et inventione.** E. Starobinski-Safran.
18. **De mutatione nominum.** R. Arnaldez.
19. **De somniis.** P. Savinel.
20. **De Abrahamo.** J. Gorez.
21. **De Iosepho.** J. Laporte.
22. **De vita Mosis.** R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. **De Decalogo.** V. Nikiprowetzky.
24. **De specialibus legibus.** Livres I-II. S. Daniel.
25. **De specialibus legibus.** Livres III-IV. A. Mosès.
26. **De virtutibus.** R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Serval, P. Delobre.
27. **De praemiis et poenis. De exsecrationibus.** A. Beckaert.
28. **Quod omnis probus liber sit.** M. Petit.
29. **De vita contemplativa.** F. Daumas et P. Miquel.
30. **De aeternitate mundi.** R. Arnaldez et J. Pouilloux.
31. **In Flaccum.** A. Pelletier.
32. **Legatio ad Caium.** A. Pelletier.
33. **Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca.** F. Petit.
- 34 A. **Quaestiones in Genesim, I-II** (e vers. armen.). Ch. Mercier.
- 34 B. **Quaestiones in Genesim, III-IV** (e vers. armen.). Ch. Mercier et F. Petit.
- 34 C. **Quaestiones in Exodum, I-II** (e vers. armen.). A. Terian.
35. **De Providentia, I-II.** M. Hadas-Lebel.
36. **Alexander vel De animalibus** (e vers. armen.). A. Terian.