

De saint Grégoire à saint Bernard : deux chemins spirituels pour conduire l'homme charnel vers Dieu (1)

Le pape Grégoire et l'abbé de Clairvaux ont, l'un comme l'autre, une vision concrète de l'homme s'appuyant sur la corporéité, lieu universellement partagé. Tous deux décrivent les limites et les entraves liées à la condition humaine et, plus précisément, les pesanteurs qui s'attachent au corps. La pensée de Grégoire, apparemment moins spéculative¹, reste riche du passé, chargée d'une vigueur et d'une puissance d'évocation plus charnelle que cérébrale², dont l'influence profonde sur l'ensemble du Moyen Âge reste incontestable³. Plus mystique qu'intellectuel, il préconise la fuite du monde pour favoriser l'attitude intérieure de « se retirer en soi » (*habitare secum*) en suivant l'exemple de saint Benoît⁴. Face à l'approche grégorienne, qui consiste à se tenir à distance de la misère morale représentée par

1. *Nouvelle histoire de l'Église*, I : Jean DANIELOU, Henri-Irénée MARROU, *Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, Seuil, 1963, p. 493 : « Entre saint Augustin et saint Bernard, saint Grégoire, théologien de la vie mystique, apparaît comme l'un des plus grands maîtres de la spiritualité occidentale. [...] Longtemps les modernes ont éprouvé quelque peine à placer saint Grégoire aussi haut. [...] Sans doute, saint Grégoire écrit-il un latin d'une correction somme toute classique, bien différent de la langue courante qu'utilisait saint Benoît et sa *Règle* ; son style est aisé et comme transparent, mais que son équipement mental est limité ! [...] Il y a dans cette œuvre un contraste tragique entre la grandeur, l'originalité de la pensée et la médiocrité des instruments dont elle dispose pour se réaliser. La culture antique achève ici de se résorber. »

2. Jean LECLERCQ, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, tome II, Paris, Aubier, 1961, p. 14 : « Telle est l'originalité de saint Grégoire : il transforme et adapte tout. On l'a peut-être trop souvent jugé par rapport à saint Augustin. On a parlé alors à son sujet, d'un "abaissément du niveau de pensée", d'une sorte de "chute de tension". Mais il s'agit plutôt d'un passage du plan métaphysique au plan moral, et d'une élévation du niveau de pensée jusqu'à l'expérience mystique : moins intellectuel que saint Augustin, saint Grégoire est plus constamment mystique. »

3. J. LECLERCQ, *Histoire*, t. II, p. 11 : « La doctrine que saint Grégoire a élaborée au contact de la tradition patristique va devenir la source principale où le Moyen Âge puisera son programme spirituel. [...] Elle fut consignée dans une œuvre écrite assez vaste qui devait être, dans les siècles suivants, l'une de celles qu'on lirait le plus » ; p. 44 : « Comme une sorte de réservoir, il avait recueilli et unifié l'héritage du passé ; à son tour il serait la source de tous les courants qui, progressivement, allaient se développer et se diversifier. Il allait devenir le Père spirituel du Moyen Âge latin. »

4. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, t. II (*Livres I-III*) (*Sources Chrétiennes* 260), Paris, Cerf, 2011, Livre II, « Vie et Miracles du vénérable abbé Benoît », 3, 5, p. 142-145.

la tentation et le péché, Bernard déploie une position plus nuancée qui renvoie l'homme à l'impossibilité de s'extraire d'une condition humaine prise dans les incontournables nécessités qui lui révèlent sa misère.

Pourtant, au premier abord, l'anthropologie bernardine semble faire écho à celle de Grégoire le Grand et correspondre à ce que Claude Dagens⁵ qualifie de « métaphysique de la contingence ». Pris dans la pesanteur des nécessités, l'homme bernardin se voit menacé par la maladie, par la souffrance, par la mort, sans cesse renvoyé à son impuissance, à ses contraintes, notamment celles de ses mouvements intérieurs, dont l'incontrôlabilité reste un défi pour l'exercice de sa liberté et de sa volonté :

Ainsi l'âme, d'une manière étonnante et funeste, se tient à la fois servante et libre sous cette nécessité, en quelque sorte volontaire, et malheureusement libre : servante à cause de la nécessité, libre à cause de la volonté. Chose plus étonnante et plus affligeante encore, elle est d'autant plus coupable qu'elle est plus libre, et d'autant plus servante qu'elle est plus coupable ; du coup, elle est d'autant plus servante qu'elle est plus libre. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera du piège de cette honteuse servitude ? Malheureux, mais libre : libre en tant qu'homme, malheureux en tant qu'esclave ; libre en tant que semblable à Dieu, malheureux en tant qu'ennemi de Dieu⁶.

Et pourtant, aux yeux de l'abbé de Clairvaux, si la nécessité et la liberté se révèlent des vecteurs de la misère charnelle et spirituelle, elles restent le signe de la réalité de l'existence humaine et s'en extraire reviendrait à tourner le dos au réel. Même si beaucoup de choses gênent l'accès de l'homme à Dieu, Bernard se montre beaucoup trop réaliste pour être partisan d'un repli du monde trop absolu. Aussi, tout en reconnaissant et en déplorant cette misère, il ne cherche pas à y échapper ou à s'en détourner, mais bien plus à s'y mesurer

5. Claude DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris, Cerf, 2014, p. 363 : « Il faut nous préparer à ce terme inévitable qu'est la mort : "Puisque nous sommes destinés à mourir, cette vie elle-même est comme une marche vers la mort." Cette métaphysique de la contingence aboutit donc à l'eschatologie : comment l'homme pourrait-il s'appuyer sur des biens qui passent, alors que Dieu constitue un appui solide et durable ? Cependant, on doit admettre que cette vision du monde, ce sentiment constant de la fragilité des choses ne découle pas seulement chez Grégoire de présupposés philosophiques : il est également le fruit des circonstances historiques, qui ne pouvaient que renforcer les convictions de cet esprit si peu spéculatif. »

6. Les citations des *Sermons sur le Cantique* (abrégé en SCC) viennent de l'édition des Sources Chrétiennes (introduction, traduction et notes par R. Fassetta, et P. Verdeyen), 5 tomes (*Sources Chrétiennes* 414, 431, 452, 472, 511), Paris, Cerf, 1996-2007. SCC 81, § 9 : « *Ita anima miro quodam et malo modo sub hac voluntaria quadam ac male libera necessitate, et ancilla tenetur, et libera : ancilla, propter necessitatem ; libera, propter voluntatem : et quod magis mirum, magisque miserum est, eo rea quo libera, eoque ancilla quo rea, ac per hoc eo ancilla quo libera. Miser ego homo, quis me liberabit a calumnia hujus pudendae servitutis ? Miser, sed liber. Liber, quia homo ; miser, quia servus. Liber, quia similis Deo ; miser, quia contrarius Deo.* »

pour s'y trouver. Cette décision d'affronter pleinement l'adversité, quelle que soit sa nature, caractérise la pensée bernardine qui se différencie ici de ses prédécesseurs et notamment de celle de Grégoire le Grand. Il suffit pour s'en convaincre de comparer la vision de l'homme face à Dieu, décrite par Grégoire :

Parce que nous sommes des hommes charnels, quand nous voulons tendre aux choses d'en haut, nous levons les yeux vers les cieux et nous essayons d'y pénétrer⁷.

à celle de Bernard :

Le vase de boue, le corps tiré de la terre, lève les yeux en haut, regarde librement les cieux et prend plaisir au spectacle des astres, tandis qu'au contraire la créature spirituelle et céleste baisse les yeux vers la terre : je veux dire vers ses sens intérieurs et ses attachements (*internos sensus atque affectus*)⁸.

Alors que pour Grégoire, l'homme trouve Dieu loin du monde en tournant les yeux vers le ciel, c'est-à-dire dans la prière et le silence de son cœur, l'approche bernardine appelle l'homme à entrer pleinement dans cette réalité charnelle pour en rendre compte. Contrairement à Grégoire, Bernard, qui n'oppose pas intériorité et extériorité, pense que l'homme accède à sa vérité à travers sa relation au monde posée sous le regard de Dieu : le monde concret reste le levier qui mène à Dieu parce qu'il est le milieu naturel à travers lequel l'homme prend conscience de lui-même, étape indispensable pour réaliser qu'il ne se suffit pas à lui-même :

Il te faut donc savoir d'une part ce que tu es et d'autre part que tu ne l'es pas par toi-même⁹.

Projeté devant sa propre indigence par la lourdeur du réel, l'homme se questionne et se tourne vers un Tout Autre que lui. Autrement dit, sa réalité prise dans le monde contient le mouvement qui l'ouvre à Dieu à partir des interrogations qui surgissent de la double problématique de l'existence et de l'être. L'homme peut déplorer sa misère, mais il ne peut pas l'éviter et, tout en aspirant à se rapprocher de Dieu en se libérant des péchés et de ses tourments, il déploie sa réalité au cœur même de cette nature imparfaite. Le réalisme et la prise de

7. GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, traduit et cité par Charles DUMONT « Le mystère de l'obéissance », dans *Sagesse ardente : À l'école cistercienne de l'amour dans la tradition bénédictine (Pain de Cîteaux 8)*, Abbaye Notre-Dame du Lac, p. 146-147.

8. SCC 24 § 6 : « *Luteum vas, quod est corpus de terra, oculos habere sursum, coelos libere suspicere, coelorumque luminaribus oblectare aspectus, spiritualement vero coelestemque creaturam suos e contrario oculos, id est internos sensus atque affectus, trahere in terram deorsum.* »

9. BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu, La grâce et le Libre Arbitre*, introductions (*Sources Chrétiennes* 393), Paris, Cerf, 1993, *L'amour de Dieu* (abrégé en DDD), § 4 : « *Utrumque ergo scias necesse est et quid sis, et quod a teipso non sis* » (p. 68).

conscience de l'incapacité à se couper du péché ouvrent pour l'homme un nouveau chemin vers Dieu, celui de la demande de rédemption.

En partant de la question du corps, lieu emblématique de la misère humaine pour saint Grégoire, comme pour saint Bernard, nous verrons tout ce qui les rassemble avant de dégager la réponse spirituelle de chacun et la vision anthropologique qui la sous-tend.

1. Le corps : emblème de la misère humaine

Que ce soit pour Grégoire ou pour Bernard, l'influence du corps est prépondérante. Celle-ci n'est pas toujours positive et tous deux font preuve d'un même sentiment d'impuissance devant leurs misères corporelles, comme devant les mouvements de leur âme engendrés par la corporité. Tous deux font du corps le lieu commun de la misère, le *topos* à partir duquel la misère humaine peut se comprendre et se généraliser.

Le mot « misère » est polysémique avec une dimension de souffrance qui s'exprime par les plaintes et les lamentations, et une dimension de peine, à la fois celle des pleurs, et celle de la difficulté et de la dureté de la vie. Ce double visage de la misère se retrouve dans le mot latin *miseria* qui signifie à la fois le malheur et l'infortune. Toutefois, théologiquement et spirituellement, l'étymologie apporte des accents plus optimistes en associant *miseria* au mot « cœur » (*cor, cordis*) pour donner « miséricorde » (*misericordia*). Expression spatiale de la souffrance, de la douleur, de la faiblesse, comme de l'insatisfaction ou de l'instabilité, le corps illustre la misère spirituelle comme la misère corporelle. Sorte de réceptacle de tous les malheurs (*miseria*) de l'homme, il se charge de nos maux, mais aussi de nos possibles, restant le principal médiateur du « langage de la chair » évoqué dans leurs écrits.

a) Grégoire et Bernard : deux visions à fleur de peau

Les affinités entre les deux auteurs sont nombreuses et il ne fait aucun doute que Bernard avait lu, et probablement relu, son prédécesseur. Leurs situations personnelles les rapprochent dans la mesure où, alors qu'ils avaient choisi la vie monacale, ils vont se retrouver l'un et l'autre en prise avec une vie publique plutôt dense et envahissante. Devant ce paradoxe, ils vivront les mêmes difficultés puisque Grégoire, devenant pape, déplorera la perte du « repos » (*quies*) si cher à son cœur¹⁰, tandis que Bernard aura le sentiment d'être séparé du lieu

10. GRÉGOIRE LE GRAND, *Épîtres* 1, 5 : « J'ai perdu les joies profondes de mon repos et je donne l'impression de m'être élevé extérieurement, alors qu'au dedans, je suis effondré (*Alta enim quietis meae gaudia perdidit et intus corruens ascendisse exterius videor*) », trad. dans Claude DAGENS, *Saint Grégoire le Grand*, p. 144.

de prédilection qu'est pour lui le monastère¹¹. Leurs responsabilités se ressemblent également puisqu'avec ses fonctions, Grégoire va repenser les états de vie dans l'Église¹² pour mieux conduire les croyants vers Dieu, tandis que Bernard aura pour tâche d'organiser et d'interpréter la règle de saint Benoît pour guider les moines cisterciens de plus en plus nombreux¹³. Enfin, tous deux font preuve d'une conscience aiguë et fine de la faiblesse humaine, qu'elle soit corporelle ou spirituelle.

Sur certains points, leurs époques respectives se ressemblent aussi : elles témoignent d'un développement important du monachisme¹⁴ dans un contexte général marqué par la confusion et l'anarchie qui provoquent la nécessité d'une organisation plus explicite et plus visible des institutions religieuses. Voilà pourquoi, l'époque de Grégoire verra apparaître une floraison de règles monastiques, tandis que Bernard sera invité à trancher plusieurs controverses religieuses, qu'il s'agisse d'Abélard ou de Gilbert de la Porrée.

Plus encore, ils se révèlent tous deux à la charnière de leur époque, dont ils deviendront des représentants emblématiques. L'influence de Grégoire le Grand sur le Moyen Âge est incontestable. Ses écrits se révèlent une synthèse entre les premiers temps du christianisme et sa maturation, capables de mettre en valeur la cohérence d'une pensée chrétienne qui commence à se théoriser dans un langage accessible à la fois concret et incarné. Ses écrits témoignent de la profondeur de l'expérience vécue, à travers la verve d'une écriture vivante et réaliste, émaillée par les émotions et les sentiments qui la font vivre. Passionné par la transmission de Dieu, il se montre un pasteur de talent grâce à

11. Lettre 143 à ses religieux de Clairvaux, § 1 (trad. Charpentier) : « Jugez de la peine que je ressens par celle que vous éprouvez vous-mêmes (*Ex vobis perpendite quid patiar ego*). Si mon absence vous pèse, croyez qu'elle me pèse plus encore qu'à vous, car la part n'est pas égale entre nous ; si vous ne souffrez chacun que de la privation d'un seul, tandis que je souffre seul de votre éloignement à tous, ma peine est donc multipliée en raison du nombre de vos personnes. C'est à cause de chacun de vous que je regrette mon éloignement et c'est pour chacun de vous que j'en appréhende les suites. Je ne cesserai d'être inquiet et préoccupé que lorsque je serai de retour parmi vous ; je suis bien persuadé que vous êtes dans les mêmes dispositions à mon égard, mais il y a toujours cette différence que je suis seul. Vous ne sentez qu'une peine et moi j'en ressens autant que je compte d'enfants parmi vous. Ce n'est pas tout : non seulement je suis retenu pour quelque temps loin de vous sans qui la royauté même me paraîtrait un dur esclavage, mais encore je suis contraint de me mêler de choses peut-être bien étrangères à ma profession et, dans tous les cas, toujours bien contraires à mes goûts pour le calme et la retraite (*sed etiam quod versari compellor in his quae amicam quietem omnino perturbant, et meo proposito minus fortasse conveniunt*). »

12. J. LECLERCQ, *Histoire*, t. II, p. 16-19.

13. Hervé BRIAND, Gaëtane DE BRIEY, *Vivre de la spiritualité cistercienne*, Strasbourg, Éditions du Signe, 2010, p. 32 : « Dès 1118, Clairvaux opérait sa première fondation, "Trois-Fontaines". À sa mort en 1153, Bernard laissait soixante-six monastères fondés ou affiliés par Clairvaux, sans compter ses petites-filles et arrière-petites-filles [...] dont le total atteindrait un jour trois cent soixante-cinq, la moitié de l'Ordre. »

14. J. DANIELOU, H.-I. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. I, p. 480.

des accents authentiques où la sincérité n'a d'égale que l'humanité. Attachant et profond, Grégoire reste néanmoins quelque peu mal connu, voire méprisé, car un lecteur peu avisé peut confondre la simplicité de l'expression avec de la simplification. Pourtant il n'en est rien et Bernard ne s'y trompe pas.

Les accents réalistes et véridiques que l'on trouve sous la plume de l'abbé de Clairvaux doivent probablement leur inspiration à la spontanéité et à la liberté d'expression qui caractérisent le style de Grégoire. Il y a chez eux un même goût pour la réalité quotidienne et son prosaïsme, pour les impressions charnelles qui en découlent, qu'elles soient médiatrices ou entravantes. Tous deux abordent l'homme dans sa globalité, c'est-à-dire comme une totalité prise dans le monde, qui se découvre, par là même, complexe et éclatée. S'ils n'ont pas la même vision des hommes, ni la même approche de la vie spirituelle, ils font preuve d'une même attitude devant leurs propres inconstances en gardant un unique cap : leur authenticité dans la prise de conscience de leurs tensions intérieures et de leurs contradictions. La lucidité leur semble l'unique échappatoire devant la duplicité et le mensonge. En ce sens, ils proclament un même combat pour une vérité ancrée dans le réel de l'existence qui se révèle à la lumière de l'expérience.

Dans les écrits de Grégoire, la vigueur des mots rejoint celle du style avec une implication personnelle aussi constante que palpable. À lire Bernard, on comprend que celui-ci n'y a pas été insensible. Par exemple, Grégoire compare l'Écriture à une « peau » (*pellis*), attirant l'attention sur le fait que la teneur du langage biblique tire sa forme même de la chair de ceux qui l'ont écrite :

On étend ce ciel <l'écriture> comme une peau¹⁵, parce qu'il a été formé par l'intermédiaire des écrivains sacrés dans le langage de la chair (*carnis lingua formatum*), et déployé sous nos yeux au moyen des explications des docteurs¹⁶.

15. L'image de la peau qui s'étend est reprise par Bernard pour exprimer l'indicible étoffe personnelle que chaque homme est appelé à élargir pour accueillir Dieu : « Comme une peau qui s'étend lorsqu'on l'a ointe, la volonté reçoit elle-même une onction céleste et se dilate (*dilatetur*) par affection pour atteindre jusqu'à ses ennemis » (*Sur les degrés de l'humilité*, Namur, Soleil Levant, 1958, § 21 [abrégé en *DG*]).

16. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ézéchiel*, Tome I (*Sources Chrétiennes* 327), Paris, 1986, homélie IX, § 30 : « *Quod sicut pellis extenditur, quia, per scriptores suos carnis lingua formatum, ante oculos nostros per uerba doctorum exponendo displicatur* » (p. 372). Dans la note 1, p. 372, Charles Morel précise : « Le "langage de la chair", c'est le langage humain, qui use de signes corporels. Le mot "chair" est mis ici en correspondance avec "peau". Le rouleau de peau qui se déploie pour être lu évoque pour Grégoire l'image du ciel déployé "comme une peau". Bon exemple de la façon dont les images s'appellent l'une l'autre dans l'âme d'un contemplatif, avec l'ampleur grandissante de la vision ; le ciel lui-même est un symbole de réalités plus hautes. »

Quelques siècles plus tard, en écrivant : « la nécessité est comme un langage de la chair¹⁷ », Bernard se fera l'écho de son prédécesseur en mettant l'accent sur l'incarnation incontournable du langage.

Tous deux savent que c'est au moyen du corps que nous pouvons communiquer entre nous, comme avec Dieu. Le langage charnel permet de se comprendre au-delà même de ce qu'il représente, en se chargeant des sensations, des perceptions et des émotions qui accompagnent les images qu'il évoque¹⁸. Cela entraîne chez les deux écrivains, des descriptions évocatrices et vivantes, dont on peut dire qu'elles sont littéralement « parlantes » pour chacun.

En charge de guider les hommes vers Dieu, Grégoire et Bernard se montrent sans illusion sur la nature humaine, tout en restant pleins d'espérance sur ses capacités. Conscients des limites humaines et prudents sur les possibilités de chacun, ils se révèlent tous deux de vrais pasteurs attentionnés et vigilants :

La gloire du Créateur invisible qui, scrutée avec modération, nous élève, ne fait qu'écraser quand elle est recherchée au-delà des forces humaines¹⁹.

Devant des auditoires diversifiés, leur gageure est de s'adresser à tous de façon à ce que chacun se sente personnellement concerné. Comment se faire comprendre de tous si ce n'est par ce qui nous relie : le langage corporel ? Comment atteindre le cœur de chacun si ce n'est à partir des impressions charnelles et des émotions affectives ? Profondément incarnée, cette démarche peut être considérée comme une pédagogie, une « méthode » pour s'adresser au cœur et à l'intériorité de l'auditeur et pas seulement à son esprit ou à sa raison. En outre, ce langage concret recèle une double utilité : d'une part, il dégage le discours d'une approche trop spéculative en donnant à voir et à sentir pour comprendre ; d'autre part, en s'appuyant sur un langage charnel, nourri d'images corporelles²⁰, ce procédé interpelle le lecteur – autant

17. DDD § 26 : « *Est enim carnis quaedam loquela necessitas.* »

18. Voir Christine MOHRMANN, « Observations sur la langue et le style de saint Bernard », dans *Sancti Bernardi Opera*, vol. II, édition critique de J. Leclercq, Ch. Talbot, H. Rochais, Rome, Editiones Cistercienses, 1958, qui remarque que « Quand la langue concrète ne suffit plus à exprimer la profondeur des pensées ou des sentiments, il faut recourir aux images » (p. XXXI).

19. GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, XX, VIII, 18, traduit et cité par Charles DUMONT, *Sagesse ardente (Pain de Cîteaux 8)*, p. 147.

20. SCC 41, § 1 : « Voici donc la lumière qui se présente à mon intelligence, puisqu'il me revient de dire ce que je ressens. Pour le moment aucun sens ne me paraît plus vraisemblable ou plus probable que celui-ci : c'est l'intelligence même de l'âme qui est désignée par le nom de cou. [...] Ne te semble-t-il pas que l'intelligence remplit en quelque sorte les fonctions du cou ? C'est par l'intelligence que ton âme fait passer en elle-même les aliments vitaux de l'esprit et les répand, pour ainsi dire, dans les entrailles de ses mœurs et de ses affections (*Et meo quidem intellectui quia mihi incumbit loqui quae sentio, nihil interim verisimilius probabiliusve elucet, quam ipsum animae intellectum colli nomine designari.* [...]) Annon

qu'il implique l'auteur – en l'engageant à s'interroger sur lui-même, sur ses propres perceptions et sur sa vie personnelle.

b) Poids du corps et lourdeur du réel

Concrètement, le corps projette l'homme devant ses ambivalences comme devant ses incertitudes, en se révélant à la fois plus expressif et plus incompréhensible que l'homme lui-même. Pour appréhender l'opacité et la complexité de la corporalité, il convient de citer – malgré sa longueur – un passage des *Dialogues* de Grégoire, dont l'intérêt consiste dans la finesse de la description accompagnée par un style vif et puissant qui met en scène ce qu'il décrit :

Se tairait-on sur les douleurs de l'homme et les fièvres qui l'épuisent, il resterait encore, même dans ce qu'on appelle la santé, un être oppressé comme par une sorte de malaise.

Se reposer l'étirole, travailler l'épuise. Cesse-t-il de se nourrir ? Le voilà qui défaille, et, pour ne pas périr, il doit s'alimenter. Mais bientôt la nourriture le fatigue ; alors l'abstinence le soulage et lui rend sa vigueur. Il doit se baigner pour se rafraîchir, s'éponger pour ne pas s'amollir dans une trop longue immersion. Il s'entretient par le travail pour ne pas s'alanguir dans le repos. Il refait ses forces par le repos pour ne pas succomber à la fatigue du labeur. Lassé par les veilles, il se refait en dormant : alourdi par le sommeil, il se secoue en veillant pour n'être pas lassé davantage par ce repos. Il se couvre de vêtements pour éviter la morsure du froid cruel ; il défaille sous la chaleur qu'il y recherche, et reprend force au souffle de la brise.

Ainsi donc, trouvant des incommodités quand elle cherche à les fuir, la santé, atteinte d'une mauvaise blessure, souffre de cela même qui lui est un remède. Les fièvres disparues et les douleurs cessant, notre santé est encore un état maladif à qui le besoin de se soigner ne fait jamais défaut. Tous ces soulagements que nous cherchons pour user de l'existence sont comme autant d'antidotes que nous opposons à notre malaise. Mais ces médecines se changent en poison puisque, si nous nous attachons un peu longtemps au remède choisi, nous sommes incommodés par ce que nous avons prévu devoir nous rétablir [...]

D'autre part notre âme, arrachée à la joie sereine de son intimité profonde, est tantôt déçue dans ses espoirs, tantôt malmenée par la crainte, tantôt déprimée par la tristesse, tantôt réconfortée par une fausse gaieté. Elle s'attache obstinément à ce qui passe, s'effraie à tout instant de le perdre parce qu'à tout instant elle est transformée par la course qui l'emporte. Soumise à ce qui change, elle-même devient

siquidem tibi videtur colli quodam modo vice fungi intellectus, per quem tua anima trajicit in se spiritus vitalia alimenta, atque in quaedam transfundit viscera morum, affectumque suorum ? » Remarquons comment, au début du passage, Bernard parle à la première personne s'impliquant pleinement dans la description qui va suivre, puis passe au tutoiement, interpellant ainsi personnellement chaque auditeur et chaque lecteur. Jean-Louis Chrétien a finement commenté ce passage dans *Symbolique du corps, la tradition chrétienne du Cantique des cantiques* (Epiméthée), Paris, PUF, 2005, p. 139.

changeante. À la recherche de ce qu'elle ne possède pas, quand elle le reçoit, elle connaît l'anxiété ; à peine possède-t-elle ce qu'elle recherchait, elle en est dégoûtée. Souvent elle aime ce qu'autrefois elle dédaignait, et dédaigne ce qu'elle aimait. Laborieusement, elle comprend ce qui est de l'éternité, mais elle en perd le souvenir dès qu'elle cesse son effort. Longtemps, elle cherche pour découvrir un peu des réalités surnaturelles, mais retombant bientôt dans ses habitudes, elle ne conserve même pas ce qu'elle a découvert. Désirant s'instruire, tout juste peut-elle vaincre son ignorance ; une fois instruite, elle lutte plus difficilement contre la vanité qu'elle tire de sa science. Avec peine elle surmonte la tyrannie de sa chair ; mais elle doit encore endurer au dedans les images du péché dont, au dehors, elle a victorieusement réprimé les actes. Elle se dresse à la recherche de son Créateur, mais, éblouie par cette vue, le nuage, ami des réalités matérielles, la jette dans la confusion. Elle veut comprendre comment, incorporelle, elle gouverne son corps et ne le peut. On s'étonne de la voir rechercher des solutions insuffisantes, et elle défaille, ignorante sous ce qu'elle cherche raisonnablement. Se voyant tout ensemble, et vaste, et bornée, elle ne sait plus ce qu'elle doit penser d'elle-même : si elle n'était grande, jamais elle ne se poserait de telles questions, et si elle n'était petite, elle résoudreait au moins les problèmes qu'elle se pose²¹.

Ce texte qui commence par décrire les contradictions qui traversent notre corps, a pour objectif de montrer que nos maux corporels ne sont que le reflet de nos états d'âme. Sa force littéraire vient de l'irruption du concret et du réalisme qui ne sont pas seulement évoqués, mais dont on peut dire qu'ils « s'affichent ». Le ton vif et alerte, l'expression nourrie par l'expérience, présentent Grégoire sous les traits d'un homme ordinaire en prise avec son corps. Porté par un rythme stylistique illustrant la réalité avec des phrases courtes, sèches, balancées par les oppositions, il atteste la façon dont tout homme – même le pape – reste vulnérable, insatisfait, inconstant, en butte à des impressions, des sentiments, des perceptions, qui se révèlent sans cesse contradictoires.

Toute l'œuvre de Bernard semble se faire l'écho de cette approche, dans la mesure où l'une des lignes de fond de l'abbé consiste à développer les vulnérabilités et les fragilités humaines, non pour les nier ou pour s'en détourner, mais pour les reconnaître à partir de la misère du corps et plus encore, de celle de l'âme avec des lamentations qui rappellent celles de son prédécesseur :

Pour s'humilier, l'âme ne peut trouver rien de plus efficace ou de plus adéquat que de se découvrir elle-même en vérité. Mais alors, qu'elle ne se dissimule pas [...]. En se regardant ainsi à la claire lumière de la vérité, ne va-t-elle pas se découvrir dans la région de la dissemblance ?

21. GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job, Livres I et II*, (*Sources Chrétiennes* 32), Paris, 1952, introduction et traduction de Robert Gillet. Ce texte, extrait du livre VIII, 32, est traduit et cité dans l'introduction p. 18-19.

Gémissant dans sa misère (*suspirans misera*), elle ne pourra plus se cacher qu'elle est vraiment misérable (*vere misera sit*). [...] Comment ne serait-elle pas vraiment humiliée par cette vraie connaissance d'elle-même ? Car elle se voit chargée de péchés, appesantie sous la masse de ce corps mortel (*corporis aggravatam*), empêtrée dans les soucis terrestres [...] ²².

Avec ce réquisitoire contre la misère humaine, Bernard montre comment la véritable misère ne touche pas seulement la condition charnelle, mais révèle son intensité lorsqu'il s'agit de l'homme en prise avec des maux psychologiques et spirituels. Sa description va crescendo passant des misères extérieures comme les dangers, les frayeurs et les difficultés à des inquiétudes plus intérieures telles que l'angoisse, le doute, le cynisme que Bernard présente comme les véritables tentations qui éloignent l'homme de Dieu plus encore que les erreurs ou les errements. L'énumération, la fébrilité du style avec les phrases courtes, la montée du ton à travers des verbes et des adjectifs de plus en plus accablants, rappellent la façon d'écrire de Grégoire. En revanche, Bernard ne s'appesantit ni sur les maux corporels, ni sur l'instabilité intérieure et extérieure de l'homme. Il relève essentiellement l'envahissement des difficultés qu'il décrit concrètement pour mettre en valeur leur diversité comme leur banalité, même s'il se dégage de cet extrait, une vision de la condition humaine profondément aliénée par l'ensemble des maux (*miser*) qui la traverse et la perturbe.

Bernard se distingue également de Grégoire dans la mesure où, tout en déplorant la lourdeur du corps, il n'en professe jamais le mépris ou la fuite. Au contraire, il cherche sans cesse à comprendre pourquoi et en quoi notre corporéité peut nous conduire vers Dieu malgré les difficultés. Ce n'est pas le cas de Grégoire, dont la façon de concevoir le corps illustre l'une des principales tensions du Moyen Âge comme nous le rappelle Jacques le Goff :

D'une part, le corps est méprisé, condamné, humilié et le salut dans la chrétienté passe par une pénitence corporelle. Au seuil du Moyen Âge, le pape Grégoire le Grand qualifie le corps d'« abominable vêtement de l'âme ». [...] D'autre part, le corps est glorifié dans le christianisme médiéval ; l'événement capital de l'histoire – l'incarnation de Jésus – a été le rachat de l'humanité. [...] Le corps chrétien médiéval est de

22. SCC 36 § 5 : « Porro ad se humiliandum nihil anima invenire vivacius seu accommodatius potest, quam si se in veritate invenerit : tantum non dissimulet, [...] Nonne ita se intuens clara luce veritatis, inveniet se in regione dissimilitudinis : et suspirans misera, quam jam latere non poterit quod vere misera sit, [...]. Nam quomodo non vere humiliabitur in hac vera cognitione sui, cum se perceperit oneratam peccatis, mole hujus mortalis corporis aggravatam, terrenis intricatam curis.... »

part en part traversé par cette tension, ce balancement, cette oscillation entre le refoulement et l'exaltation, l'humiliation et la vénération²³.

c) *La tentation du mépris du corps*

En se focalisant sur le corps, la misère humaine le charge de tous les malheurs qui touchent et fragilisent l'homme tels que la souffrance, la maladie, la mort, mais aussi les tentations et les passions. Le corps n'est plus seulement appesanti par la condition humaine, il s'alourdit encore des faiblesses de la nature humaine²⁴. Dépositaire de toutes les difficultés, il se présente comme une synthèse de ce que vit l'homme projeté au cœur du monde, justifiant la fusion sémantique entre le mépris du monde et le mépris du corps car la frontière entre le corps et le monde se révèle non seulement ténue, mais aussi poreuse.

La confusion entre le corps et la misère humaine semble exister depuis toujours dans l'histoire de la pensée comme le montre le livre de Job dans la Bible, mais aussi le mépris du corps proféré par la philosophie antique : le platonisme le favorise en exaltant l'idée, et le stoïcisme le précise en préconisant une attitude d'indifférence devant les maux du corps et de l'esprit²⁵. Avec le christianisme, le mépris du corps se transforme en mépris du monde, non dans un esprit de rejet diabolisant le monde et le corps, mais dans un esprit d'ascèse, par une attitude spirituelle qui choisit de se détourner du monde pour aller vers Dieu.

La langue latine utilise plusieurs champs lexicaux pour exprimer le concept de mépris. Le verbe *despicio*, *-is*, *-ere*²⁶, dérivé du verbe *specio*, « regarder », signifie littéralement : « regarder de haut en bas », exprimant donc une façon de regarder avec distance, en portant un

23. Jacques LE GOFF, Nicolas TRUONG, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Éditions Liana Levi, 2003, p. 11-13.

24. Laure SOLIGNAC, « Présentation », dans *Colloque sur la place du mépris du corps dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, RSPT 100 (2016), p. 3-8. Devant « l'extraordinaire importance accordée au monde sensible, et au corps humain en particulier, par de nombreux auteurs médiévaux... », L. Solignac pose une question clef : « Il convient d'honorer une objection massive, qui pourrait être formulée ainsi : s'il est vrai que l'intérêt des philosophes et des théologiens pour le corps n'est pas né au XX^e siècle, sous les coups de boutoir nietzschéens, mais bel et bien chez les Pères de l'Église et les maîtres médiévaux, et s'il est vrai qu'ils ont mis la corporéité à l'honneur, lui attribuant une fonction primordiale au sein du cosmos comme dans l'élaboration de la théologie symbolique, alors, que penser de cette énorme quantité de textes qui portent la trace d'une dépréciation, parfois virulente, du corps ? [...] Faut-il donc les considérer comme des erreurs de parcours tout à fait insignifiantes, comme des égarements passagers ? La fameuse sentence porphyrienne, « il faut fuir tout corps », dont l'ombre porte, certes injustement, sur les anthropologies médiévales, n'a-t-elle pas trouvé malgré tout des échos dans certaines d'entre elles ? Et, le cas échéant, pour quel motif ? » (p. 4).

25. Denys GORCE, art. « Corps », *Dict. de spir.* t. II, 2 (1953), col. 2338-2342.

26. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, A. ERNOUT et A. MEILLET, Paris, Klincksieck, 2001⁴, racine « *specio* », p. 639.

jugement. Le verbe *contemno*, *-is*, *-ere*, dérivé du verbe *temno*²⁷, a une étymologie incertaine : la racine pourrait signifier : « fouler au pied », ce qui le rapprocherait du verbe *sperno*²⁸, qui signifie étymologiquement : « pousser du pied ». Quant au verbe français « mépriser », d'où vient le substantif « mépris », il signifie étymologiquement : « évaluer au mauvais prix » (* *male pretiare*). Avec l'usage, le sens péjoratif du mot s'est amplifié : ce qui est dévalorisé (ou dévalorisant) est méprisable (ou à mépriser), donc à rejeter.

Toutefois, dans le contexte grégorien, le mot exprime surtout la nécessité de prendre de la distance, de s'éloigner du monde ou du corps, comme le montre l'exemple de saint Benoît dans les *Dialogues* : « Il dépréciait le monde en fleur, en le considérant comme un lieu asséché²⁹. » Le monachisme médiéval n'envisageait pas le mépris comme une attitude dépréciative, mais comme un détachement en signe d'ascétisme. Quant à Bernard, sa position est précisée par Dom Jean Leclercq :

Dans saint Bernard, l'idée du « mépris » est appliquée à Dieu plus souvent qu'au monde, ce qui prouve bien que le mépris de Dieu, c'est le péché, et que le contraire, c'est le mépris du monde, c'est-à-dire l'attachement à Dieu, à l'amour : tout mépriser, c'est tout quitter pour s'occuper de Dieu. Aussi cette attitude est-elle toujours complétée, compensée par le désir de Dieu³⁰.

Ainsi Bernard développe une approche différente du mépris principalement chargé d'un sens spirituel : à ses yeux, il ne s'agit pas de se méfier du corps ou du monde, mais plutôt de soi-même. Du coup, ses écrits décrivent les difficultés de l'homme en prise avec le monde et plus rarement le mépris du monde en tant que tel³¹.

27. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, racine « *temno* », p. 680.

28. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, racine « *sperno* », p. 641.

29. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, t. II, Pro. 1 : « *Despexit iam quasi aridum mundum cum flore.* »

30. Jean LECLERCQ, « Postface à l'article de R. GRÉGOIRE », dans *Le mépris du monde, la notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale*, collectif, Cerf, Paris, 1965, p. 57.

31. Le mépris du monde est peu mentionné par Bernard. On le trouve dans *Conv* § 25 : « Elles (les miséricordes) n'appartiennent point à l'Église du ciel mais à celle de la terre ; c'est proprement ce centuple que reçoit dès ce monde quiconque méprise le monde » et § 26 : « Pour moi, je connais pourtant des hommes rassasiés de ce monde et qui ne peuvent plus y penser maintenant sans en éprouver du dégoût. [...] Or il nous est facile à tous, avec la grâce de Dieu, d'en venir à cette satiété-là, elle n'est pas produite par l'abondance, mais par le mépris. » Dans *SCC* 20 § 9 à la suite d'une comparaison entre l'amour charnel et l'amour spirituel : « Pourtant cet amour charnel est bon, puisque par lui la vie charnelle est écartée, le monde est méprisé et vaincu. » Dans *SCC* 21 § 8 sur le détachement des biens de ce monde : « L'avare convoite les biens de ce monde comme un mendiant, l'homme de foi les méprise comme un seigneur. Celui-là, tout en les possédant, les mendie ; celui-ci, tout en les méprisant, les garde. »

En revanche, Bernard qualifie le mépris de Dieu de « vice » (*vitium*)³² et le présente comme « l'abîme du péché » (*malum*)³³ :

Par l'ignorance on méconnaît (*nescitur*) Dieu, bien sûr, mais dans l'arrogance on y ajoute même le mépris (*contemnitur*)³⁴.

Le mépris du corps manifeste un mépris de la créature, et par extension un mépris du Créateur qui s'apparente au refus de Dieu avec un mépris de la vérité³⁵ et de la miséricorde³⁶ qui pousse donc l'homme vers le péché plus sûrement que le mépris du monde.

Dans les écrits bernardins, derrière la notion de mépris se devine surtout la peur de la nature de l'homme lui-même, de sa faiblesse devant le monde ou devant son corps. Ni le monde, ni le corps ne sont véritablement dépréciés ou dédaignés au cœur de cette notion de mépris, en revanche la faiblesse de l'homme apparaît comme sa misère véritable, celle qu'il doit combattre. Pour toutes ces raisons, le mépris n'est ni péjoratif, ni négatif, mais plutôt un constat marquant la condition humaine. Voilà pourquoi, au-delà de l'adversité et des lamentations, pour combattre cette tendance dépréciative, Bernard ne cesse de questionner la place de l'homme dans le monde pour comprendre comment un être aussi mal à l'aise, aussi inconstant et divergent que l'homme, peut trouver un sens rédempteur au cœur même de sa corporéité et de ses tiraillements pour le transformer en un chemin vers Dieu.

Pour ce faire, il se tourne vers le visage du Christ qui a toujours guidé et nourri sa vision anthropologique : figure exemplaire, l'unique qui puisse réajuster la situation de la créature à l'amour du Créateur. La misère du Christ se révèle ici l'un des fondements de la pensée bernardine justifiant notre propre misère en lui apportant une plénitude de sens :

32. SCC 39 § 8 : « L'avarice, elle aussi est portée par un char à quatre roues, qui sont ses vices : mesquinerie, inhumanité, mépris de Dieu, oubli de la mort (*Iam vero avaritia rotis et ipsa vehitur quatuor vitorum, quae sunt pusillanimitas, inhumanitas, contemptus Dei, mortis oblivio*). »

33. DG § 50 : « Il <l'orgueilleux> s'engage alors dans des voies qui semblent bonnes aux hommes, mais qui finissent, – si Dieu par hasard ne les garde pas lui-même –, par le conduire au fond de l'abîme (*profundum inferni*), c'est-à-dire jusqu'au mépris de Dieu (*id est in contemptum Dei*), selon ce qui est écrit : "Quand le pécheur est tombé au fond de l'abîme du péché (*profundum malorum*), il méprise tout (*contemnit*)". » Voir aussi SCC 56 § 6 dans lequel Bernard décrit les cinq murs du péché à l'origine de la séparation entre l'homme et Dieu : « Le premier est la convoitise ; le deuxième, le consentement <au péché> ; le troisième, l'acte ; le quatrième, l'habitude ; le cinquième, le mépris (*contemptus*). »

34. DDD § 4 : « *In tantum denique ignorantia illa posteriore haec arrogantia gravior ac periculosior apparet, quo per illam quidem Deus nescitur, per istam et contemnitur.* »

35. Voir par exemple la Lettre 18, § 1 dans laquelle on trouve cinq occurrences du mot « mépris » en quelques lignes qui dénoncent le mépris de la vérité.

36. Voir par exemple le SCC 14 § 1 : « Et le jugement, le voici : ceux qui méprisent la justice miséricordieuse de Dieu, et veulent établir leur justice à eux, qui, loin de les justifier, les accuse, sont abandonnés à leur propre justice ; ils en seront accablés plutôt que justifiés. »

Pour avoir un cœur pitoyable à la misère d'autrui, il faut d'abord que tu connaisses la tienne propre, afin que tu découvres dans ta propre âme l'âme de ton frère, et apprennes de toi-même comment lui subvenir, à l'exemple de notre Sauveur qui a voulu souffrir pour savoir compatir, devenir misérable pour apprendre à avoir pitié. [...] Non qu'il l'ignorât auparavant, lui dont la miséricorde est de toute éternité ; mais ce qu'il savait par nature de toute éternité, il l'a appris dans le temps par expérience³⁷.

L'évidence et l'ampleur de la divinité du Christ se mesurent à l'aune de son humanité, ce dont atteste l'authenticité de son expérience charnelle :

[...] avant qu'il <Jésus> s'anéantît en prenant la forme de l'esclave, il n'avait pas plus l'expérience de la miséricorde ou de l'obéissance que celle de la misère ou de la sujétion. Il savait par nature, mais non par expérience (*sciebat quidem per naturam, non autem sciebat per experientiam*). Mais lorsqu'il descendit [...], jusqu'à cette forme dans laquelle il pouvait souffrir et être assujéti – ce qui, encore une fois, lui est impossible dans sa forme propre –, il expérimenta dans la souffrance la miséricorde, et dans la sujétion, l'obéissance. Cependant, par cette expérience, je l'ai dit, ce n'est pas sa science qui a grandi, mais notre confiance ; car cette humble manière de connaître a rapproché de nous celui loin duquel nous avions erré³⁸.

En mettant l'accent sur l'expérience humaine du Christ, Bernard pose la christologie au fondement même de l'humanité de l'homme à travers une lecture théologique qui met en relief une dynamique de conversion du sens : à partir de la prise de conscience de l'anéantissement du Christ, de sa kénose (Ph 2, 6), le visage divin du Christ révèle pleinement sa divinité, ouvrant en retour la plénitude divine à l'humanité tout entière. À partir de cette perspective christologique, l'homme se voit appelé à habiter pleinement sa condition humaine avec ses limites et ses difficultés comme étant le lieu même où Dieu le rencontre et le sauve.

(à suivre)

30 rue Boissière
FR – 75116 PARIS

Patricia METZGER

37. DG § 6 : « *Sed ut ob alienam miseriam miserum cor habeas, oportet ut tuam prius agnoscas : ut proximi mentem in tua invenias, et ex te noveris, qualiter illi subvenias, exemplo scilicet Salvatoris nostri, qui pati voluit, ut compati sciret ; [...] Non quod ante misereri nesciret, cujus misericordia ab aeterno, et usque in aeternum : sed, quod natura sciebat ab aeterno, temporali didicit experimento.* »

38. DG § 9 : « *Priusquam se exinanisset formam servi accipiens, sicut miseriam vel subjectionem expertus non erat, sic misericordiam vel obedientiam non noverat experimento. Sciebat quidem per naturam, non autem sciebat per experientiam. At ubi minoratus est non solum a seipso, [...] usque ad illam formam, in qua pati et subjici posset, quod utique (sicut dictum est) in sua non posset ; et in passione expertus est misericordiam, et in subjectione obedientiam. Per quam tamen experientiam, non illi (ut dixi) scientia, sed nobis fiducia crevit, dum ex hoc misero genere cognitionis, is a quo longe erraveramus, factus est propior nobis.* »