

De saint Grégoire à saint Bernard : deux chemins spirituels pour conduire l'homme charnel vers Dieu (2)*

2 – Présence à soi, présence à Dieu

Alors que Grégoire choisit la fuite du monde en préconisant une attitude spirituelle : l'*habitare secum* (habiter en soi), soit le retour en soi, quelques siècles plus tard, Bernard choisit de se démarquer de ce repli sur soi pour mieux répondre aux besoins de son temps et de ses monastères. Il propose alors un travail (*labor*) intérieur qui, loin d'être un retrait, sera une invitation à se laisser rencontrer soi-même à travers l'*habitor quietis* (habitant dans le repos). De tels choix les engagent sur des voies différentes avec la mystique eschatologique pour l'un et la mystique affective pour l'autre.

a – *Habitare secum*³⁹

Dès le prologue des *Dialogues*, Grégoire exprime son goût pour le retrait, la tranquillité du silence et du cloître qui permet à l'intériorité et à la contemplation mystique de se déployer, favorisant ainsi l'attitude spirituelle d'« *habitare secum* »⁴⁰. Pour Claude Dagens, ce retrait n'est pas un mépris du monde, mais plutôt une fuite du monde⁴¹, afin

* La première partie de cette étude a été publiée dans *Collectanea Cisterciensia* 81 (2019), p. 123-136.

39. Pour l'histoire de cette expression, voir Pierre COURCELLE, « *Connais-toi, toi-même* », de Socrate à saint Bernard, 3 vol. Paris, Études Augustiniennes, 1975, p. 217-229 et « "*Habitare secum*" selon Perse et selon Grégoire le Grand », *Revue des Études Anciennes* 69 (1967), p. 266-279.

40. Adalbert DE VOGÜÉ, dans GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, t. I (*Sources Chrétiennes* 251), Paris, Cerf, 1978, Introduction, p. 153 : « Les plus importants aperçus de théologie mystique sont sans doute ceux qui ouvrent et ferment le Livre II : "Revenir à soi" et "habiter avec soi-même sous le regard de Dieu", puis "s'élever au-dessus de soi-même" dans le ravissement de la lumière divine jusqu'à voir le créateur et saisir d'un regard l'exiguïté de tout le créé, ces expériences décrites au début et à la fin de la Vie de Benoît illustrent un idéal de conversion et de contemplation que Grégoire expose ailleurs... ».

41. Claude DAGENS, *Saint Grégoire le Grand*, p. 360-366 : « Remarquons tout d'abord que Grégoire parle plutôt de fuite du monde que de mépris du monde. À ses yeux, toute conversion véritable se marque par un renoncement aux biens de ce monde, richesses, honneurs ou plaisirs » (p. 360).

d'échapper à la dispersion provoquée par le corps dont la réceptivité au monde sensible détourne l'esprit en tirant l'homme loin de lui-même. L'âme, fragilisée par ce corps débordant et par ce monde envahissant, doit se mettre à l'abri « des tumultes excessifs de quelques séculiers », « dans un endroit solitaire » où elle pourra s'installer « dans un long silence ». À travers ces expressions, Grégoire déplore la perte de sa vie monastique, qu'il décrit comme une situation idéale :

Mon malheureux esprit, lanciné par mes occupations, se rappelle sa situation jadis au monastère, comment toutes les choses caduques étaient au-dessous de lui, combien il dominait de haut tout ce qui passe ; qu'il n'avait en tête habituellement que les choses célestes ; que, même retenu dans le corps, il passait par la contemplation les frontières de la chair⁴².

En considérant le monde extérieur comme un lieu de dispersion, Grégoire localise tout naturellement le péché dans la sortie de soi ; c'est la raison pour laquelle, à ses yeux, la juste attitude consiste à rentrer en soi (*habitare secum*) à l'exemple de saint Benoît, et, pour ce faire, le monastère se présente comme le lieu idéal de cette vie. Le but de ce retour sur soi n'est pas de se trouver soi-même, mais plutôt de se prémunir du péché et de veiller sur soi en se tenant loin du monde. La question de la connaissance de soi que suggère l'*habitare secum* reste secondaire aux yeux de Grégoire : l'intériorité lui apparaît avant tout comme un espace d'ouverture aux choses célestes, puisqu'en se retirant en lui-même, l'homme développe le silence, la tranquillité et le repos intérieur (*quies*⁴³), qui favorisent la contemplation.

Dans le livre II des *Dialogues* consacré à la vie de saint Benoît, Grégoire insiste sur cette attitude⁴⁴ en répétant quatre fois l'expression *habitare secum* pour souligner comment le silence intérieur et la tranquillité de l'âme devant l'adversité se révèlent les lieux clés du retour sur soi :

Alors il retourna au lieu de sa solitude bien-aimée, et il habita avec lui-même (*habitaivit secum*) sous l'œil du spectateur d'en haut (*superni spectatori*)⁴⁵.

Dans cette simple phrase, la solitude, citée deux fois, montre que le cœur à cœur avec Dieu est à ce prix.

En pédagogue, Grégoire cherche à se faire comprendre à travers des oppositions qui éclairent son propos. Sa doctrine spirituelle et son

42. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* t. II (*Sources Chrétiennes* 260), Livre I, Prologue § 3, p. 13.

43. Jean LECLERCQ, *Otia monastica, Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge* (*Studia Anselmiana* 51), Rome, Sant'Anselmo, 1963, chap. I : « *Quies* », p. 1-26.

44. Grégoire LE GRAND, *Dialogues*, livre II, 3, 5-9, p. 142-147.

45. *Ibid.*, livre II, 3, 5 : « *Tunc ad locum dilectae solitudinis rediit, et solus in superni spectatoris oculis habitavit secum* », p. 142.

discours pastoral⁴⁶ sont structurés autour de thèmes tels que le haut et le bas, l'intériorité et l'extériorité⁴⁷, dont le contraste permet d'aborder facilement des questions humaines. Pour préciser encore *habitare secum*, Grégoire s'appuie alors sur un mouvement de sortie et de retour sur soi⁴⁸ :

Il y a deux façons de sortir de nous-mêmes (*extra nos ducimur*). Ou bien par une chute de la pensée nous retombons au-dessous de nous (*sub nosmetipsos recidimus*), ou bien par une grâce de contemplation nous sommes élevés au-dessus de nous (*super nosmetipsos levamur*). Le garçon qui paissait avec des pourceaux tomba au-dessous de soi (*sub semetipso cecidit*) par une sale divagation de l'esprit. Au contraire, celui que l'ange délia tout en ravissant son esprit en extase, se trouva sans doute hors de lui-même, mais au-dessus de lui-même (*extra se quidem sed super semetipsum fuit*). Tous deux revinrent à eux-mêmes : l'un voyant qu'il avait fait erreur, se recueillit dans son cœur (*se collegit ad cor*) ; l'autre, du sommet de la contemplation (*iste a contemplationis culmine*) revint à l'état d'esprit habituel de l'homme qu'il était.

Le vénérable Benoît, dans cette solitude, habita avec lui-même (*in illa solitudine habitavit secum*), en ce sens qu'il se maintint dans le cloître de sa pensée (*in quantum se intra cogitationis claustra custodiuit*) ; mais chaque fois que l'ardeur de la contemplation l'enleva vers les hauteurs (*hunc contemplationis ardor in altum rapuit*), il se laissa au-dessous de lui-même (*sub se reliquit*), ce n'est pas douteux⁴⁹.

46. Claude DAGENS, *Saint Grégoire le Grand*, p. 141 : « Il est une série de termes qui reviennent dans les écrits de Grégoire avec une extraordinaire fréquence. Ce sont ceux qui expriment la notion d'intériorité : adjectifs comme *interior*, *intimus* ou adverbes comme *intus*, *interius*, *intrinsecus*. Le plus souvent, on les rencontre avec leurs contraires (*exterior*, *foris*, *exterius*, *forinsecus*), formant des couples antithétiques. [...] L'analyse sémantique, appliquée à l'étude de cette antithèse, qui fait si évidemment partie du langage grégorien de l'expérience, permettra de voir comment Grégoire s'en sert pour "structurer" son discours de pasteur, de directeur spirituel ou d'exégète. [...] Il est très clair, par exemple, qu'il s'en sert pour opposer la contemplation à l'action, la sainteté au péché, le sens allégorique au sens historique. C'est dire que cette "structure" constitue un élément essentiel de sa doctrine spirituelle. »

47. Claude DAGENS, *Saint Grégoire le Grand*, p. 139-229, « Intériorité ».

48. Voir à ce sujet Rodrigue BELANGER, « Anthropologie et Parole de Dieu dans le commentaire de Grégoire le Grand sur le Cantique des cantiques », *Grégoire Le Grand*, colloques internationaux du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre 1982, Paris, Éditions du CNRS, 1986, p. 245-254 : « L'exégèse de Grégoire dans le *Commentaire sur le Cantique* propose une démarche qui va de l'extériorité comme lieu de l'homme déchu jusque dans son langage à l'intériorité comme lieu de l'homme régénéré dans l'intelligence spirituelle et la rencontre intime avec Dieu. »

49. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, livre II, 3, 9 : « *Duobus modis [...] extra nos ducimur, quia aut per cogitationis lapsum sub nosmetipsos recidimus, aut per contemplationis gratiam super nosmetipsos levamur. Ille itaque qui porcos pascit, vagatione mentis et inmunditia sub semetipso cecidit, iste vero quem angelus soluit eiusque mentem in extasi rapuit, extra se quidem, sed super semetipsum fuit. Vterque ergo ad se rediit, quando et ille ab errore operis se collegit ad cor, et iste a contemplationis culmine ad hoc rediit, quod intellectu communi et prius fuit. Venerabilis igitur Benedictus in illa solitudine habitavit secum, in quantum se intra cogitationis claustra custodiuit. Nam quotienscumque hunc contemplationis ardor in altum rapuit, se procul dubio sub se reliquit* » (p. 146).

À travers ce mouvement de sortie de soi/retour en soi, Grégoire met en lumière la dimension morale de la conscience : représentant le péché, la sortie de soi est symbolisée par le fils prodigue détourné de son intériorité (*sub semetipso cecidit*), tandis que le ressaisissement se montre un mouvement de retour sur soi, c'est-à-dire en son cœur (*se collegit ad cor*). Ce repli vers le fond du soi, caractéristique de l'*habitare secum*, s'apparente à la conscience morale capable de jugement et d'examen de soi-même⁵⁰, même si elle peut aussi être présentée comme un état naturel de l'âme⁵¹. Dans tous les cas, Grégoire souligne comment ce lieu intérieur met à distance les mauvaises pensées et les mouvements désordonnés du monde, permettant à l'homme de se tourner vers Dieu. Ce retournement sur soi favorise la connaissance de soi, mais n'en est pas le but, sa visée n'étant pas seulement morale mais spirituelle, voire mystique, lorsque le texte décrit un espace mystique qui emporte l'homme dans au-delà de lui-même par l'« ardeur de la contemplation qui élève l'âme » (*extra se quidem, sed super semetipsum fuit*). Ce que recouvre le terme d'*habitare secum* est donc l'intériorité intime du cœur (*cor*) qui aspire à vivre en Dieu.

Souvent accompagnée par les mots du psaume « *redire ad cor*⁵² », la vision grégorienne d'*habitare secum* encourage le repli sur soi dans un esprit de protection afin que l'« être en soi » (*secum esse*) se déploie dans une intériorisation à travers laquelle l'homme sera plus invité à s'élever vers Dieu qu'à accueillir Dieu. Dans ce contexte, le cloître se présente comme un rempart devant le monde, de même que l'Église et la foi se présentent comme des havres de paix (*quies*) au cœur d'un monde tourmenté. L'ensemble de ces thèmes illustre le désir de sortir d'un déterminisme mondain et de l'emprise de l'extérieur avec l'espoir de déployer une vie intérieure :

Toutes les fois que par une préoccupation excessive on est jeté hors de soi (*extra nos ducimur*), nous restons nous-mêmes sans doute, mais

50. Grégoire le Grand qualifie le retour sur soi de « *tribunal mentis* » dans *Morales sur Job* XIX, 35 : « *Intus quippe ab omni strepitu saeculari ad corda sua redeunt ibique ascendunt tribunal mentis atque ante oculos se et proximum statuunt* », cité dans Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, p. 210.

51. Claude Dagens y voit l'état normal de l'âme : « Il est incontestable que ce texte présente l'intériorité, le fait de l'*habitare secum*, non pas comme la phase préparatoire à la contemplation, mais comme l'état naturel d'une âme qui cherche Dieu et écarte les distractions », *Saint Grégoire le Grand*, p. 452, note 32.

Charles Dumont a la même approche dans « Le mystère de l'obéissance », dans *Sagesse ardente : à l'école cistercienne de l'amour dans la tradition bénédictine* (Pain de Cîteaux 8), Oka, Abbaye Notre-Dame du Lac, 1995, p. 164 : « On peut être au-dessus de soi, ou égal à soi dans l'état habituel de l'homme, ou au-dessous de soi. Cette imagination spatiale ne doit pas nous égarer, car il s'agit d'entrer plus avant dans la vérité des choses de Dieu. »

52. Voir Simone DELÉANI, « Un emprunt d'Augustin à l'Écriture : "Redite, praeuicinatores, ad cor" (Isaïe 46, 8b) », *Revue des Études Augustiniennes*, 38 (1992), p. 29-49. Voir aussi Claude DAGENS, *Saint Grégoire le Grand*, p. 173 : « Revenir à son cœur, c'est la première démarche que l'âme doit accomplir pour se retrouver elle-même et pour trouver Dieu en elle. »

nous ne sommes plus avec nous (*nos sumus et nobiscum non sumus*), car alors on se perd de vue pour divaguer ça et là⁵³.

Tout en illustrant la fragilité de la vie intérieure, cet extrait met en valeur la nécessité de se protéger du monde pour permettre à l'intériorité de se développer.

Par sa fonction, Grégoire poursuit une visée pastorale avec le désir d'éloigner les hommes du péché en les reconduisant à Dieu, d'où l'importance qu'il accorde à la componction qui allie à la fois la conscience du péché à la crainte de Dieu⁵⁴. Pour cela, il articule la « blessure d'affliction » (Dt 32, 39) avec la « blessure d'amour⁵⁵ » du Cantique (Ct 2, 5) dans un mouvement autour de quatre degrés de componctions⁵⁶ :

Grégoire distingue une componction de crainte et une componction d'amour, une componction de tristesse et une componction de joie. Il décrit les quatre degrés de componction par lesquels l'âme passe insensiblement de la peur à la jubilation après s'être rappelée ses infidélités (*ubi fuit*) et avoir songé au châtiment qui lui sera réservé au jour du jugement (*ubi erit*) ; elle prend conscience de sa misérable condition d'ici-bas (*ubi est*) et en vient à désirer le séjour de bonheur d'où elle est encore absente (*ubi non est*)⁵⁷.

Cette progression dans la componction peut être rapprochée des quatre degrés de l'amour chez Bernard. Ainsi la première des componctions se présente comme un constat de l'homme devant lui-même, c'est-à-dire devant ses fautes passées : *ubi fuit*. Dans cette première étape, l'homme se retrouve face à ses propres vicissitudes, obligé de reconnaître et de prendre en charge ses manquements. Ce centrage sur soi rappelle le premier degré de l'amour dans lequel l'homme s'aime pour lui-même : *se propter se*⁵⁸. Avec la seconde

53. GRÉGOIRE LE GRAND *Dialogues*, t. II, livre II, 3, 5 (SC 260, p. 145).

54. Robert GILLET définit ainsi la componction : « Le mot est fréquent dans l'Écriture et vient de *com-pungere* ; au verbe *pungere*, poindre, piquer, le préfixe donne le sens de percer de part en part, transpercer. *Compungere* désigne donc le regret senti et volontaire des fautes que l'âme a commises », *Morales sur Job* (SC 32), introduction, p. 72-73.

55. Voir Jean DOIGNON, « "Blessure d'affliction" et "Blessure d'amour" (*Moralia* 6, 25, 42) : une jonction de thèmes de la spiritualité patristique de Cyprien à Augustin », dans *Grégoire Le Grand*, colloques internationaux du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre 1982, p. 297-303 : « La manière dont Grégoire distribue, à partir des deux versets de l'Écriture (Dt 32, 39 et Ct 2, 5), les deux niveaux où il situe la mutation de l'homme "blessé" par Dieu [...] apporte à la rhétorique parfois exacerbée où les Confessions l'enveloppaient, la limpidité d'une synthèse ordonnatrice à laquelle il soumet une réalité spirituelle moins linéaire qu'il ne le dit. »

56. Sur les quatre sortes de componction, voir R. GILLET *Morales sur Job*, (SC 32), introduction, p. 72-81.

57. Claude DAGENS, *Saint Grégoire le Grand*, p. 371.

58. DDD § 23, description du 1^{er} degré : « Puisque la nature est trop fragile (*fragilior*) et trop faible (*infirmior*), la nécessité lui commande de se mettre d'abord au service d'elle-même. C'est l'amour charnel (*amor carnalis*), par lequel, avant tout, l'homme s'aime lui-même pour lui-même (*homo diligit se ipsum propter se ipsum*). »

componction apparaît la profondeur du regret, conséquence de la prise de conscience de la gravité des fautes du passé qui font naître la peur du châtement et le remords : *ubi erit*. Comme dans le deuxième degré de l'amour dans lequel l'homme aime Dieu pour soi : *Deum propter se*⁵⁹, la prise de conscience de la faute pour Grégoire et du besoin chez Bernard, permettent à l'homme de découvrir la présence de l'Autre qu'est Dieu. Dans la troisième componction, l'homme constate tristement qu'il ne peut échapper à sa condition humaine et à la fatalité peccamineuse, emblématique de sa misère : *ubi est*. Aspirant alors à la douceur du repos éternel : *ubi non est*, son désir se transforme en amour avec la quatrième componction : « C'est l'ardeur aimante de Madeleine, qui s'obstine à chercher son Maître, sans se donner de repos qu'elle ne l'ait trouvé⁶⁰. » Ces deux dernières étapes de la componction font écho au troisième degré de l'amour chez Bernard dans lequel l'homme aime Dieu pour Dieu : *Deum propter ipsum*⁶¹ dans l'espoir de goûter à la grâce du quatrième degré de l'amour dans lequel l'homme s'aime pour Dieu (*homo diligit se propter Deum*⁶²) car, même vécu de façon éphémère, ce moment laisse dans le cœur un souvenir inoubliable⁶³.

Les similitudes entre les quatre sortes de componction et les quatre degrés de l'amour proviennent de la forme du mouvement : l'homme part de sa misère et de son indigence pour aller vers Dieu ; or cette recherche va le combler et le consoler pleinement suscitant alors son amour et son espérance. Cependant, chez Grégoire, le mouvement se déploie à partir de la faute, tandis que chez Bernard, il prend sa source dans la connaissance de soi par laquelle l'homme se décentre progressivement de lui-même pour s'ouvrir de plus en plus à la grâce de l'amour. Seul Dieu peut triompher de la misère de l'homme et lui apporter un salut : celui de l'aspiration vers l'amour, fondement du mouvement d'attraction (*trahere*) présent au cœur de la spiritualité bernardine. La différence de point de vue entre nos deux auteurs se

59. DDD § 26, description du 2^e degré dans lequel l'homme aime Dieu pour soi (*homo diligit Deum propter se*) : « L'homme ressent donc déjà de l'amour pour Dieu, mais il ne l'aime encore que pour soi et non pas pour Dieu. Néanmoins, il a la sagesse de savoir ce dont il est capable par lui-même et ce qu'il ne peut faire sans l'aide de Dieu, et de se conserver irréprochable aux yeux de celui qui lui conserve toute sa puissance intacte. »

60. Cette phrase est de Dom Germain MORIN, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, Paris-Maredsous, 1921, p. 19, citée par R. GILLET, *Morales sur Job* (SC 32), introduction, p. 74-75.

61. DDD § 26, description du 3^e degré : « Celui qui rend grâce au Seigneur non parce qu'il est bon pour lui, mais parce qu'il est bon, celui-là aime vraiment Dieu pour Dieu (*hic vere diligit Deum propter Deum*) et non pour soi-même. »

62. DDD § 27, description du 4^e degré dans lequel l'homme s'aime pour Dieu : *homo diligit se propter Deum*.

63. DDD § 27 : « Je proclamerai saint et bienheureux celui à qui il a été donné de faire l'expérience d'une telle faveur en cette vie mortelle à de rares moments ou même une seule fois, et cela en passant et à peine l'espace d'un instant. »

précise lorsque Bernard, face au retour sur soi de l'*habitare secum* (habiter avec soi) propose plutôt de devenir *habitor quietis* (habitant du repos).

*b – Habitor quietis*⁶⁴

La proposition d'*habitare secum* ne peut convenir à l'esprit et à l'anthropologie bernardine qui « corrige ce que la formule recèle de philosophie individualiste⁶⁵ ». En effet, le retrait du monde qui accompagne l'*habitare secum* semble incompatible avec la nécessité de se confronter à soi-même pris dans le monde. Avec lucidité, Bernard décrit la tension entre la contemplation et l'action à travers l'épouse qui exprime

le plaisir et l'inquiétude de cette contemplation, lorsqu'elle avoue qu'elle dort et que son cœur veille. Par le sommeil, elle désigne la tranquillité de cet émerveillement si doux et de cette admiration paisible. Par la veille, elle signifie la fatigue de la recherche inquiète et de l'exercice laborieux⁶⁶.

Tout en pointant l'agitation qui habite le cœur de l'homme, il souligne comment la contemplation se nourrit d'actions concrètes, le repos en Dieu n'existant pas hors de l'ancrage de l'homme dans le monde :

Voici en effet ce qui est bien préférable : se reposer et être avec le Christ. Mais il est nécessaire de sortir pour gagner les hommes qui doivent être sauvés⁶⁷.

Être dans le monde pour témoigner de l'amour de Dieu par nos actes et être dans le repos de la contemplation (*quies*) pour se ressourcer en Dieu, se révèlent une seule et même façon d'être habité par une forme d'« intranquillité » (*in-quie-tudo*) qu'exprime l'insatisfaction de Job :

Si je m'endors, je dis : Quand me lèverai-je ? Mais, aussitôt après, j'attends le soir avec impatience,

que Bernard commente ainsi :

64. Cette expression vient de Dom Jean LECLERCQ qui la reprend du sermon divers 3 § 2 de Bernard : « Je ne verrai plus non plus celui qui habite dans le repos - à savoir le Saint Esprit dont il est écrit : "Sur qui reposera mon esprit, sinon sur l'homme humble et paisible ?" (*Sed nec habitatorem quietis, id est Spiritum Sanctum, de quo scriptum est : "Super quem requiescet spiritus meus, nisi super humilem et quietum ?"*) », dans *Otia monastica*, p. 124.

65. P. COURCELLE, « "*Habitare secum*" selon Perse et selon Grégoire le Grand », p. 278.

66. SCC 23 § 11 : « *Pulchre utrumque in consequentibus sponsa exprimit, et delectationem videlicet istiusmodi contemplationis, et inquietudinem, ubi et se dormire, et cor suum vigilare fatetur. Nam in somno quidem suavissimi stuporis, placidaeque admirationis, sentire quietem ; in vigiliis vero inquietae nihilominus curiositatis ac laboriosae exercitationis pati se fatigationem significat.* »

67. SCC 46 § 1.

Ne perçois-tu pas, à travers ces paroles, que l'âme sainte veut parfois fuir une douceur en quelque sorte pénible, mais, aussitôt après, rechercher à nouveau cette douce peine ? Car elle n'aurait pas dit : "Quand me lèverai-je" si elle avait trouvé tout son plaisir dans le repos de la contemplation. Mais si cela lui avait tout à fait déplu, elle n'aurait pas de nouveau attendu avec impatience l'heure du repos, c'est-à-dire le soir⁶⁸.

En mettant en relief l'ambivalence qui habite la contemplation, l'abbé de Clairvaux conduit son lecteur à s'interroger sur cette dernière. D'où vient l'ambiguïté : de la nature de la contemplation, ou de l'homme lui-même ? Ce dernier, que recherche-t-il dans la contemplation : son propre repos ou le repos en Dieu ? Les hésitations de l'épouse se révèlent l'expression de l'*in-quié-tude* présente dans le cœur de l'homme, même lorsqu'il se tourne vers Dieu. Pourquoi cette agitation intérieure qui entraîne l'homme vers la « chambre de la crainte », alors que Dieu l'attend dans la « chambre du pardon⁶⁹ » ? Les effets de la crainte sont profonds et Bernard s'en fait l'écho :

Comment pourrait-on chercher le repos en ce lieu <la crainte> ? Cette vue évoque la frayeur du jugement, et non la sécurité de la chambre. Ce lieu est redoutable et dépourvu de toute tranquillité. S'il m'arrive parfois d'y être transporté en esprit, je frissonne de tous mes membres et me répète, en tremblant, cette parole : « Qui peut savoir s'il est digne d'amour ou de haine ? » Rien d'étonnant si je chancelle en ce lieu, moi qui ne suis que feuille emportée par le vent et paille sèche⁷⁰.

La crainte porte ici une dimension pédagogique : elle n'est pas à confondre avec la peur, mais à comprendre comme l'expression du profond respect de celui qui se reconnaît infiniment petit devant l'infiniment grand. La crainte bernardine transforme la nature craintive de l'homme en lui ouvrant le chemin de l'humilité, le chemin vers Dieu.

En d'autres termes, avec sa vision d'*habitor quietis*, Bernard repense la position de l'homme devant Dieu. Habiter dans le repos se révèle le fruit d'une lucidité sur soi obtenue âprement, au moyen d'ef-

68. SCC 23 § 11 : « *Hinc beatus Job : "Si dormiero, ait, dico, Quando consurgam ? et rursus expectabo vesperam" (Jb 7, 4). Sentisne in his verbis sanctam animam velle interdum molestam quodam modo declinare suavitatem, eandemque rursus suavem molestiam affectare ? Non enim dixisset, "Quando consurgam", si ex toto ei quies illa suae contemplationis placuisset : sed et si ex toto displicuisset, non denuo expectasset horam quietis, id est vesperam.* » La même idée et le même exemple se trouvent dans le Div 3 § 4.

69. SCC 23 § 9-17 : Bernard décrit les trois chambres : la chambre de la connaissance (§ 9-11), la chambre de la crainte (§ 12-14) et la chambre du pardon (§ 15-17).

70. SCC 23 § 13 : « *Quis hoc loco requiem quaerat ? Habet haec visio tremorem iudicii, non securitatem cubiculi. Terribilis est locus iste, et totius expers quietis. Totus inhorruì, si quando in eum raptus sum, illam apud me replicans cum tremore sententiam : "Quis scit si est dignus amore, an odio ?" Nec mirum si titubo ego ibi, folium utique quod a vento rapitur et stipula sicca.* »

forts et de risques plutôt qu'à partir d'un retrait doux et reposant. Loin de rechercher la tranquillité, l'homme devient l'acteur (*habitor*) d'un travail intérieur sur soi pour s'ouvrir le plus possible à Dieu, grâce à une disponibilité d'accueil et de réception de l'âme. Celui qui habite dans le repos (*habitor quietis*) sera alors celui qui se laisse habiter par le repos apporté par l'Esprit. Nous sommes loin de l'*habitare secum* qui offre à l'homme de se recroqueviller sur lui-même en s'économisant d'une façon pusillanime, à l'antithèse de l'élan qu'apporte la confiance en Dieu. Avec le repli sur soi, la propension à s'occuper de soi peut détourner l'homme de ses responsabilités et de la charité en acte. En effet, si la crainte des responsabilités peut être réelle, elle peut aussi cacher un désir de tranquillité personnelle qui n'ont rien de commun avec la quiétude intérieure de celui qui habite en Dieu (*habitor quietis*).

C'est tout le sens de la lettre 87 au chanoine Ogier⁷¹, à qui Bernard reproche d'avoir reculé devant la tâche pastorale pour revenir à la tranquillité du cloître. Tout en se prenant lui-même en exemple, il rappelle à Ogier la valeur d'un regard exigeant et lucide sur soi-même, à partir d'une instance intérieure qui n'appartient qu'à l'intime de soi :

Toi, tu vois sur le visage, mais Dieu voit dans le cœur ; si je m'examine avec quelque inquiétude sous son regard redoutable, il est certain que je suis mieux connu de moi que de toi d'autant que je suis plus proche. C'est pourquoi, s'agissant de moi, j'ai plus confiance en moi, qui me vois, qu'à ce que tu peux penser de moi, toi qui ne vois pas en moi⁷².

Dans cet extrait, Bernard refuse les louanges du chanoine qui l'élève « au-dessus de lui-même » (*me supra me*). Son intention est de rester terre à terre, dans une intériorité qui ne l'entraîne pas hors de lui-même, mais le renvoie à sa réalité propre qui, en apparence, n'appartient qu'à lui (« toi, tu vois sur le visage »), alors qu'en réalité et en profondeur, elle n'est connue que de Dieu seul (« Dieu voit dans le cœur »). Ici encore, sa conception de l'intériorité s'éloigne de celle de Grégoire en se mesurant à la quête de vérité et de lucidité du regard sur soi plutôt qu'au repli sur soi.

Dans cette même lettre, Bernard va plus loin et suggère que la tranquillité peut être une façon de se dérober devant ce qui demande un effort et une manière de fuir devant les responsabilités :

71. Sur cette lettre, voir l'analyse de Jean LECLERCQ, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 1976, p. 94-107.

72. Lettre 87, § 1, trad. Henri Rochais (*Sources Chrétiennes* 458), Paris, Cerf, 2001 : « *Tu enim vides in facie, Deus autem in corde : sub cujus tremendo aspectu si sollicite me circumspicio, certum est quod eo ipse mihi notior sum quam tibi, quo propinquior. Ideoque magis credo mihi de me videnti me, quam tibi opinanti de me quod non vides in me.* »

Vous conviendrez sans détour que vous avez préféré votre tranquillité à l'avantage des autres⁷³. Je ne m'en étonne pas, j'avouerai même que je suis heureux de voir que ce calme après lequel vous soupiriez vous charme maintenant, pourvu toutefois qu'il ne vous charme pas trop⁷⁴.

Ou pire encore de s'enorgueillir d'un acte en l'habillant d'une intention falsifiée :

Il y a quelque chose que je redoute davantage encore pour toi. [...] que toi aussi, t'abusant de toi-même, non seulement tu vas t'imaginer que ce n'est pas une faute, mais, à Dieu ne plaise, tu vas même te glorifier en ton cœur d'avoir fait quelque chose de grand et que peu ont coutume de faire, lorsque, toi qui étais libre de ta personne et commandais même aux autres, tu as méprisé cette position élevée, et préféré te soumettre de nouveau à un supérieur. Fausse humilité, qu'inspire un véritable orgueil au cœur de celui qui a de telle pensée⁷⁵.

En traquant son compagnon jusqu'au fond de ses intentions, Bernard met en lumière comment l'inauthenticité⁷⁶ intérieure nous habite, trouvant toujours une bonne raison de se masquer.

Décapante et réaliste, son approche cherche à débusquer les faux-semblants derrière lesquels l'homme s'abrite pour garder sa tran-

73. On retrouve la même idée dans le SCC 12, § 8 : « Ils me reprochaient évidemment de vivre pour moi seul (*quod soli viverem mihi*), alors que j'aurais pu être utile à plusieurs. » C'est le fondement de la charité actuelle telle que Bernard la décrit dans SCC 50 § 5 : « La charité active donne la priorité aux réalités d'ici-bas, la charité affective aux réalités d'en haut [...] et pourtant dans une action bien ordonnée, on trouve souvent, ou même toujours, l'ordre inverse. Le souci du prochain est pour nous le plus urgent et celui qui nous absorbe davantage. [...] Que l'homme en prière parle à Dieu, qui en doutera ? Que de fois, cependant, sur l'ordre de la charité, nous sommes détournés et arrachés de cet entretien à cause de ceux qui ont besoin de notre aide active ou de notre parole ! »

74. Lettre 87 § 3. Nous avons choisi la traduction de Charpentier qui nous a paru plus directe et plus proche du ton ironique qui se dégage de la lettre. Voici néanmoins celle d'Henri Rochais : « Donne une réponse plus conforme à la vérité, à savoir qu'il te plaisait davantage de jouir d'une vie sans tracas que d'être utile aux autres. Ce n'est pas étonnant : à moi aussi, je l'avoue, il me plaît que cette vie calme te plaise, à condition que ce ne soit pas avec excès. Tout bien qui plaît de telle manière que, s'il ne peut se réaliser d'une manière convenable, on prend cependant plaisir à ce qu'il se réalise même d'une façon illicite, est de trop ; et par le fait qu'il ne se réalise pas selon le bien, ce n'est plus un bien. (*Sed responde quod verius est, quia scilicet placuit tibi magis quies tua, quam utilitas aliena. Nec mirum placet fateor et mihi, quod haec quies placeat tibi, si tamen non nimis. Quodcunque autem bonum ita placet, ut si recte fieri non possit, placeat tamen fieri eo etiam modo quo fas non est, nimis est : ac per hoc jam quia bene non fit, bonum non est*). »

75. Lettre 87, § 5, (trad. H. Rochais) : « *Est etiam adhuc, quod magis timeo tibi, [...] tu quoque deceptus, non solum hoc putes culpam non esse, sed insuper, quod absit, in corde tuo glorieris te magnum aliquid, et quod a paucis solet fieri, fecisse : dum qui emancipatus etiam aliis praeeras, contemnens praelationem rursus subdi praelato malueris. Falsa humilitas, veram inducens superbiam in cor talia cogitantis.* »

76. Au sens heideggérien d'« authentique » (*Eigentlichkeit*) : « à savoir que c'est pour le Dasein une manière d'être véritablement ce qu'il a à être », l'« inauthenticité » (*Uneigentlichkeit*) étant alors le fait d'être happé par les soucis et la quotidienneté jusqu'à en perdre notre propre être. Voir *Le dictionnaire de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 2013, article « Être en propre », p. 442.

quillité d'esprit. Son analyse montre que nos impostures ne peuvent être mises à jour que par nous-mêmes au moyen d'un travail intérieur consistant à mesurer l'écart entre la texture du réel et notre vision personnelle de la réalité. À partir de la mise en perspective du désir humain avec le concret du monde se dégage une vision critique et lucide de soi permettant d'éclairer les ressorts volontaires de nos actes, expressions de notre nature véritable posée devant Dieu. Contrairement à Grégoire, pour Bernard le danger n'est pas dans le monde, mais en nous-mêmes, dans les illusions et faux semblants que nous entretenons sur nous. Entrer dans *l'habitor quietis* n'est donc pas de tout repos :

Ce lieu est élevé et secret, mais nullement tranquille (*est locus iste altus et secretus, sed minime quietus*). [...] Il ne permet pas à celui qui a pu pénétrer jusque-là par la contemplation, de demeurer tranquille (*quiescere non permittit*). De façon saisissante, bien qu'agréable, il le pousse sans cesse à scruter et à admirer. Il ne le laisse pas en repos⁷⁷.

Il ne s'agit donc pas de sortir du monde pour garder une conscience pure, mais au cœur d'une action dans le monde, en prise avec des tourments et des tensions, trouver et nourrir notre espace d'accueil intérieur pour y rencontrer Dieu.

Au cœur du repos monastique (*claustrale otium*) et même au-delà, Bernard nous permet d'entrevoir la quiétude apportée par l'amour divin à travers une compréhension nouvelle de l'intériorité dès lors qu'elle s'ouvre à la présence de Dieu :

Ô lieu vraiment paisible (*quietus locus*) que je puis sans erreur appeler chambre ! On n'y voit plus Dieu comme troublé de colère ou retenu par ses occupations, mais « on y éprouve sa volonté bienveillante et sa bonté parfaite ». Cette vision n'effraie pas, elle enchante ; elle n'éveille pas une curiosité inquiète, au contraire, elle la calme ; elle ne fatigue pas les sens, mais les rassérène. Ici on trouve le vrai repos (*Hic vere quiescitur*). Le Dieu de la sérénité rend toutes choses sereines. Le contempler dans son repos, c'est se reposer soi-même (*et quietum aspicere, quiescere est*)⁷⁸.

Dieu, à l'image de l'époux, s'invite dans notre intériorité qui s'éprouve alors comme le lieu le plus intime de nous-mêmes : la chambre. Dans cet endroit si parfaitement privé et personnel, la visite ne peut s'exprimer qu'à travers le langage symbolique. D'une façon

77. SCC 23 § 11 : « *Et contemplantem, qui forte eo loci pervenerit, quiescere non permittit ; sed mirabiliter, quamvis delectabiliter, rimantem et admirantem fatigat, redditque inquietum.* »

78. SCC 23 § 16 : « *O vere quietus locus, et quem non immerito cubiculi appellatione censuerim, in quo Deus, non quasi turbatus ira, nec velut distentus cura prospicitur, sed probatur voluntas eius in eo bona, et beneplacens, et perfecta. Visio ista non terret, sed mulcet ; inquietam curiositatem non excitat, sed sedat ; nec fatigat sensus, sed tranquillat. Hic vere quiescitur. Tranquillus Deus tranquillat omnia, et quietum aspicere, quiescere est.* »

ou d'une autre, les mots ne seront ici que les médiateurs affadés de l'intensité du moment vécu.

Au regard de cette rencontre, le poids des nécessités devient secondaire, l'homme est ici décentré de lui-même pour devenir totalement disponible à la rencontre de l'autre :

Peut-être est-il arrivé à l'un d'entre vous d'avoir été parfois ravi et caché dans ce mystérieux sanctuaire de Dieu. Là, ne peuvent plus le distraire ni le troubler les besoins du corps, la hantise des soucis, le remords des fautes, et même les fantômes des images sensibles qui font irruption et qu'il est plus difficile de rejeter...⁷⁹.

En vivant le bonheur et la douceur d'être infusé par le repos divin, l'*haborator quietis* se trouve simultanément recentré vers lui-même. La présence de Dieu l'ouvre à une conscience nouvelle de lui-même libérée de la quête de soi, car l'homme s'est trouvé au fond même de Celui qui le fait être. La fécondité de cette rencontre se révèle dans l'amour divin qui engendre un même amour dans le cœur de l'homme désireux d'aimer. La visite divine interpelle et suscite donc l'émergence du soi dans ce qu'il a de plus profond et de plus enfoui. Loin d'être un repli sur soi, la quiétude se révèle ici l'acmé de la rencontre, permettant à l'homme non d'échapper au monde, mais de trouver la distance nécessaire pour ne plus en être l'otage.

c – Du « esse in » au « esse ad »

Pour trouver Dieu, Grégoire préconise de revenir vers soi (*esse in*), alors que Bernard va proposer de s'orienter vers (*esse ad*). La doctrine de Grégoire repose sur une vision duelle dans laquelle au monde terrestre répond le monde surnaturel. Avec l'entrée en soi, l'homme se met hors du monde, ce qui le conduit nécessairement vers les choses surnaturelles et le tourne vers les promesses eschatologiques à travers un modèle qui s'accomplit dans le monastère, lieu emblématique de l'*habitare secum* pour « connaître par amour » (*per amorem agnoscimus*) :

Quand nous aimons les réalités supra-célestes, nous commençons à connaître ce que déjà nous aimions, car l'amour lui-même est connaissance⁸⁰.

79. SCC 23 § 16 : « In hoc arcanum et in hoc sanctuarium Dei, si quem vestrum aliqua hora sic rapti et sic abscondi contigerit, ut minime avocet aut perturbet vel sensus egeat, vel cura pungens, vel culpa mordens, vel certe ea, quae difficilius amoveantur, irruentia imaginum corporearum phantasmata, poterit quidem hic. »

80. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, 27, § 4 : « Dum enim audita supercaelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est. », dans *Homélies sur l'Évangile, Livre II, Homélies XXI-XL* (Sources chrétiennes 522), Paris, Cerf, 2008, p. 170.

À partir de l'intériorité, suscitée et vivifiée par la lumière divine, naît la componction qui sort l'homme de sa passivité pour mieux lui faire désirer les bienfaits célestes. De ce fait, l'eschatologie grégorienne⁸¹ se déploie alors comme le lieu divin qui prend sens à partir de l'espérance et des attentes générées par les difficultés terrestres. Pour favoriser cette intériorité « *esse in* », il convient de rentrer en soi pour déployer la quiétude (*quies*) propice aux choses surnaturelles en se protégeant autant que faire se peut de la mutabilité et de la dispersion. La vie intérieure tire sa valeur de son immuabilité, gage de sécurité et de solidité, et non des mouvements de l'âme ou des tourments affectifs. De l'ordre de la demeure, voire de l'abri, le « *esse in* » choisit d'habiter en lui-même pour déployer le calme et la tranquillité propices à la contemplation, plutôt que de se confronter à lui-même pour s'habiter intérieurement en vérité.

Voilà pourquoi, si, pour Grégoire, la connaissance de Dieu conduit à la connaissance de soi-même, dans la spiritualité bernardine le mouvement s'inverse : c'est en se connaissant soi-même que l'on connaît Dieu. Cette rencontre provoque une attraction commune qui engendre l'homme à son être-vers (*esse ad*), à travers

la venue réciproque de Dieu à l'âme et de l'âme à Dieu. Il faut donc composer cet « être-dans » et cet « être-vers » dans un unique mouvement que nous pouvons considérer tantôt du côté de Dieu, tantôt du côté de la créature. [...] Le rapport qui unit les « extrêmes », saint Bernard l'exprime en termes d'attraction réciproque⁸².

Pour Bernard, l'homme fait partie du monde sensible ; chercher à s'en échapper équivaut à se mentir à soi-même ou à s'illusionner. Aussi, plutôt que de se soustraire du monde, il engage l'homme à s'y plonger vraiment, non pour s'y perdre mais pour s'y trouver. Il n'hésite pas à décrire le premier degré de l'amour comme étant d'abord pour l'homme un lien au monde et aux choses sensibles :

En premier lieu, l'homme s'aime lui-même, pour lui-même : il est chair, et il ne peut rien goûter en dehors de lui-même⁸³.

81. Claude DAGENS, *Saint Grégoire le Grand*, p. 352-353 : « L'eschatologie ne constitue pas dans la morale grégorienne un domaine séparé, mais elle l'imprègne tout entière et y occupe une place centrale, car elle est comme une dimension de l'existence chrétienne. Qu'il s'agisse de rappeler de façon générale la proximité de la fin des temps, ou d'adresser des avertissements à des hommes trop sensibles aux biens de ce monde ou à l'attrait du pouvoir, un élément constant apparaît : la référence à Dieu qui représente l'Absolu par rapport aux valeurs caduques de ce monde et qui sera le juge de nos actes. Toute l'activité humaine devrait donc, aux yeux de Grégoire, s'exercer dans cette perspective, l'eschatologie ne concernant pas seulement les derniers moments du monde et de l'existence individuelle, mais servant en quelque sorte de toile de fond à toute la vie présente en relativisant ses divers aspects. »

82. Stanislas BRETON, « Saint Bernard et le Cantique des Cantiques », *Collectanea Cisterciensia* 47 (1985), p. 117.

83. DDD § 39 : « *In primis ergo diligit seipsum homo propter se : caro quippe est et nil sapere valet praeter se.* »

Fuir le monde ou se détourner du corps ne peuvent mener à Dieu, car chercher à oublier ce qui tisse l'existence quotidienne ou vouloir s'extraire de ce qui nous travaille, nous tourmente et habite nos cœurs et nos esprits, conduit l'homme à se perdre lui-même. Le défi est de trouver Dieu au cœur de cette quotidienneté aussi dérangement et encombrante soit-elle.

C'est pourquoi il conseille à Eugène III de prendre appui sur

la considération dispensative [...], qui se sert méthodiquement des sens et des objets sensibles pour mériter, avec leur aide, d'entrer en possession de Dieu.

Elle le conduira à la « considération spéculative » qui

se recueille en elle-même (*se in se colligens*) et qui, dans la mesure où elle y est aidée par la grâce, se retranche de l'humain pour contempler Dieu⁸⁴.

En commentant ce passage, le père Déchanet remarque que Bernard a repris l'expression grégorienne : « se recueillir vers son âme (*ut se ad se colligat anima*)⁸⁵ » en changeant la préposition qui devient : « *se in se colligens* ». Après avoir observé la différence des prépositions, il propose une interprétation des deux auteurs, qui rappelle l'importance du contexte :

« *Se ad se* » a écrit le grand Pape : l'âme se replie sur soi pour se connaître, et être en mesure, par là-même, de connaître Dieu, sans recourir aux choses sensibles. Car lorsque l'âme se pense elle-même – « *sine imaginibus corporis* » – elle fait un premier pas vers la contemplation divine. Contexte augustinien, auquel saint Bernard, c'est clair, demeure étranger. « *Se in se* », écrit-il : l'âme se recueille non pour se voir, s'étudier, se connaître, mais pour pouvoir, toutes ses forces regroupées, « *reductis affectibus* », s'élancer librement vers Dieu, les ailes de la pureté et de l'agilité assurant son vol. Contexte platonicien, dont nul écho ne se rencontre chez saint Grégoire (les ailes sont, pour lui, les vertus de l'âme). Cet exemple doit nous mettre en garde : saint Bernard peut emprunter des expressions caractéristiques à saint Grégoire ; ce qui importe, c'est le contexte où ces expressions s'enchâssent⁸⁶.

84. De la considération, traduction Pierre Dalloz, Paris, Cerf, 1986. V, § 4 : « *Dispensativa est consideratio sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens ad promerendum Deum. Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum. Speculativa est consideratio se in se colligens, et, quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum.* »

85. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ézéchiel* 5, § 9 : « Le premier degré de la contemplation de Dieu est de se recueillir vers son âme (*Primus ergo gradus est ut se ad se colligat, secundus ut videat qualis est collecta*) », dans *Homélies sur Ézéchiel, t. II (Livre II) (Sources Chrétiennes 360)*, Paris, Cerf, 1990, p. 243.

86. Jean-Marie DÉCHANET, « Aux sources de la pensée philosophique de saint Bernard », dans *Saint Bernard Théologien. Actes du congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953 (Analecta Cisterciensia 9)*, Rome, 1953, p. 56-77.

Bien que la distribution des prépositions (*ad* pour Grégoire et *in* pour Bernard) semble démentir notre hypothèse de départ, l'ensemble du commentaire montre clairement que Grégoire et Bernard ne peuvent pas avoir la même approche du retour sur soi puisqu'ils n'ont pas la même approche spirituelle et anthropologique de ce que recouvre « *esse secum* ».

Aux yeux de Bernard, l'homme qui part en quête de lui-même abandonnera tout désir de perfection, qui s'avérera inatteignable compte tenu de ce qu'il découvrira de lui-même. En revanche, cette connaissance de lui-même le conduira à s'orienter vers Celui qui l'ajustera à lui-même et lui donnera ce dont il a besoin. Cette orientation va faire de lui un être-qui-tend-vers : un « *esse ad* ». Au cœur du mouvement « *ad* » se tient l'attraction de l'amour qui ouvre la misère à la miséricorde et conduisent le péché et la faiblesse vers Dieu :

Ô ineffable logique de l'amour ! Comment pourrions-nous imaginer l'admirable miséricorde d'un Dieu que la misère n'a pas formée ? [...] Cependant, si cette miséricorde divine – qui ignore la misère – n'était à l'origine, l'autre – qui a la misère pour mère –, ne serait pas venue. Si elle n'était pas venue, elle ne nous aurait pas attirés ; si elle ne nous avait attirés, elle ne nous aurait pas arrachés (*Si non accessisset, non attraxisset : si non attraxisset, non extraxisset*) – arrachés de quoi sinon du lac de misère et de boue⁸⁷ ?

Le mouvement exposé par Bernard diffère de celui de Grégoire dans sa signification spirituelle, mais aussi dans son épistémologie. Grégoire, évoluant dans une époque à la cosmologie plus archaïque, décrit un mouvement qui se développe dans une opposition binaire d'entrée/sortie, de haut/bas, de terre/ciel. Dans ce contexte, l'impulsion « *esse ad* » se fige aussitôt que l'homme rentre en lui-même : *habitare secum*.

Au contraire, dans l'approche bernardine, l'homme part de lui-même « *esse in* » pour aller vers Dieu « *esse ad* » : le mouvement se révèle le moteur de l'évolution de l'homme. Il naît d'une attente, d'un besoin ou d'un désir au cœur de l'homme provoquant une attirance dont la spécificité est d'engendrer une dynamique d'orientation qui l'ouvrira à une transformation de lui-même.

Bernard propose ici une relecture de l'attitude d'*habitare secum* avec le passage d'un être qui entre en soi pour y faire sa demeure (*esse in*) à un être qui se tourne vers l'autre pour entrer en relation (*esse ad*).

87. DG § 12 : « *O ineffabilis pietatis excogitatio ! Quando nos illam miram misericordiam cogitavimus, quam praecedens miseria non informat ? [...] Attamen si illa, quae miseriam nescit misericordia non praecessisset, ad hanc, cujus miseria mater est, non accessisset. Si non accessisset, non attraxisset : si non attraxisset, non extraxisset. Unde autem extraxit, nisi de lacu miseriae, et de luto faecis ?* »

Cette relecture dynamique d'*habitare secum* repose sur une vision de l'homme comme un être de désir plutôt qu'un être de péché. Ce qui compte n'est pas le péché, mais l'appel à la rédemption qu'il engendre et dans lequel s'origine cet élan dynamique vers l'autre. Loin de nier la nature peccamineuse de l'homme, Bernard l'appelle au contraire à en prendre conscience pour réaliser son besoin de rédemption. Le travail de Stanislas Breton éclaire cela :

L'« être dans » est corrélatif de l'habiter, du demeurer, que schématise la demeure ou la maison en ses connotations de fondement d'atmosphère, de repos. L'« être vers » coïncide avec la mobilité exodique, la poussée transgressive, bref avec ce que j'ai proposé d'appeler la fonction Méta⁸⁸.

Et nous retrouvons l'application de ces notions dans un article qu'il consacre aux *Sermons sur le Cantique* :

Le verbe latin *trahere*⁸⁹ (attirer) est, en effet, un des mots clés du Cantique. Le concept de relation, en son usage logique, s'efface ici au bénéfice d'une traction qui vous tire et vous attire. [...] La préposition *ad* (vers) marque l'élan qui relie les phases du cheminement, et qui en serait le principe de continuité. On reconnaît à chaque tournant du texte une inflexion nouvelle de cet « être vers ». On y sent la présence, même lorsqu'elle n'est point nommée, de Celui dont il fut dit : « Lorsque je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi. » La vie spirituelle est sous la mouvance de cette loi et de cette puissance d'attraction⁹⁰.

Cette dynamique spirituelle se déploie à partir d'une dynamique amoureuse qui se révèle le fondement de l'enseignement bernardin. Avec un regard réaliste, Bernard souligne l'impuissance fondamentale de l'homme, prisonnier de son corps et de sa nature pécheresse, tout en mettant en lumière la puissance affective de sa nature, source du mouvement qui le fait vivre (*esse in*) pour accéder à un au-delà de lui-même (*esse ad*).

*

* *

En conclusion, avec le ton réaliste et concret de ses écrits, Bernard s'inscrit dans la suite de son prédécesseur. Animés par un même souci pastoral et pédagogique, ancrés dans la réalité afin d'être compris par

88. Stanislas BRETON, *Rien ou quelque chose*, Flammarion, Paris, 1987, p. 41.

89. *Trahere* est un des verbes qui exprime la puissance du sentiment amoureux chez Bernard. Le SCC 21 développe ce thème de l'attirance et contient 51 occurrences du verbe *trahere*. Mais cette attraction vient toujours de Dieu vers l'homme et au SCC 46 Bernard s'amuse de l'épouse qui pense pouvoir attirer l'époux par des subterfuges, alors que seule compte la beauté de sa conscience : « que je puisse te présenter, toujours parée, la chambre nuptiale de la conscience : ma conscience » (§ 9).

90. Stanislas BRETON, « Saint Bernard et le Cantique des Cantiques », p.112.

tous, Grégoire et Bernard déploient leurs doctrines à partir de l'expérience et du concret, car c'est bien le quotidien de la vie qui se révèle à réformer. Partant d'une même vision du corps, emblème de la misère, ils développent toutefois des approches différentes : la corporéité se révèle un lieu de douleur et de faiblesse pour Grégoire, tandis que Bernard choisit d'en faire le « *topos* », le fondement et le centre, à partir duquel l'homme pourra se laisser toucher et transformer.

Dans la pensée de Grégoire, la terre et le ciel cohabitent au cœur de l'homme l'écartelant entre les tentations de la mondanité et l'aspiration à la béatitude céleste. Fidèle à son engagement pontifical, Grégoire se préoccupe de vivifier la foi de ses fidèles en justifiant le chemin vers Dieu par une vision eschatologique qui se révèle une réponse et une ouverture face à un présent ressenti comme difficile par les croyants. En exhortant les fidèles à croire à l'au-delà et à l'invisible, il rend la lourdeur de leur présent plus légère et les appelle à la conversion du cœur. Le seul écueil reste la dévalorisation de la vie humaine considérée comme un poids et un frein au bonheur de l'au-delà puisque la vie de l'homme s'avère un lieu de misère opposé aux bienfaits promis dans l'au-delà. Cette vision négative de la vie concrète de l'homme favorise la fuite du monde et le rejet des choses terrestres considérées comme des entraves.

Bernard, en tant qu'abbé chargé de la formation des moines, prendra une position différente : il choisira de reconnaître les tensions et difficultés de l'homme pour s'y appuyer en articulant les contradictions et en dénouant les oppositions. Ainsi en est-il de la misère qui se révèle finalement le chemin privilégié de la miséricorde. Avec une forme de pensée qui préfère débusquer et dénoncer les tensions plutôt que de les exploiter en les opposant, Bernard va chercher comment unifier le corps et l'âme⁹¹ en valorisant et en se référant à l'expérience christologique, de sorte qu'à partir de la corporéité, reconnue comme lieu de la relation au monde, à soi et à Dieu, son regard sur la misère se fait novateur à travers l'émergence d'un corps qui se comprend sanctuaire de l'image de Dieu, attiré vers Dieu par sa misère même.

Bernard illustre ici le chemin parcouru par la pensée depuis Grégoire, car la transcendance n'est plus à chercher hors de soi, mais bien plus au-dedans de soi à travers le mouvement d'entrer en soi, au

91. Jean-Louis CHRÉTIEN, *Symbolique du corps, La tradition chrétienne du Cantique des cantiques (Epiméthée)*, Paris, PUF, 2005, p. 11 : « Il n'y a pas de dualisme entre un corps "objectif" et un corps "subjectif", car la souveraineté de la subjectivité n'est pas encore établie, et tous les plans de l'être du corps sont également éprouvés avec la même intensité aussi bien spirituelle que charnelle. On voit donc que le dualisme, issu du manichéisme ou de la gnose, n'ayant plus cours, le risque devient que corps, âme et esprit soient reliés entre eux de manière fusionnelle et subjective, apportant à l'inverse une difficulté à circonscrire précisément chaque terme, favorisant dès lors un certain flou sur les effets et les causes. »

plus profond du soi, à travers l'humilité de la créature vivant l'évidence de son lien au Créateur. Vivre sa corporéité et son cortège de misères devient alors le chemin initiatique par lequel l'homme accepte de se voir tel qu'il est.

*30 rue Boissière
FR – 75116 PARIS*

Patricia METZGER