

« *Desiderium sine anxietate* »

DÉSIR INFINI ET BÉATITUDE DE L'HOMME D'APRÈS LES *SERMONS* 84-86 *SUPER CANTICA* DE SAINT BERNARD*

La série des quatre-vingt-six *sermons Super Cantica* est certainement l'œuvre à laquelle Bernard a travaillé le plus longtemps et à laquelle il a consacré le meilleur de ses soins. Leur composition, commencée en 1135, ne fut interrompue que par la mort, ainsi que nous l'apprend Geoffroy d'Auxerre¹.

Dans la préface du troisième livre de son commentaire sur le cantique, ce dernier écrivait :

Nombreux sont ceux qui partagent l'idée selon laquelle le bienheureux Bernard n'a pas terminé ses sermons sur le Cantique des cantiques. Un certain Gilbert, abbé anglais², tenta de se lancer sur ses traces et reprit le commentaire jusqu'à l'endroit où cela lui fut permis, car lui aussi fut arrêté par la mort. Ses sermons commencent à l'endroit même où Bernard les avait laissés inachevés, c'est-à-dire au verset où il est dit : *Sur mon lit, dans la nuit, j'ai cherché celui que mon cœur aime*³.

C'est précisément ce verset du Cantique qui fait l'objet des trois derniers *sermons* de Bernard *sur le Cantique* : les *sermons* 84 à 86, auxquels nous consacrerons cette étude. Celle-ci se déploiera en trois

* La traduction de l'original italien a été assurée par Pierre-André Burton (Le Désert) (Ndlr).

¹ Fasciné par saint Bernard, Geoffroy entra à Clairvaux vers 1140. Il est l'auteur d'une œuvre abondante, en particulier d'un *Commentaire sur le Cantique*. Cet ouvrage se présente sous la forme d'une « somme », non seulement de commentaires de Geoffroy lui-même sur ce livre biblique, mais aussi de textes de Bernard et de Gilbert de Hoyland. Cf. GODEFRIDUS AUTISSIODORENSIS, *Expositio in Cantica canticorum*, Edizione critica a cura di Ferruccio Gastaldelli, Edizioni di Storia e di Letteratura, Roma, 1974 ; J. LECLERCQ, « Les écrits de Geoffroy d'Auxerre », in *Recueil d'Études sur saint Bernard et ses écrits*, vol. I, Edizioni di Storia e di Letteratura, Roma, 1962, p. 27-46.

² Il s'agit de Gilbert de Hoyland.

³ GEOFFROY D'AUXERRE, *Praefatio libri tertii in Cantica canticorum*, cité par J. LECLERCQ, « Les écrits de Geoffroy d'Auxerre », p. 36-37.

parties. Nous situerons d'abord ces trois sermons dans le contexte historique des dernières années de la vie de saint Bernard. Nous chercherons ensuite à dégager leur unité et, enfin, nous nous arrêterons sur le thème de la recherche et du désir, qui est développé dans ce « testament spirituel » de l'abbé de Clairvaux.

La tradition manuscrite nous informe sur l'évolution des *Sermons sur le Cantique des Cantiques*⁴ et offre des indications qui permettent de reconnaître deux interruptions dans le commentaire bernardin. La première se situe après le *sermon* 49 et délimite un ensemble bien défini de *sermons* (1 à 49), que Bernard a pris soin de revoir jusqu'au moment de sa publication⁵. La composition de cette première série de *sermons sur le Cantique*, commencée en 1135, se serait achevée avant 1140⁶.

On trouve une seconde césure après le *sermon* 83 ainsi que l'attestent les recueils appartenant à la recension « M », qui, à l'origine, s'achevait justement avec le *sermon* 83. Ce fait laisse supposer qu'une seconde partie du commentaire, elle aussi publiée et considérée par Bernard comme un ensemble complet, était constituée des *sermons* 50 à 83. La rédaction des sermons de ce second recueil peut se situer entre 1140 et 1148⁷.

Restent enfin, pour compléter l'ensemble du commentaire, les trois autres sermons, 84 à 86. Les manuscrits révèlent une étroite

⁴ Nous savons qu'il existe des rédactions différentes. L'état primitif et original nous est parvenu à travers la filiation de Morimond (= M), tandis qu'une rédaction ultérieure, représentée par la filiation anglaise (= A), semble avoir été la version définitive mise au point par saint Bernard. Mais il existe également deux autres recensions : une tradition intermédiaire (= T) et la version posthume dite de Clairvaux (= C). Cf. J. LECLERCQ, *Introduction*, in *Sancti Bernardi Opera*, [SBO], vol. I, a cura di J. LECLERCQ, C.H. TALBOT, H.M. ROCHAIS, Editiones Cistercienses, Roma, 1957, p. XVI-XXIII. Les étapes successives de leur publication ont fait l'objet d'une étude que l'on doit ici encore à J. LECLERCQ : « Genèse d'un chef-d'œuvre », in *Recueil d'Études sur saint Bernard et ses écrits*, vol. V, Edizioni di Storia e di Letteratura, Roma, 1992, p. 13.

⁵ Cf. J. LECLERCQ, *Introduction*, in SBO I, p. XLVI ; Wim VERBAAL, « Les *Sermons sur le Cantique* de saint Bernard : un chef-d'œuvre achevé ? », dans *Collectanea Cisterciensia* 61 (1999), p. 168-172.

⁶ Tandis que Jean Leclercq situe le commencement de la prédication de Bernard sur le *Cantique* à compter de l'Avent (décembre) 1135, à la suite d'une vision qu'il aurait eue après le retour de son second voyage en Italie (cfr. J. LECLERCQ, « La date du premier sermon sur le *Cantique des cantiques* », in *Saint Bernard mystique*, Bruges, 1948, p. 480-483), Ferruccio Gastaldelli estime quant à lui qu'il faut le situer aux trois premiers mois (janvier-mars) de cette même année. La datation traditionnellement retenue – que Jean Leclercq partage avec Jean Mabillon et Elphegius Vacandard – serait due en réalité à une « sous-évaluation du texte de la *Vita prima* » (“ fraintendimento del testo della *Vita prima* ”) que Ferruccio Gastaldelli clarifie dans une étude consacrée à la prédication de Bernard (cf. F. GASTALDELLI, « *Optimus praedicator*. L'opera oratoria di San Bernardo », in *Analecta Cisterciensia* 51 [1995], p. 354-357).

⁷ Dans une étude précédente, nous avons cherché à montrer que la date de composition des *sermons* 80 à 83, qui constituent un ensemble homogène, peut être remontée jusqu'à la fin de l'été 1148. Cf. A. MONTANARI, « *In imagine pertransit homo*. La dottrina dell'*Imago Dei* nei *Sermones super Cantica 80-83* di san Bernardo », dans *Rivista Cistercense* 17 (2000), p. 33-80.

relation entre ces trois sermons, comme s'il s'agissait d'un nouvel ensemble complet dont la composition peut être datée de la fin 1148 à la mort de saint Bernard, en 1153.

1. La datation et le contexte historique des *sermons* 84-86

L'année 1148 fut marquée par deux événements particulièrement douloureux. Le premier concerne la condamnation manquée de Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, que l'abbé de Clairvaux considérait comme juste et opportune et pour laquelle il s'était fortement engagé. L'événement dramatique du désaccord entre Bernard et le Porrétain se termina en fait à l'occasion d'un concile qui se déroula à Reims au printemps 1148, mais sans condamnation aucune pour Gilbert, qui put rentrer la tête haute dans son diocèse.

Mais ce fut surtout le mécontentement consécutif à l'échec de la croisade dont l'abbé de Clairvaux s'était fait le porte-voix, qui amena sur lui une déferlante pesante de critiques⁸. La déception et l'amertume de ce moment durent certainement être pour lui une épreuve terrible, ainsi que le laisse entrevoir la confiance que l'on peut lire dans le *De Consideratione*⁹ :

[2] Comment se fait-il donc que la témérité des hommes ose reprendre ce qu'il leur serait bien impossible de comprendre ? [...] [4] Il vaut mieux certes que la médisance humaine atteigne nos personnes plutôt que Dieu. Je tiens pour un privilège qu'il veuille bien se protéger de moi comme d'un bouclier. Pourvu que lui-même soit épargné, je prends de bon cœur pour moi les injures des détracteurs, les traits empoisonnés du blasphème. Je fais bon marché de ma propre gloire pourvu qu'il ne soit point porté atteinte à la sienne¹⁰.

Par ailleurs, en 1150, s'ajoute la déception liée à l'échec d'un nouveau projet de croisade, soutenu par Suger, abbé de Saint-Denis, par Pierre le Vénérable et par le cardinal Théoduin, mais qui se heurta aux résistances non seulement des princes, mais également du pape Eugène III lui-même¹¹. Bernard s'était une nouvelle fois laissé

⁸ Durant le mois de juillet 1148, se terminait lamentablement, devant les portes de Damas, la seconde croisade, et le poids de cet échec humiliant retombait sur lui.

⁹ Cf. P. ZERBI, *Introduzione* au traité *De Consideratione*, dans *Opere di San Bernardo*, vol. 1, a cura di F. GASTALDELLI, Scriptorium Claravallense, Milano, 1984, p. 731-732.

¹⁰ BERNARD DE CLAIRVAUX, *La Considération* II, § 2 et 4. Grenoble, Éd. Didier et Richard, 1945 (Trad. Pierre Dalloz), p. 63 et 68.

¹¹ Cf. E. VACANDARD, *Vie de Saint Bernard, Abbé de Clairvaux*, vol. II, Librairie V. Lecoffre, Paris, 1895, p. 446 ; A. LOUF, « Le Cîteaux de saint Bernard », dans *Collectanea Cisterciensia* 61 (1999), p. 40-78, ici : p. 68-69 ; P. ZERBI, *Introduzione* al *De Consideratione*, in SAN BERNARDO, p. 742 ; F. GASTALDELLI, *Note* 1 à la *Lettre* 256, in SAN BERNARDO, *Lettere, Opere di San Bernardo*, vol. 6/2, p. 182-185.

impliquer dans le projet, ne soutenant cependant leur défenseurs qu'à reculons et de manière peu convaincue, comme semble l'attester une lettre qu'il écrivit au pape pour l'en informer :

Êtes-vous l'ami de l'Époux ? Faites-le voir dans le besoin. [...] Plus le péril est grand, plus grand aussi doit être votre concours. Un coup terrible vient d'être porté à l'édifice tout entier, c'est à vous de mettre tout en œuvre pour en conjurer la ruine. Il faut que je vous sois dévoué comme je le suis pour vous parler avec cette hardiesse.

Au reste, Votre Sainteté a sans doute appris que l'assemblée de Chartres m'a élu chef de cette nouvelle croisade, ce dont je ne saurais trop m'étonner ; veuillez croire que je ne suis pour rien dans ce choix, d'ailleurs aussi contraire à tous mes désirs que hors de proportion avec mes forces, si je me connais bien. Qui suis-je en effet pour marcher à la tête d'une armée et pour commander dans les camps ? En supposant que j'en aie la force et le talent, est-il rien de plus étranger à ma profession (*tam remotum a professione mea*)¹² ?

Et il conclut en invitant le pape à un discernement, attendant de sa part un accord ou un refus :

Votre Sainteté est trop sage pour que je lui suggère ce qu'elle doit penser de tout cela ; je la prie seulement, au nom de la charité dont elle m'est tout particulièrement redevable, de ne pas m'abandonner aux caprices des hommes ; qu'elle veuille bien implorer les lumières du ciel, comme c'est son devoir en cette circonstance plus qu'en toute autre encore, et travailler ensuite à faire accomplir la volonté de Dieu sur la terre comme on l'accomplit dans le ciel¹³.

Très rapidement l'utopie d'une nouvelle croisade s'évanouit sous prétexte de son inconsistance, mais ce fait provoque l'intervention du Chapitre Général qui demande à l'abbé de Clairvaux de ne plus s'occuper de projets contraires à son « propos » monastique¹⁴. Il est probable que la réaction du Chapitre fût déterminée par l'existence d'un désaccord diffus à l'encontre de l'abbé de Clairvaux, également tenu pour responsable d'une trop rapide expansion de l'Ordre cistercien et, donc, d'un assouplissement des observances, conséquences que tous désormais avaient à subir. Depuis quelque temps, en fait, dévorés par la fièvre des constructions et sûrs d'eux-mêmes en raison de la réussite de leur modèle économique, les monastères risquaient d'oublier la mesure de la *quies* contemplative qui avait été le véritable motif de l'organisation cistercienne.

¹² BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre 256*, § 3 et 4. *Au pape Eugène*, dans *Œuvres complètes de saint Bernard* (Charpentier), Paris, Louis Vivès, 1867 (tome I), p. 370-371.

¹³ *Ibidem*, p. 371.

¹⁴ Cf. A. LOUF, « Le Cîteaux de saint Bernard », p. 68-69.

De ces années, (1151 ou 1152) il résulta une lettre d'Eugène III au Chapitre Général des Cisterciens¹⁵, lettre probablement demandée par saint Bernard¹⁶ et qui reflète les divers aspects de cette crise.

Dans son intervention, le pape invite les abbés réunis à garder l'exemple de leurs pères qui sont à l'origine de l'Ordre et les invite à redécouvrir leur amour pour la solitude et la contemplation :

Regardez, je vous en prie, vos Pères anciens, ceux-là même qui ont établi notre ordre sacré, et considérez comment, ayant abandonné le monde et méprisé toutes choses, laissant les morts enterrer leurs morts, ils se sont tournés vers la solitude, et tandis que les autres s'affairaient à un service multiple, ils s'assirent aux pieds de Jésus avec Marie¹⁷.

Des paroles du pape, il semble que nous puissions déduire que le danger qui menaçait les moines dans cette circonstance ait surtout été qu'ils puissent être « arrachés au repos de la contemplation » :

Les fils de ce monde [...] veulent vous arracher au repos de la contemplation et du silence du désert pour vous entraîner dans les occupations et les affaires. Souvenez-vous donc des décisions de vos Pères et, à l'exemple du psalmiste, préférez habiter humblement dans la maison du Seigneur, plutôt que de partager la tente des impies¹⁸.

En une période qui se caractérisait par une tendance générale à la croissance des coûts du travail agricole, les cisterciens se trouvaient, d'un côté, disposer d'une main-d'œuvre abondante et gratuite, tandis que, de l'autre, leur forme de vie, pauvre et austère, qui leur interdisait d'accumuler leur richesse, les poussait à accroître leurs propriétés foncières. L'observance primitive, qui s'était affermie dans la polémique avec le « vieux » monachisme, précisément comme une

¹⁵ Quelques auteurs, comme Jean Mabillon (PL 182, coll. 476B-478C), Elphegius Vacandard (*Vie de Saint Bernard, Abbé de Clairvaux*, vol. II, p. 493), Watkin Williams (*Saint Bernard of Clairvaux*, University Press, Manchester, 1935, p. 351) et Jean Leclercq (*SBO VIII*, p. 183) la datent de 1150, c'est-à-dire à une époque antérieure à la confirmation de la *Carta caritatis* ; Joseph-Marie Canivez considère au contraire qu'il faudrait la dater de manière plus adéquate en 1151 (J.-M. CANIVEZ, *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, (Bibliothèque de la « Revue d'Histoire Ecclésiastique »), *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. I, Louvain, 1933, p. 222) ; enfin, Ferruccio Gastaldelli la situe en 1152 (*Introduzione alla Lettera 256*, in *Opere di San Bernardo*, vol. 4/2, p. 222-223).

¹⁶ Cf. A. LOUF, « Le Cîteaux de Saint Bernard », p. 71 ; cf. *Lettre 273* de S. Bernard.

¹⁷ EUGENII PAPAE III, *Epistula* : « *Optaremus filii dilectissimi* », au Chapitre Général des cisterciens de 1151, dans J.-M. CANIVEZ, *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis*, vol. I, p. 40.

¹⁸ EUGENII PAPAE III, *Epistula* « *Optaremus filii dilectissimi* », p. 41.

proclamation nette de la pauvreté, se trouvait maintenant affrontée au risque de l'enrichissement¹⁹.

S'il s'agit effectivement du problème que l'Ordre entier avait à traverser, il faut reconnaître que depuis déjà une dizaine d'années, l'abbé de Clairvaux avait attiré l'attention sur ce point. Ainsi, dans les *Sermons sur le Psaume 90*, dont la rédaction remonte au Carême 1139, peut-on lire cette page²⁰ :

Pourquoi, misérables à ce point, dormons-nous au lieu de veiller spirituellement avec application, alors qu'une perversité spirituelle nous assaille de tant de façons ? On a honte de le dire, mais la force de la douleur nous interdit de garder le silence. Combien sont-ils, frères, même parmi ceux qui vivent sous l'habit religieux et qui ont fait profession de perfection, oui combien sont-ils à se trouver englobés, selon toutes les apparences, dans cette terrible sentence du prophète : *Si je t'oublie, Jérusalem, que ma droite soit vouée à l'oubli* [...]. Tu peux les voir accaparer si avidement les richesses présentes, se réjouir de manière si mondaine de profits passagers, perdre la tête avec tant de faiblesse pour un dommage même minime, se démenier de manière si charnelle en ces matières, courir çà et là avec un tel sans-gêne, s'engager si peu religieusement dans les affaires terrestres qu'on finirait par croire que c'est là leur seul partage, et tout leur bien²¹.

Assurément donc, l'abbé de Clairvaux était bien conscient du problème, mais, simultanément, il devait se rendre compte que son ascendant personnel se trouvait gravement compromis, non seulement en raison des événements que nous avons rappelés, mais aussi du fait que lui-même, qui s'était fait le grand défenseur de l'idéal de *l'amica quies*²², se trouvant projeté sans aucune protection sur la scène internationale, n'a pas toujours su offrir un témoignage de vie

¹⁹ Cf. E. MANNING, « Pour une meilleure connaissance du patrimoine cistercien », dans *Studia monastica* 18 (1976), p. 461-465, ici p. 462 ; P. ZERBI, « *Vecchio* » e « *nuovo* » monachesimo alla metà del secolo XII, in *Istituzioni monastiche e canonicali in occidente (1123-1215)*, Vita e Pensiero, Milano, 1980, p. 3-24.

²⁰ Cf. J. LECLERCQ, « Les sermons de Bernard sur le Psaume *Qui habitat* », dans *Recueil d'Études sur Saint Bernard et le texte de ses écrits*. Vol. II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1966, p. 15 ; J. LECLERCQ – H. ROCHAIS, *Introduction*, in *SBO* IV, p. 119 ; F. GASTALDELLI, « *Optimus praedicator* », p. 379.

²¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon sur le psaume « Qui habite »* 7, § 14, dans *Sermons pour l'année* (traduction Pierre-Yves EMERY), Brepols-Taizé, 1990, p. 312-313. Une grave déviation de l'idéal primitif de pauvreté à Clairvaux a été notée par Robert FOSSIER (cf. « L'essor économique de Clairvaux », in *Bernard de Clairvaux*, Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux, Éditions Alsatia, Paris, 1953, p. 109-110 ; P. ZERBI, « *Vecchio* » e « *nuovo* » monachesimo alla metà del secolo XII, p. 313-315).

²² Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Ep.* 143, § 1 (*SBO* VII, p. 342).

totale­ment cohérent. Ses fré­quentes sorties ont fait l'objet de critiques répé­tées dont la violence avait amené son ami et biographe, Guillaume de Saint-Thierry, à démon­trer dans une page de sa *Vita Bernardi*, que cela faisait partie d'un dessein particulier et excep­tionnel de la Providence. Celui-ci devait cepen­dant recon­naître que tout cela ne regardait que lui seul, et que cela n'aurait jamais dû mettre en cause le style de vie cistercien²³.

Toujours est-il que les dernières années de la vie de Bernard, eu égard à un passé qui n'était pas encore lointain, furent marquées non seulement par la maladie – sa santé s'était en réalité progressivement dégradée – mais aussi par la souffrance et une solitude toujours plus profonde. L'abbé de Clairvaux, de moins en moins engagé extérieurement, pouvait désormais vivre d'une manière certainement plus paisible et plus recueillie, par comparaison avec les années intenses qui l'avaient vu impliqué sur la scène politique et ecclésiastique. Dans la tranquillité que lui consentaient ces dernières années, avec ses collaborateurs, il s'appliqua activement à la constitution d'un *corpus* de ses *Lettres* qui puisse attester la manière dont il avait affronté les principaux défis de l'Église et ainsi justifier son action. Il prépara également une révision extrêmement soignée de ses *Sermons sur le Cantique*, composa le *De Consideratione* (1148) et la *Vita sancti Malachiae episcopi* (1150-1152)²⁴.

Dans ce même contexte, après avoir achevé la révision des 83 premiers *sermons Super Cantica*, Bernard en compose trois autres – les *sermons* 84 à 86 –, dont la rédaction doit être située précisément durant ces dernières années, caractérisées par la réflexion et un changement de perspective, loin du tumulte des engagements ecclésiastiques et politiques qui, désormais, ne le concernaient plus.

Ces trois derniers sermons sont donc contemporains de la *Vie de saint Malachie* – une œuvre dans laquelle semble se réduire la tension entre l'idéal contemplatif et le zèle apostolique qui avait envahi et dévoré la vie tout entière de Bernard – mais également du *De Consideratione*, un texte qui partage, avec ces sermons, une

²³ Cette ambivalence dans le comportement de Bernard a été mise en évidence de façon pénétrante par Adriaan Bredero dans ses études consacrées à la *Vita Prima*. Voir : A. H. BREDERO, « Études sur la *Vita prima* de S. Bernard ». Il s'agit de trois articles publiés respectivement dans *Analecta Cisterciensia* 17 [1961], p. 3-27 et 215-260 ; 18 [1962], p. 3-58. Du même auteur, voir aussi : « The canonization of St. Bernard and the Rewriting of his Life », in J. R. SOMMERFELDT [ed.], *Cistercian Ideals and Reality* (Cistercian Studies Series 60), Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978, p. 80-105.

²⁴ Voir P. ZERBI, *Introduzione*, dans BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De Consideratione*, in *Opere di San Bernardo*, vol. 1, p. 734.

profonde affinité dans l'histoire de la tradition²⁵. Peut-être n'est-ce pas un hasard que, ce soit précisément dans le *De Consideratione*, que notre abbé insiste sur l'importance de la recherche de Dieu :

Je te l'affirme, Saint Père Eugène, il n'est que Dieu, si introuvable soit-il, dont jamais la recherche ne soit vaine. J'en appelle là-dessus à ta propre expérience sinon crois-en, non certes moi, mais le saint prophète qui a dit : *Tu es bon, Seigneur, pour ceux qui espèrent en toi et pour l'âme qui te cherche* (Lm 3, 25). Qu'est-ce donc que Dieu ? Pour tout ce qui existe, il est la fin [...]. C'est lui qui crée les âmes pour se donner à elles (*creans mentes ad se participandum*), qui les éveille à la vie pour s'en faire distinguer (*vivificat ad sentiendum*), qui les émeut pour s'en faire désirer (*afficiens ad appetendum*), qui les élargit pour qu'elles puissent l'accueillir (*dilatans ad capiendum*), qui les purifie pour les rendre dignes de le recevoir (*iustificans ad promerendum*)²⁶.

Et dans le dernier paragraphe du *De Consideratione*, s'arrêtant aux quatre formes de la contemplation (*quattuor contemplationis species*), Bernard ouvre tout grand devant le lecteur une étape ultérieure dans la recherche de Dieu, qui, en cette vie, ne peut jamais trouver un accomplissement plénier :

Nous nous étions proposé de chercher encore celui que nous n'avons jusqu'ici qu'imparfaitement découvert, et qu'on ne saurait trop chercher (*nec satis adhuc inventus est nec quaeri nimis potest*). Mais il se peut que la prière soit plus convenable pour cela que l'analyse, et d'un emploi plus efficace. Terminons là-dessus ce livre, mais ne mettons pas fin pour cela à nos recherches (*sit finis libri sed non finis quaerendi*)²⁷.

Sur ce même thème de la recherche de Dieu s'arrêtent également les trois derniers *sermons Super Cantica* : prenant appui sur le verset du Cantique *In lectulo meo per noctes quaesivi quem diligit anima mea*, notre abbé reprend et approfondit la réflexion.

2. L'unité des sermons 84-86 *Super Cantica*

L'unité du « bloc » constitué des *sermons* 84-86 vient non seulement du fait que ces sermons traitent du même thème, mais elle est

²⁵ Les études consacrées à la tradition manuscrite ont permis de faire remarquer, à propos de ces deux textes – les *Sermones super Cantica* et le *De Consideratione* – « un travail d'affinement permanent et des plus méticuleux de la part de saint Bernard et de son *scriptorium* » (un continuo e attentissimo lavoro di lima, da parte di san Bernardo e del suo '*scriptorium*'), qui manifeste à l'évidence la très grande importance que l'on accordait à ces deux œuvres (cf. P. ZERBI, *Introduzione* au *De Consideratione* in *Opere di San Bernardo*, vol. 1, p. 734-735).

²⁶ BERNARD DE CLAIRVAUX, *La Considération* 5, § 24 (trad. Dalloz), p. 253.

²⁷ BERNARD DE CLAIRVAUX, *La Considération* 5, § 32, p. 270.

également le fruit d'un artifice littéraire voulu par Bernard lui-même, qui, selon son habitude, crée entre chacun des trois sermons tout un système de renvois explicites qui les lient les uns aux autres.

Le *sermon* 84 s'achève en faisant observer qu'il a déjà été suffisamment expliqué en quoi consiste être cherché par le Verbe : « Il nous reste [...] à montrer aux âmes assoiffées comment chercher celui par qui elles ont été cherchées. » Mais, précise l'abbé, ce thème sera abordé dans le sermon suivant²⁸. Le *sermon* 85, ensuite, commence par un rappel de l'argument traité par le sermon précédent et que Bernard reprend brièvement pour ceux qui étaient « absents²⁹ ». Le *sermon* 86 commence lui aussi par un rappel de l'argument développé dans les sermons précédents, mais Bernard ne cherche plus à le reprendre, de manière à laisser davantage d'espace à l'interprétation morale du texte (*quae ad mores spectant*³⁰). Le sermon demeure cependant comme en suspens, interrompu au paragraphe 4 et privé de la doxologie habituelle³¹.

Telle est l'impression qui s'impose devant ce dernier texte, même si, à l'opposé, Wim Verbaal estime qu'il s'agit au contraire d'une conclusion prévue et bien pesée, car, selon lui, la mort n'a pas surpris à l'improviste l'abbé de Clairvaux, mais est survenue après une longue maladie qui l'a progressivement contraint à l'immobilité³².

Par ailleurs, le thème de la recherche de Dieu fonde l'unité de ces trois sermons. Cela avait déjà été annoncé dans le *sermon* 83, que Bernard achevait ainsi, après avoir exposé le thème des noces de l'âme avec le Verbe :

À juste titre, l'épouse, renonçant à toute autre affection, s'adonne toute au seul amour. Car elle se doit de répondre à l'amour même par un amour réciproque. Et quand même elle se répandrait toute en amour, que serait-ce à côté du jaillissement pérenne de cette source ? Certes, ce n'est pas avec la même abondance que ruissellent l'amante et l'Amour, l'âme et le Verbe, l'épouse et l'Époux, le Créateur et la créature ; pas plus que l'homme assoiffé et la source. Quoi donc ?

²⁸ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Super Cantica* 84, § 7, (Sources Chrétiennes 511), p. 369. Cité désormais *SCt*.

²⁹ Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 85, § 1, p. 371.

³⁰ BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 86, § 1, p. 403.

³¹ Cf. J. LECLERCQ, « La doctrine des *Sermons sur le Cantique* », in *Recueil d'Études* (vol. V), p. 115 ; « Les étapes de la rédaction », in *Recueil d'Études* (vol I), p. 232.

³² D'après Wim Verbaal, les *sermons* 84-86 auraient été conçus comme un groupe homogène dans le but de conclure l'ensemble du *corpus*. Le sermon 86, tel qu'il nous est parvenu, serait cependant le terme prévu pour le commentaire bernardin sur le *Cantique* (cf. W. VERBAAL, « Les *Sermons sur le Cantique* de saint Bernard », p. 182-185).

Cela veut-il dire que seront perdus et totalement vains le souhait de l'âme qui aspire aux noces, le désir de celle qui soupire, l'ardeur de l'amante, la confiance de celle qui montre une telle audace, parce qu'elle ne peut pas courir du même pas qu'un géant, rivaliser en douceur avec le miel, en mansuétude avec l'agneau, en blancheur avec le lis, en clarté avec le soleil, en amour avec Celui qui est l'amour ? Non. S'il est vrai que la créature étant inférieure, aime moins, si pourtant elle aime de tout son être, rien ne manque là où il y a totalité³³.

Enfin, dans le *sermon* 84, Bernard se propose d'enseigner, à l'âme qui cherche Dieu, de reconnaître qu'elle est de toujours devancée et recherchée par Dieu, avant même qu'elle ne se soit lancée à sa recherche³⁴ :

Voyez maintenant le pourquoi de ces réflexions préalables. C'est pour que, parmi vous, toute âme qui cherche Dieu ne tourne pas ce grand bien en un grand malheur pour elle. Qu'elle se sache devancée dans cette recherche et cherchée avant de s'être mise elle-même à chercher [...] Si l'âme cherche le Verbe, c'est qu'elle a été d'abord cherchée par le Verbe. Autrement, après s'être une fois éloignée de la face du Verbe, ou en avoir été bannie, son œil n'aurait plus revu le bonheur, si elle n'avait pas été recherchée par le Verbe³⁵.

L'âme, laissée à elle-même, qui n'est rien d'autre qu'un souffle et erre comme si elle était exilée et perdue, voudrait bien « revenir » (*redire*), mais elle en est incapable :

Je n'appellerais pas totalement menacée ou abandonnée l'âme qui désire revenir et demande à être recherchée. D'où lui vient en effet cette volonté ? Si je ne me trompe, de ce qu'elle a déjà été visitée et recherchée par le Verbe. Et cette recherche n'a pas été vaine, puisqu'elle a produit la volonté sans laquelle il n'était pas de retour possible. Mais il ne suffit pas d'être cherchée une seule fois : si profonde est la faiblesse de l'âme et si grande la difficulté du retour. À quoi lui sert-il de vouloir ? La volonté est inefficace, si le pouvoir manque³⁶.

La recherche de Dieu, de la part de l'homme s'apparente ainsi à un « retour » :

³³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 83, § 6, p. 351-353.

³⁴ Sur le fond des affirmations de Bernard, on devine facilement une idée augustinienne : la recherche de Dieu ne peut en aucun cas être une initiative venant de l'homme, mais uniquement une réponse à une initiative divine : « *Priusquam invocarem, prevenisti* », écrit saint AUGUSTIN (cf. *Conf.* XIII, 1, 1). Voir I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu* (Études Augustiniennes. Série Antiquité 95), Éd. Études Augustiniennes, Paris 1982, p. 192-193.

³⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 84, § 2-3, p. 359-361.

³⁶ BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 84, § 3, p. 361.

Oui, c'est à cela que te provoque la bonté de celui qui te prévient, qui a été le premier à te chercher et le premier à t'aimer. Tu ne chercherais certes pas si tu n'avais d'abord été cherchée, comme tu n'aimerais pas si tu n'avais d'abord été aimée. Ce n'est pas par une seule bénédiction que tu as été devancée, mais par deux : l'amour et la recherche³⁷.

Qu'il s'agisse du thème du premier sermon, cela ne fait aucun doute, puisqu'il est également repris en conclusion, quand l'abbé dit « avoir assez expliqué ce que c'est que d'être cherché par le Verbe, et que cette recherche est nécessaire, non au Verbe, mais à l'âme³⁸ ».

De son côté, le *sermon* 85 expose les sept raisons pour lesquelles l'âme cherche le Verbe :

L'âme cherche le Verbe pour se soumettre à sa réprimande, pour en recevoir la lumière de la connaissance et un appui qui lui donne la force ; pour être réformée dans la sagesse et conformée à lui dans la beauté, pour s'unir à lui dans un mariage fécond et jouir de lui dans l'allégresse. C'est pour ces raisons que l'âme cherche le Verbe. Je ne doute pas qu'il y en ait encore beaucoup d'autres ; mais voilà celles qui me sont venues à l'esprit pour l'instant. Celui qui en aurait envie pourra aisément en remarquer bien d'autres en lui-même³⁹.

Il s'agit en réalité d'un chemin de recherche vers Dieu que Bernard balise à travers les degrés successifs d'un progrès spirituel. Contentons-nous ici de les énumérer⁴⁰ :

1. au début, l'abbé place le consentement à la correction (*correptio*) proposée par le Verbe. Consentir signifie permettre au Verbe d'agir dans l'âme en l'orientant vers le désir du bien ;
2. vient ensuite la connaissance (*cognitio* ou *scientia*) qui illumine la raison de telle manière qu'elle puisse connaître le bien ;
3. puis vient la force (*virtus*) c'est-à-dire la vigueur de l'âme qui lui redonne sa stabilité en l'unifiant tout entière sous la conduite de la raison ;
4. ensuite la sagesse (*sapientia*) qui savoure le bien (*sapor boni*) et qui, régénérant l'homme, le conduit à la maturité ;
5. puis la beauté (*decor*), c'est-à-dire la droiture morale qui conforme l'épouse au Verbe⁴¹ ;

³⁷ *Ibidem*, § 5, p. 363.

³⁸ *Ibidem*, § 7, p. 369.

³⁹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 85, § 1, p. 371.

⁴⁰ On trouvera un commentaire de ce texte dans Claudio STERCAL, *Bernard de Clairvaux. Intelligence et amour*. (Initiations au Moyen Âge, 6), Cerf, Paris, 1998, p. 106-115.

⁴¹ Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 85, § 11, p. 393-395.

6. et la fécondité (*fecunditas*) qui accompagne l'union avec l'Époux⁴² ;

7. enfin, dernier degré : la joie (*iucunditas*) de l'épouse qui, ravie et soustraite à elle-même, peut finalement « jouir » du Verbe⁴³.

Le thème du dernier sermon concerne, quant à lui, la *verecundia* de l'épouse, c'est-à-dire la pudeur ou la réserve qui caractérisent l'attitude de celui qui, dans son lit, durant la nuit, cherche l'Aimé de son cœur. L'abbé de Clairvaux invite ainsi son lecteur à prêter attention au lieu et au temps de cette *verecundia* :

L'épouse cherche le Verbe avec réserve toutefois, car elle le cherche dans son petit lit, au long des nuits ; mais cette réserve entraîne la gloire, non le péché. [...] *Dans mon petit lit, au long des nuits, j'ai cherché celui qu'aime mon âme.* La réserve (*verecundia*), si tu fais attention, t'est indiquée et par le lieu et par le temps. Quoi d'aussi cher à une âme réservée que le secret (*secretum*) ? Or, aussi bien la nuit que le petit lit indiquent le secret. C'est ainsi que, quand nous voulons prier, il nous est recommandé d'entrer dans notre chambre sans aucun doute à cause du secret (Mt 6, 6)⁴⁴.

Dans le paragraphe suivant, le sermon poursuit sur le même thème en approfondissant la question de la prière. Un thème qui n'est pas étranger au reste de l'argumentation, mais qui, néanmoins, constitue une digression dès lors que prier et chercher le Verbe sont en réalité la même chose :

Celui qui veut prier à part soi doit faire attention non seulement au lieu, mais aussi au temps. Les temps de loisir sont les plus opportuns et les plus adaptés, surtout lorsque le sommeil de la nuit instaure un profond silence. Alors la prière jaillit bien plus libre et plus pure. [...] Combien secrète la prière monte dans la nuit ! Dieu seul en est témoin, avec l'ange saint qui la recueille pour la présenter sur l'autel céleste. [...] Voilà pourquoi l'épouse, avec autant de réserve que de prudence, désire le secret du petit lit et de la nuit quand elle voulait prier, c'est-à-dire chercher le Verbe, car c'est tout un⁴⁵.

Le commentaire de Bernard s'achève ainsi sur l'image du sommeil contemplatif de l'épouse, dans la solitude d'une intimité secrète avec le Verbe, enveloppée dans le silence, amie de la nuit :

⁴² Cf. *Ibidem*, § 12, p. 395-397.

⁴³ Cf. *Ibidem*, § 13, p. 397-399.

⁴⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 86, § 2, p. 405-407.

⁴⁵ *Ibidem* § 3, p. 407-409.

Quoi d'aussi cher à une âme réservée que le secret ? Or aussi bien la nuit que le petit lit impliquent le secret (*Quid tam amicū verecundo animo quam secretum ? Porro secretum et nox, et lectulus habet*)⁴⁶.

La conclusion des *Sermons sur le Cantique* se présente donc comme « conclusion ouverte », en profonde harmonie avec le thème qui les parcourt d'un bout à l'autre, selon lequel l'union définitive de l'homme avec Dieu n'est pas possible sur cette terre, mais se réalise à travers une recherche incessante. Aussi bien, la citation de la lettre aux Éphésiens (Ep 5, 8) par laquelle s'achève le dernier sermon, place en position emphatique un verbe de mouvement : *Ut filii lucis ambulate*, comme si, interrompant ici son commentaire, Bernard invitait son lecteur à ne pas arrêter la course de sa recherche, exactement comme il le faisait dans la conclusion du *De Consideratione*, en maintenant ouverte la perspective d'une recherche infinie : *Sit finis libri, sed non finis quaerendi*⁴⁷ !

3. Désir et recherche

Dès lors que nous ne disposons pas ici de l'espace nécessaire pour analyser dans le détail ces trois sermons, il nous a semblé plus utile de nous concentrer sur le thème du désir qui anime la recherche de Dieu : un *desiderium sine anxietate*, comme, justement, saint Bernard le définit dans le premier des trois sermons de la série. Nous chercherons ainsi à comprendre le sens de cette splendide expression, qui, de fait, associe de façon paradoxale deux termes contradictoires : le désir et l'absence d'inquiétude. Splendide, non seulement à cause de la beauté de l'expression elle-même, mais surtout parce que nous voudrions en éprouver également pour nous-mêmes la vérité.

Le désir demeure donc une énigme, « un champ non maîtrisable⁴⁸ ». Le terme même de « désir » est riche de résonances multiples et contradictoires. Qu'il suffise de réfléchir d'une part, à l'effort constant de penser le désir comme puissance qui unit au divin, et de l'autre, à l'embarras qui demeure face à l'inquiétude que génère une multiplicité de désirs qui renferme en soi une propension à l'excès, aux débordements les plus risqués⁴⁹. Précisément à cause

⁴⁶ BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 86, § 2, p. 405-407.

⁴⁷ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Consideratione* 5, § 32, *SBO* III, p. 493 (trad. P. Dalloz p. 149).

⁴⁸ J. LACAN, *Le séminaire. Livre VIII. Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 176. Cf. C. DUMOULIÉ, *Le désir*, Armand Colin, Paris, 1999.

⁴⁹ À nouveau, en parlant du désir, nous nous faisons peut-être l'illusion de croire que nous nous trouvons devant un concept simple et clair, attesté par une expérience évidente. En réalité, jamais autant qu'aujourd'hui, la philosophie n'a souligné que ce concept est le problème par excellence qu'elle doit résoudre, et malgré le fait qu'elle en ait inlassablement repris la question, elle n'est pas parvenue à réduire le désir à un concept univoque. Cf. C. DUMOULIÉ, *Le désir* (cf. fin de l'introduction).

de cette composante d'ambiguïté et de contradiction, le « désir » évoque l'homme : comme le philosophe français Gaston Bachelard le notait finement, « l'homme est une création du désir⁵⁰ » !

Si l'homme doit se rendre à une telle évidence, il doit cependant aussi viser à atteindre une trêve dans la fatigue de la vie ; il aspire à une harmonie sereine avec lui-même et rêve à un désir libre de toute inquiétude. Or, dans l'expérience quotidienne, le désir semble au contraire associé à la passion et à l'impatience d'obtenir, et c'est pourquoi il porte en lui la douleur inévitable d'une tension, voire d'une blessure secrète qui, creusant la distance entre ce qu'il possède et ce qui lui manque, entre ce qu'il est et ce qu'il voudrait devenir, l'excite, le met en mouvement, ou même le lance dans le tourbillon d'une recherche interminable, d'une odyssée qui le projette toujours vers l'avant, vers un avenir qui, en réalité, lui échappe et qui, pour une large part, lui demeure inconnu⁵¹.

De tout cela, Bernard est conscient quand, dans l'introduction du *sermon* 84, il affirme : « Le désir ne connaîtra pas de fin et par conséquent, la recherche non plus (*desiderii non erit finis, ac per hoc nec quaerendi*) ». Mais aussitôt après, il ajoute :

Représente-toi, si tu le peux, cette recherche ardente sans indigence, et ce désir sans inquiétude. Car la présence exclut la recherche, et l'abondance le désir inquiet⁵².

Que sont donc alors la recherche et le désir dont parle notre abbé ? « C'est un grand bien que de chercher Dieu », précise Bernard au tout début du *sermon* :

Parmi les biens de l'âme, il n'est dépassé par aucun autre. C'est le premier des biens, l'étape ultime du progrès. Il ne vient s'ajouter à aucune des vertus ; il ne le cède à aucune (*Virtutum nulli accedit, cedit nulli*). À laquelle viendrait-il s'ajouter (*cui accedat*), puisque aucune ne le précède ? À laquelle le céderait-il (*cui cedat*), puisqu'il est l'achèvement de toutes ? Quelle vertu peut être attribuée à qui ne cherche pas Dieu ? Ou quel terme à la recherche de Dieu (*quis terminus quaerendi Deum*)⁵³ ?

Chercher Dieu représente donc le bien majeur de l'homme : *Magnum bonum quaerere Deum*, s'exclame Bernard. Mais il

⁵⁰ « L'homme est une création du désir, non pas une création du besoin » (G. BACHELARD, *Psychoanalyse du feu*, Éd. Gallimard, Paris, 1949, p. 34).

⁵¹ Cf. Antoine VERGOTE, *Dette et désir*, Paris, Seuil, 1978, p. 10.

⁵² BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 84, § 1, p. 357.

⁵³ *Ibidem*.

n'ignore pas que, dans sa condition actuelle, l'homme subit la fascination des « choses inférieures » :

Que sera-ce s'il faut faire appel à ce qui est inférieur ? – demandait l'abbé de Clairvaux dans le *De Consideratione* – Cela ne te semble-t-il pas un paradoxe et une honte ? C'est faire assurément injure aux choses d'en haut que de réclamer ainsi l'assistance de celles d'en bas ; mais cette injure, il n'est au pouvoir d'aucun homme de l'éviter tout à fait, à moins qu'il n'ait atteint la liberté des enfants de Dieu. Ceux-là, nous le savons, seront tous instruits par Dieu lui-même, et sans l'intervention d'aucune créature, ils trouveront leur joie dans Dieu seul⁵⁴.

Donc, dès lors que l'homme vit dans ce monde, il est sujet à la fascination pour les « choses inférieures ». Notre patrie, c'est Dieu. Bernard n'en doute pas, mais il est bien obligé de constater combien nous en sommes encore éloignés !

Pour le moment nous sommes loin de tout cela, et, dans la vallée de larmes qui est la nôtre, nous sommes asservis par nos sens, notre considération est en exil (*in qua sensualitas regnat et consideratio exulat*) ; sans doute la sensation s'y exerce-t-elle (*se exerserit sensus corporeus*) librement et avec puissance, mais l'œil de l'esprit se sent gêné (*caligat oculus spiritualis*) et y voit mal⁵⁵.

Telle est la situation qui caractérise la recherche de Dieu en cette vie.

Le verbe latin dont Bernard se sert pour exprimer cette recherche est le verbe *quaerere*. Verbe biblique assurément, ainsi que le prouvent les citations de textes de l'Écriture qui l'accompagnent, mais à l'époque de saint Bernard, il jouissait déjà d'une longue histoire et était « lourd » d'une coloration particulière typiquement augustinienne⁵⁶. Ainsi, pour Bernard, comme pour Augustin, désir et recherche sont inséparables puisque, d'un côté, le désir connote un manque, tandis que, de l'autre, l'homme aspire à la plénitude ; et de ce fait, il s'ensuit que la recherche est l'espace dans lequel l'homme

⁵⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Consideratione* 5, § 2, trad. Dalloz, p. 207-208.

⁵⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Consideratione* 5, § 2, p. 208.

⁵⁶ Sur le thème du désir chez saint Augustin, on pourra se reporter aux études suivantes : J. DOIGNON, « *Desiderare, desiderium* », in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, Basel, Ed. Schwabe & Co. AG, 1996, col. 306-309 ; I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 127-130, 144-147 ; F. BERROUARD, *Le désir est le fond du cœur*, in *Bibliothèque Augustinienne* 73 A, Éd. Études Augustiniennes, Paris, 1988, p. 487-490 ; L. MANRIQUE MERINO, *Sermones sobre el deseo*, « La Ciudad de Dios » 215 (2002), p. 490-502. En ce qui concerne l'influence de saint Augustin sur la culture médiévale, on pourra consulter : G. MADEC, « Augustinisme », in A. VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Cerf, Paris, 1997, p. 149-150 ; et C.A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, vol. I, *Les voies de l'interiorité*, Cerf, Paris, 1994, p. 231-274

se meut⁵⁷. Autrement dit, c'est précisément le manque, provoqué par le désir, qui, en l'homme, se fait capacité d'ouverture et d'accueil.

Donc, le désir stimule l'homme à la recherche, mais la recherche de Dieu n'éteint pas l'ardeur du désir ; aussi bien, « l'heureuse découverte, loin d'éteindre le saint désir, l'attise : *non extundit, [...] sed extendit* », affirme notre abbé dans un splendide jeu de mots⁵⁸. Puis, aussitôt après, opposant l'un à l'autre les deux termes latins *consummatio*, qui signifie accomplissement, plénitude, et *consumptio* qui dit au contraire la destruction, l'extinction, il fait remarquer que le sommet de la joie (*consummatio gaudii*) ne consiste pas dans la suppression du désir (*desiderii consumptio*), mais qu'il est pour le désir comme une huile qui lui permet de brûler avec plus de vigueur⁵⁹.

La psychanalyse nous dit que le désir humain est traversé par une subtile ambiguïté : d'un côté, il aspire au repos ou à la pleine satisfaction, mais, de l'autre côté, quand bien même il l'obtiendrait, lui manquerait alors sa « nature » d'ouverture⁶⁰ !

C'est encore plus vrai en ce qui concerne le désir de Dieu. Dans la plénitude de la « jouissance », le désir n'aura pas de fin, ni ne s'épuisera la recherche : « L'allégresse atteindra sa plénitude, mais le désir

⁵⁷ Bernard se meut clairement dans la perspective augustinienne, qui met en valeur la dimension affective du désir. Aussi bien, de l'avis de Hubert Debbasch, l'abbé de Clairvaux, plus encore qu'Augustin, aurait montré que la vie de l'homme est « marquée » du désir (cf. H. DEBBASCH, *L'homme de désir, icône de Dieu* (« Le Point Théologique », 60), Paris, Beauchesne, 2001, p. 106). En fait, dans ses *Homélies sur l'Évangile de Jean*, l'évêque d'Hippone invitait à chercher Dieu pour le trouver et à le chercher encore après l'avoir trouvé car « il rassasie celui qui le cherche à proportion de ce qu'il prend et il augmente la capacité de celui qui le trouve, afin qu'il cherche de nouveau à être rempli dès qu'il aura commencé à prendre davantage » (AUGUSTIN D'HIPPONE, *In Ioh. Ev. tr.* 63, § 1 [trad. M. F. Berrouard], « Bibliothèque Augustinienne », 74A, p. 167).

⁵⁸ BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 84, § 1, p. 357. Ici également on peut noter un fond augustinien. En fait, on sait que, parmi les termes que l'évêque d'Hippone utilise pour parler du désir de Dieu, le terme latin *tendere* et ses composés, *intentio* et *extentio*, occupe une place déterminante (cf. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, note 1, p. 143).

⁵⁹ *Ibidem*. Dans les *Homélies sur l'évangile de Jean*, Augustin également décrivait la tension vers l'infini que provoque le désir en l'homme : « Oh, si notre cœur se tenait tant soit peu à soupirer après cette gloire ineffable ! Oh, si nous éprouvions en gémissant le poids de notre pérégrination, si nous n'aimions pas le siècle, si nous frappions sans cesse par la piété de notre esprit à la porte de Celui qui nous a appelés à lui ! Le désir est le fond du cœur ; nous recevrons si nous étendons notre désir autant que nous le pouvons (*desiderium, sinus cordis est ; capiemus, si desiderium quantum possumus extendamus*) » (AUGUSTIN D'HIPPONE, *In Iohannis Evangelium* tr. 40, § 10 « Bibliothèque Augustinienne », 73 A, p. 327). Voir aussi AUGUSTIN D'HIPPONE, *In Epistolam ad Parthos* tr. 4, 6. Il est clair que, pour Augustin, le désir est un élément constitutif de l'âme humaine, faite pour l'absolu. C'est le désir qui dilate en l'homme de nouveaux espaces d'ouverture au divin (cf. F. BERROUARD, note 37, in *Bibliothèque Augustinienne* 73A, p. 132 et les notes 98-102, p. 326-328).

⁶⁰ Cf. M. FORNARO, « Il desiderio dal punto di vista psicoanalitico », in C. CIANCIO (a cura di), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, p. 66.

n'aura pas de fin ! » *Adimplebitur laetitia ; sed desiderii non erit finis, ac per hoc nec quaerendi*⁶¹. Le désir de Dieu, donc, tend à la « fruition », à la « jouissance » ou la pleine possession de l'objet désiré, mais il y trouve son accomplissement sans s'annuler, car, dans la « jouissance » de Dieu, il n'y a pas de réciprocité, et l'objet désiré ne cesse de se situer au-delà de la portée de l'homme. En ce sens, il s'agit d'un « désir infini ».

Tout cela, selon notre abbé, trouve sa vérité dans le fait que notre désir de Dieu, en réalité, n'est pas autre chose que l'écho de l'amour que Dieu nous porte. L'âme, en fait, ne pourrait commencer sa recherche du Verbe, si, dans sa recherche, elle n'avait été précédée par lui. Comme du reste, elle ne serait pas en mesure de le trouver si elle n'avait déjà été trouvée par lui. La miséricorde dont elle a pu bénéficier est à l'origine de sa recherche :

Tu ne chercherais certes pas si tu n'avais d'abord été cherchée, comme tu n'aimerais pas si tu n'avais d'abord été aimée. Ce n'est pas par une seule bénédiction que tu as été devancée, mais par deux : l'amour et la recherche. L'amour est la cause de la recherche, la recherche est le fruit de l'amour ; elle en est aussi l'assurance (*Dilectio causa quaesitionis ; quaesitio fructus dilectionis est et certitudo*). Tu as été aimée, pour que tu ne risques pas de te croire cherchée en vue du châtement. Tu as été cherchée, pour que tu ne te plains pas d'avoir été aimée en vain. Cette double douceur si agréable que tu as éprouvée t'a donné le courage d'oser, a chassé la honte, t'a persuadé le retour, a éveillé ton affection. De là cet empressement, de là cette ardeur à chercher celui qu'aime ton âme. Certes, sans avoir été cherchée, tu ne pouvais pas le chercher ; mais cherchée, tu ne peux plus maintenant ne pas le chercher⁶².

De cette manière, Bernard entraîne son lecteur dans une dynamique ascensionnelle inépuisable qui ne connaît pas de repos, sinon en elle-même, c'est-à-dire dans le mouvement d'un désir infini – *desiderium sine anxietate* – avec lequel, selon notre abbé, coïncide la béatitude de l'homme.

Via Iacopo Menochio, 26
I – 27100 PAVIA (PV)
ant.montanari@libero.it

Antonio MONTANARI

⁶¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 84, § 1, p. 357.

⁶² BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 84, § 5, p. 362-365.