

Saint Bernard et le Nouveau Monastère¹

Qui était Bernard de Fontaine² ? Un certain nombre d'éléments historiques nous sont fournis, que nous pouvons brièvement rappeler. Sa famille est de petite noblesse féodale bourguignonne, le milieu est celui de la chevalerie. Contrairement à ses frères, Bernard était destiné à la cléricature, avenir qui pouvait être brillant pour lui. La rudesse avec laquelle il dénonce les abus assez fréquents des ecclésiastiques de son temps est peut-être un rappel de ses propres tentations de suivre cette voie cléricale et mondaine. Cette destination explique qu'il ait reçu une bonne formation, chez les chanoines de Saint-Vorles, au nord de l'actuelle Côte-d'Or. L'école n'était pas éminente, mais le talent d'un élève surdoué est sans doute la première raison de l'étonnante culture dont il fait preuve par la suite dans ses écrits : culture patristique, connaissance des auteurs classiques, mais aussi, et surtout, art de bien écrire.

Bernard a 22-23 ans, ce qui à l'époque n'est pas très jeune, quand il arrive au Nouveau Monastère. Des années qui ont précédé, on ne sait pas grand-chose ; on peut supposer qu'elles ont été assez mondaines. En optant pour le Nouveau Monastère il faisait un choix radical : la vie y était dure, la pauvreté et la fragilité de la communauté étaient certaines. Ce choix sous-entend une conversion : plutôt que celui d'une brillante carrière ecclésiastique, Bernard allait dans le sens du mouvement foisonnant et divers, celui des *pauperes*

1. « Le nouveau monastère » est la première appellation de Cîteaux. Plus tard, celle-ci se généralisera et prendra la place de la première. toponyme Cîteaux existait déjà quand les moines venus de Molesme sont arrivés à la Petite Forgeotte, lieu de leur implantation. Ils semblent avoir choisi l'appellation de « nouveau monastère » comme exprimant mieux le nouveauté de leur propos. L'expression « nouveau monastère » est donc employée ici en lien avec la période des origines, le propos monastique de retour à la pureté de la Règle, de vie au désert, de pauvreté.

2. Fontaine était une forteresse au nord de Dijon. Le père de Bernard, Tescelin, l'occupait, avec la mission de la défendre.

Christi, des pauvres du Christ, qui se caractérisait depuis le XI^e siècle par un souci de vie pauvre et évangélique, se distinguant du monachisme traditionnel : groupes d'ermites dans les forêts, nouvelles communautés ; les Chartreux font partie de ce mouvement.

L'appellation *Nouveau Monastère* est assimilable à ce contexte de renouveau, ainsi que le mot *heremus* (désert), en opposition au *coenobium*, qui qualifie Molesme. Le désert est d'ailleurs moins conçu de manière physique que comme une manière de vivre dans une pauvreté où l'on dépend de Dieu³.

Bernard a constitué, pour l'accompagner, un groupe qui a déjà un vécu communautaire à Chatillon. Ce trait exprime quelque chose de sa personnalité d'entraîneur d'hommes : il sait persuader, transmettre sa passion, en particulier par la parole. La constitution d'un tel groupe dans le milieu chevaleresque n'est pas surprenante : la solidarité militaire se transpose sur le plan religieux. Mais malgré son grand charisme d'entraîneur, Bernard a cependant rencontré des résistances dans le groupe de ses frères, qui sont des hommes adultes.

Après avoir dessiné à grands traits la situation de Bernard de Fontaine quand il arriva au Nouveau Monastère, nous sommes inéluctablement amenés à poser une question à laquelle il est difficile de répondre. Bernard arrive avec un passé, un potentiel, une expérience. Les premières œuvres de Bernard, (1124-1125), seulement une dizaine d'années après ses débuts à Cîteaux, traduisent une maturité doctrinale précoce et exceptionnelle, signifiant une personnalité hors norme. Comment ce groupe important, déjà constitué, avec le potentiel de son leader, a-t-il été accueilli, intégré, dans le milieu préexistant du Nouveau Monastère par Étienne Harding, l'abbé en place, avec une personnalité aussi forte que la sienne ? Cela ne devait pas aller de soi. Le groupe en tout cas a persévéré, mais il n'est pas sûr que ses membres, avec Bernard à sa tête, aient été accueillis, contrairement à ce que l'hagiographie laisse entendre, comme des sauveurs. Pour poser autrement la question, on peut se demander comment quelqu'un qui est d'une certaine manière déjà Maître peut-il être novice à part entière, ce qui suppose de redevenir disciple ? Les éléments historiques sont faibles pour répondre à ces questions, mais certaines données, concernant la différence et la proximité entre Étienne et Bernard à travers ce qu'ils nous ont laissé, peuvent être interprétées.

3. Cf. *Origines Cisterciennes. Les plus anciens textes*, Paris, Cerf, 1998, p. 48, note b ; p. 49, note a.

Bernard en arrivant au Nouveau Monastère, était en connivence avec le radicalisme et la pauvreté qui se vivaient là. Les frères avaient traversé l'épreuve aussi bien au plan matériel que spirituel, vivant dans une grande précarité, sans voir les perspectives d'avenir se dégager. Le retour de Robert à Molesme, très tôt, avec un groupe sans doute non négligeable de frères, avait été une première épreuve qui faillit faire sombrer le projet, sans compter les oppositions de tous ceux qui voyaient cette réforme d'un mauvais œil. L'exorde (introduction) du *Petit Exorde* qui est sans doute de la main même d'Étienne, en est témoin. Les premiers moines de Cîteaux s'adressent à leurs successeurs « afin aussi qu'ils prient pour nous qui avons supporté le poids de la chaleur et du jour » (allusion à Mt 20, 12). Le texte en outre insiste sur les approbations canoniques venant des plus hautes autorités pour assurer la crédibilité du projet contre ses détracteurs. Bernard trouva donc en arrivant au Nouveau Monastère une communauté dont la fidélité avait été éprouvée et mûrie par l'épreuve depuis près de quinze ans. On peut donc penser raisonnablement qu'il a bénéficié de cette maturité et de cette fidélité⁴.

ASPECTS HISTORIQUES

Étienne et Bernard

Cîteaux et Clairvaux

On sait peu de choses de la relation entre Étienne et Bernard, sinon par certains éléments très hagiographiques du *Grand Exorde*, mais quelques traits historiques sont significatifs. Bernard n'est pas le supérieur de Pontigny (abbaye fondée le 31 mai 1114)⁵ ; c'est cependant quelqu'un de son groupe (Hugues de Mâcon) qui est chargé de la mener. Presque aussitôt après, le 11 juillet 1114, Étienne commença les négociations avec l'évêque de Langres et le Seigneur d'Aigremont pour acquérir la propriété en vue de la prochaine fondation. Morimond, commença le 25 juin 1115. Arnold fut choisi comme abbé, un autre membre du groupe de Bernard. Là encore, Bernard ne fut pas choisi prioritairement. Concernant la fondation de Clairvaux, qui se fait parallèlement à celle de Morimond, ce qui est en soi étonnant, il n'y a pas d'évidence qu'Étienne ait inspecté le site auparavant, comme il le fit pour les trois autres fondations. Clairvaux est dans le

4. Une preuve de cette connivence se trouve dans le chapitre I de l'*Exorde de Cîteaux (Origines cisterciennes, p. 72-73)*, récit des origines de la tradition claravallienne, peut-être de la main de Bernard lui-même, où le thème de la pauvreté et du désert est développé.

5. L'influence de l'arrivée de Bernard et de son groupe sur la fondation de la Ferté en 1113 reste discutée.

fief de la famille de Bernard, pas très loin de Montbard, Châtillon, mais aussi de Molesme ; la troisième fondation de Clairvaux, Fontenay, sera très liée à cet environnement. Le réseau féodal local que connaît bien Bernard, a contribué à faciliter l'implantation de la communauté dans le val d'absinthe, qui deviendra la Claire Vallée (Clairvaux).

Concernant les moniales, on a la même impression de deux processus indépendants. L'histoire du prieuré de Jully⁶ est à cet égard significative. Sur une intervention de Bernard en 1114, le comte Milon de Bar donne un château qu'il possède à Jully, à Molesme « à condition que ce lieu appartienne à des femmes religieuses ». Or, dès 1075, année de la fondation de Molesme, la famille de Bernard entretient des relations privilégiées avec Molesme. Ce n'est pas un hasard, si la première prieure de Jully est Élisabeth, femme du frère aîné de Bernard, Guy. Il fallait placer ces femmes dont les maris étaient devenus moines en suivant Bernard. En 1124, Élisabeth sera remplacée par la sœur de Bernard, Hombeline. Jully connaîtra un grand développement avec un bon nombre de fondations, mais restera dans la juridiction bénédictine de Molesme, sans liens juridiques avec les cisterciens.

La fondation de Tart avant 1125 est complètement indépendante de Jully ; elle est sous la juridiction directe d'Étienne. En ce qui concerne les moniales, on a donc l'impression de deux lignes parallèles qui ne se rencontrent pas : l'une liée à Bernard et à son réseau familial, Jully ; l'autre, à Étienne et sous sa juridiction. Ces dernières sont « cisterciennes » alors que les premières restent « bénédictines ». Même si, pour ces dernières, le type de vie s'inspire déjà des usages cisterciens, leur prieuré est resté sous la juridiction de Molesme et n'est jamais passé sous la juridiction de Clairvaux, comme ce fut le cas par exemple pour tant de monastères masculins qui se sont insérés dans la filiation de Clairvaux. Il peut paraître étonnant que ces deux groupes de moniales, apparentés par leurs liens avec les cisterciens, ne se soient pas unifiés.

On ne peut cependant pas interpréter trop vite les éléments historiques que nous venons de relever comme une opposition entre Bernard et Étienne, entre Clairvaux et Cîteaux. On peut seulement constater une indépendance, une diversité dans les pratiques.

À tous ces éléments historiques, si l'on ajoute la différence du style bernardin, on pourrait être amené à penser que la fondation de Clair-

6. Concernant les premières moniales cisterciennes, voir *Origines Cisterciennes*, Introduction, p. 29-30.

vaux a été en dissidence par rapport au Nouveau Monastère. Certains auteurs franchissent ce pas, mais c'est sans doute aller vite en besogne. Ce que l'on peut au moins constater, c'est que Cîteaux et Clairvaux sont liés à deux environnements différents, et l'on sait qu'au Moyen Âge, l'insertion des monastères dans les tissus social, ecclésial et même politique est beaucoup plus importante qu'aujourd'hui ; si l'on ajoute que les deux abbayes ont à leur tête deux personnalités fortes, elles-mêmes très différentes l'une de l'autre, on peut comprendre que Clairvaux n'était pas Cîteaux.

Les différences de style

Je voudrais relever brièvement des points de différences de style entre Étienne et Bernard. On connaît, au sens moderne du terme, la précision exégétique d'Étienne concernant les moyens qu'il prend pour éditer sa bible à partir des manuscrits les plus authentiques, ce qui l'amène à se référer aux rabbins de Troyes. Avec son soin pour l'enluminure des manuscrits, Étienne est l'homme du livre. Bernard a un rapport plus littéraire avec le texte ; il cherche moins à authentifier le texte qu'à y trouver une inspiration. En ce sens, il est très à l'aise avec la tradition du commentaire allégorique, dont le grand maître est Origène⁷.

Une autre différence perçue par Jean Leclercq concerne les manuscrits. Les enluminures coûteuses du scriptorium du Nouveau Monastère, sous la gouverne d'Étienne, sont débordantes de fantaisie, de couleurs, de mouvement ; elles sont très figuratives. Bernard est très critique par rapport à cela. Jean Leclercq a montré que, dans son *Apologie à Guillaume de Saint-Thierry*, les attaques contre les prétendues décorations à Cluny visaient plutôt les manuscrits de Cîteaux⁸. Bernard pose des principes rigoureux concernant les enluminures : monochromie, motifs stylisés, non figuratifs. Il y a chez lui une méfiance par rapport à l'immédiateté du visuel, ce qui correspond à la primauté de l'écoute dans la foi. Il est étonnant que lui qui a un grand sens de l'humain, en particulier de l'affectif, dans le processus de retour à Dieu, ne reculant pas devant les images foisonnantes en particulier dans ses écrits, n'ait pas pu intégrer cette dimension thérapeutique des manuscrits : les moines copistes, par le débordement créatif des enluminures, extériorisaient leurs fantasmes, leurs

7. Cf. à ce sujet, L. BRÉSARD, *Bernard et Origène commentent le Cantique*, Forges, Abbaye N-D de Scourmont, 1983.

8. On trouve ces affirmations de Jean Leclercq reprises dans son dernier livre sur saint Bernard : *Bernard de Clairvaux (Bibliothèque de l'Histoire du Christianisme 19)*, Paris 1989, p. 34.

passions, et, en les extériorisant, les sortaient pour ainsi dire d'eux-mêmes, et les neutralisaient. Nous touchons donc là à un principe, à propos duquel l'abbé de Clairvaux ne veut pas transiger, prenant ainsi ses distances avec l'abbé du Nouveau Monastère.

Dans le même sens, le chapitre XVII du *Petit Exorde*, bien que placé sous l'autorité d'Étienne, et qui concerne le dépouillement radical au plan liturgique, vient de Bernard et non d'Étienne. On retrouve ces prescriptions uniquement dans les *capitulae*, qui appartiennent à la série des textes claravalliens. Citons, pour en donner une idée, les principaux passages de ce texte très détaillé :

Rien qui sentît l'ostentation ou le vain superflu [...] pas de croix en or ou en argent, mais seulement en bois peint ; ni de candélabres, sauf un seul en fer ; ni d'encensoirs, sinon en cuivre ou en fer ; ni de chasubles sinon en futaine et en lin, sans soie, ni or, ni argent. Ils renoncèrent absolument à toutes les tapisseries, chapes, dalmatiques et tuniques ; ils conservèrent cependant des calices en argent, pas en or, mais, si possible dorés, un chalumeau en argent, et si possible doré, des étoles et des manipules en soie seulement, sans or ni argent. Quant aux nappes d'autel, ils ordonnaient clairement qu'on les fit en lin et sans dessins et pour les burettes à vin, qu'elles ne fussent pas en or ni en argent⁹.

Ces textes, où l'on sent comme un excès de zèle, ne sont pas sans évoquer l'*Apologie à Guillaume de Saint-Thierry*, une des premières œuvres de Bernard, et ses critiques mordantes, fréquentes chez lui, à l'endroit du luxe chez les évêques et les clercs dans son souci de promouvoir une réforme de l'Église de son temps : premier indice d'un monachisme qui peut servir de modèle au plan ecclésial, dans une ligne que Bernard veut imposer.

Si l'on ajoute l'existence d'une tradition de textes des origines, parallèle à celle du Nouveau Monastère¹⁰, on peut se demander si, très tôt, il n'y pas eu deux écoles, celle de Cîteaux et celle de Clairvaux, voire que c'est de saint Bernard seulement que vient l'originalité cistercienne¹¹. Quoi qu'il en soit, on doit reconnaître une

9. *Petit Exorde*, XVII.

10. Voir *Exorde de Cîteaux (Origines cisterciennes)*, p. 70-76 ; *Résumé de la Charte de Charité (Id.)*, p. 99-105 ; *Décisions capitulaires (Id.)*, p. 124-131).

11. Cette conception unilatérale était celle de Jean Leclercq ; voir dans « La "paternité" de saint Bernard et les débuts de l'ordre cistercien », *Revue bénédictine* 103 (1993), p. 471-474, ou encore dans *Bernard de Clairvaux* (p. 36), l'affirmation que, si la première génération est « au principe de la communauté de Cîteaux, Bernard, lui, est le fondateur de la vie cistercienne en tant que telle ». Plus loin, à la même page, est évoquée la transition de la période molesmienne des origines à l'ère claravallienne. C'est oublier un peu vite que, bien avant l'arrivée de Bernard, la communauté du Nouveau Monastère a vécu une rupture radicale avec Molesme, en particulier avec le retour de Robert en ce lieu.

pluralité indiscutable, d'où la question du titre de la thèse célèbre de Jean-Baptiste Auberger sur l'unanimité cistercienne¹².

En épinglant les différences, il ne s'agit pas de juger laquelle est la meilleure, ce qui est une tentation permanente. Il ne s'agit pas non plus de choisir entre Étienne et Bernard. Il y a chez Bernard un côté idéaliste, platonicien, de radicalité, de pureté, ce que Érik Varden a appelé, dans un article récent¹³, une « priorité donnée aux principes ». En fait, la rigueur par rapport aux enluminures, ou même par rapport à l'architecture, n'a pas été maintenue, partout, et ceci dès avant la mort de saint Bernard. Sans doute qu'Étienne était plus réaliste, plus pragmatique. Il faut aussi se rappeler que le dépouillement voulu par Bernard est parallèle chez lui à une promotion d'une réforme de l'Église de son temps, trop mondaine et aimant le luxe, pour un retour à l'Évangile.

Les convergences

Là où Étienne et Bernard se rejoignent, ce n'est pas en tant que l'un aurait influencé l'autre, mais plutôt en tant que l'un et l'autre puisent, même si c'est de manière différente, à la même source qui est la règle de saint Benoît. Avant d'en donner un exemple concret, je voudrais revenir brièvement sur cette question de la Règle et des premiers cisterciens. Le moteur qui a mis en mouvement la réforme cistercienne, est sans grande erreur possible, le retour à la règle de saint Benoît, dans toute sa pureté. Les occurrences sont très nombreuses sur ce sujet dans les textes primitifs de Cîteaux.

Le chapitre xv du *Petit Exorde* nous enseigne que le point le plus fondamental dans le rapport à la Règle chez les cisterciens est l'équilibre entre travail, prière et étude/lecture. À Cluny, l'office avait pris tellement de place que, non seulement le travail était réduit, mais aussi le temps de lecture. Saint Benoît avait lui-même soigneusement mis en place cet équilibre au chapitre 48 de sa règle. Adalbert de Vogüé a montré l'originalité de Benoît par rapport au monachisme qui l'avait entouré et précédé, et spécialement par rapport à la règle du Maître. Le but de Benoît est de donner des plages substantielles et adaptées, aussi bien à la lecture qu'au travail, qui ne soient pas uniquement du temps à occuper entre les offices, des intervalles, comme c'est le cas dans la règle du Maître. Ceci amène parfois

12. *L'unanimité cistercienne primitive : mythe ou réalité ?* (Studia et documenta 3), Achel, Cîteaux commentarii cistercienses, 1986, p. 43-52.

13. É. VARDEN, « Respirer autrement », *Collectanea Cisterciensia* 73 (2011), p. 456-475, ici p. 469.

Benoît à déplacer certaines heures des offices de tierce et de none, ce qui était du jamais vu de son temps¹⁴.

L'intuition de Robert et des fondateurs de Cîteaux, était de retrouver la « pureté » de la Règle ou sa « rectitude » (*Petit Exorde* XV, 2-3), ce qui ne veut pas dire une approche fondamentaliste de la Règle, mais un retour à son équilibre, permettant comme « naturellement » de retrouver le monachisme pauvre, celui des « pauvres du Christ ». Cette expression est typique de tous les mouvements du monachisme « réformé », qui se multiplient à partir de la fin du XI^e siècle. On la trouve dans la lettre d'Hugues de Die au pape Pascal II, qui présente une tonalité très évangélique : « Ce sont des pauvres du Christ ; ils ne cherchent pas à se défendre contre ceux qui les jalouent, ni par les richesses ni par la puissance, mais ils espèrent uniquement dans la clémence de Dieu et dans la vôtre » (*Petit Exorde* XII, 8). Cela signifiait pour les cisterciens une pratique renouvelée de la Règle.

Cependant, malgré ce socle commun, les différences sont évidentes. Dans les textes primitifs, la Règle se présente explicitement, comme guide monastique pour la première génération cistercienne. Chez Bernard, au contraire, les références à la Règle sont, plus discrètes, comme en filigrane. Certes, la Règle reste source d'inspiration pour ses écrits et sa doctrine, même quand il ne traite pas de questions spécifiquement monastiques.

Cette discrétion par rapport à la Règle vient-elle, chez Bernard, d'une volonté de promotion d'un monachisme plus radical, plus dépouillé, au-delà de la Règle, comme le feront plus tard les « Trappistes¹⁵ », alors que la *discretio* bénédictine propose une voie monastique loin de tout radicalisme, une règle pour les forts, mais aussi pour les faibles¹⁶ ? L'intuition de Bernard avait été que, sans un

14. Cf. A. de VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris, Cerf, 1977 : Chapitre XV, « Travail, lecture, méditation (RB 48) », p. 334-350.

15. À la lecture de certains textes, on peut en effet s'interroger, par exemple dans la préface des sermons *Qui Habitat*. Face à la dureté de l'effort de carême, Bernard veut se garder d'une fausse compassion qui consisterait à alléger le régime : seule, la Parole peut alléger le fardeau (voir *Sermons pour l'année*, Brepols – Taizé, 1990, p. 278). Ce réconfort, qui vient seulement de la foi, semble bien être celui d'un monachisme pour les forts uniquement. Il est vrai qu'au traité du *Précepte et de la dispense*, Bernard envisage la dispense, mais seulement dans les cas rares où la Règle est en opposition évidente à la charité.

16. Voir A. de Vogüé, à propos du second directoire sur l'abbé (RB 64) : « Le trait dominant est de toute évidence la "prudence" ou "discrétion", et plus précisément encore cette partie de la discrétion qui consiste à éviter le "trop" (entendez le trop rude, le trop pénible, l'excès de zèle...). Un souci aussi constamment affirmé, tout au long de développements variés, d'apaiser, d'incliner à la compassion et à l'indulgence, d'adoucir, ne peut venir que d'une expérience personnelle et de difficultés vécues », *La Règle de saint Benoît*, p. 376.

certain radicalisme « en plus » de la Règle¹⁷, on finirait par revenir sur les sentiers battus du monachisme traditionnel¹⁸, comme ce fut le cas pour Molesme. Le ton de la *Charte de Charité*, dans les passages qui sont sûrement d'Étienne Harding, semble se rapprocher davantage de la discrétion de saint Benoît¹⁹. On peut par ailleurs penser que la référence à la Règle était un acquis dans les usages cisterciens ; ses bases ayant été posées par les fondateurs, il n'était pas besoin d'y insister. Par ailleurs, les œuvres de Bernard, répondant bien souvent à des demandes extérieures, sont loin de traiter des sujets exclusivement monastiques mais traitent plutôt des sujets doctrinaux et spirituels d'une manière générale²⁰. Il est probable que toutes ces raisons se conjuguent pour expliquer la discrétion de Bernard par rapport à la Règle.

ÉLÉMENTS DOCTRINAUX

Une relecture historique de l'expérience de Bernard au Nouveau Monastère permet de mieux comprendre certains points centraux de sa doctrine. Je pense ainsi être fidèle à la manière de Bernard, pour qui la doctrine se fonde toujours sur une expérience, qui en retour lui fournit ses fondements théologiques en lui apportant des mots qui « font sens ».

J'ai relevé quatre points importants de la doctrine de Bernard. Le premier concerne la dialectique entre unité et diversité. Le deuxième touche le rapport entre charité/amour mystique et observance, ce qui constitue une grande partie de l'apport spécifique de la première et de la deuxième génération cistercienne. Le troisième point est à mettre en rapport avec le dépouillement comme expression particulière du style de Bernard, qui rejoint l'expérience de la foi, celle-ci donnant la priorité à l'entendre par rapport au voir. Le quatrième point concerne la charité comme mise en commun, thème important dans la Règle, mais qui correspond aussi à l'expérience humaine de Bernard au sein de son groupe.

17. Voir, par exemple, la remarque de l'*Exorde de Cîteaux*, I, 3 : « Possessions et vertus ne vont pas d'ordinaire longtemps ensemble. »

18. Ce qui rejoint la pensée de Jean Leclercq (cf. note 10).

19. Par rapport à ses « abbés frères », Étienne ne veut « rien faire à leur endroit qui les accable (*nihil grave*) » au plan matériel. L'expression « *nihil grave* », provient de la Règle (*Prolog* 46). Plus loin, le soin des âmes, pour les corrections des déviations, fait référence à RB 27, 6. Ces chapitres du code pénal de la Règle font preuve d'un grand sens pastoral et évangélique.

20. C'est surtout dans le traité du *Précepte et de la dispense*, en réponse d'ailleurs à des questions de deux moines bénédictins, que l'on trouve une « théorie » de la pratique de la Règle, et de la spécificité de cette pratique chez les cisterciens.

Unanimité et pluralité

Une question qui traverse toute l'histoire cistercienne

Le titre de la thèse de Jean-Baptiste Auberger : « L'unanimité cistercienne, mythe ou réalité ? », même si, en son temps, il put paraître iconoclaste à certains, est significatif. La réponse à cette question ne va pas de soi. En effet, l'insistance sur l'unanimité, la communion, la charité dès le début du mouvement cistercien, traduit la peur de la division, de l'éclatement. Dès avant l'arrivée de Bernard, la relation entre le Nouveau Monastère et Molesme est conflictuelle avec l'affaire du retour de Robert dans sa communauté. La clarification juridique mettra alors le sceau sur la séparation des deux monastères. Ensuite l'intégration de Bernard avec ses compagnons n'a pas dû être simple pour le Nouveau Monastère. Et en effet, se pose, en parallèle, la question de la relation d'Étienne et de Bernard, que nous venons d'évoquer. Jusqu'à la venue de Bernard, on peut parler d'une première génération cistercienne ; après sa venue, d'une deuxième génération cistercienne, cette différence de générations recouvrant partiellement la polarité de Cîteaux et Clairvaux. À cela s'ajoutera une croissance foudroyante de l'Ordre, avec des risques de déformation de l'idéal primitif, comme pour ces adolescents qui, à cause d'une croissance trop rapide, risquent de voir leur squelette se déformer. Bernard n'est pas un électron libre : c'est dans ce contexte qu'il faut le situer pour mieux le comprendre. La fidélité aux origines est déjà en question dès avant sa mort. Elle s'amplifiera à la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e ; elle est sous-jacente au *Grand Exorde*. Cette peur très tôt dans l'histoire cistercienne, de l'éclatement ou de la déviance n'était pas vaine : l'histoire montrera qu'à partir du XV^e siècle, avec l'apparition des congrégations, l'unité de l'Ordre sera vécue différemment.

Comme s'il anticipait les aléas de l'histoire cistercienne à partir de celle des origines, Bernard a un grand sens de la diversité, de la pluralité. Ce point important chez lui n'est pas toujours suffisamment relevé. Il se traduit dans une formule que Bernard affectionne : « *diversas sed non adversas* » que l'on pourrait traduire par « différents mais non opposés ». Peut-être que ce sens du divers vient chez lui de sa première expérience à Cîteaux. L'unanimité cistercienne mythe ou réalité ? La réponse de Bernard sera que l'unanimité se construit à partir de la diversité, et que ce travail n'est jamais fini. C'est sans doute pour cela que, de son vivant, l'Ordre a maintenu son unité. N'oublions pas qu'à sa mort en 1153, la filiation de Clairvaux

représentait plus de la moitié des maisons de l'Ordre ; Bernard aurait donc eu les moyens de faire son ordre, à lui²¹.

Le fondement de l'unité est certainement le souci évangélique, très prégnant dans la *Charte de Charité*, de préserver la charité en se laissant guider par la règle de saint Benoît, avec humilité. Pour accepter la différence, l'altérité, il faut être humble, et il faut reconnaître que, dans ce domaine, Étienne a précédé Bernard, en sachant l'accueillir, lui qui avait un potentiel aussi exceptionnel.

Aujourd'hui est le divers, l'unité est pour plus tard

Dans le sermon II pour la Septuagésime, Bernard médite sur l'unité et la diversité : comment construire l'unité à partir de la dispersion, de la diversité, de l'extériorité, qui sont propres à notre situation actuelle ? Et comme toujours, chez Bernard, ce réel est la base sur laquelle nous devons nous appuyer, même si son commentaire est très allégorique. Deux figures sont présentées dans ce sermon, celle du premier Adam et celle d'Abraham. Un lourd sommeil tombe sur Adam quand Ève est tirée de son côté. Ce sommeil, c'est celui de la contemplation, une sorte d'extase qui correspond au pôle de l'unité. Mais Adam a été aussi confronté aux réalités extérieures dans leur diversité quand il a dû distinguer les animaux pour les nommer. Cette alternance entre le plus haut, l'extase, et le plus bas, avoir à gérer les réalités extérieures, est harmonieuse pour Adam, mais après la chute, elle sera beaucoup plus difficile à vivre, et sera cause de troubles et de dispersion. Ainsi l'unité est pour plus tard et il faut maintenant supporter la division.

Il en est de même pour Abraham lors du sacrifice où il partage les animaux mais pas les oiseaux (Gn 15, 9 s.), ou pour Marthe, qui s'agite pour beaucoup de choses alors qu'une seule est nécessaire (Lc 10, 41 s.). Il s'agit donc de garder l'unité en prenant en compte la dispersion par l'extérieur, la multiplicité, la diversité :

La division cessera lorsque la plénitude sera advenue (Ga 4, 4) et que tous les habitants de la sainte cité de Jérusalem participeront ensemble à celui qui est l'être même. **Entre-temps**, l'Esprit de sagesse n'est pas seulement unique, mais aussi multiple, affermissant les réalités intérieures dans l'unité et soumettant les réalités extérieures à son jugement pour les différencier. Tu retrouves cela, illustré pour toi dans l'Église primitive : la multitude des croyants ne

21. La question de la diversité apparaît aussi dans le débat avec le monachisme traditionnel, qui est l'objet de l'*Apologie à Guillaume de Saint-Thierry*, et plus largement de la diversité dans l'Église, ce qui nous a valu un texte magnifique sur la tunique sans couture du Christ, mais de toutes les couleurs, image de l'Église (*Apologie* IV, 6).

formait alors qu'un cœur et qu'une âme (Ac 4, 32) [...] Et on distribuait à chacun selon ces besoins (Ac 4, 35).

Que s'établisse entre nous, très chers, l'unité des âmes. Que nos cœurs ne fassent qu'un dans un amour unique, une même recherche, un seul attachement et la réciprocité d'un seul et unique sentiment (Ph 2, 2). Voilà comment la diversité extérieure saura échapper au danger et évitera de sombrer dans le scandale. Il se peut alors que la capacité de supporter soit différente pour chacun, comme aussi, parfois, la conception que chacun se fait de la conduite à tenir dans les affaires terrestres. Il s'avère même que les dons de la grâce pour le moment sont divers (Rm 12, 6) et que les membres ne paraissent pas tous appelés à la même activité (Rm 12, 4). À condition cependant que l'unité intérieure et l'unanimité rassemblent cette multiplicité et la resserrent par la cohésion de la charité et le lien de la paix (Ep 4, 3)²².

Ce texte me paraît remarquable : l'unité parfaite est pour plus tard, mais entre-temps (*interim*) – mot très important de la spiritualité cistercienne –, il faut laisser agir l'Esprit, qui seul sait réunir dans l'unité ce qui est divers, sans pourtant le réduire, contrairement à l'effort humain qui tend à faire l'unité en réduisant la diversité. Les différences demeurent mais elles ne divisent plus. Au contraire, la diversité des dons est mise au service de tous dans la paix et la charité. Nous retrouvons la citation d'Éphésiens, bien présente dans la *Charte de Charité*, qui exprime l'expérience des premiers cisterciens.

Nous savons combien nous sommes différents les uns des autres et combien il est difficile de nous comprendre : différences de langage, de génération, de milieu social et d'éducation, de culture, de caractère, de capacités, différences des histoires personnelles, etc. À cette diversité, Bernard ajoute celle des dons spirituels, des charismes ; la vie commune apprendra à savoir non seulement respecter ces différences, mais encore les partager. Si une telle diversité peut causer des chutes, Bernard n'incite pas à la contourner ; l'uniformité d'observance ne consiste pas, pour lui, à mettre tout le monde dans le même moule.

C'est en nous tournant vers l'avenir où la plénitude sera réalisée que nous pouvons anticiper une unité parfaite, en expérimentant déjà une vie cachée avec le Christ en Dieu. C'est la suite du Christ qui est le fondement le plus profond de notre unité, mais cette unité est de l'ordre de l'espérance. Bernard reste réaliste : tant que nous sommes sur la terre, on ne peut empêcher que les différences ne nous séparent. Mais les différences et les limites de la compréhension mutuelle qui en découlent ne doivent pas nuire à l'unité, dans la mesure où ces limites de notre condition actuelle sont acceptées avec humilité.

22. Dans *Sermons pour l'Année*, « Sermons pour la Septuagésime », II, 3, alinéas 3 et 4, p. 244-245.

Observance et charité, ou la complémentarité entre les première et deuxième générations cisterciennes

Le rapport entre observance et charité est une question centrale dans les premières générations cisterciennes. La charité est liée à l'expérience de l'amour, à la mystique. Le second sermon de saint Bernard pour le dimanche après l'octave de l'Épiphanie évoque cette problématique : l'eau changée en vin qui pose justement la question du rapport entre observances et charité.

La purification apportée par l'eau des six jarres des observances ne transforme pas de soi l'eau en vin, qui correspond au passage à la charité qui chasse la crainte. Pour que ce passage advienne :

Il est nécessaire que l'onction spirituelle de la grâce aide notre faiblesse, adoucissant par la grâce de la dévotion la croix des observances et de la pénitence sous toutes ses formes, parce que sans croix il n'est pas de suite du Christ et, sans onction, qui pourrait supporter les aspérités de la croix ? Vous qui en avez l'expérience, vous savez bien que notre croix est ointe et que, par la grâce de l'Esprit qui nous aide, notre pénitence est suave et délectable, et si je puis dire, notre amertume est très douce²³.

L'heure n'est pas toujours venue de changer l'eau en vin, de goûter à la charité qui est le vin délectable des noces. Alors il faut savoir attendre et se contenter de l'eau peu suave. Ainsi l'amour ne chasse-t-il jamais totalement la crainte. Les réflexions qui précèdent ne sont pas sans rappeler un questionnement connu chez les cisterciens autour des années 1140. Pour un certain nombre de moines rentrés au monastère à l'âge mûr après avoir été clercs ou écolâtres, le joug des observances cisterciennes, lourd à porter, apparaissait comme un obstacle à la charité²⁴. Le sermon de Bernard abordé ici, donne une réponse très ajustée à ces questions. Les observances restent nécessaires pour une conversion effective, mais seule la grâce de Dieu, le don de l'Esprit Saint les rend supportables, voir même faciles.

Dans l'*Apologie à Guillaume de Saint-Thierry*, Bernard développe une sorte d'anthropologie, où, en s'inspirant de 1 Co 15, 46, le cor-

23. BERNARD DE CLAIRVAUX, « Sermons pour le dimanche après l'Octave de l'Épiphanie », II : l'eau changée en vin, cité dans : P. VERNET, « Le second sermon de saint Bernard pour le dimanche après l'Épiphanie : l'eau changée en vin », *Liturgie*, n° 118 (2002), p. 66. Cet article reprend la conférence donnée par l'auteur à l'abbaye cistercienne d'Heiligenkreuz (Autriche) en 2002.

24. Voir à ce sujet AELRED DE RIEVAULX, *Miroir de la Charité*, (*Vie Monastique* 27), Abbaye de Bellefontaine, 1992, spécialement le livre II et l'explication éclairante de l'introduction, 6, p.14-15.

porel vient d'abord, le spirituel ensuite. Bernard assimile les observances au corporel, comme une étape nécessaire pour aller vers le spirituel. Il illustre encore son propos par le patriarche Jacob qui « ne put recevoir enfin les embrassements tant désirés de Rachel qu'après avoir commencé par vivre avec Lia [...] Commencez par les choses corporelles et entreprenez ensuite les choses spirituelles. Le religieux le meilleur est celui qui sait mêler les unes aux autres avec autant de discernement que d'à-propos²⁵. »

Placide Vernet, dans sa conclusion, montre bien la complémentarité entre la première et la deuxième génération cistercienne : « Ce sermon est une synthèse magistrale de l'intuition des fondateurs de Cîteaux qui investissent dans l'observance de la Règle et de l'intuition de l'abbé de Clairvaux qui mise sur les noces du Christ et des âmes dans l'Église²⁶. »

Il est à noter que, concernant la « crise », déjà évoquée, des années 1140, les autorités du temps qui ont réagi explicitement, à savoir Bernard et Aelred, n'ont jamais cherché à supprimer les observances venant de la règle de saint Benoît, comme si elles étaient des obstacles à la mystique. Le doux Aelred, dans son livre II du *Miroir de la Charité*, a même la dent plus dure que Bernard : il balaie d'un revers de main la critique, avec une certaine rhétorique il est vrai, quand il s'agit de contrer les contestataires, comme s'ils étaient des moines dégénérés.

Dans une vie où les observances sont rudes, l'amour demeure et même trouve son épanouissement. La suite du Christ doux et humble de cœur, source de paix et de joie, rend doux le joug et le fardeau léger. Aelred précise bien que cette paix n'est pas à apprécier selon les critères de la sensibilité²⁷. La voie cistercienne au XII^e siècle ne manque pas de virilité.

Les Pères de la deuxième génération n'ont pas lâché l'observance primitive. Mais il est bon de rappeler que l'austérité de vie évoquée dans le *Petit Exorde* n'attirait pas grand monde, et tout aurait sans doute continué dans ce sens sans cet « apport de l'onction spirituelle de la grâce qui adoucit par la grâce de la dévotion, la croix des observances et de la pénitence sous toutes ses formes, parce que sans croix il n'est pas de suite du Christ et, sans onction, qui pourrait

25. *Apologie* VII, 14.

26. « Le second sermon de saint Bernard pour le dimanche après l'Épiphanie... », p. 72.

27. Voir à ce sujet le célèbre dialogue avec le novice, AELRED DE RIEVAULX, *Miroir de la Charité*, II, XVII, p. 151-160.

supporter les aspérités de la croix²⁸ ? » Voilà un exemple où Bernard met des mots sur une expérience, et, en lui donnant du sens, permet d'y consentir « volontairement », on dirait aujourd'hui, librement, et même, quelle que soit sa rudesse, dans la joie du désir.

Écouter pour voir

Bernard, par rapport à la toute première génération cistercienne, a apporté une note, un style particuliers, marqués par le dépouillement, l'absence de figuration, le refus des objets coûteux, bref une limitation stricte de tout ce qui concerne le visuel. On peut y voir un radicalisme, un idéalisme qui, d'ailleurs, n'a pas tenu longtemps. Ce dépouillement peut être aussi compris de manière éthique, comme un souci évangélique de pauvreté et de non mondanité dans l'Église. En fait ces données se retrouvent dans la théologie, la doctrine spirituelle de l'abbé de Clairvaux. On y découvre une cohérence entre pratique, doctrine, formes et style. On en trouve un bel exemple dans le sermon 28 sur le Cantique.

*Sermon 28 sur le Cantique, 4-8*²⁹

Ce qui est beau pour l'ouïe est laid pour la vue. Pour évoquer cela, Bernard s'appuie sur le récit de la bénédiction de Jacob par son père. Isaac, aveugle, croit reconnaître la présence d'Ésaü, son fils aîné, qu'il veut bénir, alors qu'il s'agit en fait de Jacob ; il est trompé par les sens du toucher (la peau de Jacob paraît velue comme celle d'Ésaü, mais elle est recouverte de peau de chevreau), de l'odorat (Jacob a revêtu les vêtements de son frère Ésaü), et du goût (le gibier est en fait un chevreau), mais l'ouïe ne le trompe pas, car il reconnaît la voix de Jacob, car il s'agit bien de lui. L'ouïe, contrairement aux autres sens, ne l'a pas trompé.

L'ouïe a donc un statut particulier, car c'est elle qui conduit à la foi. Ainsi le Crucifié apparaît à la vue, noir, laid, mais c'est la foi du centurion qui lui fait reconnaître, au-delà des apparences, le Fils de Dieu. Bernard cite le verset de l'évangile de Marc : « Le centurion qui se tenait en face de lui, voyant qu'il avait expiré en criant ainsi, dit : "Vraiment cet homme était Fils de Dieu"³⁰. » Et il poursuit : « C'est donc à la voix qu'il crut, à la voix qu'il reconnut le Fils de

28. Réf. voir note 23.

29. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, II, 16-32 (SC 431), Paris, Cerf, 1998, 4-8, p. 147-165. Les citations qui suivent sont tirées de ces pages.

30. Mc 15, 39. L'ajout « en criant » est une version possible selon certains manuscrits du Nouveau Testament.

Dieu, et non au visage. Peut-être était-il du nombre de ces brebis, dont le Seigneur dit : “Mes brebis écoutent ma voix.” »

La vue qui concerne les apparences est donc trompeuse. Mais l’ouïe est gratifiée car elle permet d’entendre la voix : « La vérité a pénétré par les oreilles. » Le centurion « ne méprisa-t-il pas ce qu’il vit, parce qu’il crut ce qu’il ne vit pas mais, sans aucun doute, d’après ce qu’il entendit, parce que “la foi naît de l’écoute” (Rm 10, 17) ? » La vérité qui s’infiltré par l’oreille est un antidote au venin du serpent, qui s’est, lui aussi, infiltré par l’oreille au jardin d’Éden. La vérité a donc une vertu thérapeutique : « Ainsi la vérité guérira l’œil troublé, et l’œil redevenu limpide verra celui qu’il ne peut voir dans son trouble. » « La vision bienheureuse récompensera l’âme fidèle, et l’écoute fidèle mérite la vision bienheureuse. “Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu.” Il faut donc que l’œil, pour voir Dieu, soit purifié par la foi. »

« Tant que la vue n’est pas encore au point, nous devons éveiller l’ouïe et l’exercer à accueillir la vérité. » Bernard ajoute à cette écoute, l’obéissance : « Dès que son oreille a entendu, il m’a obéi » (Ps 17, 45). C’est ce verset qui est cité au verset 5 du chapitre 5 sur l’obéissance et son caractère instantané, de la règle de saint Benoît³¹.

Je serai digne de voir si, avant de voir, je suis reconnu obéissant. Je verrai sans crainte celui devant lequel m’aura précédé l’offrande de mon obéissance. Quel bonheur pour l’homme qui dit : « Le Seigneur Dieu m’a ouvert l’oreille, et moi, je ne conteste pas, je n’ai pas reculé » (Is 50, 5). Tu as ici un modèle d’obéissance spontanée (*voluntariae*) et un exemple de longue patience (ce modèle sous-entendu est bien évidemment le Christ préfiguré dans ce verset des poèmes du Serviteur d’Isaïe, cité ici). En effet, celui qui n’a pas reculé persévère. Les deux choses sont nécessaires (à savoir bonheur et persévérance), puisque « Dieu aime qui donne avec joie » (2 Co 9, 7), et « celui qui aura persévéré jusqu’au bout sera sauvé » (Mt 10, 22). Puisse le Seigneur ouvrir aussi mon oreille à la parole de vérité entrer dans mon cœur, purifier mon œil et le préparer à l’heureuse vision. »

À travers ces passages très riches, nous pouvons retrouver le lien avec l’obéissance chez saint Benoît, mais Bernard ajoute qu’elle est volontaire, spontanée, elle donne dans la joie, mais s’expérimente aussi dans la persévérance. Ces aspects recouvrent chez saint Bernard, même si la vision semble pour plus tard, une dimension mystique.

31. Nous avons là un exemple type de la présence en filigrane de la Règle dans les écrits de saint Bernard. Notons aussi que l’instantanéité « matérielle » de Benoît se déplace vers le « volontaire » chez Bernard, donc vers le côté subjectif de l’expérience spirituelle.

L'obéissance, comme celle du Christ, préfigurée par le serviteur d'Isaïe, est un don de soi libre, lié à l'amour et à la joie.

Les lignes du sermon qui suivent accumulent les citations concernant l'écoute de la Parole : « Heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent », « Écoute Israël », « Parle, ton serviteur écoute ». On peut reconnaître ici la raison profonde du sens de la Parole chez saint Bernard : c'est la Parole elle-même qui incite à écouter ce qu'elle veut dire au croyant.

On peut reconnaître là une véritable voie spirituelle :

Tu dois savoir que l'Esprit Saint lui-même suit cet ordre dans le progrès spirituel de l'âme : il éduque l'ouïe avant de réjouir la vue [...] Prête l'oreille. Tu désires voir le Christ ? Il te faut d'abord l'entendre, entendre parler de lui, pour pouvoir dire, quand tu l'auras vu : « Tel nous l'avons entendu, tel nous l'avons vu » (Ps 47, 9). Immense est son éclat ; ta vue est courte et « elle ne peut l'atteindre ». Tu le peux par l'ouïe, mais non par le regard [...] L'ouïe nous rendra le regard, à condition qu'elle ait été fervente, vigilante et fidèle.

Cette priorité de l'ouïe qui purifie le regard est liée à la foi, elle fait partie de notre aujourd'hui, la vision sera pour plus tard. Aujourd'hui donc, il suffit d'écouter, d'obéir, de pratiquer. On comprend alors les risques d'un visuel immédiat, attiré par ce qui brille et qui donnerait l'illusion d'avoir trouvé ce que l'on cherche. Mais pour Bernard, ce ne serait qu'un frein qui empêcherait d'aller vers la vraie vision. Il a fait une description quasi phénoménologique de cette mondanité superficielle du visuel dans son *Apologie à Guillaume de Saint-Thierry*. Le dépouillement bernardin se comprend mieux sur cet arrière-fond doctrinal.

Vie commune

La vie commune en tant que mise en commun, Bernard l'a d'abord vécue dans la fratrie de la famille et de la chevalerie, puis dans la vie monastique inspirée de saint Benoît au Nouveau Monastère. Il n'est donc pas étonnant de retrouver dans la lettre XI à Guigues le Chartreux³², ce verset de la Première Lettre aux Corinthiens « La charité cherche non pas ce qui lui est utile, mais ce qui l'est au bien commun » (1 Co 10, 33). Cette recherche de l'utilité commune est la loi même de Dieu, vécue au sein de la Trinité elle-même. En contemplant l'exemplaire parfait de la charité en Dieu lui-même et dans l'œuvre du salut, l'homme créé à l'image de Dieu apprend à

³². *Lettre XI aux chartreux*, dans BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre* (SC 393), Paris, Cerf, 1993 p. 147-165. Ici, § 35, p. 151.

réaliser son humanité, mais on peut en voir aussi les contre-exemples qui sont ceux de l'esclave et du mercenaire dans la lettre aux chartreux. « Même l'esclave fait parfois l'œuvre de Dieu, mais comme il ne la fait pas de son plein gré, on voit bien qu'il s'obstine dans la dureté. Le mercenaire aussi la fait, mais comme son acte n'est pas gratuit, on reconnaît qu'il est entraîné par sa propre convoitise. Or propriété implique singularité ; singularité implique recoin ; et recoin entraîne obligatoirement saleté et rouille³³ ». On peut être légitimement surpris du passage brusque de la convoitise du mercenaire à la propriété/singularité, ce qui n'est pas la même idée. En fait l'adjectif « propre », « propre convoitise » renvoie à *propriété*. Être dans le *proprium* est une façon d'être qui se traduit par la *singularitas* et la *proprietas*, autrement dit être dans l'inverse de la mise en commun, qui est charité. La convoitise, qui suit son intérêt personnel, met dans l'isolement en séparant de la loi commune. Mais il y a plus, nous reconnaissons ici la volonté propre de la Règle et l'attitude honnie par saint Benoît de l'appropriation, la singularité de celui qui ne se soumet pas à la règle commune du monastère et les exemples des anciens (8^e degré d'humilité, RB 7, 55). Par ailleurs le recoin fait penser à RB 55, 16 : un frère pouvant toujours cacher quelque chose là où il dort, l'abbé doit faire des inspections périodiques.

Bernard, même quand il développe une doctrine spirituelle générale, disons chrétienne, s'appuie sur une expérience formée par la règle de saint Benoît, même si le rapport est parfois ténu. À moins que ce ne soit cette expérience qui soit inspiratrice de sa doctrine spirituelle. Le passage de la lettre aux chartreux que nous venons d'évoquer en est une preuve. Ce qui est nouveau ici, c'est le lien entre la volonté propre, qui équivaut à se faire sa propre loi, contraire au consentement à la loi de Dieu, péché type qui est malheur, et l'appropriation qui est refus du partage, de la mise en commun, de l'amour en tant que recherche du bien de l'autre.

On sait combien la *vita communis* sera développée chez tous les auteurs cisterciens, comme partage non seulement des biens matériels mais aussi des dons naturels et spirituels. L'originalité de la lettre aux chartreux³⁴, est de faire le lien entre l'attitude filiale, qui se met librement sous la loi du Père sans chercher son intérêt comme peut le faire le mercenaire, ni par crainte comme l'esclave, et la loi fraternelle qui est mise en commun sans rien s'approprier, selon le modèle de ce qui se passe en Dieu³⁵. L'attitude extérieure dans la vie commune et

33. *Lettre XI aux chartreux*, § 34, p. 149.

34. *Lettre XI aux chartreux*, § 34, p. 149.

35. *Lettre XI aux chartreux*, § 35, p. 151.

les déviances de l'appropriation que saint Benoît dénonce, sont significatives pour Bernard d'une attitude plus profondément spirituelle et théologale. Là encore, le lien avec la Règle est discret, mais clair : on voit comment il inspire la conception de la charité comme recherche du bien commun, sans se limiter d'ailleurs à la seule vie monastique.

CONCLUSION

Saint Bernard ne laisse pas indifférent ; il a été souvent récupéré ou attaqué en fonction des idéologies du moment. Le plus souvent, à l'époque moderne, il est considéré comme un réactionnaire intolérant, obscurantiste, qui résiste aux temps nouveaux symbolisés par Abélard, ou bien au contraire on voit en lui un réformateur idéaliste peu cohérent avec ce qu'il prône, injuste, voire manipulateur dans ses querelles avec le monachisme traditionnel ou dans les affaires ecclésiastiques.

Ces interprétations trouvent leur parallèle dans le milieu cistercien. Dans les années qui suivent le concile Vatican II, Bernard, que l'on continue pourtant à redécouvrir à travers ses œuvres, est plutôt perçu comme celui qui n'a pas été fidèle, à cause de la vie qu'il a menée, au propos des origines, de simplicité, de pauvreté évangélique, expérimenté par la première génération des moines de Cîteaux, celle-ci étant présentée comme beaucoup plus cohérente et authentique.

Aujourd'hui, le réformateur idéaliste, aux principes rigides, semble réapparaître, opérant une rupture dangereuse dans la tradition dont Étienne Harding serait le représentant.

Il est cependant possible à partir de faits historiques que l'on peut interpréter, de considérer la relation de Bernard avec le Nouveau Monastère, tout en évitant les a priori. La récolte d'enseignements, pour nous aujourd'hui, n'est pas négligeable :

- On peut comprendre le séjour relativement court de Bernard au Nouveau Monastère, où il était encore peu connu et sans grande responsabilité³⁶, comme un temps de gestation. Son génie mais, aussi sa conviction, lui ont permis ensuite de préserver le ferment évangélique puisé dans la règle de saint Benoît, expérimenté au Nouveau Monastère, en le diffusant, essentiellement par ces écrits, sa doctrine, qui l'ont rendu célèbre déjà de son temps. Il le diffusera

36. Bernard était-il encore plus ou moins le leader du groupe qu'il avait conduit au monastère ? Nous n'en savons rien, ce qui est certain, comme nous l'avons déjà noté plus haut, c'est qu'il n'a pas été choisi pour mener les premières fondations du Nouveau monastère, ce qui veut dire à tout le moins qu'il n'était pas mis en avant.

non seulement au-delà des clôtures monastiques, dans l'Église et la société de son temps³⁷, mais même après sa mort par sa postérité spirituelle. Cet héritage spirituel et doctrinal, nous pouvons nous en nourrir. Il nous fait remonter aux sources du Nouveau Monastère et nous incite à un renouveau évangélique vécu dans la simplicité, que ce soit dans la vie monastique ou ecclésiale.

- Bernard introduit dans l'histoire cistercienne des origines, une pluralité, une diversité, il a même su montrer que cette diversité était liée à notre condition actuelle limitée. Cette différence, cette altérité, reconnues, au premier abord peuvent nous gêner, voire nous déstabiliser : nous préférions sans doute une unanimité idéale des origines cisterciennes. Les premières générations cisterciennes ont su gérer cette diversité avec succès. Cela tient en grande partie à Étienne Harding et à Bernard. Plutôt que de présenter Étienne et Bernard, en terme d'opposition, on peut s'étonner que des hommes aux charismes si différents aient pu contribuer chacun à sa place à la construction de l'Ordre. Je risque à ce sujet une interprétation : Bernard n'avait pas à prendre la place d'Étienne, mais il était difficile de lui faire toute sa place. La fondation de Clairvaux était alors une solution à cette difficulté. Étienne a « laissé faire » Clairvaux, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas consenti ou que Clairvaux ait été contre son gré. Cet événement fondateur a sûrement inspiré la *Charte de Charité*, conçue par le « vénérable Père Étienne [...] comme un instrument capable de retrancher les surgeons des schismes susceptibles, en s'accroissant, d'étouffer à l'avenir le fruit de la paix mutuelle³⁸ ». Ce n'est pas un hasard si ce passage se trouve dans un texte racontant les origines, émanant de la tradition claravallienne, peut-être de Bernard lui-même, comme nous l'avons déjà noté. Étienne, qui a consenti à la fondation de Clairvaux, reconnaît l'autonomie des maisons filles, – ce qui était nouveau –, tout en maintenant la communion dans la charité, par un mode de vie (*mores*) commun, dont il avait la garde (*cura animarum*), selon la règle de Benoît.

Pour Étienne il aurait été certes plus facile de ne pas accueillir la différence, de ne pas lui laisser sa place, quitte à végéter et à mourir. En accueillant Bernard, il a pris le risque de l'ouverture, et c'est sa grandeur. L'histoire a montré que, finalement, ce choix a été fécond. Bernard a bénéficié de cet accueil, l'élargissement de sa doctrine,

37. La question de savoir si Bernard en sortant de son cloître n'a fait que répondre à un appel souvent contraignant, ou s'il a suivi une pente naturelle peu en accord avec le retrait monastique, ne me semble pas non plus primordiale. Là encore les réponses données à cette question traduisent souvent des a priori.

38. *Exorde de Cîteaux* II, 11.

mentionnée plus haut, à partir de son expérience monastique, nous renvoie aujourd'hui à la question de la place du monachisme dans son monde environnant et dans l'Église. Le témoignage de Bernard dans l'Église et dans le monde trouve son origine, au Nouveau Monastère, en un lieu perdu et inconnu où, un jour, le ferment évangélique s'est réveillé.

*Munkeby Mariakloster
Munkeberget
N – 7600 Levanger*

Joël REGNARD, ocso