

## **« Puissent-ils être sages et comprendre<sup>1</sup> » Intelligence et expérience de la foi chez Bernard de Clairvaux (1)**

### **Introduction**

Depuis toujours, l'homme cherche Dieu, désire le connaître, pénétrer le mystère de Dieu avec son intelligence pour monter vers lui, pour pouvoir l'aimer plus intensément. Quelle est la première attitude de l'homme en face du mystère de Dieu ? « Je veux comprendre. » Cela fait partie de l'homme. La civilisation humaine elle-même se construit à partir de ce fondement. Connaître, comprendre est à l'origine de tout ce qu'il y a d'humain dans le monde.

Puisque la foi est une lumière, elle nous invite à nous incorporer en elle, à explorer toujours davantage l'horizon qu'elle éclaire, pour mieux connaître ce que nous aimons. De ce désir naît la théologie chrétienne<sup>2</sup>.

La révélation judéo-chrétienne enseigne, dans la Bible, que Dieu a cherché l'homme, s'est fait connaître en se révélant dans l'histoire, en descendant vers nous dans l'incarnation de son Fils Jésus. L'homme est capable de Dieu (*capax Dei*). En tant que corps et esprit, il peut connaître Dieu qui est Esprit. Que signifie croire ? Croire en Dieu signifie adhérer à Lui, à sa révélation, accueillir sa Parole.

À Dieu qui révèle est due l'obéissance de la foi, par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu dans un complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle et dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait<sup>3</sup>.

---

1. Dt 32, 29, cité par saint Bernard : « *Utinam saperent et intelligerent* », Lettre 107 (*Lettres III* [SC 556], Paris 2012, p. 135).

2. PAPE FRANÇOIS, Lettre encyclique *Lumen fidei* 36.

3. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Dei Verbum* 5, dans *Constitutions, décrets, déclarations*, Paris 1967, p. 128.

Cette adhésion met en branle toutes les facultés de la personne, à partir de ce mouvement de recherche qu'est l'intelligence de la foi. Pour chercher les raisons de la foi, nous avons besoin de l'intelligence et du cœur. L'homme ne se comprend que dans l'intégralité de sa personne. La raison doit se porter au service de l'intérêt de la personne. Depuis le début du christianisme, les Pères de l'Église se sont orientés dans cette direction, en s'appliquant à comprendre la foi du donné révélé. La circularité entre la foi et la raison a été exprimée par la Tradition par deux formules empruntées à saint Augustin : « *Credo ut intelligam* » et « *intelligo ut credam* », c'est-à-dire : « Je crois pour comprendre » et « Je comprends pour croire<sup>4</sup>. »

Dans cette Année de la foi, en syntonie avec le *kairos* ecclésial, nous sommes stimulés pour approfondir cet aspect fondamental de la vie chrétienne. Nous chercherons à le faire en étudiant cet aspect dans quelques passages des œuvres de saint Bernard. Nos Pères cisterciens du XII<sup>e</sup> siècle, sur les traces des Pères de l'Église, avec leur forme littéraire spécifique qu'est la théologie monastique, ont apporté leur contribution à l'*intelligence de la foi*. Pour eux, il ne s'agissait pas de spéculation, mais de nécessité vitale pour une adhésion au Mystère, qui est expérience conduisant à l'amour de Dieu et à l'union avec lui. La véritable adhésion de foi à Dieu conduit à l'aimer avec toutes les facultés de la personne, intégrées entre elles. Bernard, en se référant au passage de Matthieu (22, 37), commente ainsi :

Chrétien, apprends du Christ comment aimer le Christ. Apprends à l'aimer avec tendresse, avec sagesse, avec force [...] Aime donc le Seigneur ton Dieu avec une pleine et totale affection du cœur. Aime-le avec une totale vigilance et attention de la raison. Aime-le aussi de toutes tes forces, au point de ne pas craindre de mourir par amour de lui, ainsi qu'il est écrit dans la suite du Cantique : « Car l'amour est fort comme la mort, la jalousie inflexible comme l'enfer. » [...] À moins qu'un autre sens plus pertinent ne se présente pour expliquer cette triple distinction, il me semble que l'amour du cœur désigne une certaine ardeur d'affection ; l'amour de l'âme vise l'activité ou le jugement de la raison ; enfin, aimer de toutes nos forces peut se rapporter à la constance ou à la vigueur de l'esprit. [...] Enfin ton amour sera assez fort et assez constant pour ne pas céder aux peurs, ni être écrasé de labeur. Aimons donc avec tendresse, avec sagesse et avec force. Nous savons en effet que l'amour du cœur, autrement dit la tendresse, est certes doux, mais exposé aux séductions, sans l'amour

4. Cf. Homélie 29, dans AUGUSTIN D'HIPPONE, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean, XVII-XXXIII (Bibliothèque Augustinienne 72)*, Paris 1977, p. 606-607, et références de la note 31. La lettre 120 (*PL* 33, col. 452-462 ; *CCSL* 31 B, p. 143-159), écrite en 415 et adressée à un certain Consentius, catholique érudit des îles Baléares, est l'un des textes les plus significatifs sur le rapport entre foi et raison.

qui est propre à l'âme. Celui-ci, de son côté, sans l'amour qui est marqué par la force, est raisonnable mais fragile<sup>5</sup>.

### 1. Bernard, un anti-intellectuel ?

Avant tout, nous devons analyser l'attitude que Bernard a eue par rapport au savoir et aux études en général, en particulier par rapport à la scolastique naissante, et comment cela se manifeste dans quelques écrits qui seront, pour notre sujet, des paradigmes<sup>6</sup>.

Pour comprendre mieux la signification et la valeur de ce que nous affirmerons, nous pensons qu'il est opportun, à titre de prémisses, de considérer le rapport que les premiers cisterciens ont eu avec les études et le savoir. Jusqu'à il y a peu de temps encore, on pensait généralement que la première génération cistercienne, en privilégiant le travail manuel, avait presque banni des monastères toute espèce d'activité intellectuelle<sup>7</sup>. Mais désormais, grâce à d'innombrables études menées durant ces cinquante dernières années, cette opinion s'avère privée de fondement. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, les cisterciens qui, dans leur tentative de réforme du monachisme, s'étaient signalés par leur ascèse et leur austérité, et même par une certaine « rusticité », qui allait de pair avec leur travail des champs, se distinguaient tout autant pour leur préoccupation extrême de soigner la forme de ce qu'ils élaboraient et écrivaient, et aussi la forme de leur doctrine.

Il serait trop long d'énumérer les auteurs témoins de l'activité intellectuelle de l'Ordre de Cîteaux à l'époque de sa plus grande ferveur, et qui peuvent ainsi démystifier ce lieu commun selon lequel on avait perdu tout intérêt pour les belles lettres et l'étude des sciences sacrées dans les cloîtres cisterciens, austères et isolés<sup>8</sup>.

Les récits des origines cisterciennes eux-mêmes confirment ce que nous sommes en train d'affirmer. *Le Petit Exorde* raconte que, à la suite du retour de saint Robert à son abbaye d'origine, Molesme, la communauté de Cîteaux élut comme nouvel abbé, Albéric, « un

5. Sermon [désormais SCr] 20 (*Sermons sur le Cantique II* [SC 431], Paris 1998, p. 131-135).

6. Voir, pour une première approche, E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard* (*Études de philosophie médiévale XX*), Paris 1980, p. 81-86.

7. Un tel préjugé a été porté, par exemple, par l'historien bénédictin Philibert Schmitz : « Le cistercien pose en principe que le travail manuel est l'application nécessaire et par excellence de la Règle, et il condamne les études » (*Histoire de l'ordre de saint Benoît*, III, Maredsous 1948, p. 37).

8. Cf. A. FRACHEBOUD, *Les premiers spirituels cisterciens* (*Pain de Cîteaux* 30) Chambard 1967 ; (*Pain de Cîteaux/Série Études* 1), Paris 1985.

lettré, versé dans les sciences divines et humaines<sup>9</sup> ». Arnaud de Bonneval, rapportera plus tard au sujet du recrutement des moines pour l'abbaye de Clairvaux :

Que d'hommes de lettres, que de rhéteurs, que de philosophes les écoles du monde ont envoyés dans ce monastère, qui fut le sien, pour s'y façonner à la théorie de ce genre de vie et à ces pratiques divines ? Quel genre de savoir n'a pas fleuri là, où se trouvent de vrais essaims de maîtres et de disciples d'une intelligence cultivée et remarquable, qui s'y livrent à l'étude des choses de Dieu, s'instruisent et s'enflamment mutuellement<sup>10</sup> ?

C'est dans ce contexte, dans ce climat intellectuel qu'apparut saint Bernard, dont il faut dire tout de suite qu'il conserva la même ligne. Tout en mettant au premier plan dans la vie du moine l'apprentissage de la science du salut, qui est la science des Saints, il n'a jamais méprisé, d'une manière totale et permanente, la science en elle-même.

Il parle souvent dans ses écrits, qu'il s'agisse des traités, des lettres ou des sermons, du danger que peuvent représenter l'étude et la science comme fins en elles-mêmes, surtout pour les moines, pour ceux qui se sont mis à la suite du vrai Maître, Jésus Christ, et dont ils apprennent à goûter et à vivre l'authentique philosophie, l'unique sagesse.

Bernard n'a jamais méprisé la science, l'étude des lettres, la philosophie en elle-même. Voici ses propres paroles :

On me jugera peut-être excessif dans ma critique de la science, comme si je voulais réprimander les hommes doctes, et interdire l'étude des lettres. Loin de moi cette idée ! Je n'ignore pas les grands services qu'ont rendus et que rendent à l'Église ses savants, soit dans la réfutation des adversaires, soit dans l'instruction des simples<sup>11</sup>.

Au contraire, en se référant à l'étude littéraire, il souligne :

Je ne dis pas pour autant qu'il faille mépriser la connaissance des lettres, qui orne l'âme et l'instruit, et la rend capable d'instruire aussi les autres<sup>12</sup>.

À ce point, on peut s'interroger sur les causes et les motifs qui ont justifié, également de la part de spécialistes qui font autorité, le portrait d'un Bernard qui aurait été anti-intellectuel et hostile aux

9. *Petit Exorde* 9, dans *Origines cisterciennes. Les plus anciens textes*, Paris, Cerf, 1998, p. 55-56.

10. ARNAUD DE BONNEVAL, *Vie de saint Bernard*, L. II, préface, dans SAINT BERNARD, *Œuvres complètes*, VIII, éd. Dion-Charpentier, Paris 1867, p. 53-54 ; *PL* 185, col. 267.

11. *SCt* 36 (*Sermons sur le Cantique* III [*SC* 452], Paris 2000, p. 109).

12. *SCt* 37 (*SC* 452, p. 127).

études et à la science. C'est l'image que voudra nous donner l'Abbé de Rancé, réformateur du monastère cistercien de La Trappe, dans sa polémique avec son contemporain et grand érudit, Jean Mabillon, de la congrégation bénédictine de Saint-Maur, sur l'opportunité pour les moines de faire des études. Il écrit :

Car pour l'étude, il [Bernard] ne s'y est jamais appliqué, comme il l'a avoué lui-même<sup>13</sup>.

La réponse doit être cherchée dans le contexte d'une réflexion anthropologique de Bernard et de son opposition par rapport à la *nouvelle théologie*, la toute nouvelle scolastique enseignée dans les écoles urbaines, qui deviendront par la suite des universités.

Le point de départ de l'anthropologie bernardine est constitué du « Connais-toi toi-même<sup>14</sup> ». La connaissance de soi porte l'homme à réfléchir et à prendre conscience de sa réalité, faite de misère et de péché, mais aussi de grandeur, parce qu'il est créé à l'image de Dieu. Le péché a éloigné l'homme de Dieu, et, en l'éloignant de son Créateur, il l'a porté hors de lui-même, en le dispersant dans la *région de la dissemblance*<sup>15</sup>. Et c'est la *curiosité*, que nous allons approfondir plus loin.

Le désir des choses sensibles, celui d'apprendre des choses nouvelles sans jamais s'en rassasier, et la violence irrésistible de la concupiscence font oublier à l'homme que, sur son visage et dans son cœur, est imprimée l'image surnaturelle de Dieu. La conversion devient ainsi le passage obligé que l'homme doit faire pour retourner en lui-même et connaître Dieu. Connaissance de soi et connaissance de Dieu vont de pair.

Par connaissance de Dieu, il faut entendre non pas la connaissance théorique, froide et lointaine dans son abstraction, et parfois dans sa fumeuse conceptualité, mais bien, et uniquement, celle qui est comme contresignée et authentifiée par l'expérience savoureuse de l'amour de Dieu. Connaissance et amour sont deux aspects d'un même processus de reconversion-retour à Dieu. Toute autre connais-

13. A.-J. LE BOUTHILLIER DE RANCÉ, *Réponse au traité des études monastiques*, Paris 1692, p. 31.

14. Cf. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard (Études Augustiniennes)*, Paris 1974 ; A. MAIORINO TUOZZI, *La « conoscenza di sé » nella scuola cistercense*, Napoli 1976 ; cf. aussi D. FARKASFALVY, « La conoscenza di Dio nel pensiero di San Bernardo », dans *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione, Certosa di Firenze: 6-9 novembre 1974 (Bibliotheca Cistercensis 6)*, Rome 1975, p. 201-214 ; « The First Step in Spiritual Life : Conversion », dans *La dottrina della vita spirituale nelle opere di San Bernardo di Clairvaux. Atti del Convegno Internazionale, Roma 11-15 settembre 1990 (Analecta Cistercensia XLVI)*, Rome 1990, p. 66-84.

15. Sermon divers 42 (*Sermons divers*, t. 2 [SC 518], Paris 2007, p. 279).

sance comprise d'une manière différente, élaborée en dehors de l'amour de Dieu, est vaine et fausse : elle est seulement *curiosité* ; c'est une science qui, comme l'affirme saint Paul, *enfle*<sup>16</sup>, porte à la dispersion, à l'orgueil, et de nouveau à l'éloignement de Dieu.

Les textes dans lesquels saint Bernard s'exprime et prend position contre ce type de connaissance, qu'il trouve dans la nouvelle théologie, la scolastique naissante proposée dans les chaires des écoles urbaines florissantes, sont divers, souvent caractérisés par un langage enflammé et, dans certains cas, violent. Nous en relevons quelques-uns, clairs et emblématiques. Se dressant contre les nouveaux philosophes, il écrit :

Par ailleurs, il en est très peu à mon sens, mais nous lisons tout de même qu'il y en eut quelques-uns, à concentrer tout leur soin et toute leur attention dans cette seule perspective : rechercher la manière dont les choses sont faites et l'ordre qui y préside. C'en est même à ce point que la plupart d'entre eux ont non seulement omis de s'enquérir de l'utilité des choses, mais les ont méprisées avec beaucoup de grandeur d'âme. [...] Ils se nomment eux-mêmes philosophes, mais nous les appelons plus justement curieux et vains<sup>17</sup>.

C'est surtout dans les *Sermons sur le Cantique* que Bernard se lance dans des exclamations furibondes et des attaques virulentes, en condamnant la récente mystification théologique subtilement proposée par les nouveaux philosophes qu'il n'hésite pas à comparer aux hérétiques.

L'intelligence des philosophes ou des hérétiques ne possède pas par elle-même cet éclat de la pureté et de la vérité<sup>18</sup>. [...] Le bavardage creux des philosophes n'est pas une bonne pluie : il a amené la stérilité plus que la fertilité<sup>19</sup>. [...] Aussi ni le verbiage des philosophes, ni les sophismes des hérétiques<sup>20</sup> ...

Le contexte historico-culturel dans lequel se situe la réflexion théologique de Bernard a été défini par les spécialistes comme une époque de renouveau<sup>21</sup>. Le XII<sup>e</sup> siècle fut le siècle d'or du monachisme cistercien, mais il fut aussi un siècle de profonds changements et grandes transformations. Ce temps est caractérisé par la floraison et la diffusion des universités dans les villes et la persistance des écoles monastiques dans les abbayes. En étroite relation avec ces types

16. Cf. 1 Co 8, 1.

17. Sermon 3 pour la Pentecôte (*Sermons pour l'année*, Brepols – Taizé 1990, p. 568).

18. SCt 41 (*Sermons sur le Cantique* III, Paris 2000 [SC 452], p. 189).

19. SCt 58 (SC 472, p. 191).

20. SCt 79 (*Sermons sur le Cantique* V [SC 511], Paris 2007, p. 267).

21. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle (Études de philosophie médiévale XLV)*, Paris 1957, p. 19-51.

d'école, on peut distinguer deux manières de faire de la théologie : une, liée à la vie claustrale, la « théologie monastique<sup>22</sup> » ; l'autre, typique des nouvelles écoles urbaines, appelée « théologie scolastique ».

Le caractère exemplaire et fondamental de la pensée de saint Bernard, qui en fait le plus illustre représentant de la théologie monastique, sa polémique avec Abélard et Gilbert de la Porrée, son appartenance au mouvement de la réforme cistercienne, qui avait fait du désert et de son caractère caché, en même temps que de la valeur ascétique du travail manuel, la caractéristique principale de son propre renouveau monastique, tous ces éléments, unis à sa réflexion anthropologique, en les considérant dans leur ensemble, ont généré dans les siècles suivants une image de l'abbé de Clairvaux ennemi des études et de la science.

## 2. La méthode de saint Bernard

Cherchons maintenant à voir comment Bernard élabore le thème de l'intelligence de la foi. Nous le ferons à partir de quelques sermons. Ceux-ci commencent parfois avec une introduction clé, qui donne la perspective dans laquelle l'auteur a voulu développer son sujet. Dans cette enquête, nous pourrions voir ce qu'on peut appeler la « méthode » de saint Bernard.

Nous devons considérer d'un peu plus près le genre littéraire dans lequel saint Bernard s'exprime habituellement. C'est un aspect à ne pas négliger pour comprendre mieux sa pensée. Saint Bernard, comme les autres principaux Pères cisterciens du XII<sup>e</sup> siècle, s'est servi de la psychologie et du vocabulaire de l'affectivité humaine pour tenter de rendre la sublimité et l'expérience de l'amour de Dieu auquel l'homme est appelé, sur la route du Christ, avec le secours de la force de l'amour qu'est l'Esprit Saint. C'est donc un vocabulaire qui renvoie au champ sémantique des sentiments humains et de leur traduction en gestes : embrassements, caresses, baisers, regards, et ainsi de suite<sup>23</sup>.

22. Jean Leclercq fut le premier à caractériser les lignes fondamentales de cette réflexion des cloîtres en la définissant « théologie monastique » : « Saint Bernard et la théologie monastique du XII<sup>e</sup> siècle », dans *Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953 (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 9)*, Rome 1953, p. 7-23 ; « La théologie monastique », dans *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957/1990, p. 179-218.

23. Cf. D. BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen 2005. Sans s'arrêter à ce qu'on peut imaginer à partir du titre du livre, le chercheur va au-delà de l'œuvre d'Aelred : il analyse l'anthropologie affective de plusieurs auteurs de la tradition cistercienne.

L'enseignement normal d'un abbé cistercien adressé à ses moines s'exprime sous la forme ordinaire des sermons. Ceux-ci sont l'écho fidèle de la liturgie, du culte, dans lequel l'Église vit les mystères de la foi, et aussi de la lecture de la Bible dans la *lectio divina* : ces deux sources sont étroitement unies. L'enseignement de l'abbé reflète une préoccupation toute spirituelle pour que son auditoire assimile ce qu'il entend et en soit édifié.

Bernard suit l'exemple des grands spirituels du passé, dans les homélies des Pères. Dans l'introduction de ses sermons, il imite leur langage. Il veut « rompre » la Parole pour la nourriture spirituelle de ses moines, « casser » les noix des sacrements<sup>24</sup>, afin qu'ils puissent en profiter.

Il prépare ses sermons en se préoccupant du profit spirituel que les auditeurs en retireront. Il voit dans l'approfondissement du donné de la foi la vie même de l'âme<sup>25</sup>. Il croit fermement que cet approfondissement peut être communiqué. Certes, Bernard se préoccupe de faire progresser l'âme et d'émouvoir les cœurs. Mais les deux choses n'excluent pas l'investigation intellectuelle.

Comment, en effet, célébrer ce que vous ignorez, et comment le connaître à moins qu'on ne vous l'annonce<sup>26</sup> ?

Ce texte est à comparer avec la phrase attribuée à Abélard et condamnée si durement par saint Bernard :

À quoi bon parler pour instruire, si on ne rend pas intelligible ce que l'on enseigne<sup>27</sup> ?

Bernard se servira de l'occasion offerte par le sermon pour l'Ascension pour exposer sa méthode, dans un développement qui peut étonner, mais justement ce n'est pas son intention d'offrir une explication dévote. Suivons-le dans sa démonstration, qui repose sur des bases solides.

Comme il en va de tout ce qui concerne Celui qui est né pour nous et qui nous a été donné, son Ascension aussi a eu lieu pour nous, et il nous l'approprie. Dans notre existence il y a beaucoup d'occasions où – pour ce qui dépend de nous – nous paraissions agir par hasard, et beaucoup d'occasions où c'est par nécessité. Le Christ, lui, puissance de Dieu et sagesse de Dieu, a pu échapper à l'emprise du hasard et à celle de la nécessité. Quelle est, en effet, la nécessité qui pourrait s'imposer à la puissance de Dieu, et quel hasard pourrait déterminer l'action de la sagesse de Dieu ? Tout ce qu'il a dit, tout ce qu'il a

24. Sermon pour le jeudi saint (*Sermons pour l'année*, p. 463-464).

25. *SCt* 16, (*SC* 431, p. 40-45).

26. Sermon 3 pour l'Épiphanie (*Sermons pour l'année*, p. 191).

27. Lettre 190 (*Œuvres complètes*, II, Paris 1866, p. 564).

accompli, tout ce qu'il a souffert, n'en doute pas, tout cela était délibéré, rempli de mystères (*plena sacramentorum*), rempli de salut. [...] Écrire, c'est organiser ses idées en fonction de raisons précises (*certis rationibus*). De même en est-il en ce qui concerne Dieu : tout a été ordonné, et très particulièrement ce que sa Gloire a accompli, présente dans la chair<sup>28</sup>.

De ce texte, nous pouvons déjà tirer une conclusion. Pour l'abbé de Clairvaux, tout événement dans la vie du Christ, et aussi toute œuvre de Dieu, a une raison d'être, et, dans le cas de l'Incarnation, il s'agit d'une raison d'amour : « à cause de nous, pour nous. » Mais il ne s'agit pas de cette unique raison, mais de raisons multiples (« *certis rationibus* ») qu'avait l'amour divin en voulant ces événements ; il s'agit du motif particulier, propre à chaque mystère. Saint Bernard identifie ces raisons, ces causes particulières, avec les « sacrements » dont est rempli cet événement, et avec le « salut » qui le remplit.

Pourquoi cette affirmation ? Pour justifier la recherche elle-même de telles raisons, étant donné qu'elles existent en grand nombre. Origène parlait déjà de l'« océan des mystères », ce qui fut repris ensuite par toute la tradition. Bernard affirme à plusieurs reprises que, en cherchant la cause du mystère, on pénètre dans le conseil même de la Trinité.

Sachant cela, s'il arrive que quelque fait concernant le Christ vienne à notre connaissance, il ne faut pas l'entendre comme une invention que nous mettrions en avant, mais comme une réalité qui, avant même qu'on en connaisse la raison, ne pouvait absolument pas survenir sans raison<sup>29</sup>.

Bernard, en cherchant des raisons dans les événements de la vie du Christ, est de nouveau en harmonie avec les Pères. Ces raisons, ce sont une révélation intérieure, une inspiration d'en haut qui les lui fait découvrir. C'est un don de l'Esprit Saint, don communicable, reçu en vue de l'édification.

Mais le malheur, ce sont les limites étroites de notre connaissance ; le malheur, c'est la pauvreté de notre savoir : nous ne connaissons qu'en partie, et en partie bien modeste ! C'est à peine si quelques petites étincelles brillent pour nous de cette si grande abondance de lumière, de cette lampe placée sur le candélabre. Et vraiment, plus est limité ce que chacun de nous saisit, plus il faut mettre de fidélité à communiquer aux autres ce qui a été révélé à chacun. Ainsi, pour ce qui me concerne, frères, ce que le Seigneur a bien voulu me donner de comprendre, pour votre édification, au sujet de l'Ascension ou de ses montées, je ne veux pas et je ne dois pas vous en frustrer – ceci d'au-

28. Sermon 4 pour l'Ascension (*Sermons pour l'année*, p. 530-531).

29. Sermon 4 pour l'Ascension (*Sermons pour l'année*, p. 531).

tant moins que le privilège des dons spirituels, c'est de se communiquer sans diminuer. De certains d'entre vous, ces réalités-là sont connues : elles leur ont été semblablement révélées. Mais à cause de ceux qui, peut-être, ne les ont pas remarquées, attentifs qu'ils étaient à des réalités plus élevées ou occupés à autre chose – à cause aussi de ceux dont l'intelligence manque de capacité, il m'incombe d'exprimer ma pensée<sup>30</sup>.

Saint Bernard aime aussi rattacher sa doctrine à l'explication d'un livre de l'Ancien Testament comme le *Cantique des cantiques*. L'enseignement de l'abbé, même s'il nous semble trop moralisant, ne s'éloigne pas beaucoup de cette « gnose » néoplatonicienne que les Pères ont pratiquée. Vie spirituelle et approfondissement de la foi sont en rapport étroit. En effet, d'un côté, notre vie spirituelle ne fait que prolonger la vie du Christ historique, la vie du Christ dans la liturgie de l'Église. Elle est le sens de cette vie historique, le sens spirituel de la liturgie. Mais, d'autre part, les Pères ont toujours considéré l'Ancien Testament comme étant, à côté de l'Incarnation à la fin des temps, une incarnation anticipée. Le sens de cette dernière ne fut pas seulement l'événement historique du Christ, mais aussi sa naissance dans les âmes. L'Ancien Testament préparait l'une et l'autre. Et pour les anciens, cette préparation est comme une préfiguration.

Bernard, dans l'interprétation de l'Écriture, suit les traces des saints Pères<sup>31</sup>. À partir de la lettre, il cherche le sens spirituel des événements et des préfigurations. Écoutons saint Bernard après l'exposition de la *lettre* d'un verset.

Voilà la teneur de la lettre ; voilà la part des Juifs. Quant à moi, comme je l'ai reçu du Seigneur, je chercherai au sein profond de la parole sacrée l'esprit et la vie : telle est ma part, puisque je crois dans le Christ. Pourquoi ne tirerai-je pas l'agréable et salutaire festin de l'esprit de la lettre stérile et insipide, comme on tire le grain de la balle, l'amande de la coque, la moelle de l'os<sup>32</sup> ?

On voit dans ce texte que, pour saint Bernard, la Bible contient la vie, et celle-ci en plénitude. On part de la base du sens littéral pour atteindre les sommets du sens mystique. Nous devons scruter le texte et nous découvrirons cette vie, si nous croyons dans le Christ.

Par le moyen de la foi, nous pouvons pénétrer bien plus profond que l'écorce ; grâce à la foi, nous entrons dans le mystère. Bernard,

30. Sermon 4 pour l'Ascension (*Sermons pour l'année*, p. 531).

31. Cf. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., (*Théologie* 41/1-2, 42, 59), Paris 1959, 1959, 1961, 1964.

32. *SCt* 73 (*SC* 511, p. 139).

pour garantir son interprétation, s'appuie sur le témoignage même de l'Apôtre.

Je n'ai rien à voir avec cette lettre qui a la saveur de la chair pour qui la goûte et qui donne la mort à qui l'avale ! Mais ce qui est caché sous son voile vient de l'Esprit saint. Or l'Esprit dit des choses mystérieuses, au témoignage de l'Apôtre<sup>33</sup> (1 Co 14, 2).

L'intelligence spirituelle du mystère et la vie spirituelle sont donc intimement liées. Bernard les rapproche encore davantage. Seuls, les Juifs ne trouvent pas d'*intelligence* devant les mystères.

Mais Israël, au lieu du mystère voilé, tient le voile couvrant le mystère. Pourquoi, sinon parce qu'un voile est encore posé sur son cœur (2 Co 3, 15) ? Ainsi le son de la lettre est pour lui ; le sens caché de la lettre est pour moi. C'est pourquoi il trouve un ministère de mort dans la lettre (2 Co 3, 7) ; moi, je trouve la vie dans l'esprit. Car c'est l'Esprit qui vivifie : il donne l'intelligence (*intellectum*). L'intelligence (*intellectum*) n'est-elle pas la vie ? Donne-moi l'intelligence (*intellectum*) et je vivrai (Ps 118, 144)<sup>34</sup>.

À propos des arguments dont nous parlons, il est inévitable de se reporter à Origène, le grand maître alexandrin de l'interprétation allégorique et spirituelle des Écritures. La quatrième livre du *Traité des Principes* est un vrai traité d'herméneutique biblique, texte très diffusé dans les monastères cisterciens du XII<sup>e</sup> siècle. Dans les textes des *Sermons sur le Cantique* que nous avons cités, on peut facilement constater un écho du style et du langage d'Origène. Selon les hypothèses de grands spécialistes, il reviendrait à Guillaume de Saint-Thierry, pendant la rencontre fameuse des deux abbés malades à Clairvaux, d'avoir fait connaître à Bernard les *Homélie*s et le *Commentaire* qu'Origène avait consacrés au *Cantique* : ils en scrutèrent ensemble surtout le sens moral<sup>35</sup>.

En écrivant ce quatrième livre de son *Traité des Principes* (220-230), Origène invite à comprendre la signification des Écritures en partant de « la chair des Écritures », c'est-à-dire le sens le plus immédiat, pour passer ensuite à « l'âme de l'Écriture », dans laquelle celui qui a fait un peu de progrès se trouve édifié, pour atteindre la « loi spirituelle qui contient l'ombre des biens futurs », dans laquelle les parfaits sont édifiés.

33. *SCt* 73 (*SC* 511, p. 139).

34. *SCt* 73 (*SC* 511, p. 139).

35. Cf. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Vie de saint Bernard*, Paris 1997, p. 111-112. Pour une synthèse des rapports entre Bernard, Guillaume et Origène, voir A. C. MONTANARI, « *Per figuras amatorias* ». *L'Expositio super cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry. Esegisi e teologia*, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, p. 192-198.

L'interprétation spirituelle est celle qui réussit à saisir la réalité céleste, les biens futurs, la vérité de Dieu :

L'interprétation spirituelle est pour celui qui peut montrer quelles sont les réalités célestes dont on trouve les symboles et les ombres dans le culte des Juifs selon la chair et quels sont les biens à venir dont la loi possède l'ombre. Bref, en toutes choses, selon le commandement apostolique, il faut chercher la sagesse cachée dans le mystère, celle que Dieu a prédestinée avant tous les siècles à la gloire des justes, celle qu'aucun des princes de ce monde n'a connue (1 Co 2, 7-8)<sup>36</sup>.

L'interprétation spirituelle est donc l'unique qui,

ayant examiné les textes et s'étant adonné à la recherche de leur sens profond, communique à toutes les doctrines que ce sens veut exprimer<sup>37</sup>.

Saint Bernard lui-même est très clair dans cette relation entre esprit et vérité. Dans son *Éloge de la nouvelle chevalerie* (1129-1135), il rapproche l'épisode d'Isaac, qui reconnut l'odeur des vêtements d'Ésaü, mais ne reconnut pas celui qui les portait, de l'incompréhension des Hébreux qui s'arrêtent à la lettre et ne comprennent pas le sens spirituel, c'est-à-dire la « vérité nue ».

Le vêtement de l'esprit, c'est la lettre, et c'est aussi la chair du Verbe. Mais maintenant encore, le Juif ne reconnaît même pas dans la chair le Verbe, dans l'homme la divinité, il ne perçoit pas sous l'écorce de la lettre le sens spirituel. Il tâte de l'extérieur la toison du chevreau, qui est à la ressemblance du fils aîné, c'est-à-dire du premier et de l'antique pécheur ; mais il ne parvient pas à la vérité dans sa nudité<sup>38</sup>.

Le « sens spirituel », l'esprit qui se manifeste dans la lettre et dans la chair est donc la « vérité nue ». L'objectif fondamental de la lecture de l'Écriture et, de manière plus générale, de toute la vie chrétienne, est de parvenir à cette vérité nue de l'esprit.

C'est dans une perspective très proche de celle-ci que s'était exprimé le même Origène quand, dans la 28<sup>e</sup> homélie sur le livre des *Nombres*, il avait identifié le terme du cheminement spirituel avec la « vérité des choses ». Après avoir synthétisé le chemin de la vie chrétienne en suivant les quarante-deux « étapes que parcoururent les Israélites lorsqu'ils furent sortis du pays d'Égypte » (Nb 33,1) il identifia le terme de ce cheminement avec la possibilité de célébrer

36. *Traité des Principes* IV, 2, 6, dans ORIGÈNE, *Traité des Principes* t. III (SC 268), Paris 1980, p. 321.

37. *Traité des Principes* IV, 2, 7, p. 329.

38. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle chevalerie – Vie de saint Malachie – Épitaphe, hymne, lettres* (SC 367), Paris 1990, p. 89.

la Pâque, non plus dans l'ombre, mais « dans la beauté et la vérité même des choses » :

Qui aura le bonheur d'y célébrer la Pâque, toujours dans le lieu qu'a choisi le Seigneur son Dieu ? (cf. Dt 12, 5), d'y célébrer le jour de la Pentecôte, la fête des Expiations, la solennité des Tentes ? et désormais non plus à travers une ombre (cf. He 8, 5 ; 10, 1), mais dans la beauté et la vérité même des choses<sup>39</sup>.

Il nous apparaît ainsi plus clairement comment l'enseignement de saint Bernard ne s'éloigne pas beaucoup de la « gnose » des Pères : pour lui aussi, vie spirituelle et intelligence de la foi sont liées dans un rapport très étroit.

Nous avons vu saint Bernard présenter son enseignement sur le Christ en expliquant un événement de la vie du Sauveur, l'Ascension, ou un texte de l'Écriture, non liturgique, le *Cantique des cantiques*. Dans les deux cas, cette explication était un approfondissement qui voulait atteindre, au-delà de l'écorce, le « sacrement » caché, le « mystère » voilé. Dans le dernier cas également, l'intention de Bernard était manifeste : il s'agissait de proposer une intelligence du mystère. Nous pourrions multiplier les références à ces introductions types, à ces *incipit* des sermons de Bernard, et les analyser à travers l'étude des mots « sacrement » et « mystère<sup>40</sup> ». On pourrait s'étonner de la signification du mystère et du sacrement, si étroitement liés, semble-t-il, non pas en vue de défendre le fait de « scruter les mystères divins », mais comme amené et justifié par l'intelligence de la foi. Cependant, le père de Lubac l'avait déjà souligné dans un chapitre où il décrit avec grand talent le passage « du symbole à la dialectique » au Moyen Âge<sup>41</sup>. Il parle des auteurs qui utilisent encore cette théologie symbolique.

Les faits mystiques sont pour eux pleins de sens, pleins d'intentions divines, par opposition à des événements fortuits [...] Dans l'Eucharistie comme dans l'Écriture, ils pensent que tout est plein de mystère, c'est-à-dire que tout est plein de raison : *plena mysterii, plena rationis*. Les deux mots se donnent partout comme synonymes. *Grande sacramentum est, nec ratione vacat*. [...] Quelles merveilleuses perspectives s'ouvrent ainsi devant l'intelligence ! Quelle vaste carrière ne va-t-il pas lui être donnée de parcourir à la recherche de

39. Homélie 28 (ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres* III [SC 461], Paris 2001, p. 367).

40. *Sermons pour l'Avent du Seigneur*, 1, 1-2 ; *Sermons À la louange de la Vierge Mère*, 2, 12-13 ; *Sermons pour la Vigile de Noël*, 4, 1 ; *Sermons pour la Circonsion du Seigneur*, 3, 3 ; cf. *Sermons sur Cantique*, 26, 2 et 27, 1.

41. Cf. H. de LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Cerf, 2010, p. 248-277.

ces raisons mystiques ! [...] Quel délicieux avant-goût des joies de l'éternité<sup>42</sup> !

L'auteur fait justement remarquer ensuite comment cela suppose une « conception toute mystique de l'intelligence », qui fut celle de saint Augustin, celle de l'âge patristique, et qui conservera sa valeur dans l'école franciscaine et dans la mystique spéculative qui en dérivera.

### 3. La science comme curiosité indigne (*turpis curiositas*)

À la lecture des œuvres de saint Bernard, on peut saisir, dans ses éléments essentiels, une évolution de son attitude et de sa pensée par rapport à l'étude et à la connaissance rationnelle.

Examinons maintenant quelles ont été les toutes premières étapes de cette évolution. Nous le ferons à travers l'analyse de quelques passages des œuvres où il affronte l'argument du savoir et de l'étude sous des angles divers et avec des approches variées, en évaluant, selon les cas, le danger ou l'importance pour le moine, et pour l'homme en général. Le premier est tiré du sermon 1 *Pour la solennité des apôtres Pierre et Paul*.

Voilà quels sont nos maîtres : de notre Maître à tous, ils nous ont appris plus pleinement les chemins de la vie et jusqu'à ce jour ils nous les enseignent. Or, que nous ont donc enseigné ou que nous enseignent les apôtres ? Non pas la technique de la pêche ou de la fabrication des tentes, ni rien de ce genre ; et pas non plus à lire Platon ou à nous sentir à l'aise dans les subtilités d'Aristote ; ni enfin à toujours apprendre sans jamais parvenir à la connaissance de la vérité. Ils m'ont enseigné à vivre<sup>43</sup>.

Les apôtres Pierre et Paul n'ont donc pas enseigné aux hommes un art de vivre, et ils n'ont pas enseigné non plus à étudier et à comprendre la philosophie de maîtres comme Platon et Aristote, ni non plus à « toujours apprendre sans jamais parvenir à la connaissance de la vérité ». Les Apôtres nous ont enseigné, au contraire, les chemins de la vie. Et qui est la vie, sinon Jésus Christ, qui a dit de lui-même : « Je suis la voie, la vérité, la vie » (Jn 14, 6) ? Le moine, et plus généralement le chrétien, doit apprendre des Apôtres à conformer sa vie à la Vie véritable, à connaître Jésus Christ pour l'aimer et l'imiter. L'unique livre avec lequel les moines sont appelés à se confronter, l'unique qu'ils doivent étudier en profondeur, c'est Jésus Christ (cf. 1 Co 1, 22-25).

42. *Corpus Mysticum*, p. 260-262.

43. Sermon 1 pour les apôtres Pierre et Paul (*Sermons pour l'année*, p. 592).

Saint Bernard semble ne reconnaître aucune valeur au processus de la connaissance rationnelle. Connaître le Christ, et le Christ crucifié : voilà la philosophie aimée et pratiquée par Bernard, selon ce qu'il affirme dans le texte suivant :

C'est pourquoi tout ceci est si souvent dans ma bouche, vous le savez ; et toujours dans mon cœur, Dieu le sait. Voilà ce qui vient habituellement sous ma plume, comme on peut le voir. Voilà ma philosophie la plus sublime ici-bas : connaître Jésus et Jésus crucifié<sup>44</sup>.

Dans le troisième passage, Bernard parle de curiosité (*curiositas*). Ce terme a été utilisé aussi bien par les Pères de l'Église que par les auteurs médiévaux. Saint Bernard lui-même, selon le décompte fait par Jean Leclercq, l'a utilisé quatre-vingt-dix-sept fois dans ses œuvres<sup>45</sup>.

Pourquoi parle-t-il ainsi de la manière de savoir. Pourquoi, sinon pour que tu saches dans quel ordre, avec quel soin et à quelle fin il faut connaître chaque chose ? Dans quel ordre : pour que tu donnes la priorité à ce qui est plus avantageux pour le salut. Avec quel soin : pour que tu apprennes avec plus d'ardeur ce qui rend plus intense l'amour. À quelle fin : non pour satisfaire la vaine gloire ou la curiosité ou quelque envie semblable, mais seulement pour t'édifier toi-même ou le prochain. Il est des gens, en effet, qui veulent savoir à la seule fin de savoir : indigne curiosité (*turpis curiositas*). Et il en est d'autres qui veulent connaître pour être connus eux-mêmes : indigne vanité. [...] Il en est encore d'autres qui veulent savoir pour vendre leur science, par exemple pour en tirer de l'argent ou des honneurs : indigne profit. Mais il en est aussi qui veulent savoir pour édifier : c'est charité. Enfin il en est d'autres qui veulent savoir pour être édifiés : c'est prudence<sup>46</sup>.

Saint Bernard affirme que, pour savoir, il faut se munir d'un « guide ». Avant tout, il est nécessaire d'apprendre ce qui peut le plus rapidement conduire au salut, et avec un zèle ardent ce qui porte le mieux à l'amour ; et, en cela, il ne faut jamais perdre de vue la fin de la croissance dans la perfection spirituelle, ou, pour mieux dire, la charité qui dilate tout l'être. Vient ensuite une description synthétique des attitudes possibles pour le chrétien face au savoir et à l'étude. Il y en a cinq ; trois sont condamnées et deux sont louées, à savoir respectivement : savoir pour savoir, car c'est une curiosité indigne ; savoir pour être considéré comme savant, car c'est une vanité indigne ; savoir pour s'enrichir ou pour parvenir à des postes de pouvoir, car

44. *SCt* 43 (*SC* 452, p. 237).

45. Cf. J. LECLERCQ, « "Curiositas" et le retour à Dieu chez saint Bernard », dans *Bivium. Homenaje a Manuel Cecilio Diaz y Diaz*, Madrid 1983, p. 133-141, repris dans *Recueil d'études sur saint Bernard V*, Rome 1992, p. 319-329 ; É. GILSON, *op. cit.*, p. 181-182.

46. *SCt* 36 (*SC* 452, p. 113).

c'est un profit indigne ; savoir pour l'édification du prochain, car c'est charité ; et enfin savoir pour s'édifier soir-même, car c'est sagesse. Il faut comprendre plus à fond d'où vient cette attitude, qui, à s'en tenir aux apparences, peut apparaître contraire à la culture et au savoir. Écoutons les considérations de l'historien Ezio Franceschini.

Dans le domaine plus strictement culturel, la position de saint Bernard est celle de Tertullien, de Grégoire le Grand, de saint Pierre Damien : [pour ces auteurs], toute culture, pour être valide, doit être religieuse ; et elle est donc valide pour autant qu'elle coïncide avec la Foi et son service. Ce n'est pas qu'il n'ait pas compris le problème de la culture ; mais tout ce qui n'est pas affirmation de la pensée religieuse ne lui paraît pas digne d'attention<sup>47</sup>.

Dans un autre passage des *Sermons sur le Cantique*<sup>48</sup>, Bernard accorde à la *science* exclusivement une perte de temps et un danger pour le salut de l'âme. Dans ce texte, il parle des lieux que l'âme peut occuper dans la chambre de l'époux et il en relève trois : la connaissance de Dieu comme auteur du monde créé, la crainte de Dieu juge et enfin la contemplation mystique de Dieu. Les deux premiers portent en eux le manque de paix et une anxiété continue : le premier, parce que la recherche par laquelle l'homme tente de pénétrer le mystère de la création implique un exercice pesant et est dicté par une curiosité continue ; le second, parce qu'il génère en l'homme crainte et épouvante, très souvent à l'origine de trouble grave et de désordre intérieur. La crainte a cependant, en même temps, une valeur positive parce qu'elle pousse l'âme à agir bien pour obtenir le don de la sagesse, tandis que la *science* court continuellement le danger d'être rendue vaine par l'orgueil si la crainte ne le repousse pas : « La saveur fait le sage, comme le savoir fait le savant, et la richesse le riche <sup>49</sup>. » La science-connaissance, tout en restant en elle-même une valeur, parce qu'elle prépare d'une certaine façon le don de la sagesse, représente pour l'homme un danger sérieux et concret.

Bernard, dans son premier traité, *Les degrés de l'humilité et de l'orgueil* (1124-1125), offre une description de la curiosité, premier degré de l'orgueil. Voici un passage du long discours consacré à la curiosité.

Le premier degré de la superbe est la curiosité, dont voici les marques particulières. Si vous voyez un religieux dont vous aviez bonne

47. E. FRANCESCHINI, « San Bernardo nel suo secolo », dans *San Bernardo. Pubblicazione commemorativa nell'VIII centenario della sua morte*, Milan 1954, p. 21 (notre traduction).

48. *SCt* 23 (*SC* 431, p. 219-237).

49. « *Porro sapor sapientem facit, sicut scientia scientem, sicut divitiae divitem* » (*SCt* 23, *SC* 431, p. 229).

opinion au commencement, qui partout où il se trouve, où il marche et où il s'arrête, jette les yeux de tous côtés, va la tête levée, et prête l'oreille à toutes choses, reconnaissez par ces mouvements extérieurs que l'intérieur de cet homme qui se donne tout au dehors est entièrement changé. En effet, c'est une maxime du sage, que « l'homme pervers fait signe de l'œil, frappe du pied et parle de la main ». Et c'est par ces mouvements extraordinaires du corps qu'on remarque la nouvelle maladie de l'âme, laquelle à mesure qu'elle cesse de se réfléchir sur elle-même par sa nonchalance, devient curieuse dans les affaires des autres. C'est pourquoi aussi, venant à s'ignorer elle-même, on la renvoie au dehors pour vaquer à la pâture des chevreux. Or, par les chevreux, qui figurent le péché, je crois qu'on peut justement entendre les yeux et les oreilles, puisque c'est par ces fenêtres que la mort entre dans l'âme, de même qu'elle est entrée dans le monde par le péché. Ainsi, le curieux s'occupe à repaître ses deux sens, lorsqu'il néglige de s'appliquer à la connaissance de son état intérieur dans lequel il était demeuré. Et de vrai, ô homme, si tu te considères avec attention, il sera bien difficile que tu puisses jamais t'appliquer à autre chose. Curieux, écoute Salomon ; insensé, écoute le sage : « conserve ton cœur, dit-il, avec tous les soins imaginables » (Pr 4, 23), afin, veut-il dire, que tous tes sens ne veillent qu'à conserver cette unique source de la vie. En effet, curieux, dites-moi où vous allez quand vous vous éloignez de vous-même ? À qui vous commettez-vous pendant ce temps-là ? Comment avez-vous la hardiesse de lever les yeux au ciel, après avoir péché contre le ciel ? Regardez plutôt la terre, afin de vous connaître vous-même. Elle vous représentera parfaitement à vous-même, parce que vous êtes terre et vous retournerez en terre<sup>50</sup>.

Après avoir relevé que saint Bernard réserve au premier degré de l'orgueil, la curiosité, le même espace qu'aux onze autres degrés ensemble, Gilson observe comment, en elle, il faut entrevoir la négation même de l'ascèse cistercienne. Attardons-nous sur ce thème parce que tous, nous devinons et faisons l'expérience du danger caché dans une certaine curiosité. Non seulement, elle peut troubler l'âme et l'écarter de son chemin de salut, mais aussi bouleverser et ruiner toute une existence. Voyons ce que dit cet auteur.

Prendre en considération une connaissance quelconque, qui ne soit pas la connaissance de soi en vue du salut, c'est justement la *curiosité*. Si saint Bernard accorde à ce premier degré de l'orgueil autant de place qu'aux onze autres, c'est donc parce que, comme le *nosce te ipsum* [connais-toi toi-même] engendre tous les autres degrés de l'humilité, jusqu'aux plus hauts, la *curiositas* engendre tous les autres degrés de l'orgueil, jusqu'aux plus bas. Nous sommes en face de ces deux méthodes, comme devant la bifurcation initiale des deux

50. *Traité des degrés de l'humilité et de l'orgueil* 10, 28, dans SAINT BERNARD, *Un itinéraire de retour à Dieu*, Paris 1964, p. 108-109.

routes, dont l'une conduit au salut par la connaissance de soi, l'autre, à la perdition, par la curiosité<sup>51</sup>.

Nous pouvons ajouter deux autres passages du traité *L'amour de Dieu*, où l'abbé de Clairvaux s'arrête sur la *curiosité*, une fois en lui donnant une acception négative, et une autre fois, positive. Dans le premier cas, Bernard, en développant pour quel motif il faut aimer Dieu, affirme, entre autres choses :

Ainsi il arrive que la créature qui se distingue par le don de la raison, demeure dans l'ignorance d'elle-même et se voit agrégée aux animaux privés de raison. Par ignorance de sa propre gloire, qui vient de l'intérieur, elle doit se conformer aux réalités extérieures sensibles ; elle se laisse entraîner par sa propre *curiosité* et se confond avec les autres créatures faute de comprendre qu'elle a reçu plus que toutes les autres<sup>52</sup>.

On voit bien ici comment la *curiosité* constitue pour Bernard une réalité négative, puisqu'elle distrait l'homme et l'entraîne sur des routes différentes de celle qui conduit à Dieu. Dans le second cas, en revanche, Bernard concède à la *curiosité*, un minimum de caractère positif ; toujours dans le traité sur *L'amour de Dieu*, il écrit en effet :

Ce fleuve, à mon avis, n'est autre que le Fils de Dieu qui passe de l'un à l'autre pour les servir, selon sa promesse, pour que dorénavant les justes prennent part au festin, exultent en présence de Dieu et débordent d'allégresse. De là cette satiété sans dégoût, cette *curiosité* insatiable mais sans inquiétude, ce désir éternel et impossible à assouvir qui pourtant ignore la privation, enfin cette sobre ivresse qui se gorge de la vérité et non de vin pur, qui ne provient pas d'un excès de vin mais qui brûle de l'amour de Dieu. Désormais, on possède pour toujours le quatrième degré de l'amour quand, au plus haut point, on n'aime plus que Dieu. Car on ne s'aime plus soi-même que par amour de lui, de sorte qu'il soit la récompense de ceux qui l'aiment, la récompense éternelle de ceux qui l'aiment éternellement<sup>53</sup>.

La curiosité prend, dans ce cas, une signification positive, différente de celle attribuée par Bernard dans le passage précédent ou dans le passage cité ci-dessus du traité *Les degrés de l'humilité et de l'orgueil* : cela ne peut advenir que si on se trouve au quatrième et dernier degré de l'amour, quand l'unité de l'homme est parfaitement reconstruite et qu'il peut désormais être uni à Dieu.

Pour saint Bernard, donc, on n'arrive jamais à la connaissance de la vérité à force d'apprendre. À une telle affirmation péremptoire, un théologien de la scolastique aurait répondu en distinguant qu'il

51. E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 182.

52. BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'Amour de Dieu – La Grâce et le libre arbitre* (SC 393), Paris 1993, p. 69.

53. *L'amour de Dieu*, p. 145.

n'aurait jamais prétendu prendre possession, avec le seul effort de la raison et dans la condition brumeuse de l'*homo viator* (homme voyageur), de la Vérité qu'est Dieu, mais qu'elle lui aurait été donnée, proportionnellement, au ciel, avec la vision béatifique ; mais d'un autre côté, que la connaissance du *vrai* dans l'ordre matériel des choses, sur la base du principe philosophique de la correspondance entre la réalité et l'intelligence (*adaequatio rei et intellectus*) aurait été possible, en s'appuyant sur la possibilité de jugement inscrite en l'homme lui-même. Saint Thomas d'Aquin distinguera, par la suite, avec son habituel langage clair et incisif, le savoir et la compréhension, en mettant en évidence comment Dieu, en tant qu'il est intelligible (*ut cognoscibilis est*), ne peut être compris par l'intelligence humaine, mais seulement connu quand on parvient à lui (*atingendo Deum*)<sup>54</sup>.

Pour l'abbé de Clairvaux, toute tentative ou tout effort humain en vue d'acquérir la vérité est vain. L'unique possibilité qu'a l'homme de puiser l'eau qui éteindra la soif de son cœur et le pacifiera est celle de sombrer dans la prière, qui, dans sa forme la plus haute, celle, gratuite, de l'expérience mystique, donne une expérience de Dieu immédiate et savoureuse. Pour la contemplation, Bernard n'écarte pas la raison, mais il veut la mettre à sa juste place.

(à suivre)

*Monastero Trappisti*  
*Via Appia Nuova, 37*  
*I – 00047 FRATTOCCHIE (Roma)*

Loris Maria TOMASSINI, ocso

---

54. S. THOMAE AQUINATIS, *In omnes s. Pauli apostoli Epistolas. Commentaria* II, Taurini 1929, *Super I. Epistolam s. Pauli ad Timotheum*, p. 226-227.