

Exordium

UNITÉ HUIT

AUSTÉRITÉ

La valeur de l'Austérité

Un élément important de la description des Premiers Cisterciens par eux-mêmes était leur insistance sur l'austérité de leur vie, comparée à celle du monachisme "non-réformé" : pauvreté, travail manuel, rudesse de la nourriture et du vêtement, veilles, séparation du monde.

Objectifs

- a) Nous faire une idée de la vie cistercienne d'après les styles de vie de la fin du XI^e et du XII^e siècles.
- b) Apprécier les valeurs inhérentes à la pratique de l'austérité et voir leur finalité dans le contexte d'une vie évangélique
- c) Comprendre comment l'austérité est exprimée de façon appropriée dans le contexte de nos valeurs et aspirations contemporaines.

LA VALEUR DE L'AUSTÉRITÉ

Un abbé des années 50 avait pris très au sérieux l'injonction de Saint Benoît, selon laquelle il fallait instruire les novices des *dura et aspera* avant leur profession. Au cours de son homélie pendant la cérémonie elle-même, il avait coutume d'éblouir l'assistance par des descriptions donnant la chair de poule, sur la manière dont la vie cistercienne était dure "pour la chair et le sang". Ici, comme peut-être dans les premiers temps de Cîteaux, la rhétorique dépassait la réalité. C'est la question que veut aborder la présente unité. Que savons-nous de la vie des premiers Cisterciens, et de la manière dont ils faisaient l'expérience des éléments de leur vie comme : durs et exigeants.

Tout d'abord, tentons d'approcher la mentalité pour laquelle un choix de vie austère revêt une signification.

1. Le combat spirituel :

Job 7:1 compare la vie de l'homme à un service militaire : !"7 (tsava) est traduit par la Vulgate comme *militia* (plus correct que la vieille version latine : *tentatio*). Grégoire le Grand regardait les deux termes comme équivalents, puisque chaque poursuite d'un idéal implique un constant combat contre la tentation C surtout la tentation de se décourager devant l'intensité et la durée de la lutte.

Le Nouveau Testament comporte aussi des images militaires pour décrire l'aspect de lutte et de difficulté dans la vie chrétienne. Par exemple, Eph 6:10-17 décrit l'équipement du soldat du Christ. 2 Tim 2:3-4 a souvent été cité : "Prends ta part de souffrance, comme un bon soldat du Christ Jésus. Dans le métier des armes, nul ne s'encombre des affaires de la vie civile." L'usage de ce type d'images s'est développé et approfondi, en même temps que les divers courants ascétiques se répandaient dans l'Eglise. L'intensité de la vie chrétienne donnait, par cette image, un moyen d'évaluer à quel point la vie de foi implique labeur et peine.

Avec les progrès de l'organisation du monachisme, la vision du combat devint de plus en plus celle d'une guerre spirituelle, dans laquelle les moines étaient des soldats du Christ, menant un combat contre des adversaires obscurs et pernicious. C'est ainsi que pour Cassien, combattre un combat voulu par Dieu est plus profitable pour nous, qu'une paix imméritée. (Co/4.7). Le combat spirituel n'était pas un élément venant s'ajouter à la vie spirituelle : la nature véritable de la poursuite des priorités spirituelles, implique la lutte contre notre propre inertie naturelle et nos appétits inférieurs. Un progrès facile n'est pas concevable.

Confrontés avec la *chair et le sang* , dans ce qu'ils ont d'irréductiblement particuliers, tous les croyants luttent pour maintenir, en eux-mêmes, l'immense élan du désir de leur esprit vers Dieu.
Peter Brown, *The Body and Society*, p. 166.

Bien que les démons et le monde maléfique soit souvent représentés comme des ennemis, c'est finalement contre soi-même, que le combat doit être mené. La seule voie pour atteindre la liberté nécessaire à l'avancée spirituelle, passe par le renoncement systématique à soi-même, par la

pratique de l'ascèse. La lutte pour demeurer fidèle aux coûteuses exigences d'une telle vie est décrite en termes de combat spirituel.

Le combat spirituel

Origène affirmait que la vie est un combat spirituel où chacun doit se battre avec les démons. La perfection spirituelle consiste à parvenir au détachement du monde mauvais, par l'ascèse.

Michael S. Driscoll, p. 1018.

Un monastère structuré était conçu un peu comme une sorte d'armée spirituelle, avec l'organisation claire de ses troupes, son besoin d'entraînement et de vigilance constante, sa dureté constitutive, et son engagement régulier dans des luttes de vie et de mort.

Des études récentes sont quelque peu ambivalentes au sujet de la signification de l'imagerie militaire dans la Règle de Saint Benoît, faisant ressortir le fait que le verbe *militare* signifie en second lieu : "service", comme on peut le voir illustré dans le parallèle entre *militia* et *servitus* dans RB 2.52 et 61.25. "A partir de cette période, l'accent est placé, non sur le combat, mais sur la discipline et le service bien ordonné de Dieu" (C.Morhmann, p.339).

Quelle que soit la position que l'on adopte dans cette question, il est clair que Grégoire le Grand a replacé ce vocabulaire militaire dans un contexte de bataille. Le livre des *Moralia*, surtout, est rempli d'images du combat spirituel où le "chevalier spirituel" ou bien le "chevalier de Dieu" se doit d'être vigilant en des temps plus tranquilles, et plein d'énergie pour affronter les attaques des ennemis. Ce militarisme dominant revêt un sens tout particulier, étant donné que c'était le premier livre choisi pour être recopié au scriptorium du Cîteaux primitif. En outre, nous savons que le thème du combat spirituel était important pour la génération des fondateurs, car celui qui a illustré les *Moralia* a choisi de répéter le message dans les enluminures des initiales. (Ceci a été étudié en détail par Conrad Rudolph in *Violence and Daily Life: Reading, Art and Polemics in the Cîteaux Moralia* in Job.) Ce n'était pas une simple décoration, mais une affaire sérieuse : A l'imagerie des *Moralia* de Cîteaux n'était pas conçue pour un rêve éveillé, mais pour une forte stimulation spirituelle (p 56.). Les illustrations délivraient le même message que le texte de Grégoire : la vie spirituelle est une étape de la lutte qui s'intensifie à mesure que l'on progresse. Une vigilance constante et un effort sont exigés, et même alors, il n'est pas garanti que la victoire sera facile, que l'on sera exempt de blessures, de reculs temporaires ou d'occasionnelles pertes conséquentes.

Dès le IX^e siècle, le terme *miles*, qui s'appliquait à un soldat professionnel -- s'utilisa de plus en plus pour honorer quelqu'un. Vers le milieu du XII^e siècle, un *ordo militaris* était reconnu, progressivement régi par des normes définies de comportement et de civilité. La première génération de Cisterciens, conscients qu'ils tournaient le dos "aux austérités moins strictes d'un monastère plus large" (EP 14.8), s'approprièrent cette désignation. Dans le contexte de l'Austérité inaccoutumée et presque inouïe de leur vie, on les considère comme une *militia spiritualis* (EP 16.4-5). Les Nouveaux soldats du Christ (EP 15.9) se vouèrent eux-mêmes à une dure vie de pauvreté, d'imitation du Christ, "menant victorieusement le bon combat contre leurs propres défauts, et les tentations des esprits mauvais" (EP 17,11). L'austérité n'était pas, par rapport à l'aspect attirant de la vie cistercienne, quelque chose de marginal que l'on devrait tolérer comme inévitable. C'était une partie intégrante de ce qui attirait à cette vocation. "Ils aimaient d'un **amour** ardent les préceptes durs et âpres de la Règle" (EP 17,12). C'était un style de vie qui poursuivait son objectif avec vigueur.

La *conversatio* monastique était perçue comme l'arène du combat (tout comme l'imagerie athlétique empruntée à St Paul en EP 17: *exercitatus* (2), *cursum suum* (11), et *currere* (13); voir aussi EC 2.6: *bravium*, et *cucurrit*).

Ne savez-vous pas que dans les courses du stade, tous courent mais un seul remporte le prix. Courez donc de manière à le remporter. Tout athlète se prive de tout. Mais eux, c'est pour obtenir une récompense périssable, nous, une impérissable. Et c'est bien ainsi que je cours, moi, non à l'aventure; c'est ainsi que je fais du pugilat, sans frapper dans le vide. Je meurtris mon corps au contraire, et le traîne en esclavage, de peur qu'après avoir servi de héraut pour les autres, je ne sois moi-même disqualifié. (1 Cor 9: 24-27)

La lutte psychologique des Pères du Désert avec les démons a été remplacée par une guerre plus banale: le mode de vie lui-même devint le lieu du défi. La *disciplina* cistercienne offrait une défense effective contre les attaques, puisqu'elle ne laissait aucune ouverture à l'ennemi. Elle jouait son rôle au niveau de la prévention. L'antagonisme se situait entre les exigences de la vie monastique et les réticences de la chair et du sang. La lutte se passait entre une disposition trop "délicate" et les *dura et aspera* typiques d'une voie de retour à Dieu.

Les **recrues adultes** qui étaient attirées vers Cîteaux et sa fondation, venaient majoritairement de la chevalerie. Même s'ils n'étaient pas vraiment familiers de la guerre véritable, ils l'étaient des disciplines physiques qui les entraînaient à la bataille. Ils acceptaient l'aventure, le défi et la nécessaire dureté de cette profession. Bernard utilisait souvent cette expérience militaire pour illustrer la dynamique de la vie monastique, tout particulièrement dans les Paraboles. Bien plus, beaucoup d'entre eux venaient à la vie monastique par le biais de la **conversion**, où la pénitence pour les péchés passés jouait un rôle. Il aurait été impensable, pour ce mouvement inspiré par la grâce, de trouver satisfaction dans une vie qui aurait simplement continué leur mode d'existence antérieure -- confortable et sans exigence. Il fallait une rupture radicale -- que Jean de Ford appellerait plus tard la *poenitentiae austeritas* (SC 77.8). "Ayant donc dépouillé le vieil homme, ils se réjouissaient d'avoir revêtu le nouveau"(EP 15.4).

La pratique de l'ascèse était une façon de signaler que la vie avait changé d'orientation. Le véritable mordant de la vie monastique faisait fonction de rappel qu'une nouvelle vie avait été assumée -- une vie où les vieilles habitudes de pensée et de comportement avaient maintenant les effets inverses. La connaissance de soi, qui est le moteur de la conversion, exige une double purification:

* Nous devons identifier l'égoïsme du passé et offrir quelque dédommagement, en particulier par des actes de pénitence -- mais pas aussi spectaculaires que ceux pratiqués par le frère convers du XIII^e siècle, Arnaud de Villers.

- Nous avons besoin de reconnaître l'influence continue des pratiques passées sur nos actes présents, et prendre des mesures concrètes pour interrompre le cycle de la fatalité. Sinon, il est certain que notre comportement va rester presque inchangé. Quelques actes de renoncement à soi-même ont une valeur de symbole, nous rappelant que nous agissons maintenant selon d'autres critères.

La raison de la prolongation de la lutte est simple : le moine désire vivre une vie contemplative, mais son aspiration est mise à l'épreuve. "Il veut être stable dans la contemplation, mais il ne le peut pas." (*Vult in contemplatione stare sed non valeat. Mor 8.6.8*). Il doit se battre avec ses propres tendances contradictoires, et avec les alternatives attrayantes constamment offertes par la situation à l'extérieur. Il y a trop d'autres occasions, mêmes dans un monastère. Il est en tout cas impossible de nous laisser dériver dans l'union à Dieu. Nous avons à faire face.

Ascèse et désir charnel

Il est bon que les sollicitations des désirs charnels soient le plus possibles éteintes par les jeûnes, les veilles, le travail manuel, l'usage fréquent du silice, et autres moyens approuvés et reconnus par la discipline régulière ; tout ceci chaque jour.

Bernard de Clairvaux, Sent 3,94

Une autre motivation, plus dévotionnelle, pour la pénitence, était un désir d'identification avec la Passion du Christ : "En guise de remède pour l'âme, ils inventent des **croix** que le corps peut à peine porter." (Guillaume de Malmsbury, '336.12). Le thème figure aussi chez Jean de Ford :

C'est par les clous de la pauvreté et de l'abstinence, oui, et par les clous de la crainte et de l'amour que [le Christ] doit être fixé à sa croix dans nos vies. Mais nous avons retiré ces clous, sous prétexte de douceur et de tendresse, et en ayant soin de le servir plus par des coutumes pleines de sécheresse que par la foi. Dans une telle situation, ces esprits efféminés, fondés sur une douceur féminine, n'ont pas avec eux le Christ crucifié, puisqu'ils ne sont pas cloués eux-mêmes avec le Christ sur la croix. (SC 76.11). (*Avec toutes nos excuses pour les moniales*)

C'est dans un contexte empreint de gravité au sujet de l'orientation contemplative de la vie cistercienne, qu'il faut envisager l'austérité.

2. Rigor Ordinis

La première vague de nouvelles recrues, qui apportèrent tant de vigueur et de jeunesse aux premières décades de Cîteaux était constituée de gens enthousiastes. Ils étaient capables et fervents, motivés pour une telle aventure, et par conséquent, ils avaient moins le souci de prévoir des mitigations pour les plus anciens et les plus fragiles. Bien plus, ils étaient animés d'un grand désir de se démarquer vis-à-vis de ce qu'ils considéraient comme l'assommante médiocrité des institutions monastiques conventionnelles. Ordéric Vital (Livre VIII, 26 : 86) relate ce que le défi cistercien avait d'attrayant :

"Beaucoup de nobles guerriers et de profonds philosophes sont accourus à eux, attirés par leur nouveauté singulière ; embrassant librement une rigueur exceptionnelle et marchant sur la voie droite, ils ont chanté au Christ avec joie des hymnes d'allégresse."

Comme Humbert d' Igny, qui se rebellait contre toute suggestion de mitigation (voir Bernard, Hum 4), les premiers Cisterciens résistèrent contre tout allègement de leur sévérité coutumière. Voici comment Guillaume de Malmsbury décrit la seconde génération qui, à l'instar des premiers, "persévérèrent dans leur sainte obstination" ('335.5)

Et même quand, par louable bonté, leur abbé (Etienne) veut soustraire quelque chose au joug de la Règle -- ou tout au moins feint de le faire, -- ces moines s'y opposent. Il ne leur reste pas beaucoup de temps à vivre, objectent-ils, moins en tout cas que ce qu'ils ont déjà vécu ; et ils espèrent persévérer dans leur projet et servir d'exemple à leurs successeurs. ('337, 16)

La "rigueur de la discipline", loin d'être un obstacle au recrutement, projetait une image d'un groupe animé par des objectifs clairs, disposant des moyens appropriés pour y parvenir, et un haut niveau d'énergie morale. Un choix préférentiel contre l'auto-indulgence n'était pas plus confortable pour des moines du Moyen-Age qu'il ne l'est pour nous. Ce choix avait du sens comme partie d'un tout qui comportait le pardon des fautes passées, et un chemin assuré de retour à Dieu. La confiance en l'efficacité de la Discipline pour conduire au but ultime, menait à une acceptation de moyens même durs et difficiles. Il y avait, dans le défi lui-même, un certain confort.

Guerric admet que les rigueurs de la vie cistercienne sont un choc pour les organismes, et il faut du temps aux nouveaux pour s'y habituer. Il est cependant confiant : ces observances ne sont pas seulement des occasions de prouesses vides de sens, mais, au contraire, des remèdes bien trouvés aux maladies de l'âme.

A en croire les nouveaux venus du siècle, jeûnes et veilles de règle, travail manuel quotidien, grossièreté des vêtements, et presque toutes les observances, qui sont pour eux choses amères, car ils n'en ont pas l'habitude... De même qu'après s'être abîmé l'estomac en le surchargeant de friandises, on le purge par une potion amère, ainsi une conscience regrettant amèrement sa vie de mollesse ne se guérit jamais mieux que par le contraire, une vie d'habitudes austères ; et cela surtout si on lui donne souvent à boire le vin mêlé de myrrhe de la Passion du Seigneur, autrement dit, si on l'abreuve du vin de la componction, qui est d'autant plus salubre au pécheur que le souvenir du péché le rend plus amer. (Epi 1,3)

Réfléchissons sur les éléments constitutifs de ce sévère genre de vie, sur la façon dont ils sont présentés dans les documents primitifs, et sur leur appréciation, plus tard, par les représentants de la tradition cistercienne.

Ordo Noster

Notre *ordo* est avilissement, (*abiectio*), humilité et pauvreté volontaire, il est obéissance, joie et paix dans l'Esprit-Saint. Notre *ordo* est de vivre sous un maître, sous un abbé, sous une règle, sous une discipline. Notre *ordo* est d'être zélé pour le silence, de s'adonner aux jeûnes, aux veilles, à la prière, au travail manuel, et par dessus tout, garder cette voie excellente qu'est la charité. Plus encore, il est progression en tout cela jour après jour, en y persévérant jusqu' au dernier.

Bernard de Clairvaux, Ep 142.1

1) Pauvreté

Pour Bernard, la pauvreté est l'insigne du moine, comme un soldat du Christ, sans habits de luxe (Miss 4.10). Elle est le fondement des autres vertus (Sent 3.126.1) et la compagne inséparable de l'humilité (SC 27.3, etc.). Il n'y avait rien de romantique dans le réalisme de la pauvreté, elle était tenue en très basse estime, *despicabilis* (Epi 1.5), elle était la condition de l'esclave (OS 1.8), elle supposait l'oppression et la misère (Par 7). On disait qu'elle était comme du fumier : elle apportait la croissance, mais en elle-même, elle inspirait le dégoût. (PP 2.2). Sa rudesse remplissait de terreur (Ep 319.2). En faire l'expérience ressemblait au martyre (OS 1.9) ; une sorte d'enfer (In cel adv 3).

La pauvreté cistercienne comporte plusieurs éléments . Les documents ne laissent aucun doute : le projet de nouvelle fondation fut une réaction contre la congestion de l'esprit due à une abondance de biens, et la nécessité d'administrer une large domaine.

Possessions et vertus ne vont pas d'ordinaire longtemps ensemble. Instruits par la sagesse, certains hommes de cette sainte communauté le savaient qui, voyant plus haut, préférèrent être occupés aux exercices célestes qu'impliqués dans les affaires temporelles. (EC 1.3)

Comme nous l'avons vu dans l'Unité 1, le monde monastique de la fin du XI^e siècle appréciait d'être confronté à la pauvreté. Aucune entreprise monastique nouvelle ne pouvait prétendre à quelque réussite, si elle ne prenait cette valeur au sérieux. L'expression "pauvres avec le Christ pauvre", célèbre par sa mention dans EP 15.9, figure déjà dans les écrits de Saint Pierre Damien (PL 93,col 878-9). A cette approche réformatrice de la pauvreté, les sermons des Cisterciens plus tardifs ajoutèrent une nouvelle dimension en référant explicitement la pauvreté monastique aux Mystères du Christ : la pauvreté de Bethléem, de Nazareth et du Calvaire étaient considérées comme un modèle.

Naturellement, la situation économique des nouvelles fondations était souvent précaire-- mais les Cisterciens n'en ont pas le monopole. Lorsque les revenus sont fondés sur les produits de la ferme, ils sont constamment sujets aux fluctuations du climat et des marchés. Ce n'est pas cela qui est visé quand on parle de "pauvreté monastique" et en fait, les cisterciens du XII^e siècle sont allés assez loin pour assurer la stabilité économique de leurs monastères. La pauvreté vers laquelle ils tendaient était plus une affaire micro-économique que macro-économique : une pauvreté essentiellement exprimée dans les détails quotidiens de la vie monastique. Ceci se produisait parce que, à mesure de l'augmentation de la population cistercienne, leur procurer même les plus maigres nécessités devenait progressivement plus complexe. Il en résulta un accroissement des monastères en richesses et en pouvoir, augmentant leurs "terres et leurs vignes, leurs prés et leurs centres d'exploitation" (EP 17.9) -- "par la si abondante et si puissante bénédiction du Seigneur" (EP 18.2). Pendant ce temps, tous les efforts étaient faits pour maintenir un haut niveau de pauvreté personnelle. Sur son lit de mort, un moine était tourmenté par la pensée d'un bout de tissu, qu'il avait pris sans permission pour réparer son scapulaire. (Herbert de Clairvaux, *De Miraculis* 2.34). L'Abbé Abraham de La Prée commit la même faute quand il était novice et l'expérience lui avait appris quelque chose : All devint conscient que ceux qui ont fait profession de vie pure et parfaite dans la pauvreté, doivent éviter et craindre une telle propriété privée, aussi minime soit-elle"

La pauvreté matérielle et spirituelle est l'âme de toutes les observances régulières. Elle est regardée comme une protection contre la pompe et l'arrogance qui sont la conséquence de la richesse, du succès et de toutes les aspects d'une vie de type "mondain" qui avait mené les moines au bord de la destruction. Comme le dit Aelred : "Quel mur, que la pauvreté. Comme elle

nous défend vaillamment contre l'orgueil du monde, elle exclut la vanité et le superflu : choses si nuisibles et détestables". (Nat 2 ; PL 195, 221b).

2) Travail servile

La nécessité du travail revêt trois formes, selon Bernard : il dérive de notre condition d'exil terrestre, de notre pauvreté et du mal que nous avons commis (Lab Mess 2.1). C'est le lot commun de la race humaine, surtout des pauvres, et il est aussi embrassé comme dédommagement et antidote du péché. En outre, il est clair que l'une des primitives motivations du travail était une affaire de justice. Les moines n'avaient aucun droit à vivre du travail des autres : "un moine possède ses propres terres, et en tire sa subsistance par son propre travail et celui de son bétail" donc, toute tentative pour faire autrement est "une injuste usurpation du droit d'autrui." (EP 15.8)

Cela ne veut pas dire que le travail des moines suffisait pour assurer leur subsistance, l'assistance offerte aux pauvres, et les dépenses essentielles. Comme nous l'avons vu dans l'unité 4, les bienfaiteurs étaient un élément important dans la fondation et la construction des monastères. Les moines faisaient appel à d'autres travailleurs. En premier lieu, on trouvait les **convers** barbus, qui étaient des membres profès de la communauté, mais pas des "moines". Ils combinaient la vie communautaire et une vie de prière simple, avec une bonne dose de travail, qui constituait le pilier de l'économie du monastère. Ils s'occupaient des granges et faisaient les moissons, voyageaient aussi très loin pour acheter et vendre et amélioraient aussi d'autres manières les ressources matérielles du monastère. (Deux frères de Clairvaux ont conduit du bétail depuis la Sicile jusqu'à Clairvaux, dans le but d'améliorer la qualité du cheptel). Il y avait aussi des **ouvriers salariés** comme le mentionne EP 15.10. Il nous faut aussi garder présent à l'esprit que bien des tâches qualifiées et spécialisées lors de la construction des monastères étaient réalisées par des journaliers, voyageant d'un site à l'autre pour réaliser leur oeuvre. Bien qu'il soit permis aux moines de s'assurer les services d'autant de travailleurs qu'il était nécessaire, une association pour le fermage ou d'autres aventures conjointes étaient interdites dans les *Capitula* attachés à EC-SCC (§19).

Il se peut que l'engagement dans le travail manuel fut davantage une réalité symbolique qu'une contribution concrète aux finances monastiques. On doit en grande partie aux frères convers le fait qu'Isaac de l'Etoile puisse dire : "C'est par la sueur de nos propres fronts, plutôt que de celle d'ouvriers salariés ou d'animaux que nous méritons de manger notre pain"(Serm 14.13). Jean de Ford note que ce travail était un moyen efficace d'acquérir l'humilité. "Pour moi, la discipline la plus efficace pour apprendre l'humilité est une humble *conversatio*"(SC 91.4) Même si des ouvriers plus expérimentés portaient la plus lourde charge de travail, il ne fait aucun doute que le travail manuel était vécu comme extrêmement exigeant physiquement, spécialement par les recrues plus âgées et par celles ayant reçu une éducation plus raffinée. C'est particulièrement vrai au temps des moissons, quand les moines étaient envoyés au dehors durant de longues heures, ils avaient leur casse-croûte et pouvaient même prendre une sieste dans les champs.(EO 84). Les scènes bien connues des *Moralia* de Cîteaux sont certainement un épisode de la campagne polémique d'auto-satisfaction, comme pour dire : "Voici les *vrais* moines, vivant du travail de leurs mains...(RB 48.8)" même s'ils n'ont pas l'air très doués dans leurs diverses tâches. Plus tard, la législation laisse voir que les moines costauds que l'on envoyait aux granges pour rentrer la moisson s'en réjouissaient de manière excessive, profitant de l'occasion pour en faire des vacances. Des mesures furent prises pour restreindre leur joie. "Nul ne franchira les limites précises sans permission, ni ne commencera à aller ça et là, à la recherche d'amusement" (EO 84.28).

Il est assez difficile de se faire une idée de la part de travail à la ferme accompli par les moines en un jour ordinaire. Il y avait de nombreuses pratiques artistiques et artisanales dans un monastère au Moyen-Age, (y compris celles en lien avec le scriptorium) et l'on avait aussi besoin de maîtres de maison, de pasteurs et d'administrateurs. Les jours d'hiver, quand les heures de jour étaient plus courtes et les tâches moins urgentes, il semblerait que, selon le temps qu'il faisait, il n'y avait qu'une seule période de travail en fin de matinée, incluant une pause.

Comme bien d'autres éléments de la réforme cistercienne, le travail était apprécié surtout en fonction de sa valeur spirituelle, plus que pour sa contribution à la subsistance matérielle de la communauté. Vu de l'extérieur, les moines accomplissaient les mêmes tâches que les paysans -- mais avec une motivation différente : les paysans cultivent des pommes de terres et des panais , les moines cultivent des vertus. "Quand vous allez au travail, faites ce qui est à faire, de telle sorte que votre préoccupation pour votre tâche ne détourne pas votre esprit des choses de Dieu." (*Miroir des Novices* 12) Bernard dit quelque chose d'approchant : "Pendant le travail, pensez à la raison qui fait que vous devez travailler, alors la souffrance pourra vous conduire à réfléchir sur la faute pour laquelle vous souffrez" (Lab Mess 2.1). Mais malgré toute cette méditation : "Il faut savoir que la lecture n'est pas permise pendant le travail, et personne non plus n'est autorisé à prendre un livre pour l'emporter dehors pour le travail." (EO 75.26)

Jean de Ford

Ne pas mépriser les tâches serviles, et même n'en regarder aucune comme servile, voilà qui conduit à une basse condition (*abiectio*) et fait grandir dans l'humilité (SC 89.11).

3) Des vêtements grossiers

L'humilité de la vie cistercienne était démontrée clairement par les pauvres vêtements portés par les moines, et le retrait de maints articles concédés aux Moines Noirs depuis l'époque du Concile d'Aix la Chapelle en 817. A part l'indication de l'avènement d'une ère nouvelle, comme le suggère Ordéric, la motivation de ce changement était l'élimination du superflu et de l'ostentation : un désir d'expérimenter concrètement les effets de la pauvreté et, de cette manière, de s'identifier avec les classes les plus basses de la société. Les chiches haillons portés par les moines des *Moralia* de Cîteaux sont sans aucun doute caricaturaux, mais ils soulignent un point sérieux : les vrais moines se reconnaissent à la grossièreté de leurs habits. La pauvreté de la parure est un point sur lequel les sources primitives sont substantiellement d'accord.

EXORDIUM PARVUM	CAPITULA [EC-SCC]	Guillaume de Malmsbury	ORDERIC VITAL
Frocci ' vestes ou manteaux			
Pellicia ' pelisses U	Pelisses	Pelisses	Pelisses
Stamina ' chemise de laine fine U	<i>Camisia</i> chemise	Stamina	
Caputia ' capuchon			

Femoralia ' sous-vêtements U		Sous- vêtements	Sous- vêtements
	Coules velues		
			Habits teints
	Chaussures coûteuses		
Pectina ' peignes			
Coopertoria ' couvertures			
Stramina lectorum ' matelas			

Table 1: Articles de garde-robe proscrits
Les Articles marqués par U étaient explicitement permis par le Synode d'Aix la Ch.

Orderic était très critique par rapport à la prohibition des *femoralia*, car, "tous les peuples sous les climats occidentaux portent des pantalons (*bracca*) et ne peuvent s'en passer, à cause du froid et pour des raisons de décence (639a). Il y a une littérature monastique assez extensive sur ce sujet très élevé.

Un des sermons prononcés par Gueric en hiver indique que les moines avaient froid : "O, mes frères, vous qui trouvez insuffisants les vêtements de votre pauvreté dans le froid mordant de cet hiver, vous qui dites : Devant ce froid, qui pourrait tenir ?..."(Epi 1.6) Plus tard, on établira des dispositions pour que les moines puissent ajouter des vêtements et garder un peu de chaleur pendant les vigiles. En des cas extrêmes, même le scapulaire--normalement réservé pour le travail -- pouvait être ajouté : "Un moine qui, en hiver, porte **trois tuniques** peut mettre le scapulaire dessus, à condition qu'il porte déjà **deux coules**". (EO 74.19)

Il y avait aussi quelques mesures de bon sens pour alléger quelque peu le fardeau, comme la possibilité de lire au chapitre plutôt que dans les cloîtres, les froids matins d'hiver. Si les moines avaient froid, ils avaient la possibilité de venir se réchauffer près du feu au **chauffoir**. Les frères utilisaient le chauffoir pour trois choses : graisser leurs chaussures et les rendre imperméables, pour la saignée et -- simplement -- "pour se chauffer" (EO 72.6). On nous montre deux moines occupés à cela dans l'initiale du livre 34 des *Moralia* de Cîteaux. A noter le fait qu'ils ont retiré leurs chaussures -- contrairement au règlement plus tardif de EO 72.7.

d) "Nourriture parcimonieuse" (Guillaume de Malmesbury 1289b)

Pour nous, il semble que la nourriture dans quelques monastères cisterciens des débuts, était vraiment effroyable. Selon la *Vita Prima*, Clairvaux était si pauvre que les moines en étaient réduits à manger des feuilles de hêtres et du pain fait d'orge, de millet et de vesce (VP 1.5.25). Quand l'Archidiacre André entra plus tard au même monastère, il fallut un miracle pour le convaincre que la nourriture était comestible (Herbert, *De Miraculis* 2.4). Même médiocre, la nourriture était

restreinte. Le jeûne du Carême était étendu à la période qui précédait le Carême : la Septuagésime, l'Avent, les vendredis, le jour des Cendres et les vigiles de grandes fêtes. (EC-SCC, 14). En plus, on ajoutait encore à cela le jeûne d'hiver prévu par la RB 41.6 du 13 Septembre jusqu' au Carême--quand la nourriture était peu abondante.

Une nourriture somptueuse était une cible habituelle pour les réformateurs monastiques, et il n'est pas facile de discerner la part d'information objective dans leurs diatribes. De récentes analyses de fumier des monastères médiévaux, et l'examen médical de squelettes de moines ont suggéré, néanmoins, que bien des Moines Noirs au 14^e siècle, en Angleterre, mangeaient de la même façon que les classes dominantes, et pas du tout comme les pauvres. Il est plus difficile de trouver des choses évidentes en ce qui concerne le 12^e siècle.

Les Premiers Cisterciens se définissaient eux-mêmes par leur maigre régime et leur zèle pour le jeûne. Nous pouvons raisonnablement être sûrs que, puisque la journée monastique était assez énergique, en particulier les premières années d'une fondation, une nourriture solide, sinon splendide, devait être servie. En période de travaux extraordinaires, on donnait de la nourriture supplémentaire (EO 84.12f). Il devait y avoir plus que le strict nécessaire, puisque Guillaume de Saint Thierry conseille d'augmenter la frugalité en plus de la pratique commune (*Lettre d'Or* 131). Il ajoute :

Il faudra faire attention à la façon de manger et aux moments, à la qualité et à la quantité de nourriture, rejetant les assaisonnements superflus et frelatés. (*Ibid.*, 133)

Les sources s'accordent sur les substances qu'on devait proscrire, bien qu'elles ne mentionnent pas les plaisirs auxquels s'en prend Bernard dans l'*Apologia* et que Pierre le Vénérable finit par restreindre dans ses *Statuts* 1146/7.

EXORDIUM PARVUM	CAPITULA [EC-SCC]	Guillaume de Malmesbury	ORDERIC VITAL
Variété de plats		Plus de 2 plats	
Lard	Lard	Lard	Graisse
	Bon Pain		
	Viande	Viande	Viande

Table 2 : articles culinaires prohibés

Puisque la RB interdit seulement la viande des quadrupèdes, on servait du poisson comme "soulagement", cela était concédé jusqu'à trois fois par semaine quand il y avait une nécessité : maladie ou saignée, voyage, et sans doute en hiver quand les légumes manquaient, et aussi pour les jours des plus grandes fêtes. Beaucoup de monastères avaient un vivier pour approvisionner non seulement la communauté, mais aussi les malades et les hôtes.

Les réfectoires étaient souvent des bâtiments imposants au XII^e siècle: seule l'église était plus grande. Les repas étaient très bien orchestrés, avec une grâce cérémonieuse, tout était servi et on faisait la lecture (EO 76). La nourriture semble avoir consisté en deux plats cuits et du pain. Pour boire, on servait une quantité mesurée (*iusticia*) de vin ou d'autre boisson forte.

Arnaud de Bohéries

A table, ce n'est pas seulement la bouche qui doit recevoir sa nourriture, les oreilles doivent également se remplir de la Parole de Dieu. Que nul ne se concentre que sur la nourriture, mais que l'on accorde une telle attention à la Parole de Dieu que seule la bouche prenne la nourriture, alors que les oreilles prennent la parole. Si quelqu'un reçoit moins de nourriture que les autres, que sa joie en soit encore plus grande. Bienheureux, vraiment, ceux qui supportent la privation avec plus d'entrain.

Miroir des moines 7

Guillaume suggère la rumination mentale pour accompagner la viande (*Lettre d'Or* 131). Le *Miroir des Novices* recommande que la nourriture soit prise avec attention et assaisonnée de gratitude :

Pensez-au nombre de ceux qui ont travaillé pour préparer votre nourriture et tout spécialement combien le Seigneur vous assure la nourriture spirituelle par des maîtres érudits. Songez à tous les dangers encourus par les marins pour vous procurer du poisson pour satisfaire les désirs de votre chair, et remerciez Dieu pour chaque bouchée. (Ch.12)

Il semble assez évident qu'il y ait eu un certain murmure au sujet de la qualité de la nourriture. Les grands docteurs de l'Ordre s'y trouvent confrontés régulièrement, et ils tentent de tourner les murmureurs vers des attitudes plus positives.

S'il arrive qu'une nourriture grossière me rend triste, cette peine ou cette affliction est provoquée par ma convoitise charnelle : ce n'est pas parce que j'ai pris sur moi le joug du Christ que je suis à la peine, mais parce que je n'ai pas pleinement rejeté le joug de la convoitise.

! Si, brûlant d'envie pour des mets recherchés, je suis troublé parce que je ne reçois que des aliments vils,

! si je suis consumé par la peste du murmure parce qu'il y a moins de nourriture qu'à l'ordinaire,

! ou parce que le repas est en retard,

! ou négligemment préparé,

Qu'est-ce qui engendre en moi ce malaise ? La passion de la convoitise ou la suavité de la charité ? Et que dire quand un moine exige de son supérieur un nombre de plats égal au nombre de lectures de l'office de nuit [12], et quand, à l'occasion d'une solennité quelconque, il réclame des mets raffinés et des condiments exotiques ?

N'est-ce pas la convoitise mondaine qui a amené sur lui le joug de ce triste esclavage et le malaise de cette peine méprisable ? (Aelred, *Miroir de la Charité*, 2,4,7).

Jusqu'à quel point ont-ils réussi à persuader les moines d'être indifférents à la nourriture ? Cela reste objet de conjecture !

5) Veilles

Les moines du Moyen-Age n'utilisaient pas la division du jour en 24 heures, mais ils suivaient la pratique romaine de diviser le jour en heures du jour et heures de la nuit -- avec des variations selon la saison. Il est donc très difficile de calculer exactement l'horaire de la journée, puisqu'il était variable. A Villers, au cours du XIII^e siècle (où les indications détaillées sont disponibles), le lever matinal entre Septembre et Février variait de 2H40 à 5H00, avec, pour 56 des 81 jours, un lever entre 3H40 et 4H40. L'heure de la retraite était comprise entre 21H00 et 22H30, le temps de sommeil durait habituellement de 6H40 à 7H40. Dans l'Introduction des *Ecclesiastica Officia* (pp 36-37) la charte situe l'heure du lever entre 2H00 (21 Mars) et 4H40 (31 Octobre).

Assez curieusement, il semblerait que les moines du Moyen-Age ne soient pas tous très heureux de quitter leur lit, bien que, à cause du dortoir ouvert, il semble difficile d'y échapper. Non seulement, le lever très tôt est vu comme un des plus grands défis, mais les moines avaient tendance à somnoler pendant les Vigiles (il revenait au chantre de réveiller ceux qui s'endormaient, EO 115,2) et même au chapitre (Bernard SC 36.7) ou pendant la *lectio divina* (EO 71.8 : "Si quelqu'un a son capuchon sur sa tête quand il lit, il doit le mettre de façon à ce qu'on puisse se rendre compte éventuellement s'il dort".) Une des marques distinctives des Moines Blancs était qu'en aucune saison ils ne retournent se coucher après Laudes. (Guillaume de Malmsbury, 1288c). Bernard critique les Moines Noirs qui y retournent à cette heure et qui font de longues siestes (nécessitées par les bons repas) : "Vos compagnons se débattent dans du sang et encore du sang, et vous, ici, vous jouissez de bonne chère et faites la grasse matinée !" (Apo 22)

Debout, soldat du Christ, je te le dis, lève-toi ! Secoue la poussière et retourne au combat. ...Pensez-vous que parce que vous avez abandonné les avant-postes, l'ennemi vous aura aussi abandonnés ? Loin de là ! Il vous poursuivra en fuite plus facilement qu'il ne vous combatta quand vous rendez les coups. Il vous frappera plus facilement par derrière qu'il ne vous combatta face à face. Pouvez-vous dormir désarmé le matin, quand c'est à cette heure que le Christ s'est levé de la mort ? Ne savez-vous pas que, désarmé, vous êtes à la fois plus craintif et moins à craindre ? Une multitude d'hommes armés assiège la maison, pouvez-vous dormir encore ? (Ep 1.13)

Peut-être que la discipline des veilles chez les Cisterciens était moins onéreuse que chez les moines de Cluny, puisque les offices avaient été simplifiés. Mais pour le Moine Blanc, c'était le début d'une longue et dure journée.

6) Silence

Il est difficile de savoir la mesure de silence pratiquée dans les monastères du XII^e siècle : il y avait certainement des normes très complètes pour restreindre à la fois la parole et les signes, mais il y avait aussi beaucoup d'occasions où il était permis de parler, on obtenait des permissions, et on ignorait les normes. On demandait un conseil, et on pouvait l'obtenir. Herbert donne un bel exemple de conversation spirituelle quand il écrit au sujet de Boson, un disciple de Bernard : *mutua collatione invicem pasceremur* -- "en parlant ensemble, chacun nourrit l'autre" (*De Mir* 1.30) et Adam de Perseigne signale parmi les instruments de formation une "discussion fréquente et amicale à propos des choses spirituelles et des observances régulières" (Ep 5.47). Le fait qu'il y

ait des exhortations au silence et des lois contre sa violation est peut-être une indication que les limites étaient assez habituellement dépassées. Le silence n'était pas absolu. Isaac de l'Etoile s'en plaint sur son île battue par les vents : "Il y a eu, Seigneur, renchérissement de solitude sur la solitude, de silence sur le silence. Car, pour être plus habiles et plus exercés à parler à vous seul, nous sommes **forcés, et bien forcés**, de garder entre nous le silence." (*Serm* 14.12).

Le fait que Bernard exhorte ses moines à réduire et leur paroles et leurs langage par signes durant le Carême semble indiquer qu'en d'autres temps, les deux étaient possibles.

L'oreille : qu'elle jeûne quant à son goût néfaste pour les racontars et les commérages, et pour tous les vains bavardages sans rapport avec le salut. La langue, qu'elle jeûne en ce qui concerne la médisance et le murmure, les paroles inutiles et oiseuses, les plaisanteries -- et à cause de l'importance du silence, qu'elle s'abstienne même, à l'occasion, des paroles qui pourraient sembler nécessaires. La main, qu'elle jeûne à l'égard des signes superflus. (Quæd 3.4)

Bernard est remarquablement équitable lorsqu'il ajoute au coutumier des avertissements contre la parole mauvaise, une invitation tout aussi sérieuse à ne pas étouffer les paroles réconfortantes et édifiantes : "Parfois, il est nécessaire de prendre part à une conversation... La parole a donc malgré tout une grande utilité, et bien souvent on y trouve un fruit très précieux". Il continue donc avec un jeu de mots espiègle sur RB 6.8 : nous ne devons pas "empêcher les conversations qui donnent la vie et qui sont constructives en établissant une clôture éternelle (*aeterna clausura*) contre elles".(Div 17 : 6-7). Sans remettre en question l'importance du silence à la fois pour la personne et pour l'atmosphère monastique, Bernard est tout à fait conscient que le silence peut nuire aux relations communautaires :

"L'esprit humain et ses réflexions sont plus disposés à suspecter le mal qu'à croire au bien. Et cela d'autant plus que la discipline du silence t'empêche de t'expliquer, toi qui es en cause, comme elle empêche l'autre de dévoiler la blessure du soupçon dont il souffre pour qu'on puisse la soigner. Et c'est ainsi qu'il en brûle, lui, et qu'il en meurt, de cette blessure tenue secrète, et d'autant plus nocive. Il gémit en lui-même, tout entier à sa colère et à son ressentiment, incapable de penser à autre chose dans le silence, sinon au tort qu'il a subi. Il ne peut plus prier, il ne peut plus lire, ni se livrer à la méditation sainte et spirituelle".(SC 29.4)

Le problème n'est pas avec le silence comme tel, mais avec le manque de charité. Tout comme il est possible, sans mots, de blesser un autre par des grimaces, des paroles murmurées, des moues, des grognements et des moqueries (SC 29.5), de même aussi, "l'amour est entretenu et augmenté par un visage amical, un geste joyeux. C'est ainsi qu'une attitude douce et gaie consolide ce que le visage et les mots expriment" (Div 121).

Jean de Ford reconnaît que les moines s'engagent bien parfois dans des conversations sans intérêt. "Je confesse que je suis agacé et que je grogne quand, alors que certains lisent ou prient, j'en vois d'autres bailler dans les coins, ou courir partout, mus par une curiosité sans repos, ou bien s'adonner aux bavardages ou aux racontars" (SC 91.6). Ailleurs, il se lamente que les conversations semblent s'en tenir à "la progéniture des chèvres et des taureaux, l'acquisition de champs, le rendement des champs, ou les détails d'un procès, diverses plaintes sur les besoins de la chair, les faits et gestes des rois et des princes, et même ... des histoires stupides et grossières" (SC 116.7).

Edifiez un mur
autour de vos oreilles
contre les
conversations empoisonnées

Jean de Ford, SC 40.3

En dépit des différentes manières de vivre le silence aux temps médiévaux, il ne fait aucun doute que les premiers Cisterciens expérimentaient autant que nous, le silence comme un défi. Le fait qu'ils continuent d'affirmer de la sorte l'importance de cette observance peut être instructif en ce sens : **ils n'avaient pas peur de proposer un idéal qui était légèrement au-delà de ce qu'ils pouvaient réaliser facilement.** Nous sommes peut-être trop enclins à rabaisser le niveau de notre idéal pour le rendre conforme à notre pratique, avec pour résultat de ne rien garder qui nous aiguillonne vers une vie plus cohérente.

7) Séparation du Monde

Les divers aspects de la clôture sont mis très fort en valeur dans les documents primitifs et semblent avoir été appliqués en substance, bien qu'il y ait de nombreux cas de moines allant au dehors, et de gens de l'extérieur qui entraient --bien plus même que ce que nous attendrions : Etienne lui-même fut élu abbé de Cîteaux *en son absence*.

1) Demeurer au monastère

"Les moines devront résider dans leur propre cloître" (EP 15.12). C'est la raison de la création des frères convers. Pendant que des moines étaient envoyés à Metz et Milan pour mettre à jour les textes liturgiques, on préparait des fondations, on allait sur les marchés, les visites régulières et les chapitres généraux étaient tenus de manière convenable. Et tout ceci avant que Bernard ne reçoive sa carte de fidélité dans une agence de voyages. Quoi qu'il en soit, le principe demeure. Le monastère devait être une île où les moines pouvaient vivre leur style de vie particulier, sans interférence des exigences de l'extérieur : "servir Dieu et vivre selon la Règle" (EC-SCC 9.4). Bernard, néanmoins, avertit ceux qui "sont enfermés dans la clôture du monastère seulement de corps. De cœur et de langue, ils parcourent le monde entier" (Sent 3.31). Il ne semble pas non plus que les moines de l'époque étaient absolument sans nouvelles du monde extérieur -- même si les moyens de communication sociale étaient assez réduits. Ailleurs, Bernard donne comme exemple de sottises "des pensées sur le Roi d'Angleterre" (Sent 1.25).

II) *Des lieux retirés*

"Comme ces saints hommes savaient que le bienheureux Benoît construisait ses monastères non dans les villes, les bourgs ou les domaines ruraux, mais dans des lieux retirés et peu fréquentés par les hommes, ils se promettaient d'imiter cet exemple" (EP 15.13). Il est vrai que quelques abbayes devinrent des centres de colonisation, mais il faut noter qu'aujourd'hui encore, il est difficile de parvenir jusqu'à la plupart des monastères du XII^e siècle. En un temps où 35 km représentaient un voyage d'une journée, il n'était pas si difficile de trouver un emplacement désert. Cette séparation était délibérée et cohérente.

III) *Visiteurs*

L'éloignement impliquait pour les moines le fait d'offrir l'hospitalité à ceux qui passaient par là. Une hôtellerie et une cellule pour le portier avaient dû être construites avant l'arrivée des moines (EC-SCC 9.4) -- ce qui signifie que l'hospitalité était vue comme partie intégrante de la stricte vie monastique. Des récits anecdotiques nous renseignent sur le flot régulier de visiteurs qui venaient à Clairvaux : évêques, "retraitants" (comme Guerric), membres des familles (comme Humbeline). Etienne, toutefois, mit fin aux réceptions données par les ducs à l'intérieur du monastère -- prenant d'ailleurs ainsi le risque d'offenser son principal bienfaiteur (EP 17.4).

IV) *La vie cachée*

En plus d'assurer une ambiance contemplative, la séparation du monde offrait aux moines le moyen d'échapper à la course infernale des affaires mondaines. C'est "les actions du monde" que les premiers Cisterciens ont voulu éviter (EP 15.6) -- en particulier les pièges de l'avarice et de l'ambition. Quand Bernard énumère les caractéristiques propres aux moines, il y inclut la "vie cachée" (*latebrae*) tout autant que les marques plus conventionnelles que sont le travail manuel et la pauvreté volontaire (Ep 42.37). En choisissant de vivre dans l'ombre (*umbratilis vita*) le moine se consacrait à la pratique de l'humilité, nécessaire à l'approfondissement de la prière. La stabilité et la persévérance conféraient à ce choix quelque chance de succès.

! (L'austérité en liturgie sera discutée dans l'Unité 9).

Jean de Ford

L'austérité du régime, l'austérité du vêtement, le poids du silence, la discipline du travail et les veilles, la correction de la continence C
voici les insignes de la milice sacrée. (SC 45.6)

3. Le sens de l'Austérité

En arrière-plan de la quête cistercienne d'un style de vie austère, on trouve une anthropologie qui insiste très fort sur l'observance de justes priorités dans les choix pratiques : *ordinatio caritatis*. On avait foi en la grâce de Dieu à l'oeuvre, mais on savait aussi que le consentement de l'homme devait être réel. Aussi longtemps que les énergies de la volonté étaient totalement tournées vers des matières sans importance, extérieures et passagères, elles ne seraient pas mises au service de la croissance spirituelle. La prescription de Bernard était simple : "Tranchez ce qui est de trop, et les pousses saines croîtront aussitôt" *Tolle superflua et salubria surgunt* (SC 58.10). D'autre part, un souci constant pour des choses qui n'en valent pas la peine est plus qu'une perte de temps dans la dispersion des énergies, ou bien qu'une auto-indulgence inoffensive : il aliène peu à peu les facultés spirituelles. *Appetitus vanitatis est contemptus veritatis, contemptus veritatis causa nostrae caecitatis* : "avoir un appétit pour l'accessoire c'est mépriser la vérité ; mépriser la vérité, voilà la cause de notre cécité" (Ep 18.1). L'austérité de la *conversatio* cistercienne était un essai pour retrancher systématiquement tout ce qui pouvait porter atteinte à la grandeur de la vocation de l'âme : chercher Dieu et le trouver. L'image du combat spirituel donnait à cette renonciation un accent positif : ce qu'il fallait combattre, c'était la propre résistance de chacun dans sa réponse à Dieu.

Comme ils savaient apprécier la relation des vertus entre elles, les premiers auteurs cisterciens considéraient que par toute victoire sur l'égoïsme, c'est toutes les défenses spirituelles qui étaient renforcées. C'est ainsi que Jean de Ford mentionnait comme aide à la chasteté : "l'abstinence de nourriture et de boisson, un pauvre vêtement, la ferveur dans la pratique des veilles, du travail et de la prière aussi bien que les autres exercices de la discipline sacrée, voilà les moyens par lesquels ils s'efforçaient de faire grandir la mesure de leur grâce et de leur beauté" (SC 61.4). D'autre part, succomber à la tentation d'une vie plus confortable peut éteindre progressivement les priorités spirituelles et sera la cause de bien des problèmes dans des domaines variés...

Où est, aujourd'hui, ce zèle pour l'unité [de coeur et d'esprit] ? Nous nous adonnons à des choses superficielles et abandonnons les valeurs vraies et éternelles du Royaume de Dieu, qui est au dedans de nous. A leur place, nous errons au loin, cherchant quelque froid réconfort près de babioles vaines et fausses. Non seulement notre vie religieuse a perdu sa vitalité intérieure, mais en plus nous n'en avons pas même gardé une semblance extérieure...

Tout vice qui affleure en surface doit avoir sa source dans le coeur. Un coeur frivole se reconnaît à une conduite frivole, une extravagance extérieure montre un appauvrissement intérieur, des vêtements doux sont le signe d'une âme sans fermeté. Le fait est que nous n'aurions pas autant de souci de notre corps si la poursuite des valeurs spirituelles n'avait pas été négligées depuis si longtemps. (Apo 25-26)

L'appréciation intuitive d'un style de vie austère par les Fondateurs a été encore renforcée par l'expérience des décades suivantes. Les éléments de renoncement dans la *conversatio*

cistercienne visent la répression de trois tendances qui auraient la possibilité de conduire au naufrage la recherche de la contemplation.

- ! La mise en avant de soi-même, l'ostentation, la captation de l'attention, la "singularité".
- ! L'auto-indulgence: "Suivre les futilles fantaisies de la chair" (Apo 17).
- ! La rationalisation qui dilue les exigences de la vie monastique par de fausses légitimations, et d'où résulte une incertitude foncière au sujet de ses priorités

Les Constitutions des moines et des moniales OCSO (M. 16.2; F.16.5) prévoient qu'il leur sera donné "une solide formation à cette discipline de séparation du monde", car ce n'est sûrement pas une valeur qu'ils auront cultivée avant d'entrer. Il en va probablement de même de tous les aspects de l'austérité monastique. Comme ces pratiques sont ardues pour la "chair et le sang", notre préférence instinctive est de diminuer leur importance. Pour l'austérité, une bonne formation -- y compris une claire et solide instruction, un accompagnement personnel et des encouragements -- sont particulièrement importants.

Bernard apparaît à un novice vacillant

"Sois un homme et ne te dérobes pas, car, dans les difficultés, le Seigneur sera à tes côtés pour te délivrer."

Herbert, *De Miraculis* 1.31.

Exordium

Unité 8: Austérité

Questions pour la réflexion et le dialogue

1. Comparez les pratiques de l'austérité par les Cisterciens avec celles que l'on trouve dans la RB. Est-ce les mêmes valeurs qui sont en jeu ?
2. Etant entendu que les différents monastères expriment la valeur de l'austérité de différentes manières, pouvez-vous qualifier d'"adéquatement austère"
 - 1) votre propre communauté ?
 - 2) les autres communautés que vous connaissez ?
 - 3) votre style personnel de vie ?

Expliquez comment vous en arrivez à cette conclusion. Quels sont vos critères ?

3. Etant donné les grands changements sociaux et culturels évidents dans l'Ordre après 900 ans, quels éléments de l'austérité traditionnelle sont importants pour vous aujourd'hui ?

4. Y a t'il de nouveaux défis qui rendent la vie monastique "dure et âpre" sous des aspects inconnus de nos Pères ? Énumérez-les. De telles observances avec leurs difficultés peuvent-elles promouvoir les buts de la vie monastique ou bien sont -elles simplement des sous-produits de la vie moderne ? Comment y répondre de manière créative ?

5. Que répondez-vous quand les gens vous demandent :

- 1) **Pourquoi** vous levez-vous si tôt ?
- 2) **Pourquoi** avez-vous un niveau de vie plus modeste que d'autres religieux ?
- 3) **Pourquoi** ne mangez-vous pas de viande ?
- 4) **Pourquoi** portez-vous l'habit ?
- 5) **Pourquoi** ne portez-vous pas de maquillage ni de bijoux ?
- 6) **Pourquoi** y a t'il des restrictions de parole et de l'accès aux médias
- a) **Pourquoi** ne pouvez-vous pas sortir et vous amuser ?

6. Quels sont les **3 points** de cette unité que vous souhaiteriez retenir pour continuer votre réflexion ?

Exordium

Unité 8: Austérité

Transparent 1: Schéma :

AUSTÉRITÉ

1. Combat spirituel

2. "Rigor Ordinis"

- 1) Pauvreté
- 2) Travail servile
- 3) Vêtements grossiers
- 4) "Nourriture parcimonieuse"
- 5) Veilles
- 6) Silence
- 7) Séparation du Monde
- 7) Liturgie dépouillée

3. Le Sens de l'Austérité

Exordium

Unité 8 : Austérité

Lecture : 1

E. Malone: La vie monastique comme *Militia Spiritualis*

Origène est le père du concept qui voit les ascètes comme véritables soldats du Christ, qui font constamment la guerre au péché... Il est assez évident, à lire les premiers écrits sur la vie monastique, que les moines ont senti qu'ils étaient les héritiers du titre de *Milites Christi*. Ils envisageaient leur vie surtout comme un combat où l'ennemi principal était le démon et ses anges, et où les victoires remportées étaient les victoires vicaires du Christ sur Satan. Quand Saint Antoine donne à ses moines une instruction sur la nature de leur vocation, Saint Antoine leur dit :

En menant cette vie, montons sans cesse la garde et "gardons notre coeur en toute vigilance (Prov 4:23) comme il est écrit, car nous avons pour ennemis les terribles, sans scrupule, et méchants démons ; c'est contre eux que nous combattons, comme dit l'Apôtre : ACe ne sont pas contre la chair et le sang, mais contre les principautés et les puissances, contre les régisseurs de ce monde de ténèbres, contre l'esprit de méchanceté demeurant dans les hauteurs".(Eph 6:12)

... Plus métaphysique, mais beaucoup moins vif dans son instruction, l'Abbé Sérapion (mort après 362) disait à ses moines :

Ainsi, mes très chers, bienheureux êtes-vous. Il est doux de vous le dire et de vous le redire. Vous ne servez pas dans l'armée d'un roi humain, pour être les témoins de la guerre qui abat vos compagnons, vous faites campagne pour le Christ, pour témoigner de la défaite des démons. Vous n'avez pas non plus été équipés d'armes de cuivre ou de fer pour tuer vos serviteurs, mais vous êtes armés de la force de la foi pour triompher du diable. Et même, vous n'êtes pas devenus des soldats pour verser le sang des hommes, mais vous êtes au service de Dieu pour répandre vos prières continuellement devant Lui.

Cette manière de présenter la vie des moines n'est pas un phénomène passager, mais elle revient constamment dans les écrits monastiques des Pères. St Orsièse parle des moines comme de la *boni milites Christi*. En tant que groupe, les moines sont vus parfois comme *exercitus*

monachorum, et leurs luttes contre la tentation sont décrites comme *certamina cordis*, *certamina visus*, *pugna sensuum corporis*, et *certamina sensuum animae* [lutte des sens du coeur, lutte du sens de la vue, lutte des sens du corps, lutte des sens de l'âme].

Jean Cassien parle souvent du moine comme du soldat du Christ. Par exemple, quand il parle du vêtement propre à la vie monastique, il dit : *Itaque monachum ut militem Christi in procinctu semper belli accinctis lumbis iugiter oportet incedere (Inst 1.1)*, puis il assure ses lecteurs que : *His itaque vestimentis Christi miles indutus noverit prius ob id se cinguli constrictione munitum (Inst 1.11)*. [Comme soldat du Christ, le moine doit constamment marcher en tenue de combat, les reins ceints... Que le soldat du Christ, revêtu de cette tenue, sache d'abord qu'il est équipé d'une ceinture qui l'enserme.]

Les combats spirituels qui attendent le moine après qu'il ait soumis la chair sont présentés par Cassien comme des combats contre les cohortes de l'ennemi. Ces combats, dit-il, sont une nécessité pour le soldat du Christ, sinon, il deviendrait relâché dans la facilité et l'inactivité des temps de paix, il oublierait la gloire de ses victoires antérieures sur l'ennemi. S'il devait perdre sa ferveur et devenir relâché, il perdrait la récompense de ses triomphes.

Une fois mâtée et dominée la chair, combien de cohortes d'adversaires, combien de troupes ennemies se dressent contre le soldat du Christ, excitées par ses triomphes, pour l'empêcher, s'assoupissant dans un paisible repos, d'oublier ses glorieux combats et, affaibli par la torpeur de la sécurité, d'être privé de ses récompenses et du triomphe qu'il mérite. (Inst. 5.19)

Saint Benoît, (ca 547), quand il écrit sa règle monastique, prend à son propre compte la tradition qu'il a héritée des écrivains qui l'ont devancé. Tout au début de sa règle, il adresse les paroles suivantes à son disciple :

A toi, donc, s'adresse mon discours, à toi, qui que tu sois, qui renonces à tes volontés propres et prends les très puissantes et glorieuses de l'obéissance, afin de militer pour le Seigneur Christ, le vrai Roi.

Pour Saint Benoît, toute la vie du moine est un combat spirituel, dans lequel le Christ est le roi, et le moine, le soldat. La règle monastique était le code militaire précis qui liait le soldat et sous lequel il servait.

Exordium

Unité 8 : Austérité

Lecture : 2

Textes de Gilbert de Hoyland

1. SC 39,6

"La myrrhe et les aromates" : autrement dit le refus du mal, à quoi s'ajoute l'élan d'un désir du bien ; la rigueur à l'égard de la chair et l'empressement de la part du coeur ; une sobre maîtrise à l'égard de ce qui est permis, et la capacité de supporter les injures. Avec ces deux vertus-ci, les aromates s'accordent fort bien. Voici, en effet, la grâce pour nous : si, châtiés en faisant le bien, et, si, nous tourmentant nous-mêmes, nous en ressentons intérieurement de la douceur.

2. SC 43,6

Qu'en pensez-vous -- cette parole [du Seigneur] n'accuse-t-elle pas la dureté de certains, dont la sensibilité s'avère affectivement raidie par le gel d'une excessive austérité, dont la sensibilité ne ruisselle donc d'aucune miséricorde et ne laisse percevoir le moindre tremblement, le moindre mouvement de tendresse envers ceux qui font pénitence ?

3. SC 15,8

Et maintenant, si l'un des fils de notre mère, de cette veuve (j'entends de cette sainte assemblée) auprès de laquelle, d'une manière ou d'une autre, tu trouves un soutien, bon Jésus, -- oui, si l'un de ses fils est mort, ressuscite-le. Mort est celui qui succombe au poids du dégoût et de la désespérance et qui n'éprouve aucun empressement ardent, aucune ferveur d'esprit. Même s'il ne fuit pas les préceptes de la loi et même s'il reste enclos dans le sein de la Règle, il n'en languit pas moins sous le froid mortel de ses sentiments, sans trouver aucune saveur à agir saintement La face triste de l'Ordre tout entier l'anéantit.

4. SC 42,8

Pourquoi, sur le point de parler de l'ouverture de la porte, notre texte fait-il mention des mains ? Est-ce peut-être dans la volonté de suggérer par quelles mains il s'agit pour toi d'ouvrir à ton Bien-aimé, par quelles oeuvres de mérite il faut te préparer un accès vers la vérité à contempler ?

Qu'elles sont bonnes, assurément, ces mains trempées de myrrhe, qui accomplissent la mortification de la chair : elles répriment son enflure, restreignent ses intempérances, pour que t'envahisse davantage ce plaisir que constitue le Verbe. N'est-ce pas à des gouttes de myrrhe que te font penser les oeuvres constitutives de l'observance régulière, puisqu'elles se complètent mutuellement pour oindre l'esprit et maîtriser la chair ? Veilles, jeûnes, travail, nourriture, frugale et parcimonieuse, rudes tissus et pain noir, les coups que l'on se porte par discipline volontaire, la profération de la psalmodie aux matines et l'oraison silencieuse, l'une et l'autre dans une violente aspiration du coeur -- et la première d'entre elles d'autant plus violente que le corps retient moins son souffle : tous ces éléments, par leur succession, que ne font-ils pas ruisseler en nous ? Oui, à juste titre, ils sont comparables à la myrrhe, puisqu'ils apportent à la chair l'amertume d'une répression, et à l'esprit cette huile adoucissante qu'est l'empressement fervent.

5. SC 25,5

Bonnes sont les fortifications des rochers pour autant que de leur dureté, on puisse extraire le miel et l'huile. Et, en réalité, de la dureté des observances et de la pierre de la discipline spirituelle jaillissent souvent de larges ruisseaux d'huile, et la rigueur pierreuse de l'Ordre offre à la gorge de l'esprit la douceur d'une ferveur empressée. C'est ainsi que tu peux lire : "Que la paix règne dans ta force et l'abondance dans tes tours, ô Jérusalem, mais l'abondance pour ceux qui t'aiment". Au contraire, qui n'aime pas -- serait-il à l'intérieur -- n'en souffre pas moins de la faim.

6. SC 34,2

Quel bon mur que la dilection ! Oui, mais ce mur est muni d'un avant-mur. La dilection se présente comme le mur, et l'avant-mur, c'est la rigueur de la Règle. La dilection renferme de saintes pensées et des sentiments de douceur, la rigueur repousse et chasse les occasions de pécher. Elle a pour tâche de faciliter une disponibilité aux services que comporte l'amour ; et la dilection, elle, jouit de celui-ci. Le mur est agréable, l'avant-mur, nécessaire. Celui-là t'enclôt parmi les délices du ciel, celui-ci t'interdit les délices du monde. Si tu as pour souhait de proposer au Christ ton coeur comme

un jardin de délices, que ce ne soit pas un regret pour toi d'être enfermé dans cet avant-mur. C'est vouloir perdre les délices qu'on possède -- pour autant qu'on les possède -- que de murmurer au sujet de ce rempart. Il ne sait pas être un jardin, celui qui ne sait pas être enclos.

(Trad. F.P-Yves Emery, Coll. Pain de Cîteaux, Série 3, vol 6 et 7)

Exordium

Unité 8 : Austérité

Lecture : 3

Walter Daniel, *Vita Ailredi* 5

Leur nom [i.e. Moines Blancs] vient de ce que, comme les anges, ils sont vêtus de laine non teinte, filée à partir de la pure laine des moutons. Ainsi nommés, habillés et rassemblés comme un vol de goélands, ils brillent dans leur cortège, comme la neige. Ils vénèrent la pauvreté, non la pénurie des oisifs et des négligents, mais une pauvreté gouvernée par un besoin de la volonté et soutenue par la profondeur de la foi, approuvée par l'amour de Dieu. Ils sont unis entre eux par de tels liens forts de charité que leur société est terrible comme une armée avec ses étendards". Foulant les fleurs de ce monde du pied de leur indifférence, considérant les richesses et les honneurs comme du fumier, battant des poings de leur conscience la face des choses périssables, repoussant les désirs de la chair et la vaine gloire dans la nourriture, la boisson, les actes et les affections, d'humeur égale devant l'abondance ou la rareté des biens, continuant leur course au milieu de ces biens, sans dévier ni à droite ni à gauche, ils observent en tout une discrète uniformité, utilisant seulement autant de moyens qu'il est nécessaire pour soutenir la vie, en dominant les besoins du corps et en vivant avec ferveur dans le culte de Dieu.

Pour eux, tout est fixé en mesure, poids et nombre. Une livre de pain, une pinte [*hemina*] de boisson, deux plats de choux ou de haricots. S'ils ont un souper, les restes du plat précédent sont réchauffés, excepté dans le cas où, à la place des deux plats cuits, des légumes frais, s'il y en a, sont servis. Quand ils se reposent sur leur lit, chacun est couché seul et la ceinture aux reins, en coule et en tunique, l'été comme l'hiver. Ils n'ont pas de propriété personnelle ; ils ne parlent pas entre eux ; aucun ne fait le moindre pas vers quelque chose selon sa propre volonté. Tout ce qu'ils font se fait sur un signe du prélat et ils se tournent ensemble dans une même direction. A table, pour les processions, à la communion et dans les autres observances liturgiques, tous, grands ou petits, jeunes ou vieux, savants ou ignorants, sont sujets de la même loi. Le niveau personnel de chacun est fondu dans l'égalité

de tous et de chacun , il n'y a aucune marque d'exception, sauf la plus grande sainteté qui seule peut placer un homme au-dessus des autres. Le seul test de dignité est de reconnaître quel est le meilleur. Plus un homme est humble, plus il est grand parmi eux, plus il est à un bas niveau dans sa propre estime, plus il plaît au jugement et à l'opinion des autres.

Les femmes, les faucons et les chiens, excepté les chiens de garde qui servent à repousser les voleurs des maisons, ne doivent pas franchir les portes du monastère.

Par leur trop grand amour, ils étouffent entre eux le poison de l'impatience, toute pointe de colère et les émanations fumeuses de l'orgueil, ainsi, selon les mots des Actes des Apôtres, par la grâce et l'amour de l'Esprit-Saint, ils sont faits d'"un seul coeur et d'une seule âme."

Exordium

Unité 8 : Austérité

Lecture : 4

Aelred : sur l'austérité

De l'opinion selon laquelle les peines ou afflictions extérieures seraient contraires à la charité et à la douceur intérieure.

Mais, dis-tu, débilitier le corps par des veilles continues, mortifier la chair par des labeurs quotidiens, affaiblir la vigueur des membres par une nourriture des plus viles, cela n'est pas seulement très pénible, mais c'est manifestement contraire à cette charité que tu prônes avec tant d'ardeur ; cela vide l'âme de toute suavité et la rend incapable de la moindre saveur spirituelle.

Telle est la ridicule opinion de certains qui font consister la douceur spirituelle dans le bien-être de la chair, affirmant que la mortification du corps est contraire à l'esprit et que les souffrances infligées à l'homme extérieur diminuent la sainteté de l'homme intérieur. "Puisque, disent-ils, la chair et l'esprit sont liés ensemble par un amour naturel, ils se communiquent nécessairement l'un à l'autre ce qu'ils éprouvent ; de la sorte, il est impossible que l'accablement de la chair ne perturbe pas l'allégresse de l'esprit de telle manière que celui-ci, abattu par la tristesse et l'amertume, soit totalement incapable de goûter le repos de la joie spirituelle."

Quelle subtilité, apparemment, dans cette analyse et cette argumentation ! O chose honteuse ! C'est d'après les règles d'Hippocrate que l'on recherche la grâce spirituelle. Rien d'étonnant à ce qu'ils s'égarerent, eux qui s'appuient sur les arguments des médecins plus que sur les préceptes de l'Apôtre.

Cette sagesse-là n'est assurément pas celle qui descend d'en-haut, celle qui est d'abord pure puis pacifique, mais elle est absolument terrestre, animale, diabolique. C'est une sagesse de mots qui, en enseignant le bien-être de la chair, s'efforce de réduire à néant la Croix du Christ en laquelle, pour ce qui est de la chair, il n'y a absolument rien de suave, rien de doux, rien de tendre, absolument rien de séduisant. Mais on ne réduit pas à néant la Croix du Christ ! C'est elle, bien plutôt, qui renverse cette doctrine séduisante que détruisent les clous enfoncés dans les membres sacrés et qu'anéantit de sa pointe salutaire la lance qui perça le très doux côté. Je suis, pour ma part, entièrement opposé à ces idées-là et je proclame hardiment que la mortification de la chair, si on la fait précéder par une intention pure et si on garde la discrétion -- pour celle-ci, on se règlera non sur une inspiration personnelle, mais sur les exemples des anciens, de peur que le relâchement et la licence ne s'introduisent sous couleur de discrétion --, cette mortification de la chair, dis-je, n'est pas contraire à l'esprit, mais lui est nécessaire ; et elle ne diminue pas le réconfort divin mais, à mon avis, elle le suscite plutôt, au point que ces deux choses vont toujours de pair, je pense, en cette vie du moins : l'épreuve extérieure et le réconfort intérieur. (*Spec Car 2,5,8-9*)

(Le Miroir de la Charité, Ed. Abb. de Bellefontaine, coll. Vie monastique n°27, p.127)

Exordium

Unité 8 : Austérité

Lecture : 5

Bernard : sur la nourriture

1.

Que répondrez-vous à cela, vous qui vous montrez difficiles sur la nourriture et négligents dans vos moeurs ? Hippocrate et ses élèves enseignent les moyens de sauver les vies en ce monde ; le Christ et ses disciples, à les perdre. lequel des deux allez-vous choisir pour maître ? L'un montre bien de quel esprit il est lorsqu'il vous dit : telle chose est nocive pour les yeux, ou pour la tête, pour le coeur ou pour l'estomac. Et chacun d'appliquer le remède qu'a commandé son maître. Mais avez-vous trouvé ces conseils différenciés dans l'Evangile, ou dans les Prophètes, ou dans les Epîtres des Apôtres ? Cette science, qui est toute charnelle, n'a pu vous être révélée que par la chair et le sang. Mais voici ce qu'en pensent nos vrais médecins La sagesse de la chair, c'est la mort, disent-ils, et c'est l'ennemie de Dieu. Fallait-il vous proposer quelque sentence d'Hippocrate ou de Galène, ou des disciples d'Epicure ? Je suis de la seule école du Christ, et je parle à des disciples du Christ je commettrais une faute, si je vous inculquais tel ou tel dogme étranger. Epicure et Hippocrate mettent au premier rang, l'un les plaisirs de la chair, l'autre, une bonne santé ; mon Maître m'enseigne que l'un et l'autre sont méprisables. L'un de ces professeurs veut que l'on s'applique à faire durer la vie de l'âme dans le corps ; et l'autre prétend que l'on doit la rendre agréable ; mais le Sauveur nous enjoint de la perdre.

On n'apprend pas une autre leçon à l'école du Christ, qui a dit il y a un instant : "Qui aime son âme la perdra". Il la perdra, soit en l'offrant en martyr, soit en se mortifiant par la pénitence. Mortifier la chair par l'esprit est d'ailleurs une vertu de martyr, moins impressionnante que le supplice où les membres sont brisés, mais peut-être plus lourde à porter à longueur de temps. Mais, vous voyez que cette parole de mon Maître condamne la sagesse de la chair, soit qu'elle s'épande en voluptés, soit qu'elle donne à la santé plus d'importance qu'il ne faut. Que la vraie sagesse ne tende point au plaisir, vous le savez déjà par le mot du Sage disant qu'elle ne se trouve pas dans "la terre de ceux qui vivent pour la volupté". Et celui qui y est parvenu s'écrie : "J'ai aimé la sagesse plus que toute santé et que toute beauté", et combien plus que les plaisirs honteux ! Mais, à quoi bon modérer ses plaisirs si on passe ses journées à étudier les diverses complexions naturelles et les aliments qui leur conviennent ? Les légumes, dit-on, produisent les vents, le fromage charge l'estomac, le lait alourdit la tête, l'eau affaiblit les poumons, les poireaux enflamment la bile, le poisson des étangs ou des eaux bourbeuses ne convient pas à mon tempérament. Qu'est-ce à dire ? Ne trouvera-t-on rien à manger dans tous les fleuves, tous les champs, les jardins et les celliers ?

Souvenez-vous que vous êtes moines, non médecins. Il ne vous sera pas tenu compte de votre complexion, mais de votre vocation. Commencez, je vous en prie, par vous ménager la paix nécessaire ; n'abusez pas, ensuite, des forces de ceux qui vous servent, ni des ressources de cette maison. Epargnez surtout la conscience, non pas la vôtre, mais celle d'autrui, j'entends de ceux qui, tout près de vous, mangent ce qu'on leur offre et s'étonnent de votre bizarre régime. A leurs yeux, vos insupportables superstitions et les austérités qu'ils vont peut-être imputer à celui qui est chargé de votre subsistance, sont un objet de scandale. Ou bien il ira m'accuser de dureté, pensant que je vous prive du nécessaire.

(Saint Bernard, SC 30, 10-12 ; trad Albert Béguin, Seuil 1953, pp 370-372.)

2.

Nous détournons notre nez de nourritures non altérées, telles que la nature les a faites, et nous préférons y mêler d'autres choses. Nous laissons de côté les qualités données par Dieu au point de stimuler l'excès avec des mets délicats, modifiés. La faim s'est calmée depuis longtemps, certes, mais il y a toujours de la place pour le plaisir.

Prenons un seul exemple. Qui pourrait décrire toutes les manières dont les oeufs sont brisés et battus, ou bien le soin qu'on met à les tourner d'une façon, puis d'une autre ? Ils peuvent être cuits à la coque, durs ou mollets. Ils peuvent être frits ou rôtis. Parfois, ils sont farcis. Parfois, ils sont servis avec autre chose, parfois, ils sont seuls. Quelles peuvent être les raisons d'une telle variété sinon de flatter un appétit blasé ? Une quantité de soin est accordée à la présentation d'un plat, de sorte que le sens de la vue est tout aussi régalaé que le palais. En faisant ainsi, même lorsque l'estomac grogne de satiété, les yeux peuvent encore jouir de nouveautés. les yeux se régalaent des couleurs, le palais, des saveurs, mais le pauvre estomac ne peut voir les couleurs et n'apprécie pas les saveurs. Il lui faut contenir toutes choses et il finit par en être plus oppressé que revigoré. (Apo 20).

Exordium

Bibliographie de base pour les Communautés Unité 7 : Austérité

A. COMBAT SPIRITUEL

7. AUER Johann, Militia Christi, DSp 10, col. 1210-1223.
8. BORIAS André, Saint Benoît et l'Italie de VIe siècle, in COCR 57.4 (1995); see pp.285-287.
9. BOURGUIGNON Pierre et Francis WERNER, Combat spirituel, in DSp 2, col 1135-1142.
10. DRISCOLL Michael S., Spiritual Warfare, in Michael Downey [ed.] *The New Dictionary of Catholic Spirituality* (Collegeville: Liturgical Press, 1993), pp. 1017-1018
11. FARKASFALVY Denis, The Biblical Spirituality of Early Cîteaux, in Thomas Pruit, [ed.], *Cistercians in Texas* (Irving: Our Lady of Dallas, 1998), pp.84-94.
12. GUEVIN Benedict, Benedict's Military Vocabulary Reconsidered, ABR 49.2 (1998), pp. 138-147.
13. MALONE Edward, *The Monk and the Martyr* (Washington: CUA Press, 1950); see pp. 100-118.
14. MANNING E., La signification de "militare-militia-miles" dans la Règle de saint Benoît, Ben 72 (1962), pp. 135-138.
15. MOHRMANN Christine, La Langue de saint Benoît, in *Études sur le latin des chrétiens II* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961), pp.337-340.
16. RUDOLPH Conrad, *Violence & Daily Life: Reading, Art and Polemics in the Cîteaux AMoralia in Job* (Princeton University Press, 1997), see pp. 42-62.

B. CONVERSION

17. FARKASFALVY Denis, The First Step in Spiritual Life: Conversion, ASOC 46 (1990), pp. 65-84. With a response from Jean-Albert Vinel and Charles Dumont, *ib.* pp. 85-89.

C. ASCESE

C1 Sources Premières

12. AELRED de RIEVAULX, *De institutione inclusarum* 11-13 ; *La vie de recluse* : SChr 76, pp. 68-79.

13. BERNARD DE CLAIRVAUX, Apo 16-29; SBOp 3, 95-107. Translation in *Treatises I* (CFS 1; Cistercian Publications, Spencer, 1970), pp. 52-66.
14. GILBERT DE HOYLAND, *In cantica* 22.3-4; PL 184, c. 120-122; *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, coll. *Pain de Cîteaux* 3.7, pp. 29-34 (22.3-4).
15. GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 125-139; Lettre aux Frères du Mont-Dieu : SChr 223, pp. 242-253.
16. WILLIAM OF SAINT THIERRY, [*Sancti Bernardi*] *Vita Prima*, I, 8, 38-41, (PL 185, 249c-251c). Translation by Martinus Cawley, *Bernard of Clairvaux: Early Biographies* (Guadalupe Translations, Lafayette, 1990), Volume I, pp. 51-54.

C2 Sources Secondaires

17. BELL David N., The Ascetic Spirituality of Baldwin of Ford, *Cîteaux* 21 (1980), pp. 227-250.
18. DUMONT Charles, Humanisme et rusticité, *Cîteaux* 21 (1980), pp. 21-34. Reprinted in *Sagesse ardente: À l'école cistercienne de l'amour dans la tradition bénédictine* (Pain de Cîteaux 3.8; N.-D. du Lac, Oka, 1995), pp. 57-76.
19. LACKNER Bede K., Early Cistercian Life as Described by the *Ecclesiastica Officia*, in John R. Sommerfeldt [ed.], *Cistercian Ideals and Reality* (CSS 60; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 62-79.
20. LECLERCQ Jean, Quies Mentis, in *Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge* (Studia Anselmiana 51; Herder, Rome, 1963), pp.102-114.
21. LOUF André, S'entraîner à la Grâce in *La voie cistercienne* DDB 1980. , pp. 81-100.
22. MCGUIRE Brian Patrick, Self-Denial and Self-Assertion in Arnulf of Villers, CSQ 28 (1993), pp. 241-259.
23. O'DWYER Barry, Asceticism and Psychology in St Bernard, *Tjurunga* 10 (1975), pp. 83-88.
24. SALMON Pierre, Monastic Asceticism and the Origins of Cîteaux, *Monastic Studies* 3 (1965), pp. 119-138. ' L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux, in *Mélanges Saint Bernard: XXIVe Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savantes* (Association des Amis de Saint Bernard, Dijon, 1954), pp. 268-283.
25. THOMAS Robert, Itinéraire spirituel, in *Spiritualité cistercienne* (Documentation Cistercienne, Rochefort, 1976), pp. 43-51.
26. VUONG-DINH-LAM Jean, A Les observances monastiques: instruments de Vie Spirituelle d'après Gilbert de Hoyland, COCR 26 (1964), pp. 5-21.

D. SIMPLICITE

27. CHAURAND Jacques, William of Saint Thierry's Aspirations to the Simple Life: A Study in Vocabulary, in *William Abbot of St. Thierry: A Colloquium at the Abbey of St. Thierry*(CSS 94; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1987), pp. 138-152
28. DAUTREY Philippe, Simplicité, fille de croissance et de discipline: l'évolution de l'attitude des cisterciens vis-à-vis de leur cadre de vie entre 1180 et 1245, in *Mélanges Anselme Dimier* (Benoît Chauvin, Pupillin, 1984), T. 3, pp. 73-89.
29. FAURE Marie-Pierre, Appelés à la simplicité, COCR 41 (1979), pp. 107-116.
30. FRIEDLANDER Colette, Galland de Reigny et la simplicité, COCR 41 (1979), 29-51.
31. LECLERCQ Jean, Sancta Simplicitas, COCR 22 (1960), pp. 138-148. Reprinted in *Chances de la spiritualité occidentale* (Paris: Cerf, 1966), pp. 339-354.
32. MERTON Thomas, St Bernard on Interior Simplicity, in *Thomas Merton on Saint Bernard* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980), pp. 107-157.
33. SIMON M., *Sancta Simplicitas*. La simplicité selon Guillaume de Saint-Thierry, COCR 41 (1979), pp. 52-72.
34. SOMMERFELDT John R., Simplicity, in *The Spiritual Teaching of Bernard of Clairvaux: An Intellectual History of the Early Cistercian order* (CSS 125; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991), pp. 165-173.
35. WADDELL Chrysogonus, Simplicity and Ordinariness: The Climate of Early Cistercian Hagiography, in John R. Sommerfeldt [ed.], *Simplicity and Ordinariness: Studies in Medieval Cistercian History, V* (CSS 61; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980), pp. 1-47. Translated in COCR 41 (1979), pp. 3-28.

E. PAUVRETE

E1 Sources Premières

14. BAUDOIN DE FORD, Sur les pauvres en esprit, in *Traité, Coll Pain de Cîteaux* n° 38, pp 59-97.
36. BERNARD DE CLAIRVAUX, SC 21, 7-8; SBOp 1.126-127. Traduit in *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, Ed du Seuil, 1953, pp 253-254.
37. BERNARD DE CLAIRVAUX, dv 4; SBOp 4. 182-187. Traduits par F.Pierre-Yves Emery, *Sermons pour l'année*, Ed Brepols-Presses de Taizé, 1990. pp 59-63.
38. BERNARD DE CLAIRVAUX, OS 1.7-8; SBOp 5.331-334. id pp 770-771.

39. BERNARD DE CLAIRVAUX, Div 48: (*De paupertate voluntaria*); SBOp 6a,268. Traduits in Pierre-Yves Emery, *Saint Bernard: Sermons Divers*, 2 (Desclée de Brouwer, Paris, 1982), pp. 27-28.
40. GUERRIC D'IGNY, *Sermon pour la Fête de Tous les Saints* SChr 202, pp. 498-515.
41. GALAND DE REIGNY, Parabola quod melior sit pauper vita quam dives, in *Parabolaire* (SChr 378; Cerf, Paris, 1992), pp. 418-429.
42. JOHN OF FORDE, SC 110; CCM 18, pp. 742-749. Translated in *On the Song of Songs, VII* (Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984), pp. 116-130.
43. GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei*; Lettre aux Frères du Mont-Dieu : SChr 223, pp. 259-277.

E2 Sources Secondaires

44. BOSL K., *Armut Christi, Ideal der Mönche und Ketzer, Ideologie der aufstiegenderen Gesellschaftsschichten vom 11. bis zum 13. Jahrhundert* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Munich, 1981).
15. CASEY Michael, The Meaning of Monastic Poverty for Bernard of Clairvaux, CSQ 33 (1998), pp. 427-438
45. LACKNER Bede, The Crisis of Cenobitism, in *The Eleventh-Century Background of Cîteaux* (CSS 8; Cistercian Publications, Washington, 1972), pp. 92-112.
46. LECLERCQ Jean, Liturgie, pauvreté et charité, in *Témoins de la spiritualité occidentale* (Cerf, Paris, 1965), pp. 135-154.
16. LOUF André, Une théologie de la pauvreté monastique chez le bienheureux Guerric d'igny, COCR 20 (1958), pp. 207-222 and 362-373.
47. MANSELLI Raoul, Monachesimo e povertà: La lettera *A d fratres Montis Dei* di Guglielmo di Saint-Thierry, in *Mélanges Anselme Dimier* (Benoît Chauvin, Pupillin, 1984), T. 3, pp. 355-362.
48. RESNICK Irvén M., Odo of Tournai and Peter Damian: Poverty and Crisis in the Eleventh Century, *Revue Bénédictine* 98 (1988), pp. 114-140.
49. VOGÜÉ Adalbert de, Monastic Poverty in the West from the 4th to the 8th Century, *Monastic Studies* 13 (1982), pp. 99-112. (' COCR 46 {1984}, pp. 177-185.)
50. WADDELL Chrysogonus, *The Exordium Cistercii*, Lucan and Mother Poverty, *Cîteaux* 33 (1982), pp. 379-388.
51. WAREING Gregory, The Teaching of St. Ailred of Rievaulx on Poverty, *Cîteaux* 18 (1967), pp.342-352.

F : TRAVAIL

F1 Sources Primaires

17. ECCLESIASTICA OFFICIA, A LXXV. De Labore, in Danièle Choisselet et Placide Vernet [ed.], *Les Ecclesiastica Officia cisterciens du XIIe siècle* (La Documentation Cistercienne 22; Abbaye d'Oelenberg, Reiningue, 1989), pp. 218-225.
52. ECCLESIASTICA OFFICIA, A LXXXIV. De Tempore Secationis et Messionis, in Danièle Choisselet et Placide Vernet [ed.], *Les Ecclesiastica Officia cisterciens du XIIe siècle* (La Documentation Cistercienne 22; Abbaye d'Oelenberg, Reiningue, 1989), pp. 242-245.
53. STEPHEN OF SAWLEY, Chapter 11: Work, in *A Mirror for Novices in Treatises* (CFS 36; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984), p.103.
54. GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 83-92; Lettre aux Frères du Mont-Dieu : SChr 223, pp. 209-216.
55. WILLIAM OF SAINT THIERRY, [*Sancti Bernardi*] *Vita Prima*, I, 4, 22-24, (PL 185, 240a-241a). Translation by Martinus Cawley, *Bernard of Clairvaux: Early Biographies* (Guadalupe Translations, Lafayette, 1990), Volume I, pp. 30-32.

F2 Sources Secondaires

56. DIMIER Anselme, ALe travail chez les premiers cisterciens, in *Mélanges Anselme Dimier* (Benoît Chauvin, Pupillin, 1987), T. 2, pp. 565-574.
57. DUMONT Charles, Ora et labora, in *Une éducation du coeur: La spiritualité de saint Bernard et de saint Aelred* (Pain de Cîteaux 3.10; Abbaye N.-D. du Lac, Oka, 1996), pp. 93-107.
58. FRANCE James, *Labor Manuum*, in *The Cistercians in Scandinavia* (CSS 131; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1992), pp. 255-285.
59. LECLERCQ Jean, ALe travail: ascèse sociale d'après Isaac d'Étoile, COCR 32 (1971), pp.159-167.
60. LOUF André, AUn loisir très laborieux in *La Voie Cistercienne*, DDB , 1980, pp 118-129.
61. SULLIVAN L. M., Workers, Policy-makers and Labor Ideals in Cistercian Legislation, *Cîteaux* 40 (1989), pp. 175-199.
62. THOMAS Robert, ALe travail manuel, in *La journée monastique* (Desclée de Brouwer, Paris, 1982), pp. 88.104.
63. VILLIN Pierre, ALe travail au Moyen Âge, DSp 15, c. 1208-1237.

G: SOLITUDE

G1 Sources Primaires

18. ADAM DE PERSEIGNE, Ep 9. Traduite in *Lettres*, Trad. J. Bouvet.
64. BERNARD DE CLAIRVAUX, SC 40.4-5; SBOp 2.26-28. Traduit in *Sermons sur le Cantique de Cantiques*, Ed du Seuil, 1953, pp 457-458.
65. GUERRIC D'IGNY, Adv 4.1-2; *Sermons* : SChr 166, pp. 134-143.
66. ISAAC DE L'ETOILE , OS 1; *Sermons* : SChr 130, pp. 84-99.

G2 Sources Secondaires

67. CASEY Michael, The Dialectic of Solitude and Communion in Cistercian Communities, CSQ 21 (1988), pp. 273-309.
68. CASEY Michael, *In communi vita fratrum: St Bernard's Teaching on Cenobitic Solitude*, ASOC 46 (1990), pp. 243-261.
69. DONNAT Lin, La spiritualité du désert au XIIe siècle, COCR 53 (1991), pp. 146-156
70. LAZZARI Francesco, Il contemptus mundi' in Aelredo di Rievaulx, COCR 29 (1967), pp. 61-76.
71. LECLERCQ Jean, Monachus, in *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge* (Studia Anselmiana 48; Herder, Rome 1961), pp. 7-38.
72. LECLERCQ Jean, Quies Claustri, in *Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge* (Studia Anselmiana 51; Herder, Rome, 1963), pp. 86-101.
73. LECLERCQ Jean, Eremus' et eremita'. Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire, COCR 25 (1963), 8-30.
74. LECLERCQ Jean, La vocation et la séparation du monde, in *Aux Sources de la spiritualité occidentale* (Cerf, Paris, 1964), pp. 203-225.
75. LECLERCQ Jean, ALe désert, in *Chances de la spiritualité occidentale*, (Cerf, Paris, 1966), pp. 247-278.
76. LECLERCQ Jean, La vie cachée, in *Chances de la spiritualité occidentale*, (Cerf, Paris, 1966), pp. 279-296.
77. LECLERCQ Jean, Separation from the World and relations with the World, in *Contemplative Life* (CSS 19; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 33-45.

78. PERRY T. M., Monasticism and Settlement in Medieval Europe, in John S. Martin [ed.] *A Man with an Idea: St Benedict* (University of Melbourne, 1981), pp.19-26.
79. PINTO Basil de, The Theology of Silence in Adam of Perseigne, *CSQ* 1 (1966), pp. 32-38.
80. RENNA Thomas, The Wilderness and the Cistercians, *CSQ* 30 (1995), pp. 179-189.
81. WARD Benedicta, The Desert Myth: Reflections on the Desert Ideal in Early Cistercian Monasticism, in M. Basil Pennington [ed.], *One Yet Two: Monastic Tradition East and West*: (CSS 29; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1976) pp. 183-199.