

Exordium

UNITÉ DIX

COMMUNION

Communion

Cette unité vise à percevoir les dynamismes cachés de la Réforme Cistercienne: le désir d'une conformité plus grande avec le Christ, exprimé dans la quête de la contemplation et la vie fraternelle en communauté.

Objectifs

- a) Etudier le thème de l'imitation du Christ et ses conséquences sur la philosophie cistercienne primitive.
- b) Evaluer l'orientation contemplative des premiers Cisterciens et ses développements ultérieurs : le monastère comme *schola contemplationis*.
- c) Explorer les valeurs communautaires exprimées dans la vie fraternelle et dans la pratique de l'hospitalité : le monastère comme *schola dilectionis*.

COMMUNION

Les premiers Cisterciens sont bien connus pour leur style de vie particulier, et la séparation qu'implique une vie loin des habitations humaines. Sous-jacente à cette insistance de surface sur les formes extérieures particulières, on trouve en arrière-plan, une recherche de vie radicale comme disciples du Christ, dans la fidélité à l'Évangile. À cette lumière, il importe de reconnaître la priorité donnée aux enjeux spirituels, -- distincts de ceux intervenant dans l'organisation -- quête de l'union à Dieu, unité dans la communauté, unanimité dans l'Ordre, communion avec l'Église universelle et sens de l'unité avec le Tout.

1. Imitation du Christ

Suivre le Christ, répondre à son appel et imiter son exemple, sont des thèmes importants dans la manière dont le Nouveau Testament présente la vie de disciple du Christ. Aux débuts de la patristique, ces thèmes furent liés pour devenir les éléments essentiels dans le processus de divinisation. Le potentiel divin présent en chaque être humain, créé à l'image de Dieu, atteint sa réalité dans une proximité croissante avec la Parole faite chair. Les étapes successives de cet itinéraire continu peuvent être distinguées de manière artificielle comme ceci :

1. **Suite :** ' Accomplir l'enseignement du Christ, *faire ce que le Christ dit.*
2. **Imitation :** ' S'inspirer de l'exemple du Christ: *faire ce que le Christ fait.*
3. **Ressemblance :** ' Se conformer activement au Christ, assumer une identité semblable à la sienne : *être ce que le Christ est.*
4. **Participation :** ' Partager la subjectivité du Christ par la grâce transformante : *être en Christ.*

À l'intérieur du thème de l'imitation du Christ, différents accents peuvent être discernés. Les Pères Grecs parlaient couramment de l'imitation de la divinité du Christ, et le monachisme oriental mettait spécialement l'accent sur le renoncement, l'ascèse et le dépassement de ce qui est simplement humain. L'Occident accordait davantage d'attention aux mystères de la vie terrestre de Jésus, et progressivement une dévotion christocentrique s'est développée et une certaine *humanitas* est devenue caractéristique du monachisme bénédictin.

Une Double Imitation

[Pour Augustin] moines et moniales sont les disciples plus particuliers de l'humanité du Christ et de l'exemple de sa vie terrestre, mais ils se modelaient aussi sur d'autres exemples [de saints]. Pour Basile, les moines imitaient sur terre les hymnes des anges, et leur vie était souvent décrite comme angélique.

G. Constable, *Three Studies*, p. 175.

Le thème de l'imitation du Christ, tel qu'il court au long de la Règle de Saint Benoît, semble

dépendre de la spiritualité du martyr. On trouve des références à cette idée surtout dans le contexte du renoncement et des autres aspects qui le demandent dans la vie monastique. Le Prologue offre la trame théologique de la vie du *cenobium* et lui donne un fort élan christologique, moins explicite dans les sections plus pratiques de la Règle. Dans le Prologue, Benoît nous montre le Christ qui nous cherche, qui nous appelle, et qui nous montre la voie (12-20), il nous dit que le Seigneur nous attend (35) et travaille en nous (29-30, voir aussi 7.70, 28.5). Les paroles de l'Évangile sont citées fréquemment pour notre orientation C spécialement dans les situations difficiles (7.42). D'autres références au thème de l'imitation se rencontrent à intervalles réguliers.

- Prol 50 En **participant** à la Passion du Christ par la patience, nous mériterons d'avoir part à son Règne.
- 2.2 L'abbé devra agir comme **tenant la place** (*vices*) du Christ.
- 4.10 Renoncer à soi-même pour **suivre** le Christ C avec une série d'applications pratiques de ce principe.
- 5.10 **Imitant** la parole du Seigneur : Je ne suis pas venu accomplir ma volonté mais celle de celui qui m'a envoyé.
- 7.32 **Imitant** par nos actes cette parole du Seigneur Je ne suis pas venu accomplir ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé
- 7.34 **Imitant** l'obéissance du Seigneur.
- 27.8 L'abbé devra **imiter** l'exemple plein d'amour du Bon Pasteur, dans le soin qu'il prend des
- 63.13 L'abbé **tient la place** (*vices*) du Christ.

Le Christ en nous

C'est une grande chose que de tout quitter
 mais une plus grande encore de suivre le Christ.
 Notre vie ici doit être comme une veille de la résurrection finale,
 le vrai Passage, à condition de
 ! brider le déferlement de la chair,
 ! repousser les mauvaises pensées loin du coeur,
 ! prendre la croix à la suite de Jésus par la pénitence
 volontaire
 ! tenter d'épargner ceux qui nous ont offensés,
 ! venir en aide à ceux qui sont dans le besoin,
 ! dire la vérité par notre bouche,
 ! garder l'amour véritable dans notre coeur,
 ! ne pas nous adonner à de longues conversations,
 ! ne pas accorder d'attention aux vaines paroles,
 ! ne pas désirer les réalités terrestres,
 ! ne pas nous engager dans les affaires mondaines,
 ! nous efforcer d'offrir des prières pures à Dieu chaque
 jour,
 ! mettre nos délices à écouter la Parole de Dieu avec
 tous les sentiments de notre coeur, pour que
 ! le Christ soit entendu dans ce que nous disons,
 ! le Christ soit vu dans nos vies,
 ! le Christ soit en nos coeurs, et
 ! le Christ soit dans nos paroles.

Pierre Damien, Sermon 9: Pour la Vigile de St Benoît, PL 144: 549,548

Avec le XI^e siècle, la dévotion personnelle à l'humanité du Christ devint passionnée, et la vie

terrestre de Jésus fut présentée à tous comme sujet de méditation, pour guider l'orientation d'une vie sainte qui mène à Dieu. Pierre Damien, le réformateur monastique, énonçait clairement le principe : "La vie que Notre Seigneur a menée dans la chair, tout autant que sa proclamation de l'Evangile, nous sont proposées comme ligne de conduite à observer." (Ep 4.9). Notre vie monastique est vue comme nouvelle incarnation de la vie de Jésus C spécialement dans sa pauvreté et son éloignement des gratifications du monde. "**Nous voulons être pauvres, pour suivre le Christ pauvre**: *pauperem Christi pauperes sequi debemus*" (PL 145, 179-180), phrase calquée sur l'axiome traditionnel venant peut-être de la Lettre de Jérôme (Ep. 52.5: *Nudus nudum Christum sequi* (Nus pour suivre le Christ nu). Voir DSp 11, col. 509-513. Bien plus, la dévotion inhérente à l'identification au Christ, était perçue comme plus importante que la vertu qui était imitée.

C'est dans ce contexte de l'*imitatio Christi* qu'il faut replacer les mouvements de réforme des XI^e et XII^e siècles. Il y avait, certes, une part de répugnance pour le haut niveau d'indiscipline ecclésiastique et l'auto-indulgence, mais le dynamisme interne du mouvement vers le renouveau était moins dû à une probité extérieure qu'à un renouveau spirituel. La rhétorique visait les abus visibles, mais la passion intérieure se tournait vers l'expérience spirituelle. Le but des observances qui demandaient un renoncement est l'extinction de l'égoïsme, en sorte que notre incohérence vis-à-vis du Christ diminue progressivement, et que nous puissions anticiper quelque chose de l'état eschatologique, lorsque le Christ sera tout en tous.

Hugues de Lyon discernait aux Fondateurs le titre d'honneur adopté par bien des mouvements de réforme au XI^e siècle : *pauperes Christi* "les pauvres du Christ" (EP 12.8, EC 2.8). La description que les premiers cisterciens font d'eux-mêmes s'en fait l'écho : "les nouveaux soldats du Christ, **pauvres avec le Christ pauvre**"(EP 15.9, EC 1.9) et le Nouveau Monastère lui-même est décrit comme la *schola Christi* (EP 17.2), où beaucoup arrivent pour se soumettre eux-mêmes "au joug plein de douceur du Christ" (EP 17.12). L'*Exordium Cistercii* voit dans les difficultés initiales de la fondation, quelque chose qui est typique de "ceux qui veulent vivre dans le Christ" (EC 1.8). Orderic Vital attribue à Robert ces mots : "Laissons couler notre sueur pour courir à la suite du Christ, en suivant les traces des Pères".

Le Christ, de riche qu'il était, s'est fait pauvre par amour pour nous, et nous a donné le commandement de la pauvreté volontaire. Il a daigné nous donner en sa personne, un modèle de cette pauvreté. Guillaume de St Thierry, *La Lettre d'Or*, n 160.

Il y a peu d'évidence qui laisserait douter de ce qu'espéraient les premiers Cisterciens : par cette identification étroite avec le Christ dans le renoncement, ils voulaient poser les fondements d'une vie spirituelle plus intense. Ils préférèrent être occupés aux exercices célestes, qu'impliqués dans les affaires temporelles@ (EC 1.4). Comme le note Guillaume de Malmsbury, le style de vie à Molesme, avec son accumulation de ressources et les excès de nourriture, avait un effet étouffant sur les énergies spirituelles, même si l'on cherchait à résister à de tels abus. Bernard réclame une vie plus austère, comme médecine nécessaire aux âmes malades, non pour une auto-satisfaction, pleine de vantardise, des plus forts. "Je suis un homme non-spirituel, vendu au

péché. Je sais que mon âme est si faible qu'elle requiert un remède plus fort." (Apo 7).¹ Les changements dans l'observance n'étaient plus simplement motivés par les principes ou la politique, on les voyait comme des moyens destinés à accroître la ferveur de la vie monastique, en

étant plus profondément disciples et plus unis à Dieu. L'imitation du Christ n'était plus cherchée pour elle-même, mais pour allumer le feu de l'amour pour l'Époux". (Jean de Ford, SC 100.2) Le Chartreux Guigues II eut la même idée : "L'imitation procède de l'amour. Tous, nous désirons imiter celui que nous aimons. Si vous n'aimez pas le Christ, vous ne l'imiterez pas, c'est-à-dire

Père céleste, maintiens devant nous la sagesse et l'amour que tu as révélés en ton Fils ; aide-nous à lui ressembler par nos paroles et par nos actes. Nous te le demandons par le Christ, Notre Seigneur.
Septième Dimanche de l'année

que vous ne le suivrez pas". (*Méditation* 10. 100-102)

2. La nouvelle conscience

La recherche de pauvreté et de libération des charges séculières, qui marque le monachisme réformateur des XI^e et XII^e siècles, n'était pas guidée par un simple dégoût des monastères conventionnels. C'était aussi le résultat d'un changement général dans les consciences, où l'on valorisait davantage la personne, la subjectivité et l'expérience personnelle. Bien des candidats-moines ne se présentaient plus par attrait d'une vie réglée, dans un monastère établi, vivant une vie de service agréable à Dieu. Ils voulaient sentir quelque chose. En un certain sens, dans la quête de Dieu, ils voulaient aussi se trouver eux-mêmes. "La connaissance de soi était un des thèmes dominants de l'époque... Tout aussi répandu était le désir d'expression personnelle. Nous entendons la voix authentique de la personne, parlant de ses propres désirs et de ses propres expériences". (Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, pp. 65-67). Cette sensibilité à ce qui touche la personne est différente de l'"individualisme" contemporain, et n'est pas acquise aux dépens de la sensibilité aux autres. L'affirmation de soi, telle qu'elle se vit au XII^e siècle reste dans un contexte collectif, et n'était pas atteinte par l'aliénation et le rejet de toutes les contraintes sociales.

À Cluny, la suspicion envers l'introspection et l'expérience personnelle, conduisit à un pieux collectivisme, ne laissant aucun espace pour l'autonomie individuelle. En réaction à cet excès, les anachorètes anarchiques se multiplièrent. Des Ordres tels que les Camaldules, les Grandmontins et les Chartreux sont des essais pour donner une forme institutionnelle à l'érémisme. Les Cisterciens sont allés moins loin. Ils gardèrent une part de vie commune, mais en restaurant ce qu'ils percevaient comme l'équilibre perdu par les bénédictins, et créèrent une forme de vie attrayante pour leurs contemporains. À mesure que les recrues se multipliaient et persévéraient, leurs aspirations donnèrent forme au style de vie, donnant plus d'importance explicite à ce qui,

¹ Orderic cite la réponse des moines de Molesme : « Un sage médecin traite un homme malade avec un remède doux, de peur qu'en le stimulant par un remède trop drastique, il ne le tue au lieu de le guérir ».

jusque là, était demeuré implicite. La *conversatio* cistercienne commença à être marquée par une orientation plus consciemment contemplative d'une part, et une plus grande attention à l'affectivité, d'autre part. C'était une formule féconde. Ce n'était peut-être pas envisagé de cette manière au début de la réforme, mais nous n'avons aucune évidence de conflit interne, ni de controverse. Les éléments fondamentaux de cette approche "moderne" sont perceptibles déjà du temps d'Etienne -- par exemple dans les entretiens de Bernard avec Guillaume de St Thierry sur le Cantique des Cantiques, ainsi que dans les lettres et traités écrits par Bernard au début des années 1120. On peut, sans sortir des limites d'une probabilité raisonnable, déduire qu'on se trouve là en continuité avec les objectifs des Fondateurs.

Imitation et Identification

Les moines et les moniales du XII^e siècle, les chanoines ou les prédicateurs itinérants se définissaient eux-mêmes comme imitateurs du Christ et des Apôtres. Et le Christ n'était pas, bien sûr, un modèle d'unicité. Le Christ était imité non en ce qu'il avait de particulier (par exemple : son caractère masculin) mais en ce qui était généralisable. La personne du XII^e siècle faisait partie d'un groupe, se convertissait à la vie chrétienne en adoptant un style de vie qui marquait à la fois l'homme extérieur (le comportement) et l'homme intérieur (l'âme). Un même modèle de comportement était offert à tous ceux qui voulaient vivre en chrétiens, et l'évangélisation consistait à proposer ce modèle à d'autres. La découverte de soi au XII^e siècle ou l'affirmation de l'individu n'est pas à comparer avec notre conscience de la personnalité au XX^e, ni avec l'affirmation moderne d'un grand abîme entre le rôle/modèle/comportement extérieur et le cœur de la personne. La personne du XII^e siècle ne se "trouvait" pas elle-même en s'affranchissant de modèles inhibiteurs, mais en adoptant des modèles appropriés".

Adapté d'après Bynum, pp. 89-90.

Les réalisations de la première génération de Cisterciens eurent des effets, bien au-delà de leurs propres rangs. Cet ensemble d'écrivains de talent sut expliciter pour son siècle la spiritualité inhérente à la *conversatio* bénédictine traditionnelle. Bien que la plupart des discussions et des controverses paraissent concerner des détails de l'observance extérieure, le dynamisme réel du mouvement cistercien doit être cherché dans l'exploration de la **face interne** du monachisme -- comment la vie selon la Règle est vécue par de vrais moines et moniales, et comment elle s'articule avec leurs aspirations les plus profondes. Les Cisterciens suivirent la vague d'un intérêt croissant pour l'affectivité et les relations -- à la fois avec Dieu et avec les autres. Le "succès" de l'entreprise cistercienne n'était pas le fait d'une supériorité dans la dialectique ou les arguments légalistes, à propos de la *minutiae* dans la vie selon la Règle. Elle était le fait d'une correspondance avec les exigences d'une conscience de soi en pleine émergence. Pour les recrues potentielles du XII^e siècle, il ne suffisait pas de vivre, il fallait expérimenter. Les Cisterciens réimprovisaient les routines quotidiennes de leurs monastères, pour faciliter cette expérience de grâce. Et ainsi, leur nombre augmentait.

La maturation vers une relation où l'on fait l'expérience de Dieu comme aimant et aimable, et vers une ré-ordination des relations avec le prochain, voilà ce que nous propose

Bernard comme fin du progrès spirituel ; étant donné que ce but s'atteint par une expérience continue de Dieu, **la création des conditions optimales pour de telles expériences est un sujet de grande importance.**(B. Bonowitz, pp. 324-325.)

3. La recherche de la Contemplation

La floraison de l'enseignement mystique chez les Cisterciens du XII^e et du XIII^e siècles est un fait évident. Les principales caractéristiques de l'école cistercienne sont clairement visibles chez les auteurs de cette période, bien qu'il soit évident aussi que la doctrine se développe. Jusqu'à quel point Robert, Albéric et Etienne avaient-ils l'idée du Nouveau Monastère comme fondation contemplative, et si c'est le cas, quels étaient les moyens proposés pour assurer la réalisation de cet idéal ? Les Fondateurs devaient-ils se limiter à mettre à jour l'observance, comme une fin en soi, ou percevaient-ils la *conversatio* bénédictine comme une étape vers la réalisation d'un but spirituel plus élevé ?

Pour trouver un témoignage solide de la manière dont Cîteaux était perçue, on peut se référer à la Bulle papale, adressée à Etienne et ses successeurs par Innocent III le Mercredi 10 Février 1132, et qui traite de divers aspects de l'exemption. Une semaine plus tard, un document semblable était adressé à Clairvaux. Le motif de l'exemption des diverses assemblées ecclésiastiques est franc :

Pour que vous puissiez librement vous adonner au service divin et, la capacité de votre esprit étant purifiée, que vous puissiez plus sincèrement vous livrer (*vacare*) à la contemplation.

La Bulle fut publiée à Cluny et il ne fait aucun doute que son contenu ait été inspiré par Etienne et Bernard. La raison alléguée pour réduire l'implication dans les cancanes de la politique de l'Eglise était la vie liturgique et contemplative avec ses exigences.

La *Vita* de Saint Pierre de Jully (+ 1136), le compagnon d'Etienne lors du voyage à Rome, et ami de toute une vie, relate la fondation de Cîteaux en ces termes :

Au moment même où le bienheureux Pierre avait été envoyé par l'abbé dans un des prieurés appartenant à l'abbaye, il arriva que la nouvelle plantation de Cîteaux, **fuyant le tumulte des peuples et le tourbillon du monde, et s'efforçant dans la solitude d'être libres pour Dieu seul, *solī Deo vacare*,** fut en deuil de son pasteur. (PL 185, 1260a)

Ce texte tardif souligne deux aspects de la réforme cistercienne telle qu'on la percevait depuis l'intérieur du monachisme. Extérieurement, elle se caractérisait par la séparation du monde ; intérieurement, il s'agissait de rechercher la vie contemplative. Les moines se battaient pour être libres pour Dieu seul. L'expression *solī Deo vacare* est réservée à ceux qui s'emploient activement à tendre à la contemplation. Une variante est utilisée à propos d'Etienne, par exemple, après sa démission (Herbert, *De Miraculis* 2,23). Aux yeux du biographe de Pierre, le propos des Fondateurs, en se retirant de Molesme vers une solitude plus profonde, était une vie qui soit plus effectivement contemplative.

Soli Deo Vacare

Il s'agit d'être en présence de Dieu seul, et par conséquent, de vivre à deux : l'âme et Dieu. Saint Bernard dit de l'Épouse : "Elle vit seulement pour elle-même et pour l'Époux qu'elle aime. Cette solitude est plénitude. Ce n'est pas un vide ou une absence. Elle consiste à libérer l'âme de tout ce qui l'attache au monde, ainsi, l'âme peut garder cette solitude, même dans une foule". Cet enseignement confirme qu'il est possible de réconcilier les deux sens du mot "moine": demeurer un solitaire, à l'intérieur d'une vie commune. Il est aussi possible, dans cette vie avec Dieu, seul avec le Seul, de pratiquer l'amour universel, puisque, en Dieu, nous sommes unis à tout ce que Dieu connaît, aime et veut sauver.

J. Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique*, p. 30.

Le lien entre la liberté contemplative et la séparation du monde mentionné par les deux textes ci-dessus, était souvent souligné. Associé à cela, on trouve le thème du *quies*. Jean Leclercq trace le développement de l'idée de "quiétude" à travers des sources profanes et bibliques, pour situer le point culminant de son utilisation dans le contexte de la contemplation. Au XII^e siècle, trois sens sont utilisés en littérature

- ❖ **Quies claustris** 'Séparation du monde, observances adéquates et service mutuel.
- ❖ **Quies mentis** 'Silence, contrôle des passions et paix intérieure.
- ❖ **Quies contemplationis** 'L'effort pour devenir calme, le repos contemplatif et l'anticipation de l'éternité.

Une grande partie de notre connaissance de la vie cistercienne au XII^e siècle se réfère à des abbés de grande envergure, ainsi qu'aux moines et aux convers qui étaient souvent hors du monastère, pour des raisons économiques ou ecclésiastiques. Aussi important que fut le travail de ces *officiales fratres*, nous ne pouvons pas considérer leur style de vie très affairé comme représentatif de celui de la grande majorité des moines demeurant à l'abbaye, les *claustrales*, dont la vie quotidienne nous est assez peu connue.

Même en affirmant que l'orientation fondamentale du Cîteaux primitif était contemplative, nous devons nous souvenir que les Clunisiens raillaient les Moines Blancs restés dans le rôle de Marthe, laissant de côté la "meilleure part" de Marie, pour lui préférer le travail manuel. Bernard lui-même se réfère à cette idée dans l'Apologie, au n°12. Les Clunisiens prétendaient que le travail était une réponse adéquate à la faiblesse de ceux qui sont "pusillanimes et déficients dans la contemplation" (*Nouvelle réponse*, pp. 79-80). Ce n'est pas une bonne réponse pour des moines solides. Dans le *Dialogue entre un Clunisien et un Cistercien* d'Idung de Prüfening, le Clunisien le dit clairement : "Votre ordre est un ordre actif, parce que vous avez choisi d'accomplir un travail manuel, avec Marthe ; de même, notre ordre est contemplatif, parce que nous avons choisi le loisir saint avec Marie"(1.5).

Si l'on avait dû préférer les travaux corporels aux exercices spirituels, alors, jamais Marie n'aurait choisi de s'asseoir aux pieds du Seigneur et de l'écouter sans relâche, sans prendre part à d'autres activités ; elle n'aurait

pas permis à sa soeur de faire seule le service, et le Seigneur n'aurait pas dit qu'elle avait choisi la meilleure part. Donc, si les énergies de l'âme sont occupées par la prière, la lecture, la psalmodie,

l'accomplissement des obligations de l'état religieux et les autres sortes de bonnes oeuvres semblables, alors, c'est certain, nous pouvons affirmer que la Règle est pleinement suivie. On peut vérifier que le moine qui se comporte de cette façon n'est pas

reposit, que l'esprit soit occupé à la prière et à la méditation, ce que, d'ailleurs, il devrait faire pendant le travail.

Le travail est partie intégrante de la vie contemplative, et non un moyen d'échapper à

Quand vous allez travailler, faites ce qui doit être fait, de manière que votre souci pour la tâche à accomplir ne détourne pas votre esprit des choses de Dieu. (Miroir des Novices 11)

oisif, mais correctement occupé lorsqu'il fait toutes ces choses. (Pierre le Vénérable, Ep 28.8)

Il y a peu de choses vraies dans ces railleries polémiques, pas plus que dans l'argument qu'aucun travail convenable ne puisse être trouvé (Ep. 111, 10). Les *Statuts* publiés par Pierre en 1146 semblent indiquer que l'absence de travail ne conduisait pas à une vie plus contemplative.

A l'intérieur du cloître, ou bien au dehors, à part un petit nombre qui lisent et un plus petit nombre encore qui écrivent, ils dorment, appuyés sur les murs du cloître. Du lever du soleil jusqu'à son coucher, et presque même jusqu'à la minuit, ils perdent leur temps en paroles vides et vaines, et pire encore, en détraction. Et ils restent impunis. (Statut 39)

Pour les Cisterciens, le défi était de s'assurer que le travail ne prenait pas la place de la prière, comme centre de la journée monastique. Arnaud de Bohéries exhortait les moines à rester attentifs durant le travail. (*Miroir des Moines*, 6)

En allant au travail avec d'autres, on se souciera davantage de la raison pour laquelle on y va, que de ce que l'on va y faire. Quand les mains se

2.4: Pour que vous serviez le Seigneur de manière plus

ses exigences. Le travail monastique n'est pas nécessairement une distraction, il est conçu pour **contribuer** à la paix intérieure et au bien-être de la communauté, de manière à ce que le terrain soit préparé pour qu'advienne le *quies contemplationis*.

Il nous faut bien admettre que nous ne trouvons pas beaucoup de références à la vie contemplative, dans les documents primitifs ou dans les écrits d'Etienne. Les Fondateurs étaient plus préoccupés de mener à bonne fin leur rêve d'un monachisme nouveau. Dans bien des fondations, il en va de même. Le matériel et l'économique sollicitent une attention immédiate. A mesure que la communauté se consolide, il y a plus de loisir possible, et une spiritualité explicitement contemplative se développe.

Néanmoins, il y a une indication significative dans les textes. Le thème du *quies* revient plusieurs fois dans l'*Exordium Parvum*. La plupart des occurrences proviennent de documents publiés par des personnes extérieures à l'Ordre, comme s'il était évident pour elles que ce que cherchaient les moines du Nouveau Monastère, c'était une ambiance paisible, loin de toute controverse, permettant de développer un esprit de tranquillité intérieure, et de trouver Dieu dans une vie de prière.

profitable et plus tranquille.

! 6.6: Que ceux qui aiment la

- solitude trouvent le repos.
- ! 10.2: Que l'Eglise de Cîteaux, demeure toujours paisible et à l'abri des pressions venant de toute personne
- ! 11.4: au sujet de la tranquillité et de la stabilité de leur observance monastique.
- ! 13.5 une sauvegarde de leur tranquillité.
- ! 14.5: le lieu que vous avez choisi pour y demeurer et trouver la paix monastique.
- ! 14.9: Affranchis de l'agitation du monde et de ses tumultes.

Lettre du Légat Hugues

Lettre du Pape Urbain

A propos du Privilège Romain

Lettre du Cardinal Légat

Lettre de l'Evêque Gautier de Chalon

Privilège Romain

Privilège Romain

Peut-être ne serons-nous jamais à même de déterminer comment et quand l'Ordre cistercien a commencé à développer un intérêt pour le mysticisme, intérêt qui se prolonge jusque dans le XIII^e siècle. Les attestations multiples permettent d'être certains que cette préoccupation n'était pas seulement le fait d'un petit nombre. Non seulement le zèle pour la contemplation était très répandu, comme en témoignent la diffusion des manuscrits et le contenu des bibliothèques, mais il était aussi porteur d'un idéal égalitaire. Bien des auteurs cisterciens se sont attachés à démontrer tout le potentiel de l'ascèse et de l'observance ordinaires de la vie monastique. La littérature anecdotique a retracé de manière heureuse les hauteurs où pouvaient parvenir les plus simples.

4. L'école de l'Amour

En même temps que la communion, dans sa dimension verticale, se réalisait dans la contemplation, la communion horizontale aussi était recherchée. *L'Exordium Parvum* attendait des Cisterciens qu'ils soient amants de la Règle, du monastère, du genre de vie, mais par dessus tout, ils étaient appelés à devenir *amatores fratrum* à l'exemple d'Albéric. "Celui qui est zélé pour la solitude ne doit pas refuser le service de la charité fraternelle" (Jean de Ford, SC 100.3.).

L'amour monastique

Un recrutement d'adultes, tel qu'il était pratiqué par les ordres nouveaux, nourrissait deux nouvelles catégories d'écrits. La première était constituée de traités visant la formation des novices. La seconde est celle des écrits sur l'amour monastique. Il existait déjà une littérature de ce genre, mais l'expansion des nouveaux ordres lui donna un nouvel essor. Sans cette littérature, le monachisme traditionnel n'aurait pas survécu. Il n'aurait pas non plus préparé la voie pour le renouveau du XII^e siècle. Dans les cercles de la chevalerie et de la noblesse, la littérature sur l'amour avait commencé à fleurir, et Bernard pouvait difficilement manquer de créer une littérature de l'amour, ce qu'il fit avec une constance soutenue. Ce sont bien ces écrits qui forment sa contribution spécifique à la culture spirituelle monastique.

J. Leclercq, *Les moines et l'amour* pp.15-22

Les documents primitifs insistent beaucoup sur la **cohésion** du groupe des fondateurs

- ! La fondation a été une action conjointe -- collégiale, même -- et non l'action d'un seul meneur. Ceci est spécialement évident en EC 1.6. "Vingt et un moines, sortis avec le père du monastère, [Notez l'ordre: les moines d'abord, puis l'abbé], Robert d'heureuse mémoire,
 - C sur une décision commune,
 - C d'un commun accord,
 - C s'efforcent [verbe au pluriel]
 - C de réaliser ce qu'ils ont conçu [verbe au pluriel]
 - C dans un même Esprit".

- ! Les préfaces de l'abbé Etienne se prévalent, pour les divers éléments de la réforme liturgique, de l'accord de tout le groupe. Nous avons donné les textes dans l'unité 2.
 - C Le *Monitum* de la Bible est tout entier à la première personne du pluriel. Ceci peut s'interpréter comme un pluriel de majesté, mis à part le fait que, à la fin, Etienne parle de "l'autorité de Dieu et celle de notre communauté".
 - C Dans la Préface de l'hymnaire, on a: "D'un commun accord avec nos frères, nous avons décidé..."

- ! Le thème de l'"unanimité" en plus de celui de l'Auniformité@ dans l'organisation, témoigne d'une identification avec la Communauté de Jérusalem des Actes des Apôtres, et, au-delà d'une agréable cohabitation conventuelle, montre la direction d'une union effective et affective, à la fois humaine et spirituelle. (Voir Unité 5 : "Unanimité").

Dom Thomas, de Vina, a relevé une collection significative de textes de nos auteurs du XII^e, décrivant la longueur et la largeur, la hauteur et la profondeur de leur notion de communion fraternelle. Sa conclusion est que "pour que quelqu'un avance dans la recherche de Dieu et dans l'union mystique avec lui, il lui faut grandir, mûrir, retourner en lui-même, en participant à la vie d'une communauté visible, incarnant la *communio* évangélique. (Cistercian *Communio*, p.300.)

Il ne peut y avoir de doute réel sur le fait que la communauté était importante pour les premiers cisterciens. Baudoin de Ford exprimait cela en termes théologiques très élevés : c'était une imitation terrestre de la vie interne de la Trinité, et de celle des multitudes angéliques. C'est l'oeuvre spécifique de l'Esprit-Saint, dont ne témoignent pas tant des dons mystiques élevés, que la capacité à rester unis dans l'amour, au milieu des défis et des exigences de la vie communautaire ordinaire. (*Spiritual Tractates* 15; 553 B et C)

Leurs membres ne font qu'un coeur et qu'une âme, ils ont tout en commun, en tout, ils ont l'esprit de concorde, ils se montrent unanimes. Toujours ils font passer l'utilité générale, le bien commun, avant les intérêts particuliers; ils renoncent si bien à eux-mêmes et à ce qui leur appartient, que chacun, s'il est un vrai membre de la communauté, se garde bien, dans les décisions à prendre ou les conseils à donner, de défendre avec opiniâtreté son propre sentiment, de chercher à imposer impérieusement les désirs de son coeur, sa propre volonté, de ne pas s'attribuer la moindre chose en propriété personnelle. Mais, en vrais serviteurs de Dieu, ils s'humilient en tout, pour l'amour de Dieu, sous la main de leur co-serviteur. Seul, il a le pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir, tandis qu'aux autres, qui ont renoncé à leur volonté et à leur indépendance, il n'est permis ni de vouloir ce qu'ils voudraient, ni de mettre à exécution ce dont ils sont capables, ni d'aller dans le sens de leurs propres sentiments, ni de vivre selon leur propre esprit, mais de vivre selon l'Esprit de Dieu qui les fait agir en fils de Dieu, cet esprit qui est leur amour, leur lien et leur communion. Et plus l'amour est grand, plus fort est le lien et plus grande la communion; inversement, plus grande est la communion, plus fort est le lien et plus intime l'amour.

L'*ecclesia* monastique n'est pas simplement un rassemblement d'êtres humains qui désirent une vie commune, ou à qui il arrive de s'aimer suffisamment pour vouloir cohabiter. C'est une expression de l'Eglise en ce lieu, convoquée par la Parole de Dieu à vivre communautairement la vie du Christ. La **moralité** spécifique de la communauté monastique découle de sa sainteté essentielle, c'est plus qu'un exemple particulier d'éthique sociale.

Bernard fait une remarque sur ce point :

Vos assemblées ne sont pas abominables, mais au contraire, elles sont saintes, religieuses, remplies de grâce et dignes de bénédiction. Si vous vous réunissez, c'est effectivement pour écouter Dieu; si vous vous réunissez, c'est aussi pour le louer, le prier, l'adorer. **Vos assemblées ont un caractère sacré**, elles plaisent à Dieu et se tiennent dans la familiarité des anges. Conduisez-vous donc avec respect, frères, conduisez-vous avec l'attention d'un esprit consacré intérieurement, surtout dans le lieu de la prière, comme aussi dans l'école du Christ, *in auditorio spirituali*. Ne considérez pas, mes bien aimés, les réalités visibles et temporaires, mais celles qui sont invisibles et éternelles. Jugez en fonction de la foi et non des apparences. Ce lieu est terriblement redoutable à deux titres, et les anges n'y sont pas en moins grand nombre, croyons-le bien, que les humains. La porte des cieux s'y ouvre sans aucun doute de part et d'autre, et une échelle s'y dresse, l'échelle où montent et descendent les anges au-dessus du Fils de l'Homme. (JBap 1)

Il y a plus, dans une communauté monastique, que ce que l'oeil peut voir. Sa réalité première est spirituelle et relève de la grâce et du mystère divins. Lorsque nous parlons de "communion", il y a plus qu'un simple mélange de civilité, d'absence de conflit, de coopération et de consensus pratique concernant les options principales. La ressemblance commune, de laquelle tous ont été dotés par leur consentement à la vocation, exige plus qu'une organisation sans heurts. Cette

grâce commune imprime à une communauté le germe d'une union profonde des coeurs et des esprits. Vivre dans la désunion, ou même dans l'indifférence, est une falsification radicale du don de la vocation cistercienne. Nous sommes appelés à bien plus que d'éviter seulement des "manques de charité". Notre réponse à la grâce est ramollie, si nous ne poursuivons pas activement une plus grande unité avec tous les frères et soeurs de notre communauté. Nous ne pouvons pas prétendre non plus que l'on dise que nous vivons une grâce communautaire, si nous consentons à cette forme d'aliénation qui nous entraîne inexorablement vers une vie marginale.

Oui, tu fais erreur, saint Thomas, tu fais erreur, si tu espères voir le Seigneur tout en te séparant du collège des Apôtres. La Vérité n'aime pas les recoins ni les repaires où l'on s'isole. C'est au milieu qu'elle se tient ; ce sont les exercices communs, la vie commune, l'ardeur à vivre en frères qui lui plaisent. (Bernard, Asc 6.13.)

Commentant la procession habituelle de la Fête de la Purification, Bernard condamne l'individualisme qui tend à rechercher une voie solitaire.

A juste titre, nous avançons deux par deux : c'est bien ainsi, comme l'attestent les saints Evangiles, que le Sauveur a envoyé ses disciples en mission, pour mettre en relief, de la sorte, l'amour fraternel et la vie commune. Il troublerait la procession, celui qui s'arrangerait pour s'avancer en solitaire (*solitarius*) ; et ce ne serait pas à lui seul qu'il nuirait, il importunerait tous les autres. Tels sont ceux qui se marginalisent eux-mêmes, qui n'ont de vie qu'animale et sont sans esprit. Ils ne manifestent aucun souci de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la Paix. Mais, comme déjà il n'est pas bon que l'homme soit seul, de même ne lui est-il pas permis de paraître les mains vides en présence du Seigneur. (Purif 2.2)

Gilbert de Hoyland exprime la même admonestation :

Frères, prenez garde que le mal de la *singularitas* n'habite vos coeurs, mal qui vous ferait vous retirer de la compagnie de vos frères et de la protection du père spirituel. Veillez à ce qu'aucun d'entre vous, qui avez fait profession de vie commune, ne suive l'exemple du Fils prodigue, dans sa séparation et son esprit propre (*proprietas*). (Bodleian 87 Sermon, 19.)

La grâce de la communion n'est réalisée qu'au prix de grandes renoncations : la vie communautaire met vite en lumière bien des zones cachées d'égoïsme et nécessite que l'on y remédie activement. Par dessus tout, la vocation à l'amour exige que nous abandonnions notre inertie égocentriste, pour nous montrer inventifs à faire le bien au bénéfice des autres.

L'amour prend naissance, si nous donnons à manger à notre ennemi et si nous lui donnons à boire... L'amour grandit, si tu subviens aux besoins de celui qui est dans la nécessité, si tu acceptes de prêter à qui veut t'emprunter, si tu ouvres ton âme à ton ami. Enfin, l'amour se conserve si, par tes paroles et tes actes, tu satisfais aux désirs de ton ami, même quand ceux-ci ne paraissent pas indispensables. L'amour encore se conserve, et même augmente, quand on fait bon visage, qu'on s'exprime avec douceur, qu'on agit avec une joie rayonnante. De la sorte, l'amour qui s'exprime par le visage et la parole, se confirme en agissant avec bonté et joie. (Bernard, Div 121: *De Schola Dilectionis*.)

C'est une oeuvre qui doit être accomplie par tous -- rendre visible dans les détails de l'existence quotidienne, la grâce de la communion donnée à tous par la grâce de l'Esprit. Mais ceux qui, en communauté, ont perdu la voie, rendent cette tâche difficile.

Parfois, dans l'assemblée et la communauté des saints, tu verras quelqu'un se hausser lui-même dans l'enflure de son intelligence charnelle et la vanité de sa jactance, gonflé d'orgueil et fauteur de trouble, et de plus angoissé par la vanité de son oisiveté (car l'oisiveté engendre l'acédie) ... Rien de plus vain que l'oisiveté, rien de plus angoissant que l'acédie, rien de plus agité que l'enflure de l'orgueil ... Là où sévit l'acédie, là aussi l'enflure de l'orgueil ; et là où règne le trouble ne se trouve rien de léger, d'équilibré, rien d'ordonné, tout est grossier. Un tel être n'est membre ni de la famille de Dieu, ni de sa cité, et pas même un étranger ni un hôte. Voilà pourquoi nulle grâce ne lui parvient, nulle ferveur empressée ne descend jusqu'à lui. (Gilbert de Hoyland SC 28.7.)

Cela veut dire que, pour que la communion se maintienne, il faut une abondance de tolérance et de pardon mutuel. Il y a beaucoup de textes qui abordent ce sujet. Mais en même temps, il ne faut pas exagérer les côtés négatifs de la vie en communauté. Nous devons garder en mémoire que, pour les premiers Cisterciens, le monastère était comme le ciel, *paradisus claustralis*. Sa caractéristique principale était la joie: la vie communautaire, qui donne une expansion à l'esprit humain par l'ouverture à Dieu, cette vie est le plus parfait épanouissement des potentialités déposées en ceux qui sont créés à l'image de Dieu et progressivement conformés à sa ressemblance divine.

En bref, le seul amour qui, au XII^e siècle ait été capable de triompher des barrières sociales, bien que ce ne soit ni toujours parfait, ni sans difficulté, fut celui enseigné, appris et pratiqué dans les cloîtres, dont chacun était sensé être une école de charité, *schola caritatis*. J. Leclercq, *Les moines et l'Amour*, p. 23.

5. L'Eglise au sens plus large :

Les monastères des premiers cisterciens n'étaient pas isolés du peuple. Ils gardaient une certaine possibilité de relations sociales. Ceci est mis en évidence par la disposition prise avant toute fondation, à savoir que tout ce qui est nécessaire à une vie monastique intégrale soit déjà en place "pour qu'ils puissent aussitôt y servir Dieu et vivre selon la Règle". Pas seulement ce qui est nécessaire pour la liturgie et la vie conventuelle, mais aussi un logement pour les hôtes et une porterie, afin d'y accueillir les visiteurs : *cella hospitum et portarii* (EC-SCC 9.4)

Analyser les évidences de l'engagement des premiers cisterciens dans les affaires de l'Eglise, leurs rapports avec leurs voisins et leurs partenaires commerciaux, irait au-delà des objectifs de ce programme. Le thème de la communion pourra être conclu en mentionnant le rôle joué par les monastères, non seulement pour la promotion de la réforme dans l'Eglise et l'approfondissement de la doctrine spirituelle, mais aussi en étant foyers d'espérance en la miséricorde de Dieu. Comme le dit Orderic : "Beaucoup de ceux qui étaient desséchés par la soif ont bu à leur torrent". Nous ne pouvons pas non plus conclure que le salut de tous était étranger aux préoccupations des Cisterciens du XII^e siècle. Le conseil d'Aelred à une recluse est valable pour tous les contemplatifs :

Quoi de plus utile que la prière ? Donne-la aussi. Quoi de plus humain que la pitié (*pietas*)? Répands-la sans compter. Rassemble ainsi le monde entier au creux de ton

amour et là, tout ensemble, contemple les bons et les méchants, réjouis-toi sur les uns et pleure sur les autres. Là, fixe ton regard sur ceux qui souffrent, sur ceux qui sont opprimés, et souffre avec eux ; que s'y donnent rendez-vous la misère des pauvres, les sanglots des orphelins, la désolation des veuves, le chagrin des abattus, les soupirs des vierges, les périls de ceux qui sont en mer, les tentations des moines, les soucis des prélats, les souffrances de ceux qui sont au combat. A tous, ouvre un cœur plein d'amour, verse pour eux tes larmes et répands tes prières . (Aelred, *Inst Incl*, 28.)

La fin de la vie monastique est l'amour -- pour lequel "communion" est un terme plus élégant. L'amour est indivisible. Celui qui aime est saisi d'amour pour tout ce qui est bon, et est assez sensible pour trouver la bonté facilement. Celui qui n'aime pas, n'a d'yeux que pour voir ce qui ne va pas, bien que la haine pour ce qui est proche soit souvent déguisée en amour de ce qui est loin. Un progrès dans la grâce cistercienne implique une communion grandissante avec Dieu, avec les autres membres de la communauté, avec toute l'humanité et avec le cosmos tout entier. Une telle croissance doit être lente, et il peut y avoir quelques ruptures dans son déroulement. Mais, en dernier lieu, son test est que cette radicale renonciation conduise véritablement à une solidarité universelle. Pour nos Pères cisterciens aussi, le vrai moine-- ou moniale-- c'est celui qui est séparé de tous pour trouver la communion avec Celui qui est Tout.

Exordium



Exordium

Unité 10 : Communion

Lecture complémentaire : Bernard de Clairvaux

SC 29.4

Donc, mes amis, restez en paix entre vous et évitez de vous blesser mutuellement, que ce soit par des actes, des paroles ou de toute autre façon. Que personne de vous, cédant à l'exaspération ou à quelque emportement puéril, n'aille invoquer Dieu contre ceux qui l'auraient offensé ou contristé. Ne redites pas cette plainte : "les fils de ma mère m'ont fait tort", car en péchant contre votre frère, vous péchez contre le Christ qui a dit : "Tout ce que vous faites au plus modeste des miens, c'est à moi que vous le faites". Et il ne suffit pas de se garder des offenses graves, comme par exemple des injures directes et des malédictions ; défiez-vous aussi des murmures et des propos venimeux répandus à mi-voix. Il faut se garder même des fautes légères, si l'on peut appeler léger ce qui tend à offenser un frère, alors qu'un simple mouvement de colère contre lui vous rend coupables aux yeux de Dieu.

Et c'est justice : car la parole que tu estimes sans gravité et que tu te permets de proférer à la légère, l'autre peut ne pas la prendre ainsi ; il peut ne voir et ne juger que très humainement selon l'apparence, toujours prêt à prendre la paille pour une poutre et l'étincelle pour une fournaise. Tous n'ont pas cette charité qui fait toujours crédit. Les sens et l'esprit de l'homme sont enclins à soupçonner le mal plus qu'à admettre le bien, surtout lorsque la règle du silence ne permet ni à celui qui est accusé de se défendre, ni à l'autre de montrer la blessure de son propre soupçon, pour qu'on la guérisse.

Il meurt peu à peu de la brûlure d'une plaie tenue secrète et d'autant plus nocive ; entièrement livré à la colère de son ressentiment, il gémit à part soi, incapable de penser à autre chose, dans le silence de son âme, qu'à l'injustice subie. Il ne peut plus prier ni lire, ni s'adonner à la méditation spirituelle et tandis que, coupée de tout souffle vital, son âme pour laquelle le Christ a donné sa vie s'en va à la mort, privée d'aliments spirituels ; quelle peut-être, je vous le demande, l'existence de son offenseur ? Quel goût trouvera-t'il à l'oraison, aux oeuvres, à tout ce qu'il entreprendra, dès l'instant où le Christ élève contre lui une plainte angoissée, à cause de ce frère dont il a affligé le coeur ? "Le fils de ma mère, dit-il, se dresse contre moi", et "celui qui prenait plaisir à s'asseoir à ma table m'a comblé de tristesse".

SC 29.5

S'il vous arrive de subir quelque offense (ce qui est difficile d'éviter dans notre vie conventuelle) n'allez pas, selon la coutume du siècle, y répondre précipitamment par des paroles blessantes pour votre frère. Evitez aussi, sous prétexte de corriger votre prochain, de jeter une de ces

répliques qui sont des coups de poignard, à une âme pour laquelle le Christ a daigné se laisser percer de clous sur la croix. Il ne faut ni grommeler des reproches, ni murmurer quelques mots en ayant l'air de jouer simplement des lèvres, ni pincer les narines ou ricaner de façon insultante, ou plisser le front pour signifier la menace ou la réprimande. Arrêtez ces mouvements dès qu'ils montent en vous, ne laissez pas paraître un sentiment qui porte en lui la mort. Vous pourrez dire alors, avec le Prophète : "J'ai été bouleversé, et j'ai gardé le silence".

Exordium

Unité 10 : Communion

Questions pour la réflexion et le dialogue

1 . Comment voyez-vous les Cisterciens de la seconde et troisième génération ? Pensez-vous qu'ils

- 1) continuent l'oeuvre des Fondateurs ?
- 2) développent l'oeuvre des Fondateurs ?
- 3) corrompent l'oeuvre des Fondateurs ?

Appuyez votre opinion par de textes.

2 . Quelle est l'importance de la **vie contemplative** dans la vision qu'avaient les Fondateurs d'une vie monastique renouvelée ? Désiraient-ils faire du monastère une "école de contemplation" ? Appuyez votre opinion par des textes.

3 . Quelle est l'importance de la **vie fraternelle** dans la vision des Fondateurs ? Désiraient-ils faire du monastère une "école de charité" ? Appuyez votre opinion par des textes .

4 . L'idéal conjoint de **contemplation et amour** (ou mysticisme et affectivité) vous paraît-il attrayant pour nos contemporains ? Avec quelle force est-ce qu'ils déterminent le profil de notre vie communautaire ? Quelles peuvent-être les conséquences de ce double idéal pour la formation ?

5 . On a remarqué, par le passé, que la **vie contemplative** se définissait principalement en termes de non-activité. Que cela vous semble vrai ou non, comment exprimeriez-vous l'élément contemplatif de la *conversatio* cistercienne ?

6. Quelles suggestions pratiques feriez-vous pour accroître le niveau de **communion** à l'intérieur de nos communautés et entre elles ? Quels sont les obstacles principaux ?

7. Notez trois **défis spécifiques** pour vous-mêmes et pour votre communauté, dont vous avez pris conscience au cours de votre réflexion sur les points discutés dans cette unité.

Exordium

Unité 10 : Communion

Bibliographie pour les Communautés

A. *IMITATIO CHRISTI*

Sources Primaires

3. GUERRIC d'IGNY, "Second Sermon pour le dimanche des Rameaux," SChr 202; pp. 172-187.
4. ISAAC de l'Étoile, *Sermon 12*, SChr 130, pp. 250-259.
5. Guillaume de St THIERRY, *Méditation 10*; Collection Pain de Cîteaux n°22, pp 24-39.

Sources Secondaires

6. CONSTABLE Giles, "The Ideal of the Imitation of Christ," in *Three Studies in Medieval and Social Thought* (Cambridge University Press, 1995), pp. 143-248. On Bernard see pp. 188-190.
7. ELDER E. Rozanne, "William of St Thierry: The Monastic Vocation as an Imitation of Christ," *Cîteaux* 26 (1975), pp. 9-30.
8. LECLERCQ Jean, "Philosophia," in *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge* (Studia Anselmiana 48; Herder, Rome 1961), pp. 39-79.
9. LECLERCQ Jean, "Imitation du Christ et sacrements chez S. Bernard," COCR 38 (1976), pp. 263-282.
10. LECLERCQ Jean, "The Example of Christ: In Contemplation on the Mountain," in *Aspects of Monasticism* (CSS 7; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 45-54.
11. LECLERCQ Jean, "The Example of Christ: He was Rich Yet He made Himself Poor," in *Aspects of Monasticism* (CSS 7; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1978), pp. 55-70.
12. LOHR, Benedict, "The Philosophical Life according to Adam of Perseigne," COCR 24 (1962), pp. 225-242; 25 (1963), pp. 31-43.

13. LOUF André, "A la suite du Christ" in *La voie cistercienne*, Ed DDB, (1980), pp 54-69.
14. PENCO Gregorio, "L'imitazione di Cristo nell'agiografia monastica," COCR 28 (1966), pp. 17-34.
15. VAN DEN BOSCH A., "Le Christ, Dieu devenu imitable selon S. Bernard," COCR 22 (1960), pp. 341-355.

B. LA NOUVELLE CONSCIENCE

1. BENTON John F. "Consciousness of Self and Perceptions of Individuality," in Robert L. Benson e.a. [ed.], *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, (Toronto: University of Toronto Press, 1991), pp263-295.
2. BENTON John F., *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, (New York: Harper and Row, 1970).
3. BONOWITZ Bernard, "The Role of Experience in the Spiritual Life," ASOC 46 (1990), pp 321-325.
4. BYNUM Caroline Walker, "Did the Twelfth Century Discover the Individual?" in *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 1982), pp. 82-109.
5. DUBY Georges, "The Emergence of the Individual: Solitude Eleventh to Thirteenth Century," in *A History of Private Life II: Revelations of the Medieval World* (Cambridge, Harvard University Press, 1988),pp. 509-533.
6. KÖPF Ulrich, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux* (Tübingen, J.C.B.Mohr, 1980).
7. KÖPF Ulrich, "Die Rolle der Erfahrung im religiösen Leben nach dem Heiligen Bernhard," ASOC 46 (1990), pp. 307-320.
8. LEYSER Henrietta, *Hermits and the New Monasticism: A Study of Religious Communities in Western Europe* (London: Macmillan,1984).
9. MORRIS Colin, *The Discovery of the Individual: 1050-1200* (Toronto: University of Toronto Press, 1987).

C. CONTEMPLATION

Sources Primaires

1. AELRED de RIEVAULX, *De speculo caritatis* 2, 8-13; CCM 1, pp. 75-81. Traduction française : *le Miroir de la Charité*, Ed. Bellefontaine, 1992, pp 127-131.
2. BEATRICE de NAZARETH, *Les Sept Modes de l'Amour*; Traduction JB. Porion, Ed Martingay, (1972).
3. BERNARD de CLAIRVAUX, SC 74, SBOp 2, 239-246.
4. BERNARD de CLAIRVAUX Div 3; SBOp 6a.86-93. Traduction par F. Pierre-Yves Emery, *Sermons Divers 1* (Desclée de Brouwer, Paris, 1982), pp. 64-75.
5. BERNARD de CLAIRVAUX Div 87; SBOp 6a.329-333. Traduction par F. Pierre-Yves Emery, *Sermons Divers 2* (Desclée de Brouwer, Paris, 1982), pp. 116-121.
6. GILBERT de HOYLAND, *In cantica* 6.5; PL 184, c. 40-41; *Pain de Cîteaux* 3.6, pp. 105-107.
7. GILBERT de HOYLAND, *In cantica* 11-12; PL 184, c. 58-63; *Pain de Cîteaux* 3.6, pp. 151-163.
8. GILBERT de HOYLAND, *In cantica* 20; PL 184, c. 102-109; *Pain de Cîteaux* 3.6, pp. 263-277 (' 19)
9. JOHN OF FORDE, SC 24; CCM 17, pp. 202-208. Translated in *On the Song of Songs, II* (CFS 39; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1982), pp. 134-145.
10. GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *Epistola Domni Willelmi ad Fratres de Monte Dei* 268-275; *Lettre aux Frères du Mont Dieu* SChr 223, pp. 358-365.

Sources Secondaires

11. BELL David N. "Contemplation and Mystical Experience in the *Libellus de Contemplatione* of Master Hildebrand [of Himmerod]," in John R. Sommerfeldt [ed.], *Simplicity and Ordinarity: Studies in Medieval Cistercian History, V* (CSS 61; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980), pp. 48-

12. CASEY Michael, "In Pursuit of Ecstasy: Reflections on Bernard of Clairvaux's *De Diligendo Deo*," *Monastic Studies* 16 (1985), pp. 139-156.
13. CASEY Michael, "Bernard's Biblical Mysticism: Approaching SC 74," *Studies in Spirituality* 4 (1994), pp. 12-30.
14. CASEY Michael, "Beatrice of Nazareth (1200-1268): Cistercian Mystic," *Tjurunga* 50 (1996), pp. 44-70.
10. CASEY Michael, "Mystical Experiences: The Cistercian Tradition," *Tjurunga* 52 (1997), pp. 64-87.
15. DECHANET Jean-Marie, "La contemplation au XIIe siècle," *DSp* 2, c. 1948-1966.
16. LECLERCQ Jean, "Theoria," in *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge* (Studia Anselmiana 48; (Herder, Rome, 1961), pp. 80-121.
17. LECLERCQ Jean, "Quies Contemplationis," in *Otia Monastica: Études sur le vocabulaire de la contemplationis au moyen âge* (Studia Anselmiana 51; Herder, Rome, 1963), pp. 115-127.
18. MCGINN Bernard, "The Entrance of Union Language into Western Mysticism," in *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue* (Macmillan, New York, 1989), pp. 61-66.
19. MIKKERS Edmund, "El encuentro con Dios: la contemplación," in Gilberto de Hoyland, *Encuentro con Dios: Comentario al Cantar de los Cantares* (Padres Cistercienses 11; Monasterio Trapense, Azul, 1984), pp. 31-37.
20. SOMMERFELDT John R., "Contemplation," in *The Spiritual Teaching of Bernard of Clairvaux: An Intellectual History of the Early Cistercian order* (CSS 125; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991), pp. 215-250.
21. SOMMERFELDT John R., in "Bernard as Contemplative," in *Bernardus Magister: Papers presented at the Nonacentenary of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux* (CSS 135; Cistercian Publications, Kalamazoo, 1992), pp. 73-84.
22. WILLIAMS Watkin, "L'aspect éthique du mysticisme de S. Bernard," in *Saint Bernard et son temps* (Académie des sciences, arts et belles-lettres, Dijon, 1929), Vol. II, pp. 308-318.

D. SCHOLA DILECTIONIS

Sources Primaires

1. BAUDOIN de FORD, "De la vie commune "in *Spiritual Tractates II* ; Coll. Pain de Cîteaux n°40, pp 20-92.
2. BERNARD de CLAIRVAUX, "De schola dilectionis," Div 121; SBOp 6a. pp. 398-399. Traduction par F. Pierre-Yves Emery, *Sermons Divers 2* (Desclée de Brouwer, Paris 1982), pp. 215-216.
3. [HUGH OF BARZELLE], John Morson [ed.] "The *De cohabitatione fratrum* of Hugh of Barzelle," *Analecta Monastica* 4 (1957), pp. 119-140. (' Studia Anselmiana 41).

Sources Secondaires

4. BYNUM, Caroline Walker, "The Cistercian Conception of Community," in *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (University of California Press, Berkeley, 1982), pp. 59-81.
5. DAVIS Thomas X., "Cistercian *Communitio*," CSQ 29 (1994), pp.291-329.
6. DUMONT Charles, "Seeking God in Community according to St Aelred," in M. Basil Pennington [ed.], *Contemplative Community: A Symposium* (CSS 21; Cistercian Publications, Washington, 1972), pp. 115-149. ' CSQ 6 (1971), pp. 289-317.
7. DUMONT Charles, "Le personnalisme communautaire d'Aelred de Rievaulx," COCR 39 (1977), 129-148.
8. FRIEDLANDER Colette, "Galland de Reigny et la vie commune," in COCR 39 (1977), pp. 94-111.
9. HALLIER Amédée, " Une vie communautaire" in *Un éducateur monastique: Aelred de Rievaulx* (Gabalda, Paris, 1959), pp. 147-157.
10. LECLERCQ Jean, "St Bernard of Clairvaux and the Contemplative Community," in M. Basil Pennington [ed.], *Contemplative Community: A Symposium* (CSS 21; Cistercian Publications, Washington, 1972), pp. 61-113.
11. LOUF André, "Les rangs fraternels", in *La voie cistercienne*, Ed DDB, (1980), pp 130-149.

12. PENNINGTON M. Basil, "Together Unto God: Contemplative Community in the Sermons of Gueric of Igny," in M. Basil Pennington [ed.], *Contemplative Community: A Symposium* (CSS 21; Cistercian Publications, Washington, 1972), pp. 151-170.
13. VINCENT Godelieve, "Personne et communauté selon Gueric d'Igny," *COCR* 39 (1977), pp. 112-128.