

II. Le droit au service de la charité

Dans le monachisme « traditionnel », par exemple à Cluny, le système qui régit les relations entre les communautés de la congrégation est très centralisé, l'abbé de Cluny dirige toute la congrégation. Les prieurés et sont pas autonomes par rapport à l'abbaye centrale et les prieurs sont nommés par l'abbé de Cluny, tous les membres de la congrégation sont sous la juridiction directe de l'abbé de Cluny. La centralisation était poussée à l'extrême comme dans les exemples suivants :

« Le lien qui unit le moine clunisien à la communauté et à son ordre, à travers la personne de l'abbé, c'est la profession monastique, doublée, selon les usages clunisiens d'une bénédiction. Selon une fiction juridique soigneusement entretenue à Cluny même, tout moine, de quelque prieuré ou monastère dépendant de Cluny qu'il fût, était membre de l'abbaye de Cluny. Le noviciat accompli, le futur moine allait se faire bénir par l'abbé de Cluny et faire profession entre ses mains. Et ce malgré l'éloignement géographique et les périls auxquels exposaient les longs voyages à l'époque. Même si son supérieur direct l'avait lui-même béni (concession que l'abbé de Cluny faisait occasionnellement aux prieurs lointains), tout moine devait se rendre à Cluny au terme de sa probation pour prêter personnellement serment entre les mains de l'abbé, puis déposer sur le maître-autel la formule signée de sa main où était inscrit son engagement à vivre selon les obligations monastiques qu'on lui avait exposées en détail pendant son noviciat. La charte de profession devait être conservée aux archives de l'abbaye de Cluny. »¹

Les premières formes de la Charte de Charité approuvée par Callixte II en 1119 organisent l'Ordre de manière complètement différente par rapport à Cluny. On peut se demander où est l'origine d'une telle nouveauté quelles en sont les raisons.

1. La Charte de Charité

Dans notre réflexion précédente, l'autonomie économique allait avec une distance par rapport au monde environnant. Cela supposait une distance aussi bien physique que relationnelle qui s'accordait bien avec un retour à la Règle et son équilibre fondamental impliquant le travail de mains. La conception du désert était principalement basée sur ces éléments pour la première génération cistercienne.

A cette autonomie économique va s'ajouter l'autonomie de gouvernement du monastère. Ce qui se traduit par la bénédiction du novice par l'abbé local, ce qui va dans le sens de RB 58. Si l'abbé local cède sa place à l'abbé visiteur, il ne lui cède pas sa place en tout : « la bénédiction de ses novices après la probation régulière revient à l'abbé local, en présence d'un abbé plus digne » CC IV, 4. Cela signifie clairement que la juridiction directe sur les personnes revient à l'abbé local ; même en présence de l'abbé père, c'est l'abbé local qui reçoit la bénédiction du novice. Nous sommes à l'opposé de Cluny où le novice devait se rendre l'abbaye centrale pour recevoir la bénédiction des mains de l'abbé de Cluny comme nous venons de le voir. Nous reviendrons plus loin sur cette question de l'autonomie de l'abbé local.

En ce qui concerne la nouvelle organisation de l'ordre, les références à la Règle sont moins claires pour justifier une nouvelle pratique pour la simple raison que Benoît n'y a pas organisé

¹ Thèse de P. Germain Mbida, LE RAPPORT DE LA PERSONNE A L'INSTITUTION DANS L'HISTOIRE DE LA VIE RELIGIEUSE SON EVOLUTION DES ORIGINES A LA FIN DU XVIII^E SIECLE, p. 319

la vie d'une congrégation, mais celle d'une communauté. Quand Etienne Harding jette les bases de la Charte de Charité, il lui faut donc inventer mais il ne part pas de rien.

Son utilisation de la Règle devient à la fois plus spirituelle et créative, elle n'est pas sans ressembler à l'exégèse allégorique des textes qu'utilise Bernard : les mots, voire un seul mot du texte, amènent un développement spirituel qui est souvent inattendu. Un mot ou une expression d'un texte de référence, celui de la Règle ou de l'Écriture, affleurent dans un développement, ils peuvent être utilisés en dehors de leur contexte d'origine voir à contresens de ce qu'ils signifient dans leur contexte, celui du texte sacré, dans le cas présent celui de la Règle. Cela est typique de l'exégèse spirituelle patristique.

Donnons quelques exemple de cela :

Le *Nihil grave* de CC I, 3 tiré de Prologue 46 ou Benoît veut que l'institution basée sur la Règle n'ait rien de dur ni de pénible, justifie pour Etienne le fait - et l'on pourrait se demander pourquoi - que la maison mère, ne doit pas imposer de contributions, sous forme d'avantage matériel ou de bien temporels, aux abbés appelés d'ailleurs frères dans la vie monastique CC I, 2.

Il en va de même à propos de l'expression *cura animarum* basée sur RB 27, 6 de l'abbé de Cîteaux qui s'occupe du bien spirituel de ses frères, essentiellement veiller à l'observation exacte de la Règle et des observances. Là encore, le verset de la Règle qui contient l'expression *cura animarum* concerne les âmes malades, particulièrement les frères délinquants est hors de son contexte.

Etienne veut promouvoir les valeurs évangéliques qui se trouvent dans la Règle comme la charité, la paix, l'unité. Cela s'exprime dans CC par des expressions de la Règle qui remontent spontanément dans le texte. Prenons l'exemple de l'autorité qui se manifeste dans le service comme une expression de la charité. Concrètement cela se traduit pour Etienne par le désir d'être utile à tous CC I, 3, alors apparaît comme appui du propos, RB 64, 8 concernant l'abbé : « Il saura qu'il lui faut plutôt servir qu'être servi ».

De même que l'on pouvait dire que Bernard parlait Bible comme on parle une langue, on pourrait dire qu'Etienne parle Règle de Benoît. Les mots ont plus d'importance que le sens qu'il ont dans leur contexte. Cette pratique est l'inverse du fondamentalisme car elle donne un grande souplesse et une grande créativité dans l'application de la Règle basée sur une interprétation spirituelle. Cela veut dire aussi, comme dans l'exégèse spirituelle plusieurs interprétations possibles de la Règle. A ce niveau, on peut dire qu'Etienne et Bernard appartiennent à la même culture.

Pourtant cette dimension spirituelle n'est pas dissociée d'une pratique, d'une organisation, précises. Le droit de l'Ordre va concrétiser la fraternité de service entre les abbés par des structures nouvelles comme le chapitre général et la reconnaissance d'une autonomie à l'abbé local qui gère lui-même sa communauté. Comme nous l'avons déjà noté c'est l'abbé local qui béni son novice.

Les références au chapitre 65 à propos du prieur sont aussi nombreuses, mais dans la contexte de la Charte de charité elles ne concernent plus le prieur en tant que tel, là encore l'interprétation de la Règle s'adapte. Si RB 65, 16 concerne le prieur qui ne doit rien faire contre la volonté et les dispositions de l'abbé, dans CC, par un étonnant renversement, c'est l'abbé du *Nouveau Monastère* (plus largement tout abbé visiteur) qui ne doit rien entreprendre, traiter ni régler, et ne pas s'en occuper (du lieu qu'il visite) contre la volonté de l'abbé et des frères CC IV 5. La CC aurait pu utiliser le verset 11 du chapitre 65, plus explicite encore qui confie à l'abbé et à son jugement l'ordonnancement de son monastère.

Notons aussi que si la Règle parle des prérogatives de l'abbé par rapport à l'administration de sa propre maison, Etienne ajoute les frères. Cette précision n'est cependant pas une nouveauté absolue par rapport à la Règle avec le chapitre 3 concernant le conseil des frères. L'association des frères et de l'abbé en ce qui concerne les décisions importantes, se retrouve plusieurs fois dans les textes primitifs :

- Dès lors cet abbé (Albéric) et les frères... décrétèrent unanimement PE XV, 2. Il s'agit d'une introduction aux instituta « qui établit la Règle en ce lieu ».
- A cette époque les frères d'accord avec l'Abbé, interdirent... PE XVII 4. Il s'agit de la relation avec les seigneurs du voisinage. Notons ici que ces sont les frères qui sont nommés en premier.
- Il plut à l'abbé du lieu, nommé Etienne, et aux frères, de chercher un autre emplacement... Charte de fondation de la Ferté.
- Par l'autorité de Dieu et celle de cette communauté... Préface de la Bible d'Etienne Harding
(Cette dernière citation est particulièrement intéressante avec sa référence à l'autorité de la communauté.)

Ces citations montrent une « synergie » entre l'abbé et les frères ou entre l'abbé et la communauté qui va plus loin que chapitre 3 de la Règle. Rappelons que dans le débat qui s'instaure à Molesmes, ce sont les frères qui échangent entre eux et rallient ensuite l'abbé en l'occurrence Robert à leur cause.

Il faut aussi rappeler que le chapitre conventuel de Cîteaux, jusqu'à la fin de l'abbatit d'Etienne étaient une même entité que le chapitre général, les frères de la communauté du nouveau monastère ayant voix au chapitre comme les abbés de maisons filles qui étaient pour la plupart des anciens moines du *Nouveau Monastère*. Le chapitre général était donc comme un chapitre conventuel élargi.

On peut donc retrouver une généalogie du chapitre général et de sa collégialité qui provient du « nous » si particulier qui remonte à Molesmes. Le propositum qui s'élabore autour de la fondation du nouveau monastère et de ses nouvelles pratiques est l'affaire d'un nous et non pas d'abord d'un abbé. Cette pratique se prolongera comme naturellement dans le chapitre général.

L'affirmation d'une « collégialité » s'accompagne cependant d'un souci par rapport au schisme que peuvent favoriser la dispersion physique des communautés et l'autonomie laissée au supérieur local. A propos de la dispersion le défi qui est déjà exprimé dans la charte de fondation de la Ferté est d'être « séparés de corps et non d'esprit ». N'oublions pas que ce modèle « décentralisé » était inédit par rapport au modèle centralisé existant de Cluny, et du coup pouvait susciter des craintes.

CC met donc en place des moyens forts et concrets pour garder l'unité :

La pratique dans toutes les maisons de l'Ordre des mêmes usages basés sur la Règle, semble produire une uniformité qui peut nous gêner, les plus anciens ont en mémoire l'uniformité excessive à une époque, chez les Trappistes. Mais le contexte historique de la CC montre qu'il s'agit moins d'un souci d'uniformité que d'un souci d'unité d'esprit. Le maintien de l'unité va reposer sur deux institutions, celle de la filiation où le visiteur exerce *la cura animarum* envers sa maison fille principalement en veillant à l'exercice des observances. C'est la réunion des abbés en chapitre qui permet d'exercer une vigilance concernant aussi la pratique des observances et une correction mutuelle. Le chapitre n'est cependant pas seulement une instance de police ou de réglementation mais promeut une charité mutuelle par le maintien de la paix « ils rétabliront le bien de la paix et la charité mutuelle » CC VII 2b, et par une aide spontanée

aux maisons tombées dans une grande pauvreté CC VII 4. Ici l'on voit clairement que l'unité n'est pas seulement dépendante des observances extérieures, mais qu'elle est une unité d'esprit dans la paix et la charité effective.

La CC sera complétée par des ajouts qui répondent à des questions pastorales et d'évolution ultérieure de l'Ordre. Il serait trop long ici de rentrer dans les détails, donnons seulement l'exemple de la juridiction qui sera mise en place, suite à l'épisode malheureux de la succession d'Etienne, pour contrôler, corriger, voir démettre l'abbé de Cîteaux, si nécessaire. La juridiction supérieure revient à la direction collégiale du chapitre général. Le pouvoir dans l'Ordre n'est pas une affaire personnelle, l'abbé local dirige sa communauté avec les frères et dans le cadre de la Règle, l'abbé de Cîteaux se veut le serviteur de tous, ce qui apparaît dans les propos d'Etienne dès les premières moutures de CC. Lui-même sera contrôlé par une instance formée des quatre abbés des quatre premières filles de Cîteaux. Ces évolutions postérieures sont dans la ligne des premiers fondements posés dans CC : Filiation/autonomie des maisons, chapitre général, soumission à la Règle interprétée.

2. La reprise claravaliennne de la Charte de Charité

Nous venons d'examiner la nouveauté qu'apporte CC par rapport au monachisme traditionnel en mettant en place des institutions nouvelles qui ne se trouvent pas directement dans la Règle mais qui supposent une interprétation de celle-ci. Le fondement que constitue CC ne sera pas remis en cause, il appartiendra à l'héritage cistercien et sera intégré dans la tradition de Clairvaux. A cet égard la finale d'EC II, 11-13, reprend de manière élogieuse le but essentiel de CC, maintenir l'unité dans la paix, expression de la charité mutuelle. Même si le discours est rhétorique l'éloge est suffisamment appuyé pour montrer une réception pleine et complète de CC. On peut d'ailleurs comprendre la reconnaissance postérieure de la nombreuse filiation claravaliennne par rapport à CC qui s'avérait être un instrument efficace pour maintenir l'unité, et qui, osons le dire, a pu contribuer à ce que Clairvaux et sa filiation ne se sépare du reste de l'ordre.

Si la question de la division pour cause de séparation physique déjà notée s'est posée très tôt dès la première fondation, La Ferté, du *Nouveau Monastère*, combien plus se posait-elle avec des communautés de plus en plus nombreuses qui se propageaient de plus en plus loin. L'unanimité forte de la première expérience cistercienne pouvait se fragiliser, et il fallait trouver à tout prix les moyens de la préserver. Pour EC II la Charte de Charité d'Etienne Harding est donc un instrument précieux : Document « conçu comme un instrument capable de retrancher les surgeons de schisme susceptibles en s'accroissant d'étouffer à l'avenir le fruit de la paix mutuelle ».

Nous pouvons maintenant regarder de plus près comment ces éléments fondamentaux se sont prolongés dans la tradition de Clairvaux en EC à travers la dimension personnelle, le *propositum* commun et chez Bernard lui-même dans le *De praecepto*, à travers la démarche personnelle et la fonction de l'autorité. Nous pourrions constater que ces développements se fondent sur CC.

Accomplir ses vœux :

Dans un premier temps il nous faut étudier en quoi consiste pour la tradition claravaliennne l'unanimité des premiers cisterciens. L'orientation dans un même sens s'exprime par le mot *propositum*. Nous le trouvons deux fois dans le premier chapitre de *l'Exordium Cistercii*. Il s'agit de reconnaître un questionnement, une affaire de conscience qui peut se traduire par la

question : sommes-nous fidèles à ce que nous avons promis concernant la Règle? Ce questionnement concerne plusieurs personnes qui en discutent entre elles pour répondre à ce qui surgit dans leurs cœurs. *L'Exordium cistercii* est très clair : « Ils échangeaient entre eux de ce qui leur remuait le cœur à chacun et ensemble se demandaient comment accomplir le verset 'j'acquitterai envers toi la promesse de mes lèvres' (Ps 65) Que dire de plus ? »

Plusieurs choses sont à noter dans ce passage que nous venons de citer : L'expression chacun et ensemble. Le plus personnel, le plus subjectif est partagé avec d'autres : Le cœur, la conscience est ce qui est le plus inaccessible aux autres, absolument unique. Cette liberté de conscience peut dans certains cas amener à s'affranchir des contraintes dûes à l'appartenance institutionnelle comme dans la question du transfert, du passage d'un monastère à un autre. Cette question épineuse, Bernard l'a abordée bien des fois dans sa correspondance et systématiquement dans le DP.

On sait la place que tient la liberté chez Bernard, elle se traduit par le concept de « volontaire » opposé au « nécessaire » comme nous pouvons le voir dans le DP. On est libre de ne pas s'engager. Tant que l'engagement n'est pas pris, il relève de la liberté du « volontaire », mais une fois l'engagement pris, on doit s'y tenir, l'on doit accomplir « nécessairement » ce que l'on a promis. Alors seule la dispense accordée par les supérieurs légitimes et dans des conditions bien précises, justifie le fait de ne pas tenir ce que l'on a promis sur tel ou tel point.

Nous avons aussi une trace du volontaire, comme nous l'avons déjà noté, en PE XVII, à propos de la pauvreté spontanément choisie « sponte ». Cette spontanéité n'est pas superficielle, chez Bernard le *sponte* lié au volontaire est le propre de la liberté qui s'engage.

Les frères qui s'interrogent découvrent que l'engagement qu'ils ont pris n'est pas mis en pratique EC I, 4-5. Autrement dit pour reprendre la terminologie de Bernard, ils n'accomplissent pas ce qu'ils ont promis « volontairement » ce qui est pourtant « nécessaire ». Ce parallèle se trouve d'ailleurs confirmé en DP par la même citation du psaume 65 :

C'est pourquoi ce qu'il (le moine) a accepté par sa volonté, il l'observera par nécessité, car il est absolument nécessaire « qu'il accomplisse les vœux que ses lèvres ont prononcé » (Ps 65, 13-14) (DP 2).

On peut donc établir un lien entre le DP et EC qui est une relecture des origines de Cîteaux.

Si nous considérons le contexte du DP, nous voyons que cette œuvre plus tardive que l'Apologie a comme caractéristique par rapport à celle-ci, de se situer moins dans le débat entre monachisme traditionnel et monachisme réformé, que dans une recherche commune pour clarifier une situation qui n'est pas sans confusion. Ces questions sont autant celles qui se posent à l'intérieur des abbayes cisterciennes que celles des deux moines « bénédictins » qui interrogent Bernard.

Dans les années 1140 en effet, un certain nombre de Cisterciens, anciens écolâtres, chanoines réguliers, ou d'anciens bénédictins passés chez les Cisterciens, étaient « en crise ». Avec le temps, confrontés à un régime de vie austère, ayant connus une autre expérience et une autre formation, ils pouvaient être tentés de revenir en arrière. Dans ce contexte, Bernard incitera Aelred de Rielvaux à écrire son *Miroir de la Charité*. Il révèle ainsi un positionnement qui, en soutenant l'observance cistercienne dans son intégralité, se montre fidèle à CC et au propos de la première génération cistercienne. L'ouvrage d'Aelred éclaire nettement ce contexte difficile en répondant directement, surtout dans son livre II, à la contestation. La *conversatio* cistercienne, autrement dit, son mode de vie, qui peut sembler trop rude, ne nuit pas à la charité, ni à l'expérience spirituelle. Mais ce que Bernard ajoute en particulier en DP 12, c'est que la liberté du volontaire, n'est pas enfermée dans l'observance nécessaire, cette liberté qui va plus loin que l'engagement pris, est même la condition d'une vie « mystique », nous allons y revenir bientôt. L'observance est nécessaire mais non suffisante.

En outre, si dans la première partie Bernard légitime une pratique intégrale et nécessaire de la Règle et des observances, qui semble avoir été contestée même chez les Cisterciens, cela n'empêche pas l'abbé de Clairvaux de lutter, comme il le fait dans l'Apologie, sur l'autre front, celui de la suffisance et de l'orgueil venant d'une observance stricte. En établissant bien la hiérarchie des préceptes, la primauté absolue de la charité sur tout le reste, il rappelle implicitement qu'une suffisance méprisante dans la pratique des observances, non seulement ne porte aucun fruit mais devient nuisible.

Le refus de l'arbitraire :

En DP (9-11), Bernard situe le moine et l'abbé chacun à sa place, l'un et l'autre sont dans une sorte d'égalité, chacun devant se garder de sa volonté propre, des limites sont imposées à l'abbé qui n'est pas maître ou au-dessus de la Règle. Il doit opérer un discernement en suivant la raison et non selon sa volonté propre. Une telle insistance où implicitement saint Bernard donne raison aux deux moines de Saint-Père-en-Vallée contre leur supérieur, laisse entendre que les exemples devaient être nombreux d'arbitraire dans l'exercice de l'autorité. Citons le texte :

Le législateur, pour les dispenses qu'il a laissées à l'abbé, prend soin de n'employer nulle part, je m'en souviens le terme de volonté, mais ceux de considération, ou de disposition, ou de prévoyance, ou encore de jugement, ou quelque expression de ce genre. Il veut que le fidèle et prudent dispensateur suive le jugement de la raison, non l'attrait de sa volonté. Aussi lui rappelle-t-il plus d'une fois qu'il 'rendra compte à Dieu de tous ses jugements' « (9). « Oui, 'tous suivront la Règle comme la maîtresse (RB 3, 8)', personne donc sa propre volonté ; ici, je pense, pas d'exception en faveur de l'abbé ». « La profession régulière elle-même, par laquelle un jeune profès se soumet spontanément à un prier, ne lie-t-elle pas également le prier ? Je pense qu'ils sont tenus l'un et l'autre par une égale nécessité, celle d'un engagement commun ; et que la promesse de l'un les rend également tous deux débiteurs: l'un d'une vigilance fidèle, et l'autre d'une humble obéissance. Que reste-t-il donc désormais de la volonté, quand le supérieur aussi est tenu par la nécessité du devoir ? » (10).

Le profès s'engage « selon la Règle », « non par conséquent selon la volonté du supérieur, ainsi faut-il que le supérieur ne lâche pas les rênes de sa propre volonté sur ses subordonnés, mais qu'il connaisse la mesure que la Règle lui fixe ».

Bernard va encore préciser les choses. L'obéissance est limitée au vœu : elle ne doit pas rester en deçà (*citra*), ni aller au-delà (*ultra*), ni contre (*contra*); le supérieur ne doit pas relâcher la Règle sans raison, ni avoir des exigences qui vont au-delà, ni demander quelque chose qui va contre la Règle. Bernard fait parler le profès :

Le supérieur ne doit pas me défendre ce que j'ai promis, ni exiger plus que ce que j'ai promis. Qu'il ne renforce pas mes vœux sans ma volonté ni ne les relâche sans une nécessité certaine.

La volonté du profès ici n'est plus la volonté propre, mais ce qui relève du volontaire :

La volonté, parce qu'elle est la seule à mériter une récompense, est la seule à faire sien, non sans mérite, un degré plus élevé. autrement relâcher les vœux sans nécessité ne constitue pas une dispense, mais une malhonnêteté ; et les resserrer à l'encontre de la volonté occasionne le murmure et non le progrès (11).

De même dans le traité de la Grâce et du Libre-Arbitre c'est cette liberté de conseil à laquelle consent la volonté qui est la seule à mériter la rétribution². Le supérieur doit donc exhorter leurs

² Cf. Gra 4 (SC 393, p. 253-255).

subordonnés à aller plus haut, sans les contraindre toutefois. Nous voyons donc ici que même dans le cadre des vœux qui peuvent sembler la limiter, la liberté demeure intacte.

On trouve dans la correspondance de Bernard une histoire le concernant, et qui est une excellente illustration de ce qui précède :

Jadis, alors qu'il vivait encore, mon frère Barthélémy, un jour m'avait contrarié ; et moi, dans un mouvement de colère, le visage et la voix menaçants, je lui ordonnai de sortir du monastère; il sortit aussitôt, et s'en alla dans l'une de nos granges, où il demeura. Nous l'avons appris et comme nous voulions le rappeler, il répondit qu'il ne reviendrait que si nous le recevions à son rang, et non pas au dernier comme quelqu'un qui se serait enfui, mais comme quelqu'un qui avait été expulsé sans réflexion (*inconsulte*) et sans jugement (*sine iudicio*). Il disait qu'il n'avait pas à subir la jugement de la Règle à son retour, puisqu'il n'en avait pas été tenu compte lorsqu'il avait été expulsé. De sa réponse comme de mon acte je laissai juge tous les frères, parce que je tenais mon propre jugement pour suspect en raison des liens familiaux. Ainsi en mon nom, on jugea qu'il n'était pas contraire à l'esprit de la règle, de recevoir celui dont manifestement l'expulsion n'avait pas été faite selon la règle.³

Pour conclure cette réflexion très élaborée dans le DP sur le refus de l'arbitraire dans l'exercice de l'autorité, il est facile de reconnaître qu'elle a sa source dans CC qui pose elle-même des bornes à l'arbitraire : l'abbé serviteur doit faire respecter la Règle *cura animarum*, et y est lui-même soumis. Son rôle est celui d'un serviteur qui n'écrase pas se subordonnés par de prélèvements matériels. L'autonomie du supérieur locale est cependant contrôlée par les visites régulières. L'autorité suprême du chapitre général et la correction mutuelle qu'il exerce, évitent les dérives possibles d'une autorité à la fois personnelle et centralisée comme dans le système clunisien.

L'ouverture mystique

Il est utile de faire d'abord une petite mise au point à propos du mot mystique pour bien le comprendre dans la perspective de Bernard.

Le mot mystique est suspect, il renvoie à des expériences extraordinaires exceptionnelles, comme chez Thérèse d'Avila ou Jean de la Croix. La mystique en fait renvoie à l'expérience du mystère de la foi. Paul dans ses épîtres évoque la connaissance qu'il a du mystère du Christ qui n'est pas d'abord intellectuelle, mais existentielle.

Dans les commentaires patristiques le sens mystique traite de l'union du Christ et de l'Eglise. La tradition chrétienne, après la tradition juive d'ailleurs, a fait du Cantique des Cantiques le livre mystique par excellence. Pourtant dans ce livre unique le mot de Dieu n'est jamais employé et il s'agit de l'expression parfois crue de l'amour d'un homme et d'une femme.

C'est dans le registre nuptial que les mystiques se sont le mieux exprimés. Les commentaires nombreux sur le Cantique depuis Origène jusqu'à Saint Bernard voient dans l'époux et l'épouse, Dieu et son peuple Israël, en ce sens ils ne font que reprendre le message des prophètes en particulier Ezechiel et Osée (1-3), ensuite dans ligne de l'Épître de Paul aux Ephésiens l'union du Christ et de l'Eglise, enfin l'union du Verbe et de l'âme. C'est surtout ce dernier point qui est développé dans la mystique « moderne » avec le risque d'en faire une expérience individuelle.

C'est dans ce contexte qu'il nous faut comprendre dans le DP la dimension mystique qui se réfère au Christ.

³ Lettre 70 et la note 1 qui montre les questions des commentateurs sur la réalité historique de cet exemplum, (SC N° 468, p. 277)

S'il y a un engagement volontaire au moment des vœux à suivre la Règle qui devient nécessaire, il y a pour le moine un appel à aller plus loin que ce qu'il a promis, librement, c'est à dire sans contrainte de la part de l'abbé. En effet le risque pour le moine, sûr de son droit serait, d'en rester à ce qu'il a promis. Bernard l'avertit: « le genre d'obéissance qui s'arrête aux limites du vœu est imparfaite ». Pour reprendre la terminologie du traité de l'Amour de Dieu ou de la lettre XI à Guigues le Chartreux, c'est en rester au stade du mercenaire. Mais le volontaire qui ne se contente pas du « contrat » de la profession ouvre à la vie mystique par excellence qui se manifeste dans un amour sans limite. Nous pouvons lire à ce sujet DP 12 qui est un magnifique développement sur l'aspect mystique de l'obéissance qui se réfère au Christ qui n'a pas posé de limites à son obéissance au Père (12). Celui qui obéit jusqu'à la mort n'est pas sous la loi, mais pas sans loi, il n'est pas soumis par contrainte comme l'esclave ou le Mercenaire, mais librement comme le fils⁴.

3. L'unité d'esprit et la dimension communautaire

Dans ce qui précède nous avons montré dans EC et le DP l'importance de la conscience, du volontaire et de la liberté qui doivent être respectés, non pas seulement à cause d'un point de vue juridique, mais parce que chez Bernard c'est la condition de base de toute vie mystique au sens traditionnel, autrement dit de la vie en christ.

Mais ce qui est frappant, c'est que cette dimension éminemment personnelle est aussi communautaire comme il apparaît dans EC dans le passage suivant :

Vingt et un moines, sortis avec le père du monastère, Robert d'heureuse mémoire, sur une décision commune (*communi consilio*- un conseil commun), s'efforcent de réaliser d'un commun accord (*communi assensu*), ce qu'ils avaient conçu dans un même Esprit (*in uno Spiritu unanimes*)

C'est bien dans un *propositum* commun que les frères se reconnaissent ce qui réalise leur accord. Dans cette perspective de EC, même si la question de conscience concerne l'application de la Règle promise, ce n'est pas d'abord l'observance qui est considérée comme le pôle d'unité, comme cela pourrait sembler le cas en CC, mais un *propositum* d'ordre spirituel.

Dans la tradition de Clairvaux l'ordre spirituel s'accompagne d'une dimension corporelle physique symbolique et affective.

Une unanimité qui prend corps⁵ :

Au moment où le *Nouveau Monastère* envisage de fonder de nouvelles communautés, il semble qu'il y est une crainte, une hésitation que l'on peut lire entre les lignes de la Charte de fondation de La Ferté. Le dimanche 18 mai 1113, un groupe de moines du *Nouveau Monastère* commença à vivre la vie cistercienne à la Ferté-sur-Grosne. Dans la Charte de Fondation, nous trouvons ceci :

Comme le nombre des frères à Cîteaux était devenu trop grand, il n'était pas plus longtemps possible de trouver de quoi pourvoir à leur subsistance et pas davantage de place pour y vivre. Il plut à l'abbé du lieu, nommé Etienne, et aux frères, de chercher un autre lieu où ils puissent servir Dieu avec dévotion et selon la règle - **séparés de corps, mais non d'esprit.**

Il me semble que l'inquiétude qui se fait jour dans ce texte peut s'exprimer dans la question suivante: comment allons-nous réussir à rester unis en esprit tout en étant séparés de corps ?

⁴ cf Lettre aux Chartreux 11, Dil 38 (SC 393, p. 155-157)

⁵ Dans cette partie, nous référons à *Exordium*, Unité 7

On trouve un écho de cette question dans un texte plus tardif, tiré du *Prologue de la Charte de Charité*, sans doute écrit par Rainard de Bar, originairement, moine de Clairvaux, on y reconnaît d'ailleurs l'influence claravaliennne. Rainard, après l'intermède malheureux de Guy, succède à Etienne Harding, il est un artisan de la législation cistercienne jusque dans les années 1150 :

Dans ce décret, les frères précités, voulant prévenir un naufrage éventuel de la paix mutuelle, mirent au clair, statuèrent et transmirent à leurs descendants par quel pacte d'amitié, par quel mode (*modo*) de vie, ou plutôt par quelle charité **souder indissolublement par l'esprit leurs moines corporellement dispersés**, *corporibus divisi, animis inndissolubiliter congluranentur*. (CC 1, Prologue 3)

Relevons trois mots ou expressions du texte précité : pacte, mode de vie, charité. Chacun de ces termes concerne un domaine important pour maintenir les liens de la paix et l'unité : **le pacte** renvoie au domaine du droit par un engagement mutuel, il a aussi une dimension affective en manifestant un lien mutuel, le **mode de vie**, *modo* et *mores* vont ensemble, le mode (*modo*) des observances détermine une même façon de vivre (*mores*). Ces moyens qui maintiennent la paix mutuelles son au service de la **charité**.

Cet accord commun a donc une dimension affective forte dans le Prologue de la Charte de Charité, avec le pacte d'amitié.

L'image du pacte est tirée de l'amitié fraternelle légendaire entre David et Jonathan :

Jonathan fit alliance avec David car il l'aimait comme lui-même. Jonathan se dépouilla du manteau qu'il portait et le donna à David, ainsi que ses habits, et jusqu'à son épée, son arc et son ceinturon (1 S 18, 1-3).

Jonathan conclut un pacte avec David avec la maison de David ; '...et le Seigneur en demandera compte à David, ou plutôt à ses ennemis !' Jonathan fit encore prêter serment à David, dans son amitié pour lui, car il l'aimait comme lui-même (1 S, 20, 16-17).

Le pacte comporte une dimension symbolique et rituelle, scellée par un échange, une mise en commun, voire l'échange de sang comme dans les rites scellant un pacte dans certaines ethnies. Dans le rite d'alliance une remise à David par Jonathan de tout ce qu'il a, n'est pas sans évoquer la mise en commun de tous les biens dans la vie cénobitique. Pour Aelred dans son traité de l'Amitié Spirituelle, l'amitié entre David et Jonathan est le modèle parfait de l'amitié spirituelle qui passe par un partage intégral avec David de tout ce que Jonathan possède, au point de se dépouiller lui-même⁶. On sait l'importance de la vie commune chez les Cisterciens, il sont bien de leur temps où la fratrie féodale avec ses rites est très présente. Bernard de Fontaines dans son histoire personnelle est à la croisée de cette fratrie naturelle, sociale et monastique, il rentre au *Nouveau Monastère* à la tête de tout un groupe qui s'est déjà longuement préparé, avec frères parents et amis appartenant tous au milieu de la chevalerie et cette fratrie à la fois humaine et spirituelle a un *propositum* commun.

Le pacte avec la charité et le mode de vie **soudent indissolublement par l'esprit leurs moines corporellement dispersés** (CC 1, Prologue). La question d'une unité d'esprit gardée malgré la distinction physique trouve un antécédent chez saint Augustin : dans son commentaire du psaume 132, il ira jusqu'à dire qu'entre les moines, s'il y a plusieurs corps, il n'y a pas plusieurs cœurs, ni plusieurs âmes.

Les moines sont ceux qui vivent ensemble en sorte qu'ils forment une seule personne, pour que ce qui est écrit soit vrai : 'ils ont une âme et un cœur'. Ils ont plusieurs corps, mais non plusieurs

⁶ Aelred, Traité de l'Amitié Spirituelle, livre 3, 92-94

âmes. Ils ont plusieurs corps, mais non plusieurs cœurs. C'est à juste titre qu'on leur applique le terme de *monos*, car ils sont « un seul ».

On remarquera la manière originale dans ce passage d'interpréter le terme *monos*, non pas comme une solitude comme on l'entend souvent par rapport à la séparation, à l'expérience du désert ou au célibat, ou à la solitude affective, mais comme une unité trinitaire où le plusieurs est un.

Ton âme n'est plus à toi seul, mais elle appartient à tous tes frères, dont les âmes deviennent aussi la tienne ; ou plutôt dont les âmes et la tienne ne sont pas des âmes (au pluriel), mais sont une seule âme unique, l'âme unique du Christ (Ep 243, 4).

Pour Augustin, comme nous l'avons vu pour Bernard, l'unanimité n'est pas d'abord un concept canonique, mais une manière d'être dans le Christ, une vie mystique partagée. Ce qui rappelle d'autres références néo-testamentaire, elles aussi, importantes : un seul esprit, d'un cœur unanime (Ph 1, 27), avoir les mêmes sentiments, qui furent dans la Christ Jésus (Ph 2, 2-5).

Pour conclure, je note que ce qui est mis en évidence à travers ces textes, c'est une complémentarité entre l'unité d'esprit qui maintient le lien malgré ou au-delà des séparations physiques et la dimension symbolique, rituelle qui exprime ce lien dans un pacte fraternel.

Lettre XI à Guigues le Chartreux

Unité et diversité :

Dans ce qui précède, nous avons souligné une préoccupation d'unité, d'unanimité, de non séparation. CC insiste même pour garder l'unité par l'uniformité des pratiques, les liens institutionnels. Nous avons déjà vu que le but était d'éviter l'éclatement, face à la dispersion des communautés autonome quant au gouvernement par le supérieur local. A cela s'ajouta le développement rapide de l'ordre, les distances de plus en plus grandes qui rendaient difficiles la présence de tous le supérieurs aux chapitres généraux. Il n'est donc pas étonnant qu'au cours des siècles une diversité se soient installée dans ce que l'on appelle aujourd'hui la famille cistercienne.

Il semble que Bernard ait anticipé cette diversification ou du moins ait donné les moyens de la gérer. Il y a en effet chez lui un point qui est bien présent qui ne va pas dans le sens de l'uniformisation. C'est la reconnaissance de la diversité et d'une diversité assumée. Cet aspect a été peu remarqué, sans doute parce que l'on voit d'abord chez Bernard un radicalisme qui s'accorde peu avec une acceptation de la diversité. Il semble bien que ce soit le milieu environnant et les questions qu'il lui posait qui ait amené Bernard à prendre en compte la diversité, et dans un second temps de l'intégrer dans la communauté monastique. Nous avons déjà trouvé le même processus d'influence par le milieu en ce qui concerne la promotion d'une réforme dans l'Eglise, ce qui a renforcé un radicalisme évangélique dans la vie cistercienne allant plus loin que la première génération cistercienne.

C'est dans le débat monastique qui s'exprime dans l'Apologie que l'on voit pour la première fois la question de la diversité s'exprimer chez Bernard. Elle va d'ailleurs au delà de la question monastique, mais concerne toute l'Eglise. Pour cela revenons à l'Apologie.

Tous donc tant que nous sommes, Clunistes, Cisterciens, Clercs Réguliers, simples fidèles même, tout ordre quel qu'il soit, toute langue, tout sexe, tout âge, dans toute condition, en tout lieu et en tout temps, depuis le premier homme jusqu'au dernier, tous, dis-je, nous recevons des dons différents; chacun reçoit le sien, les uns d'une manière et les autres de l'autre. (Apo c. 3, 6)

Nous concourons donc tous également à faire la même tunique, de sorte qu'elle est une, quoique faite de tous; oui, une, dis-je, bien que tous nous concourions à la faire; car si ce qui la compose est multiple et varié, néanmoins, « ma colombe, dit l'Époux, ma belle et parfaite amie est une (Ct 6, 8). » Ainsi je ne suis pas seul et sans vous, mais vous non plus, vous n'êtes pas sans moi, ni tel ou tel non plus sans l'un ou l'autre de nous deux; mais tous ensemble nous faisons cette robe unique, si toutefois nous avons à cœur de conserver l'unité d'un même esprit par le lien de la paix (Ep 4, 3). Non, dis-je, ce n'est ni notre ordre ni le vôtre qui forment seuls cette robe, mais le vôtre et le nôtre font en même temps partie de son tissu, à moins que, ce qu'à Dieu ne plaise, nous attaquons les uns les autres et nous jalosant réciproquement, nous ne nous déchirions mutuellement et nous ne nous mangions les uns les autres, ne permettant point ainsi à l'Apôtre de nous présenter à Jésus-Christ, comme une vierge pure et sans tache (2 Co 11, 2). Mais cette unique amie de l'Époux dit dans le Cantique des cantiques: « C'est lui qui a réglé l'amour dans mon cœur (Ct 2, 4), » pour nous donner à entendre que si elle est une, par la charité, elle est multiple, par les ordres qu'elle renferme. Eh quoi! parce que je suis Cistercien, damnerai-je les religieux de Cluny? Que Dieu m'en préserve! je les aime, au contraire, je les exalte et j'en parle avec éloge. (Apo c. 4, 7)

Les ordres religieux dans leur diversité constituent l'unique tunique du Christ qui est l'Église, Faut-il donc s'étonner si, dans ce lieu d'exil, tant que l'Église n'est point encore arrivée à la céleste patrie, il y ait en même temps, dans son sein, unité et multiplicité réunies si je puis parler de la sorte, quand on sait que dans la céleste patrie, alors même qu'elle triomphera, on retrouvera encore, en elle, des sortes de différences et d'inégalités? car il est dit: « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père (Jn 14, 2). » (Apo c. 4, 8)

Dans le débat qui oppose les différentes observances monastiques, Bernard invite à ne pas juger d'après les oeuvres extérieures, la grandeur des mérites ne sera connue que dans la vie éternelle et elle ne correspondra pas aux apparences qui se manifestent dans le temps présent.

Pour ce qui est de ces mérites, il faut bien savoir qu'il ne nous est pas aussi facile dans cette vie qu'il le sera dans l'autre de les discerner, attendu qu'en ce monde, nous ne voyons que les oeuvres, et que, dans l'autre, nous verrons de plus le fond des cœurs; car alors le soleil de justice, répandant partout ses rayons, on verra distinctement apparaître le secret même des cœurs, et de même qu'aujourd'hui nul n'échappe à sa chaleur, ainsi plus tard, nul ne sera à couvert de sa splendeur (Ps 18, 7). Et même, pour ce qui est des oeuvres visibles, non-seulement il n'est pas sûr, mais souvent il est dangereux de vouloir les juger, puisqu'il arrive bien souvent que ceux qui les accomplissent ne sont pas justes en proportion de la multitude de leurs œuvres. (Apo c. 4, 9)

Il y a dans ce texte une critique sous-jacente et que l'on retrouve à plusieurs endroits dans l'Apologie, de tous ceux, en particulier des Cisterciens, qui se croient plus justes à cause de la rigueur de leurs observances.

Le deuxième moment où apparaît la question de la diversité est celui du DP dont nous avons déjà parlé :

Le *De Praecepto*, se situe dans un contexte encore plus large au plan ecclésial, qui est celui d'un besoin d'unification du droit. « Au moment où s'ébauche l'unité de l'Occident (dans le mouvement de la Réforme Grégorienne), où le conflit des antinomies se présente à l'état aigu, la discordance des canons n'est plus tolérable pour l'Église... l'heure veut un examen honnête, minutieux de chacun des canons, à l'aide d'une grille qui permette d'interpréter et de « concilier » entre eux - c'est le maître mot de l'époque -, ceux qui semblent contradictoires ». Il faut apprendre à distinguer : loi et dispense, précepte et conseil, prendre en compte la diversité de sens d'un mot, la hiérarchie des commandements. Toutes choses que fait avec soin l'abbé

de Clairvaux dans sa lettre-traité. Les canons sont « différents mais non opposés » (*diversi sed non adversi*) selon une formule héritée de saint Augustin⁷. Dans le contexte monastique, les Cisterciens, mais pas uniquement eux, s'inquiétaient de la divergence entre les observances comme les juristes de celles qui existent entre les canons ecclésiastiques. Pour prendre la défense de la pluralité dans l'Église, car les différences n'entament pas son unité, Bernard se livre à un jeu de mots sur « la concorde discordante et la discorde concordante » (Apo 8). On retrouve le même ton à la fin du *De Praecepto*. Enfin il met en avant la charité, règle de Dieu, avec laquelle l'institution de saint Benoît n'est pas en désaccord (*non dissonat*) (Apo 12). Ce vocabulaire insistant reflète certainement au-delà des préoccupations monastiques, celles de l'époque. (cf Apo 7-8).

Je voudrais relire avec vous un sermon intéressant de saint Bernard qui éclaire notre sujet, il s'agit du sermon II pour la Septuagésime qui s'adresse plus directement à la communauté monastique. Bernard y médite sur l'unité et la diversité. On y retrouve les mêmes thèmes développés dans l'Apologie avec les mêmes citations bibliques, la même logique dans le raisonnement : la diversité dans le présent de la vie terrestre et l'unité pour la vie future.

C'est comme si Bernard après avoir reconnu dans la vie de l'Église, une diversité légitime, avec la pluralité acceptée des ordres religieux et des états de vie, en faisait un principe qui s'applique à tous les niveaux de réalité, y compris celui de la communauté cistercienne.

Deux figures sont présentées, celle du premier Adam et celle d'Abraham : un lourd sommeil tombe sur Adam quand Eve est tirée de son côté. Ce sommeil c'est celui de la contemplation, une sorte d'extase. Adam est aussi confronté aux réalités extérieures dans leur diversité quand il doit distinguer les animaux pour les nommer. Cette alternance entre les plus haut et le plus bas est harmonieuse pour Adam, mais après la chute elle sera beaucoup plus difficile, cause de troubles de dispersion. L'unité est pour plus tard et il faut maintenant supporter la division. De même Abraham lors du sacrifice qui partage les animaux mais pas les oiseaux. De même pour Marthe qui s'agite pour beaucoup de choses alors qu'une seule est nécessaire. Il ne s'agit plus seulement de garder l'unité malgré l'éloignement physique comme dans le Prologue de la CC mais de prendre en compte la dispersion par l'extérieur, la multiplicité, la diversité :

La division cessera lorsque la plénitude sera advenue (Ga 4, 4) et que tous les habitants de la sainte cité de Jérusalem participeront ensemble à celui qui est l'être même. Entre temps l'Esprit de sagesse n'est pas seulement unique, mais aussi multiple, affermissant les réalités intérieures dans l'unité et soumettant les réalités extérieures à son jugement pour les différencier. Tu retrouves cela illustré pour toi dans l'Église primitive : la multitude des croyants ne formait alors qu'un cœur et qu'une âme (Ac 4, 32)... Et on distribuait à chacun selon ces besoins (Ac 4, 35).

Que s'établisse entre nous, très chers, l'unité des âmes. Que nos cœurs ne fassent qu'un dans un amour unique, une même recherche, un seul attachement et la réciprocité d'un seul et unique sentiment (Ph 2, 2). Voilà comment la diversité extérieure saura échapper au danger et évitera de sombrer dans le scandale. Il se peut alors que la capacité de supporter soit différente pour chacun, comme aussi, parfois la conception que chacun se fait de la conduite à tenir dans les affaires terrestres. Il s'avère même que les dons de la grâce pour le moment sont divers (Rm 12, 6) et que les membres ne paraissent pas tous appelés à la même activité (Rm 12, 4). A condition cependant que l'unité intérieure et l'unanimité rassemblent cette multiplicité et la resserrent par la cohésion de la charité et lien de la paix (Ep 4, 3).⁸

⁷ Introduction au *D P*, Sources Chrétiennes 457, Cerf, Paris 2000, p. 32-33.

⁸ Sermons pour l'Année, *Sermon II, 3 pour la Septuagésime*.

Ce que l'on peut conclure de ce sermon, c'est que saint Bernard reconnaît une grande diversité dans la situation d'imperfection qui est la nôtre, même si cette réalité est difficile à vivre.

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

Ce réalisme reconnaît les limites de l'unité ici bas, il invite à se tourner vers l'avenir où la plénitude sera advenue et l'unité parfaite qu'une certaine unité peut être cependant anticipée.

Ælred va aller plus loin encore sur la voie ouverte par Bernard : la diversité des dons n'est pas un obstacle mais un moyen voulu par Dieu pour que nous dépendions les uns des autres. Dans la communauté où tout est à tous les dons des uns profitent aux autres.

Dans une vision anticipée de la communauté du ciel ou règne une amitié entre tous, Ælred trouve un modèle pour vivre le plus possible l'amitié ici bas malgré ses limitations.⁹

Il a cherché à bâtir un type de communauté où tous les dons particuliers, aussi bien matériels que spirituels sont tout à tous. C'est Dieu lui-même qui a voulu cette interdépendance de chacun par rapport aux autres. Dans une telle communauté, la jalousie n'est plus possible. Citons à ce sujet un passage d'Ælred :

Que personne donc ne se glorifie d'une grâce accordée par Dieu comme si elle lui était particulière, que personne ne jalouse un frère à cause d'une grâce comme si elle était son bien propre. Mais que chacun regarde ce qui est à lui comme étant à tous ses frères, et qu'il n'hésite pas à considérer comme sien ce qui est à son frère. Certes le Dieu tout puissant peut élever à la perfection, en un instant, qui il veut, et distribuer toutes les vertus à chacun. Mais selon un miséricordieux dessein, il agit envers nous de telle sorte que chacun ait besoin des autres : ce que l'on n'a pas en soi-même, on le trouve chez autrui. Ainsi l'humilité est préservée, la charité augmente et l'unité est manifestée. Chaque élément est à tous, et tout est à chacun. Ainsi on recueille avec profit le fruit des vertus, du moment que l'on garde l'humilité en considérant sa propre faiblesse.¹⁰

⁹ Traité de l'Amitié Spirituelle, Livre 3, 79-80

¹⁰ Ælred de Rielvaux, Sermons pour l'année, sermon pour la fête de Saint Benoît (8, 10).