ÈUVRES COMPLÈTES

XXIX

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 393

BERNARD DE CLAIRVAUX

L’AMOUR DE DIEU

LA GRÂCE

ET LE LIBRE ARBITRE

INTRODUCTIONS, TRADUCTIONS, NOTES ET INDEX

par

Françoise Callerot, o.c.s.o.
moniale de N.-D. des Gardes

Jean Christophe, o.c.s.o.
moine de Ste-Marie-du-Désert

Marie-Imelda Huille, o.c.s.o.
moniale de N.-D. d’Igny

Paul Verdeyen, s.j.
Centre Ruusbroec, Université d’Anvers

Ouvrage publié avec le concours
du Centre National des Lettres

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd de Latour-Maubourg, PARIS 7e
1993
AVANT-PROPOS

Des deux traités de saint Bernard édités dans ce volume, le premier, L'Amour de Dieu, est dû, pour la traduction, au Frère Jean CHRISTOPHE, aidé de la Sœur Marie-Imelda HUILLE et du Père Paul VERDEYEN; l'introduction et l'annotation de cette œuvre reviennent au Père VERDEYEN; les index ont été confectionnés par Sœur Françoise CALLEROT. Celle-ci s'est chargée entièrement du livre sur La Grâce et le libre arbitre. Comme dans les autres volumes des Œuvres complètes de saint Bernard, les apparets et les index bibliques, sur la base de ce qui est fourni par les SBO, ont été mis au point par M. Jean FIGUET et Sœur Marie-Imelda. Les annotations ont été complétées par MM. Jean FIGUET et Guy LOBRICHON. Ces additions sont signalées par un astérisque (= G. LOBRICHON) ou deux astérisques (= J. FIGUET). Enfin, cette édition a été grandement facilitée par le Père Polycarpo ZAKAR, Abbé Général du Saint Ordre Cistercien, et par le CETEDOC qui ont mis à notre disposition le texte des SBO sur disquette.

Sources Chrétiennes
NOTE SUR L'ÉDITION
DES ŒUVRES COMPLÈTES
DE BERNARD DE CLAIRVAUX

Mise en œuvre à la demande du Centre des Textes Cisterciens, qui dépend de la conférence des Pères abbés et Mères abbesses francophones de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance, la présente édition des Œuvres de saint Bernard, avec traduction française, est réalisée sur les bases suivantes.


L'édition des Sources Chrétiennes profite de ces amendements. La pagination de l'édition critique est indiquée dans la marge du texte latin; la linéation est nouvelle.

L'apparat critique n'est pas reproduit, les principes d'édition étant rappelés dans l'introduction à chacune des œuvres; les variantes les plus intéressantes sont éventuellement indiquées dans l'annotation. En revanche, un apparatus des citations scripturaires a été mis au point sur des bases nouvelles; dans la mesure du possible, les sources des citations par rapport à la Vulgate, à la Vetus Latina, à la liturgie, à la Règle de saint Benoît ou aux Pères ont été précisées.

A la fin de chacune des œuvres sont donnés les index habituels: index des citations scripturaires, index des noms de personnes et de lieux, et index des mots; celui-ci, étant donné le caractère exhaustif des relevés du Thesaurus sancti Bernardi Claravallensis, se limite à un choix de thèmes avec lemmes en français.

On trouvera sur la page ci-contre le plan d'édition des Œuvres complètes de saint Bernard aux Sources chrétiennes. Quelques modifications ne peuvent manquer de survenir d'année en année, concernant non seulement les œuvres éditées, mais aussi les prévisions. Les grandes lignes du programme demeurent, néanmoins, conformes à ce qui a été présenté dans les ouvrages précédemment parus.

Sources Chrétiennes.
SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Œuvres de S. Bernard¹

<table>
<thead>
<tr>
<th>Sigle</th>
<th>Titre</th>
<th>Auteur</th>
<th>Collection</th>
<th>Page</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Abb</td>
<td>Sermon aux abbés (S. pour l'année)</td>
<td>SBO</td>
<td>V</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AdvA</td>
<td>Sermons pour l'Avent (S. pour l'année)</td>
<td>IV</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AdvV</td>
<td>Sermon pour l'Avent (S. variés)</td>
<td>VI-1</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Alt</td>
<td>Sermons pour l'élévation et l'abaissment du cœur (S. pour l'année)</td>
<td>V</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AndN</td>
<td>Sermons pour la fête de saint André (S. pour l'année)</td>
<td>V</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AndV</td>
<td>Sermon pour la vigile de saint André (S. pour l'année)</td>
<td>V</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ann</td>
<td>Sermons pour l'Annunciation (S. pour l'année)</td>
<td>V</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ant</td>
<td>Prologue à l'Antiphonaire</td>
<td>III</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Apo</td>
<td>Apologie à l'abbé Guillaume</td>
<td>III</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Asc</td>
<td>Sermons pour l'Ascension (S. pour l'année)</td>
<td>V</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>AssO</td>
<td>Sermon pour le dimanche après l'Assomption (S. pour l'année)</td>
<td>V</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Assp</td>
<td>Sermons pour l'Assomption (S. pour l'année)</td>
<td>V</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ben</td>
<td>Sermon pour la fête de saint Benoît (S. pour l'année)</td>
<td>V</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Circ</td>
<td>Sermons pour la Circoncision (S. pour l'année)</td>
<td>IV</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

¹. En ce qui concerne les œuvres de saint Bernard, la présente liste reprend celle du Thesaurus SBO, p. xxii, avec quelques minimes simplifications : suppression d'une abréviation spéciale pour les trois lettres 42, 77 et 190, suppression des astérisques marquant les différences avec la liste de Jean Leclercq, Recueil, t. 3, p. 9-10 ; en outre Con+ et Par+ ont été normalisés en Con* et Par*.
**MalE** Épitaphe de saint Malachie ................................ SBO III

**MalH** Hymne de saint Malachie ..................................... III

**MalS** Sermon sur saint Malachie (S. variés) ........ VI-1

**MalT** Sermon lors de la mort de Malachie  
(S. pour l’année) .................................................. V

**MalV** Vie de saint Malachie ........................................ III

**Marti** Sermon pour la fête de saint Martin  
(S. pour l’année) .................................................. V

**Mich** Sermons pour la commémoration de  
 saint Michel (S. pour l’année) ............................... V

**Mise** Sermon sur les miséricordes du Seigneur  
(S. variés) ............................................................. VI-1

**Miss** A la louange de la Vierge Mère  
(H. sur « Missus est ») ........................................ IV

**Nat** Sermons pour Noël (S. pour l’année) ............. IV

**NatV** Sermons pour la vigile de Noël  
(S. pour l’année) .................................................. V

**NBMV** Sermon pour la Nativité de la Bienheureuse  
 Vierge Marie (S. pour l’année) .............................. V

**Nov1** Sermons pour le dimanche qui précède  
 le 1er novembre (S. pour l’année) ......................... V

**OS** Sermons pour la Toussaint (S. pour l’année) .... V

**Palm** Sermons pour le dimanche des Rameaux  
(S. pour l’année) .................................................. V

**Par** Paraboles ...................................................... VI-2

**Par** Paraboles (ASOC et Citeaux)

**Pasc** Sermons pour la Résurrection du Seigneur  
(S. pour l’année) .................................................. V

**PasO** Sermons pour l’octave de Pâques  
(S. pour l’année) .................................................. V

**Pent** Sermons pour la Pentecôte (S. pour l’année) .... V

**PlA** Sermon pour la conversion de saint Paul  
(S. pour l’année) .................................................. IV

**PLV** Sermon pour la conversion de saint Paul  
(S. variés) ............................................................. SBO VI-1

**PP** Sermons pour la fête des saints Pierre et Paul  
(S. pour l’année) .................................................. V

**PPV** Sermon pour la vigile des saints Pierre et Paul  
(S. pour l’année) .................................................. V

**PP4** Sermon pour le 4° dimanche après la Pentecôte  
(S. pour l’année) .................................................. V

**PP6** Sermons pour le 6° dimanche après la Pentecôte  
(S. pour l’année) .................................................. V

**Pre** Le Précepte et la dispense ................................ III

**Pur** Sermons pour la fête de la Purification de la  
 bienheureuse Vierge Marie (S. pour l’année) ........ IV

**QH** Sermons sur le psaume « Qui habite »  
(S. pour l’année) .................................................. IV

**Quad** Sermons pour le Carême (S. pour l’année) .... IV

**Rog** Sermon pour les Rogations (S. pour l’année) ... V

**SCT** Sermons sur le Cantique des Cantiques ........ I-II

**Sent** Sentences ..................................................... VI-2

**Sept** Sermons pour la Septuagéme  
(S. pour l’année) .................................................. IV

**TPl** Éloge de la Nouvelle Chevalerie ....................... III

**VicO** Office de saint Victor .................................. III

**VicS** Sermons pour la fête de saint Victor  
(S. variés) ............................................................. VI-1

**Vol** Sermon sur la volonté divine (S. variés) .... VI-1
Ouvrages, revues, instruments plus fréquemment utilisés

| AB     | Analecta Bollandiana, Bruxelles                          |
| ACist  | Analecta Cisterciensia, Rome, continuation de ASOC   |
| AnMon  | Analecta Moniserratiensia, Montserrat                    |
| ASOC   | Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, Rome              |
| ASS    | Acta Sanctorum, Bruxelles                               |
| AUBERGER, L'Unanimité | J.-B. AUBERGER, L'unanimité cistercienne primitive, mythe ou réalité?, Achel 1986 |
| BdC    | Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, Bernard de Clairvaux : histoire, mentalités, spiritualité (Sources Chrétiennes 380), Paris 1992 |
| Bernard de Clairvaux | Commission d'Histoire de l'ordre de Cîteaux, Bernard de Clairvaux, Paris 1953 |
| Bouton-Van Damme | J. de la C. Bouton et J. B. van Damme, Les plus anciens textes de Cîteaux, Achel 1974 |
| Bredero, Études | Études sur la Vita prima de saint Bernard, Rome 1960 (nous suivons la pagination de ce volume et non celle des articles parus dans les ASOC) |
| CANIVEZ, Statuta | J.-M. CANIVEZ, Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, 8 t., Louvain 1933-1941 |
| CistC  | Cistercienser-Chronik, Mehrerau                             |
| Cîteaux | Cîteaux in de Nederlanden, Achel, continué par Cîteaux, Commentarii cistercienses, Cîteaux |
| COCR   | Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum, Scoumont, continués sous le titre suivant |
| CollCist | Collectanea Cisterciensia, Montdes-Cats |
| Gesta Friderici | OTTON DE FREISING, Gesta Friderici I, Imperatoris (éd. par F. J. Schmale, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, 17), Darmstadt 1974 |
| Jacqueline, Épiscopat | B. JACQUELINE, Épiscopat et papes chez saint Bernard de Clairvaux (Atelier de reproduction des thèses), Lille 1975 |
| LECLERCQ, Recueil | J. LECLERCQ, Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits, 5 t., Rome 1962-1992 |
| Mélanges A. Dimier | Mélanges à la mémoire du Père Anselme Dimier, 3 t. de 2 vol., sous la direction de B. Chauvin, PuPELLIN 1982-1988 |
| Opere di San Bernardo | SAN BERNARDO, Opere, sous la direction de F. Gastaldelli (Scriptorium claravicense), Milan; t. 1, Trattati, 1984; t. 6/1 et 6/2 Lettere, 1986-1987 |
| RB     | Règle de saint Benoît (SC 181-182) |
**Autres abréviations**

- **BA** | Bibliothèque Augustinienne, Paris
- **CCL** | Corpus Christianorum Series Latina, Turnhout
- **CCM** | Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, Turnhout
- **CSEL** | Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne
- **DSP** | Dictionnaire de Spiritualité, Paris

**SBO**


**SC**

*Thesaurus Sancti Bernardi Claravallensis* (Série A, Formae, CETEDOC, sous la direction de P. Tombeur), Turnhout 1987

**VACANDARD, Vie**

*E. VACANDARD, Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, 2 t., Paris 1895

---

**Jérôme, Nom. hebr.**


**Lit.**

Origine liturgique des citations bibliques

**Patr.**

Origine patristique des citations bibliques

**PL**

Patriologie Latine, Migne

**RBén**

*Revue Bénédictine*, Maredsous

**Vg**

Vulgate

**VI**

Vieille latine

**≠**

Divergence entre Bernard et sa source
L'AMOUR DE DIEU
INTRODUCTION

I. DÉDICACE ET DATE DE COMPOSITION


Aimeric commença à dater les bulles du pape le 18 mai 1123 et il conserva la fonction de chancelier jusqu'au jour de sa mort, le 28 mai 1141. C'est donc entre ces deux dates que Bernard lui a envoyé son traité. Nous essayerons plus loin de préciser davantage la date de cette composition.

En effet, Aimeric a joué un rôle important dans l'histoire pontificale des années 1120-1140. C'est grâce à ses agissements qu'Honorius II et Innocent II ont été successivement reconnus comme pape légitime. Mais l'élection d'Inocent II ne s'est pas faite sans difficultés. Elle a provoqué l'élection de l'antipape Anaclet II. Comme Aimeric et Bernard ont travaillé de concert pour faire reconnaître la légitimité d'Inocent II, résumons brièvement l'origine, la durée et la disparition du schisme d'Anaclet.

Sous les pontificats de Calixte II (1119-1124) et d'Honorius II (1124-1130), l'aristocratie romaine avait repris dans la ville une place importante. Deux familles, à savoir les Pierleoni et les Frangipani, voulaient influencer l'élection papale. Les premiers jours de 1130, Honorius II était tombé gravement malade. Alors qu'il agonisait dans le monastère de Saint-André, les cardinaux décidèrent que l'élection ne pourrait se faire avant les obsèques du pape. Ils spécifiaient de confier le choix du nouveau pape à une commission de huit cardinaux. Parmi ceux-ci il y avait cinq partisans des Frangipani et trois des Pierleoni. Cette procédure, imaginée par le cardinal Aimeric, était contraire aux dispositions du décret de Nicolas II à propos de l'élection papale.

Pendant que les cardinaux délibéraient, l'émotion commençait. Le bruit s'était répandu que le pape était mort et la foule se pressait autour du monastère de Saint-André, si bien que, pour démentir la fausse nouvelle, le pauvre Honorius II dut se montrer à l'une des fenêtres du couvent. Cela acheva de l'épuiser et il s'étendit dans la nuit du 13 au 14 février. À l'aube du 14 février, le cardinal Aimeric fit ensevelir provisoirement le pape défunt, pour ne pas violer l'accord intervenu au sein du Sacré Collège. Puis il fit élire par les cinq partisans des Frangipani Grégoire, cardinal de S. Angelo. Les autres cardinaux favorables aux Frangipani se réunirent dans l'église de S. André ; ils ratifièrent le choix et Grégoire fut conduit au Latran, où sous le nom d’Innocent II il revêtit les insignes pontificaux.

Quelques heures plus tard, les cardinaux du parti Pierleoni, qui constituaient la majorité du Sacré Collège, se réunissaient dans l'église S. Marc. Ils apprenaient en même temps le décès d'Honorius II et l'élection d'Inocent II. Aussitôt le cardinal Pierleoni dénonça les vices de forme et unaniment il fut désigné comme nouveau pape sous le nom d'Anaclet II. En moins de trois heures, Rome avait élu deux papes, qui, avec acharnement, huit ans durant, allaient se disputer la tiare.

Dès le lendemain Anaclet acquit à Rome une situation très forte. A ce moment précaire, Innocent II, inspiré sans doute par Aimeric, prit une résolution diplomatique et efficace. Il s'exila de Rome et partit pour la France où il espéra se faire reconnaître par le roi Louis le Gros et plus tard par les autres monarques de l'Europe. Le roi de France, ne sachant qui reconnaître, convoqua un concile à Étampes. Il y invita aussi l'abbé de Clairvaux. Bernard résume sa position dans sa Lettre 124 à Hildegard, archevêque de Tours : «Le choix des meilleurs, l'assentiment de beaucoup de cardinaux, et ce qui est encore plus important, le témoignage de ses mœurs recommandent Innocent et le désignent comme souverain pontife.»

Après le concile, Bernard accompagna le pape à Chartres, à Liège, à Rouen, à Clairvaux et à Reims. Entre


1131 et 1133 il va défendre la cause d’Innocent en Aquitaine et en Italie. Mais le schisme d’Anaclet persistera jusqu’à la mort de l’antipape, le 25 janvier 1138.

Cette histoire du schisme nous permet d’affirmer que Bernard a rendu d’insignes services à Innocent II. Celui-ci ne s’est pas montré ingrat envers Clairvaux et l’ordre cistercien. Par la bulle Aequitatis ratio de 1132, il donna d’importants privilèges à l’abbaye de Clairvaux. Le pape rappela que, pour le bien de l’Église, Bernard s’est dressé comme un mur inexpugnable contre le schisme. Déférant ensuite aux justes désirs exprimés par son défenseur, il plaça Clairvaux sous le patronage du Saint-Siège et il approuva toutes ses possessions. Il concéda en outre le privilège de ne pas devoir assister au synode diocésain. Ce qui incluait la dispense d’y apporter l’impôt *cathedraticum* et libérait d’avance l’abbé de toute accusation, reproche et injonction qu’éventuellement l’autorité diocésaine aurait pu formuler contre lui. La dernière concession d’Innocent II aux moines de Clairvaux est l’exemption de payer les dîmes de leurs travaux. A la même époque, des concessions similaires furent envoyées à l’abbé de Citeaux dans la bulle *Habitantes* et elles valaient pour toutes les abbayes de l’ordre.

Ces documents importants pour l’ordre naissant sont passés par les mains du chancelier Aimeric et ont été datés par lui. Nous pensons que Bernard y fait une discrète allusion dans la préface du traité *De diligendo Deo*: «Il me plaît pourtant, je l’avoue, que vous demandiez des écrits spirituels en récompense de services matériels.» Bernard savait depuis longtemps que «presque aucun bien ne se faisait sur terre, sans qu’il ne dût passer en quelque manière par les mains du chancelier romain.»

Si cette hypothèse est recevable, il est possible de préciser la date de composition du traité *De diligendo Deo*. En effet, la dédicace du traité à Aimeric s’explique plus facilement, s’il est écrit après l’élection d’Innocent II et l’intervention de Bernard au concile d’Étampes. C’est pendant la résistance au schisme d’Anaclet qu’Aimeric et Bernard sont devenus des compagnons de combat.

Si les «services matériels» d’Aimeric concernent les deux bulles papales de 1132, le traité a été rédigé entre 1132 et 1141, la dernière date étant celle de la mort d’Aimeric. Nous savons, par ailleurs, que Bernard a commencé la dictée de ses *Sermons sur le Cantique* en 1135. Comme il est très probable que le traité *Dil* a été achevé avant que Bernard ne se mette à expliquer le Cantique, on pourrait dire que le traité *L’Amour de Dieu a probablement été écrit entre 1132 et 1135.

**II. LA PLACE DE DIL PARMI LES ŒUVRES DE BERNARD**

Il est généralement admis que trois œuvres au moins précèdent le *Dil*. On pense alors aux quatre homélies connues sous le titre *A la louange de la Vierge Mère* (SC 390), à l’*Apologie* écrite sur les instances de Guillaume

---

8. *Ep* 311 (SBO VIII, 241, l. 4-5).
de Saint-Thierry et au traité sur les *Degrés de l’humilité et de l’orgueil*. Ces trois textes sont apparus ou sont mentionnés vers 1125. Deux autres traités sont écrits entre 1128 et 1135. Il s’agit de l’*Éloge de la nouvelle chevalerie* (*SC* 367) et de *La grâce et le libre arbitre* (*infra*). Il n’est pas encore possible de vérifier si ces deux traités ont précédé ou ont suivi la rédaction de l’écrit *L’Amour de Dieu*.

Nous avons situé la rédaction de *Dil* entre 1132 et 1135. Le traité a été écrit à la demande expresse du chancelier Aimeric. Bernard ne pouvait guère lui refuser ce service. Mais l’introduction dit clairement que l’auteur ne peut pas répondre à toutes les requêtes. Cette phrase suggère que Bernard a choisi lui-même le sujet du traité parmi une liste de thèmes que le cardinal lui avait proposée.

Bernard tient à justifier son choix: «Voilà en effet le sujet le plus doux à goûter, le plus sûr à traiter et le plus utile à écouter.» Nous pensons que Bernard avait encore un autre motif pour s’expliquer à propos de l’amour de Dieu. Mais il ne le mentionne pas dans la dédicace à Aimeric.

Bernard a conçu et rédigé le *Dil* après une rencontre mémorable qui a marqué profondément sa doctrine spirituelle. Nous avons présenté ailleurs cette rencontre des deux abbés malades.*10* L’événement nous est raconté par Guillaume de Saint-Thierry dans sa *Vie de Bernard*. Nous pensons qu’il faut situer cette rencontre vers 1128. Relisons le récit de Guillaume:

«Nous étions tous deux immobilisés et tout le jour se passait à nous entretenir de la nature spirituelle de l’âme et des remèdes qu’offrent les vertus contre les maladies des vices. C’est alors qu’il (Bernard) m’expliqua, autant du moins que le permit la durée de ma maladie, le *Cantique des Cantiques*.”

Guillaume exagère sans doute le rôle de Bernard et il minimise son apport personnel. Peu importe dans le présent contexte. Après cette rencontre, le Cantique devient leur livre préféré et ils ne cesseront de le commenter.

Voilà le motif secret et personnel qui a décidé Bernard à traiter de l’amour de Dieu.

Le dialogue avec Guillaume lui avait donné la clef de voûte de son édifice spirituel. Il était donc temps de présenter la structure de cet édifice, quitte à en montrer plus tard les différents ornement. Ce qu’il fera dans les quatre-vingt-six *Sermons sur le Cantique*.


---


11. *PL* 185, 259 BC.

12. Dans la suite de l’introduction, les chiffres entre parenthèses désignent les paragraphes du *Dil* (de 1 à 40).
III. PLAN DU TRAITÉ

1. Réponse au cardinal Aimeric
   A. Pourquoi doit-on aimer Dieu?
      - Situation des chrétiens (1)
      - Situation des infidèles (2-6)
      - L’amour de l’Église pour Jésus (7-15)
   B. Dans quelle mesure faut-il aimer?
      - Aimer Dieu sans mesure (16-17)
   C. La récompense de l’amour
      - Dieu est lui-même la récompense (17)
      - L’insatiable convoitise humaine (18-20)
      - Dieu seul peut combler le cœur humain (21-22)

2. Les quatre degrés de l’amour
   A. L’homme s’aime lui-même pour lui-même.
      Amour de soi et amour du prochain (23-25)
   B. L’homme aime Dieu pour soi (26)
   C. L’homme aime Dieu pour Dieu (26)
   D. L’homme s’aime lui-même pour Dieu.
      La déification et la résurrection des corps (27-33)

3. Lettre aux Frères de Chartreuse
   A. Trois manières d’aimer: l’amour de l’esclave, du mercenaire, du fils (34)
   B. La charité, loi du Seigneur (35)
   C. La loi de l’esclave, du mercenaire et du fils (36-38)
   D. Les quatre degrés de l’amour.
      La résurrection générale (39-40)

La troisième partie du traité reprend la Lettre 11, que Bernard a adressée aux frères de Chartreuse en 1124 ou 1125. Cette lettre distingue trois manières d’aimer: celle de l’esclave, celle du mercenaire et celle du fils. Cette lettre contient en germe la doctrine des quatre degrés de l’amour, que Bernard a longuement développée dans la seconde partie de son traité. Il faut avouer que, dans son nouveau cadre, ce texte plus ancien prend plutôt la figure d’un résumé récapitulatif.

IV. LES GRANDS THÈMES DE LA SPIRITUALITÉ BERNARDINE

Saint Bernard est considéré généralement comme le dernier des Pères de l’Église. On pourrait le nommer aussi le premier des grands auteurs mystiques. Dans le traité De diligendo Deo et dans les Sermons sur le Cantique, Bernard développe surtout une doctrine de la vie spirituelle et mystique. Cette doctrine trouve son point de départ et son but ultime dans l’Amour de Dieu. Bernard considère aussi bien l’amour de Dieu pour nous (Dieu a été le premier à nous aimer) que notre réponse amoureuse à l’initiative divine. Dans notre traité, nous trouvons surtout le développement concrèt de l’histoire amoureuse entre Dieu et l’âme humaine, entre le Créateur et sa créature. De ce point de vue se profilent deux sections particulièrement importantes: Les quatre degrés de l’amour (23-28) et la distinction entre l’esclave, le mercenaire et le fils (34-37). Considérons maintenant quelques thèmes spécifiques de sa spiritualité.

1. Dieu nous aime le premier (1-16)

Dans la première partie de son traité, Bernard se demande pourquoi l’homme doit aimer Dieu. La réponse est simple: Dieu mérite d’être aimé parce qu’il nous a aimés le premier. Bernard reprend la même idée au paragraphe 16: «Il nous a aimés le premier; lui si grand, il
a aimé tellement, gratuitement des gens si petits et tels que nous. »

Pour élaborer cette thèse, Bernard adopte la forme de l’Épître aux Romains de S. Paul. L’apôtre des païens y présente plusieurs catégories alternatives, comme par exemple les païens et les juifs, la chair et l’Esprit, la loi et la liberté. De la même façon, Bernard examine comment les fidèles (qui ne connaissent pas Jésus Christ) sont invités à pratiquer l’amour de Dieu et de quelle autre manière cette invitation parvient aux fidèles chrétiens. Nous trouvons d’autres alternatives encore : celle de la gloire de la vraie gloire (présente aussi dans Rom.), de la mémoire et de la présence, de la création et de la rédemption, de la vie présente et de la gloire promise, de la nécessité et de la liberté.

L’auteur pense que les chrétiens comprennent facilement leur devoir d’aimer Dieu. Il en va autrement des fidèles, c’est-à-dire des juifs et des musulmans. Et pourtant, eux aussi, ils doivent aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme et de toutes leurs forces (6.15.29). Pour prouver que ce commandement concerne tous les hommes, Bernard commence une longue méditation concernant les biens intérieurs de l’âme humaine : la dignité, la science et la vertu. On retrouve ces trois éléments de l’anthropologie bernardine dans le traité De gratia et libero arbitrio. La dignité correspond au « liberum arbitrium », la science au « liberum consilium », la vertu au « liberum complacitum ». A la fin, Bernard parvient à cette conclusion : « Il est donc clair que sans la science, la dignité est tout à fait inutile et que la science sans la vertu est condamnable. Mais l’homme vertueux, en qui la science n’est pas condamnable, ni la dignité sans fruit, crie vers Dieu : Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous mais à ton nom donne la gloire. »

Après avoir reconnu le devoir universel d’aimer Dieu, Bernard constate qu’il est difficile et qu’il est même impossible que l’homme parvienne par ses seules forces à viser en tout la seule gloire divine. Sans doute est-ce pour cette raison que les chrétiens savent parfaitement combien il leur est absolument nécessaire d’avoir Jésus, et Jésus crucifié : « En lui ils admirent et embrassent la charité qui surpasse la science, et ils sont remplis de honte de ne pas donner en retour de tant d’amour et d’égards, au moins le tout petit peu qu’ils sont. »

Il est clair que Bernard quitte ici le terrain des grands principes et qu’il entre dans le domaine des relations personnelles. L’Église universelle regarde son Seigneur accablé par les coups et les crachats, elle regarde l’auteur de la vie fixé par des clous et percé par la lance... et elle parvient à languir d’amour (Cant. 2, 5). La relation amoureuse entre le chrétien et son Sauveur est évoquée avec les images et les sentiments du Cantique des cantiques (7-12). Nous pensons lire ici la première méditation de Bernard sur ce grand livre de l’amour, qu’il va expliquer et commenter à ses moines jusqu’à la fin de ses jours. Dans cette longue confrontation de l’Époux et de l’épouse (7-15), deux points retiennent particulièrement l’attention : le rôle de la mémoire et la dette de l’âme humaine gratifiée d’un tel amour.

De plusieurs manières, la mémoire est opposée à la présence directe du Bien-Aimé. La mémoire est le lot des générations qui se succèdent, la présence sera celui du Royaume des cieux. La mémoire reconforte les pèlerins pour lesquels la présence est le but ultime. La mémoire

13. Dil 16, infra, l.3-4, p. 98.

14. Dil 5, infra, l.10-14, p. 72.

15. Dil 7, infra, l.3-5, p. 74.
de la Passion peut sembler trop lourde à porter, mais qu’en sera-t-il alors de la présence directe du Seigneur? Ceux qui ne ressentent pas en cette vie la douceur de la mémoire, ressentiront plus tard l’appréci de la présence, quand le Christ apparaîtra comme juge des vivants et des morts. L’âme fêchée soupirera après la présence et elle se repose avec douceur dans la mémoire.

Il est étonnant que Bernard n’évoque pas plus souvent l’absence de l’Époux, car l’âme aimante ne ressent pas toujours la présence du Bien-Aimé. Mais l’épouse délaisée se trouve consolée par la mémoire. « Tant qu’on voit durer ce monde visible, le réconfort de la mémoire ne manquera pas aux élus, auxquels n’est pas encore accordé le rassemblement complet de la présence. » La mémoire ne donne qu’un avant-goût, qui fait désirer davantage. La mémoire ne manquera pas, grâce à la parole révélée et grâce à l’eucharistie qui actualise le mystère de la Passion. Soulignons surtout le caractère eschatologique de la mémoire, qui nous fait attendre avec impatience la plénitude de la rencontre définitive.

Quant à la dette de l’amour, que l’âme aimante veut payer au Bien-Aimé, Bernard la décrit dans les paragraphes 13 à 16. Il insiste sur notre devoir d’aimer Dieu. Mais il ne faut pas prêter à Dieu un amour intéressé, comme s’il voulait obliger l’homme à le payer de retour. Dieu nous aime « sans pourquoi », mais il reste vrai que ce premier amour de Dieu cherche une réponse amoureuse. « Amor Dei amorem animae parit ». « L’amour divin provoque l’amour de l’âme. » Dieu est vraiment la cause efficiente et la cause finale de notre amour.

Mais Bernard dit plus. Il constate que notre réponse amoureuse reste infiniment en-dessous de ce que nous devons. « En échange du si grand amour d’un si grand Amant, que peut offrir de valable un minime grain de poussière... » Par cette phrase Bernard découvre un filon d’or dans le paysage de l’amour. La dette de l’amour n’exprime pas une obligation morale, mais un aspect typique de la réciprocity amoureuse. Toute personne aimante désire dépasser son bien-aimé dans un don total et généreux. Les auteurs de l’amour divin ne manqueront pas d’exploiter les trésors psychologiques que récèle l’aventure amoureuse entre des partenaires tellement inégaux.

### 2. La récompense de l’amour (17-21)

Bernard annonce qu’il va traiter de la récompense de l’amour. Mais en cours de route, son sujet devient plus vaste, car il embrasse tout le champ des aspirations humaines.

Nous avons signalé ailleurs que la récompense de l’amour était un sujet d’actualité. Abélard avait évoqué cette question dès avant 1121, tandis que Bernard la mentionna pour la première fois dans sa Lettre aux Frères de Chartreuse vers 1125. Au cours des années sa pensée s’est précisée et le lecteur attentif se demande pourquoi la position équilibrée et sage de Bernard n’a pas mis fin à cette discussion pour les siècles à venir.

Voilà les éléments essentiels de sa position : « Ce n’est pas sans récompense qu’on aime Dieu, bien qu’on doive

---

16. Dil 10, infra, l. 15-19, p. 82 s.
17. SCI 69, 7 (SBO II, 206, l. 21-22).
20. Cf. infra, p. 102, n. 2.
L'amour de Dieu

se garder de l'aimer en vue d'une récompense. Car la véritable charité ne peut en être dépourvue et pourtant elle n'est pas mercenaire... L'âme qui aime Dieu ne recherche que Dieu en récompense de son amour. Et si elle recherche autre chose, sûrement ce n'est pas Dieu qu'elle aime²¹.


Après avoir posé ce principe important, Bernard explique une vérité complémentaire. Le désir de l'homme raisonnable recherche toujours ce qui peut le combler le plus complètement et jamais il ne se sent satisfait par des biens secondaires. Les paragraphes 18 à 21 développent cette pensée de man de maître et ce maître est sans doute le premier grand moraliste de l'école française. Il décrit admirablement les chemins souvent sinuieux du désir humain. Il explique pourquoi la convoitise doit se soumettre au jugement de la raison. Il affirme que l'esprit humain (animus) doit devancer les sens, pour que ces sens ne touchent à rien dont l'esprit n'aît auparavant vérifié l'utilité. Il conclut que le juste choisit la voie royale, c'est-à-dire la voie directe de l'amour de Dieu. Dieu seul peut combler le désir du cœur humain.

³

3. Les quatre degrés de l'amour (23-33)

L'introduction à ce texte est d'une importance capitale, si on ne veut pas se méprendre sur le sens des quatre degrés. Bernard annonce qu'il veut décrire le point de départ de notre amour humain (« unde inchoet amor noster »). L'amour est un sentiment naturel. « Or ce qui est naturel, il serait bien juste de le mettre en toute priorité au service de l'auteur de la nature » (23). C'est la réponse à la question de droit : « Qui mérite le plus notre amour ? » ... Ensuite, Bernard répond à la question de fait : « Quel est de fait le premier amour de l'âme humaine ? » Il ne saurait y avoir aucun doute : tout homme s'aime d'abord lui-même pour lui-même. C'est là une conséquence de la fragilité et de la faiblesse de notre nature (« quia natura fragilior atque infirmior est »). Il est étonnant que Bernard ne mentionne pas ici sa doctrine de l'homme déchu ni de son exil dans la région de la dissimitude. Il ne mentionne pas non plus l'ordination de la charité. La notion d'ordre n'apparaît qu'à la fin, dans la Lettre aux Frères de Chartreuse (36,39). Par contre, il insiste beaucoup sur la notion de nécessité. La nature est sujette au règne de la nécessité, tandis que la grâce nous introduit au règne de la liberté.

Donnons d'abord le plan que Bernard a suivi dans cette partie de son traité :

a) L'homme s'aime pour lui-même
b) L'homme aime Dieu pour soi
c) L'homme aime Dieu pour Dieu
d) L'homme s'aime pour Dieu

"Comment est-il donc possible qu’un amour égoïste puisse aboutir recto ordine à l’amour de Dieu? C’est là, pour les commentateurs de saint Bernard, la crux interpretum." En 1928, P. Pourrat s’exprimait ainsi : « On reprochera avec raison à l’Abbé de Claivaux, de considérer, dans un traité de l’amour de Dieu, l’amour naturel, charnel, que l’homme a pour lui-même, comme un premier degré de l’amour. Une telle manière de s’exprimer peut engendrer de regrettables confusions et tendrait à obscurcir la distinction entre l’amour qu’engendre la nature et celui que produit la grâce». Ainsi parlera, en effet, un esprit formé par la scolastique. Il importe cependant d’envisager les préscolastiques selon leurs concepts à eux. La question de la grâce s’y posait autrement. La distinction métaphysique entre nature et grâce, vertu naturelle et surnaturelle, n’est apparue qu’un siècle plus tard. Saint Bernard prend ainsi le mot « nature » en son sens concret et historique, y incluant nécessairement la grâce. Pour lui, la grâce est considérée avant tout du point de vue thérapeutique, destinée à rendre à la nature sa santé parfaite. Nature, ce n’est donc pas pour lui, nature « pure »; et affectio naturalis n’exclut pas l’amour surnaturel: dès qu’elle est saignement ordonnée, elle l’inclut au contraire; mais aussitôt qu’elle s’incurve vers la chair, elle se corrompt. Que cette affectio commence par la chair, n’est donc pas selon sa « nature », remarque Bernard, ni non plus selon la justice. Tout ce qui est naturel ne doit-il pas, avant tout, servir l’auteur de la nature? Aussi, le premier et le plus grand de tous les commandements est-il d’aimer Dieu de tout son cœur. Lui seul, en effet, doit être aimé sine modo, tous les autres êtres, nous-mêmes inclus, cum modo22. »

Qu’on nous permette de signaler deux avantages de la pensée préscolastique :
- Elle prend le mot « nature » dans son sens concret et historique. Ainsi cette pensée reste plus proche de l’expérience psychologique de chaque personne humaine, plus proche aussi de son évolution spirituelle.
- La pensée préscolastique ne voit pas de distinction entre la création et la rédemption, entre l’homme créé et l’homme régénéré. De cette manière, elle a une vision foncièrement optimiste de l’histoire humaine. Elle considère la création comme une première invitation à l’amour divin. La création se fait déjà sous l’emprise de la grâce. Cette grâce s’est concrétisée dans la vie et la prédication du Christ. Guillaume de Saint-Thierry a résumé cette conception dans une phrase concise : « Creatus spiritus in hoc ipsum creanti eum Spiritui totum se effundit. » L’esprit créé s’abandonne totalement à l’Esprit-Saint, qui le crée continuellement en vue de cet abandon amoureux23. Faut-il ajouter que cette doctrine est plus proche de la pensée des Pères grecs que de la tradition augustinienne?

Notons ensuite que Bernard n’idéalise aucunement l’amour de soi. Il en parle comme d’un amour animal, inhérent à la nature. Mais cet amour naturel a tendance à se gonfler comme les eaux d’une rivière et à déborder sur le champ de toutes les facultés humaines. Pour cette raison, Bernard fait intervenir le commandement de l’amour du prochain. Cet amour du prochain n’est pas pur en dehors de l’amour de Dieu. L’abbé de Clairvaux considère l’amour de soi comme un point de départ, comme un germe naturel qu’il faut éduquer pour qu’il se développe et parvienne ainsi à un stade plus adulte.

L'amour de soi qui ne se développe pas est abominable et mène à la perte. Mais l'amour qui s'accroît et s'étend jusqu'au prochain, parviendra un jour à se diriger vers son Créateur et Seigneur.

b) L'homme aime Dieu pour soi

Bernard ne traite pas longuement du deuxième degré de l'amour. Un lecteur d'aujourd'hui poserait sans doute la question si ce deuxième degré n'est pas une forme plus subtile de l'amour de soi. Et pourtant Bernard parle de progrès et non pas de stagnation. «L'homme animal, qui ne savait aimer personne en dehors de lui commence à aimer Dieu pour soi»24.» Bien sûr, l'intention est encore égoïste, mais grâce à cet égoïsme naturel, Dieu fait une fissure dans une carapace qui semblait imperméable. Et l'habitant de la carapace ne se sent ni blessé, ni menacé par cette fissure, mais plutôt aidé et protégé. Cette expérience de bien-être provoque une confiance grandissante, de sorte que la reconnaissance amollit l'homme si souvent aidé (et libéré de soi) et qu'il commence à aimer Dieu pour Dieu.

c) L'homme aime Dieu pour Dieu

Si, dans ce troisième degré, on parvient à aimer Dieu d'une façon désintéressée, ce progrès est plutôt le fruit d'une douceur ressentie et goûtée que d'un effort moral. C'est à ce stade que l'amant se convertit réellement et s'abandonne totalement à la volonté du Bien-Aimé. «Qui aime de la sorte, n'aime pas autrement qu'il est aimé. A son tour, il ne recherche pas son avantage, mais celui de Jésus-Christ» (infra, p. 127). Toute conversion est une réponse à une grâce particulière. Aux yeux de saint Bernard, cette grâce particulière a un nom précis : l'expérience ou le goût de la douceur divine. «Cet homme s'adresse souvent à Dieu par des appels répétés ; en le faisant souvent, il goûte Dieu ; en le goûtant, il éprouve combien le Seigneur est doux» (infra, p. 125). Nous avons décrit ailleurs l'importance capitale de l'expérience personnelle dans la spiritualité bernardine25. Nous avons constaté que l'expérience personnelle de Bernard remonte à la vision de Noël du tout jeune Bernard qui devait encore être habillé par sa mère Aleth. Ce n'est que plus tard, lors d'une mémorable rencontre avec son ami Guillaume de Saint-Thierry, que l'abbé de Clairvaux a trouvé les mots et les images appropriées pour exprimer ce qu'il a ressenti au plus profond de son cœur. La description du troisième degré met en évidence que Bernard se rendait parfaitement compte du rôle que l'expérience personnelle joue dans le progrès de l'amour spirituel. Dans le cadre de ce traité, cette expérience est exprimée surtout par des citations de versets psalmiques (Ps. 33, 9 : «Voyez et goûtez combien le Seigneur est doux»). Mais déjà elle est assimilée aussi aux sentiments et à l'affection de l'épouse du Cantique.

d) L'homme s'aime pour Dieu.

La montée au quatrième degré se fait elle aussi grâce à une expérience exceptionnelle : «Quand font-ils l'expérience d'un attachement tellement fort...26» Si Bernard attribue une telle importance à des extases passagères, qui souvent ne durent que l'espace d'un instant, n'est-ce

24. Dil 25, infra, 1. 18-20, p. 122.
26. Dil 27, infra, 1. 10, p. 128.
pas surtout pour souligner le caractère passif (mais non pas quïétiste) du suprême degré de l'amour de Dieu? De par son caractère exaltique, cet amour ne semble pas convenir à la créature appesantie par son corps charnel et rappelée sur terre par le devoir de la charité fraternelle.

La doctrine de la déification de l'homme occupe une place centrale dans la théologie des Pères grecs²⁷. Irénée de Lyon a été le premier à exprimer le lien entre l'Incarnation du Verbe et la déification de l'homme: «Le Verbe de Dieu s'est fait homme, pour que l'homme reçoive l'adoption et devienne fils de Dieu²⁸.» Mais les œuvres d'Irénée ont longtemps été oubliées par l'Église latine. Aux yeux de S. Ambroise, la divinisation des fidèles était suspecte, parce que cette élévation pouvait obscurer la filiation divine du Christ. Au fond, c'est le danger de l'arianisme qui rend suspecte toute participation directe des fidèles à la vie divine²⁹.

La déification des fidèles n'est pas absente des œuvres d'Augustin. Celui-ci emploie plusieurs fois les mots «déficaré³⁰» et «déificus³¹». Saint Augustin accentue lui aussi la différence entre la divinité substantielle du Fils unique et la déification par grâce des fidèles: «Il est clair qu'il donne aux hommes le nom dieux, parce qu'ils sont déifiés par grâce et non pas nés de la substance divine³².»

Bernard emprunte le mot «déficaré» à S. Augustin, mais il lui donne un autre sens. Notons d'abord qu'il réserve cette déification aux fidèles qui atteignent le quatrième degré de l'amour. Ensuite, la déification n'exprime pas chez lui la réalité de la grâce sanctifiante. Elle exprime plutôt la présence d'un amour saint et chaste, une touche divine exceptionnelle, une extase ravissante mais pas-sagère. «Tout cela appartiens à la condition de l'homme céleste et non plus à la sensibilité de l'homme terrestre³³.»

Notre déification se manifestera pleinement dans la vie céleste, mais les épouses du Christ reçoivent un gage, un avant-goût de la vie éternelle. Les grâces mystiques préfigurent et annoncent la rencontre définitive avec le Bien-Aimé dans la vie céleste.

Pour décrire la déification de l'homme, Bernard fait appel à trois images qui sont d'origine grecque (Maxime le Confesseur). C'est par sa plume que ces images font leur apparition dans l'Église latine, où un grand avenir leur est promis. Il s'agit de la goutte d'eau qui se dilue dans le vin, du fer plongé dans le feu et de l'air inondé de lumière. Il faut nous demander de quelle manière ces trois images précisent l'idée de notre déification.

Certains critiques ont prêté à Bernard une vague tendance à concevoir cette déification comme un anéantis-sement de la personnalité humaine qui se dissoudrait alors en Dieu. É. Gilson fait remarquer à ce propos: «Pre-nons garde aux expressions dont Bernard use, car son ardeur même ne lui fait jamais perdre cette mesure qui est la règle d'or du vrai théologien. La goutte d'eau semble se perdre, mais nous savons bien que, même indéfiniment diluée, elle n'a pas cessé d'exister... S. Bernard n'a donc jamais parlé d'une annihilation de la créature, mais d'une transformation³⁴.» Ce n'est pas la substance humaine qui est sacrifiée dans l'union amoureuse, mais tout amour propre, tout attachement à ce qui n'est pas Dieu.

²⁸. IRIÉNÉE DE LYON, Adversus Haereses, III, 19, 1 (SC 211, p. 370 s.).
²⁹. Cf. AMBROISE, De fide, V, 1, 23 (CSEL 78, p. 224).
³⁰. AUGUSTIN, Enarrationes in Ps. 49, 2, 8-12 (CCL 38, p. 575-576).
³¹. AUGUSTIN, De patientia, 17, 14 (CSEL 41, p. 679, l. 12).
³². AUGUSTIN, Enarrationes in Ps. 49, 2, 8-12 (CCL 38, p. 575-576).
³³. Dil 27, infra, l. 20-21, p. 130.
³⁴. É. GILSON, La théologie mystique de S. Bernard, Paris 1947, p. 144-146.
Les âmes parfaites sont des âmes anéanties. Cet anéantissement mystique, condition ou conséquence de l'union spirituelle, n'est pas une idée claire et distincte. Bernard s'aperçoit immédiatement que cet anéantissement doit s'accorder avec le dogme de la résurrection de la chair. Quelle part de l'homme peut-on sacrifier, si même nos corps ont une destinée éternelle? «Il n'est pas possible de recueillir parfaitement en Dieu cœur, âme et forces et de les placer devant sa face, aussi longtemps qu'attentifs à ce frêle corps et écartelés par lui, ils doivent assurer son service. Par conséquent, c'est dans un corps spirituel et immortel... que l'âme peut espérer saisir le quatrième degré de l'amour, ou plutôt être saisie en lui.» La fin de phrase rappelle la passivité et la gratuité de cet amour parfait, qualités qui avaient déjà été signalées à propos des extases passagères.

4. L'amour de l'esclave, du mercenaire et du fils (34-40)

L'exposé des quatre degrés de l'amour nous a montré la cohésion interne et le développement progressif de l'amour considéré comme une affection naturelle. Dans la Lettre aux Frères de Chartreuse (reprise à la fin du traité), Bernard distingue trois comportements possibles du fidèle par rapport à son Dieu. Ce fidèle peut craindre Dieu comme un esclave; il peut le servir comme un mercenaire; il peut l'aimer comme un fils. L'esclave craint pour soi; le mercenaire pense à soi; le fils rapporte tout à son Père. Il faut bien comprendre que tous les trois s'efforcent de collaborer à l'œuvre de Dieu. Mais l'intention de chacun est bien différente. L'esclave ne travaille pas de plein gré; le mercenaire est gouverné par la convoitise; le fils seul, travaille de plein gré et gratuitement. La description du mercenaire est particulièrement réussie: «Or propriété implique singularité; singularité implique recoin, et recoin comporte obligatoirement saleté ou rouille.»

Chaque être garde sa loi: l'esclave garde la peur qui l'enchaine, le mercenaire garde la convoitise qui ébarasse. La loi sans tache du Seigneur, c'est la charité qui cherche non pas ce qui lui est utile, mais ce qui l'est au bien commun (34-35). Bernard marque bien la différence entre la loi égoïste de la créature déchue et la loi communicative du Seigneur. Mais est-il permis d'attribuer une loi au Seigneur? Oui, pour une double raison. Dieu lui-même vit la loi de charité. Et personne ne possède cette charité que par un don de Dieu.

Suit le développement de ces deux aspects de la charité divine. Bernard signale le lien direct entre la charité et la vie éternelle des trois Personnes dans la Trinité. Rappelons-nous que le Fils n'a aucune pensée égoïste, mais qu'il rapporte tout au Père. Un tel comportement garde la Trinité dans l'unité et réunit les trois Personnes dans le lien de la paix.

Dieu étant charité de par sa nature divine, doit nécessairement communiquer cette loi de la charité à tout ce qu'il crée: «Voilà la loi éternelle qui crée et gouverne l'univers.» Bernard ne reconnaît aucune suprématie aux forces vitales de la nature, ni aux facultés supérieures de l'âme humaine, car c'est la loi de la charité qui crée et gouverne l'univers. C'est la charité qui tient le sceptre de l'univers. Cette vision de S. Bernard a tellement frappé l'esprit de Dante qu'il l'a mise à la fin de la Divine Comédie: «L'amor che muove

35. Dil 29, infra, l.7-13, p.134.
36. Dil 34, infra, l.35-38, p.148.
37. Dil 35, infra, l.21-22, p.150.
il sole e l’altre stelle», «C’est l’amour qui fait tourner le soleil et les autres étoiles.»

Dans les paragraphes 36 à 38, Bernard examine de quelle manière les trois catégories de fidèles sont assujetties à la loi universelle de la charité. Les esclaves et les mercenaires se fabriquent leur propre loi par le fait qu’ils préfèrent leur propre volonté à la loi éternelle de Dieu. Mais ils ne parviennent pourtant pas à se soustraire à l’ordre immuable de la loi éternelle de la charité. Quiconque s’oppose à la douce conduite de Dieu subit le châtiment d’être livré au jug au insupportable de sa propre volonté.

La charité des fils n’élimine pas la loi des esclaves, ni celle des mercenaires, mais elle les rend légères et supportables. La crainte et la convoitise sont constamment dépoussées sans être jamais éliminées.

Ce dépassement progressif caractérise aussi les quatre degrés de l’amour. L’amour social se greffe sur la racine de l’amour de soi; l’amour de Dieu s’insinue dans les œuvres de l’amour social et cet amour de Dieu provoque l’éclosion d’un amour désintéressé et gratuit qui est vraiment spirituel. Ainsi nous constatons un enchaînement progressif, qui intègre les niveaux inférieurs du comportement humain. G. de Stexhe parle à cet égard d’une transgression maintenante: «Le désintéressement n’échappé à la perversion que s’il advient comme une transformation de l’intérêt, et non comme sa suppression. Il faut passer par la recherche de soi… Nous retrouvons la pédagogie de la loi qui servait à S. Paul à déchiffrer l’histoire du salut et à interpréter la loi comme médiation de la grâce. Bernard reprend cette considération comme genèse de la gratuité à travers la dette et l’intérêt.


V. L’ORIGINALITÉ DU TEXTE BERNARDIN

Avant saint Bernard, il n’y a pas eu de traité explicitement consacré à l’amour de Dieu. C’est sans doute pour cette raison que le cardinal Aimeric a demandé un tel exposé à l’abbé de Clairvaux. Par ailleurs, plusieurs Pères grecs et latins ont disserté sur le commandement le plus important de la vie chrétienne: l’amour de Dieu et du prochain. Les plus grands parmi eux, Origène et saint Augustin, ont surtout recherché l’ordre à établir entre les affections diverses que comporte la charité. D’une manière consciente ou inconsciente, ils prennent comme point de départ un verset du Cantique des cantiques: «Ordinate me caritatem», «Ordonnez en moi la charité 39.» L’ordre correct de la charité est une idée maîtresse dans les écrits des Pères comme dans le traité de Bernard. Cependant, l’expression «ordo caritatis» obtient chez Bernard un tout autre sens que dans le premier millénaire du Christianisme.

Comment Origène s’y prend-il pour enseigner la charité ordonnée? Il juxtapose trois commandements qu’il trouve dans l’Écriture:

1. — Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force (Mc 12, 30).
2. — Tu aimeras ton prochain comme toi-même (Mc 12, 31).
3. — Aimez vos ennemis (Matth. 5, 44).

Ces trois commandements font connaître la mesure de la charité que nous devons à Dieu, au prochain, aux ennemis 40. Dans la description de l’amour du prochain

40. ORIGÈNE, Homélies sur les Nombres, XI, 8 (GCS Origène VII, p. 90 s.; trad. SC 29, p. 227 s.).
et des ennemis, Origène attache une grande importance aux mérites des personnes qui ont droit à notre amour. On constate facilement que le bon ordre dépend essentiellement des objets de notre amour. C’est la qualité qui doit déterminer la mesure de l’amour. On parlera de charité ordonnée (caritas ordinata) lorsque celle-ci respecte scrupuleusement l’ordre qui lui est imposé par l’objet de son amour.

Bernard connaissait très bien cette doctrine patristique : « Malheur à moi, s’il arrive que mon ami m’aime mieux que je ne mérite, ou que je l’aime moins qu’il n’est aimable »41. Et pourtant il a décrit dans son traité sur l’Amour de Dieu un autre ordre de l’amour ou de la charité42. Le traité de Bernard ne s’intéresse guère à l’ordre objectif imposé par les personnes aimées. Il décrit au contraire l’ordre subjectif de l’amour naissant, de l’amour progressant, de l’amour altruiste et de l’amour parfait. Il avait trouvé cette perspective psychologique à partir des années 1125-1126, car il la propose aux chartreux en parlant de l’esclave, du mercenaire et du fils. Les quatre degrés de l’amour de Dieu décrivent le même progrès de l’amour dans la personne aimante. C’est tellement vrai, que l’amour du prochain se trouve un peu coïncé entre les différents niveaux de la vie amoureuse.

Il va de soi que l’intérêt psychologique de Bernard découvre le champ des expériences spirituelles et mystiques. On trouve dans son traité plusieurs expressions nouvelles qui seront reprises par les grands auteurs mystiques qui lui succèdent. Citons comme exemple :

- la dette d’amour43 ;
- l’anéantissement de la personne aimante44 ;

41. Ep 85, 3 (SBO VII, 222, 1.6-7).
42. Dil 39, infra, l.2, p. 158–1.4, p. 160.
43. Cf. Dil 13, infra, l.18-21, p. 92.
44. Cf. Dil 27, infra, l.19-20, p. 130.

- la liquéfaction des sentiments humains45.

Bernard donne un sens plus personnel et plus psychologique à des termes qu’il emprunte à la tradition patristique. C’est le cas pour :

- le ravissement46 ;
- la blessure de l’amour47 ;
- la sobre ivresse, qui ne provient pas d’un excès de vin mais qui brûle de l’amour de Dieu48 .

Quand Bernard parle de notre déification49, il envisage moins la grâce sanctifiante du bapteme, que la rencontre directe et personnelle de l’âme humaine avec son Créateur.

D’autre part ce même intérêt porté à l’expérience subjective explique le fait que Bernard s’est considéré comme un être divisé et même comme la chimère de son temps50. Ce monstre fabuleux avait un corps tenant moitié du lion, moitié de la chèvre et il avait la queue d’un dragon. Bernard explique l’image par ces phrases : « Je ne vis ni comme un clerc, ni comme un laïque. Je porte encore l’habit d’un moine, mais il y a longtemps que je ne mène plus la vie d’un moine. Vous savez bien au milieu de quels péris je me trouve, ou plutôt dans quel précipice j’ai été jeté »51. Ces phrases disent bien la double vie qu’il est contraint de mener, comme abbé de sa communauté contemplative, d’une part, et comme personnalité politique impliquée dans les grandes affaires de son temps, d’autre part.

45. Cf. Dil 28, infra, l.25, p. 132.
47. Cf. Dil 7, infra, l.8-10, p. 76.
49. Cf. Dil 28, infra, l.17, p. 132.
51. Cf. Ep 250, 4 (SBO VIII, 147, l.2-5).
Le traité sur l'Amour de Dieu est aussi original que la vie de son auteur. Les premiers Pères de l'Église avaient la vocation de bien expliquer les vérités objectives de la révélation biblique et de les confronter à la philosophie païenne. Bernard a eu la vocation de décrire la vérité subjective d'une vie chrétienne intègre et son traité est un texte capital de la première renaissance de l'Europe chrétienne, la grande renaisance du xi<sup>e</sup> siècle.

VI. RÉCEPTION ET INFLUENCE

Le traité <i>De diligendo Deo</i> fait partie de presque toutes les grandes collections des œuvres bernardines constituées au douzième siècle. Nous pensons aux collections manuscrites d'Orval et d'Anchin, de la Grande Chartreuse, de Tegernsee et Windberg, de Durham et de Clairvaux.

Entre 1140 et 1150, Pierre Bérenger, disciple d'Abélard, attaqua violemment Bernard et se livra à une longue invective contre <i>Dil</i>. Citons ce bel exemple de désinvolture estudiantine :

« Un personnage gonflé par son col romain te demande ce qu'il doit aimer et comment. Tu lui réponds par ces mots : Cher Aimeric, tu avais l'habitude de me demander des prières et non des exposés. Et plus loin : Tu demandes ce qu'il faut aimer. Je réponds brièvement : Dieu... Cette créature romaine, un gros chameau, saute comme un bossu par-dessus les Alpes avec son fanion gallican, pour te demander ce qu'il faut aimer. C'est comme s'il n'avait personne dans son entourage pour l'éclairer à ce sujet. Notre philosophe lui prescrit qu'il ne doit pas aimer la vertu comme Chrysippe, ni la volupté comme Aristippe, mais Dieu comme un chrétien. Réponse bien subtile, ma foi, et digne d'un homme érudit. Mais quelle pauvre femmelette ignore cette réponse? Même le dernier idiot la sait par cœur... Le cardinal romain espérait apprendre quelque doctrine secrète, mais notre archimandrite entonne une mélodie que n'importe quel paysan aurait pu lui chanter.<sup>52</sup> »

Une telle invective contre Bernard est très exceptionnelle au moyen âge. L'auteur n'en a pas fait son profit. Il a dû s'expatrier et chercher refuge dans les Cévennes. Son premier compagnon des temps modernes semble bien être le poète allemand Friedrich von Schiller qui écrivait le 17 mars 1802 à son ami Goethe : « Je me suis occupé ces derniers jours de S. Bernard; il serait difficile de dénicher dans l'histoire un autre fripon religieux aussi habile que lui dans les affaires du monde.<sup>53</sup> »

Ce sont quelques voix discordantes dans un concert de louanges et d'admiration. Constatons d'abord que Bernard est devenu le guide spirituel de tous les cisterciens. A tel point que beaucoup de livres d'auteurs cisterciens se sont réclamés de sa paternité. Si la réforme de la Trappe a oublié la douceur divine ainsi que l'humanisme bernardin, il faut se réjouir que tout le mouvement cistercien soit retourné de nos jours à la spiritualité bernardine. Y a-t-il preuve plus sûre pour démontrer la richesse, la vitalité et la valeur permanente des écrits bernardins?

Mais l'influence de Bernard a beaucoup débordé sur les champs bénédictins et chartreux. Il faut simplement constater que tous les auteurs spirituels de l'Église latine qui lui succèdent en sont tributaires, de façon consciente ou inconsciente. Bernard a profondément influencé les auteurs mystiques qui ont écrit dans leur langue mater-

<sup>52. PL 178, 1867 BD.</sup><br>
<sup>53. F. SCHILLER, Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Munich 1948, p. 403.</sup>
nelle. Nous pensons particulièrement à Ruusbroec, à Tauler, à Suso et à Julienne de Norwich, à Thomas a Kempis, à Ignace de Loyola et à encore beaucoup d'autres.
Terminons par l'éloge sobre mais décisif que H. Brémond adresse incidemment au grand abbé de Clairvaux : «Saint Bernard, cet homme extraordinaire, de qui nous vivons encore au moins autant que de saint Augustin.»

VII. TEXTE LATIN


§, ligne au lieu de leçon proposée
* 1, 35 summus ab infirmis summus ab infirmis, ab infirmis
* 4, 16-17 nobis esse nobis, esse
* 7, 31-32 iungere, et iungere et
* 14, 16 conversatione conservatione
16, 4 tantillos, et tantillos. En

55. Toutes les corrections de D. Farkasfalvi sont fondées sur l'unanimité des mss. utilisés pour l'édition des SBO (cf. III, 112-118).
Le traité a été imprimé pour la première fois à Cologne vers 1470. Mentionnons encore les traductions françaises de don Antoine de S. Gabriel (1667), de l'abbé Charpentier (1866), de A. Ravelet (1870) et de A. Béguin (1953).

VIII. Bibliographie


P. Delgaauw, Saint Bernard maître de l'amour divin, Rome 1962.

M. Dumontier, Saint Bernard et la Bible, Bruges 1953.

É. Gilson, La théologie mystique de saint Bernard, Paris 1947.


D. de Stehhe, «Entre le piège et l'abîme: l'ambiguïté du discours de l'amour», dans Qu'est ce que Dieu? (Hommage à l'abbé Daniel Coppier de Gibson), Bruxelles 1958.

TEXTE ET TRADUCTION
**Liber de Diligendo Deo**

**Prologus**

Viro illustri domino Aimerico, ecclesiae Romanae diacono cardinali et cancellario, Bernardus, Abbas dictus de Claravalle: *Domino vivere et in Domino mori*.

Orationes a me, et non quasiones, poscere solebatis: et quidem ego ad neutrum idoneum me esse confido. Verum illud indicet professio, etsi non ita conversatio; ad hoc vero, ut verum fatear, ea mihi deesse video, quae maxime necessaria viderentur, diligentiam et ingenium. Placet tamen, fator, quod *pro carnalibus spiritualia repetiti*; si sane apud locupletiorum id facere libuisset. Quia vero doctis et indoctis pariter in istiusmodi excusandi modus est, nec facile scitur, quae vere ex imperitia, quaeve ex

---

1. Bernard était vraiment abbé de Clairvaux, mais il emploie ici une formule de modestie. Par cette formule, l'auteur exprime sa conviction qu'aux yeux des chrétiens toute dignité ecclésiastique a un caractère de suppléance. L'abbé est un remplaçant temporaire du Christ.


---

**Tracté de l'Amour de Dieu**

**Préface**

A l'illustre seigneur Aimeric, cardinal-diacre et chancelier de l'Église romaine, Bernard, appelé abbé de Clairvaux, souhaite de « vivre pour le Seigneur et de mourir dans le Seigneur. »

**La demande d'Aimeric**

D'habitude vous me demandez des prières et non pas des exposés. Quant à moi, je me reconnais incapable dans les deux cas. Cependant ces prières me sont prescrites par la profession monastique, même si ma conduite n'y correspond pas. Quant aux exposés, pour dire vrai, je me vois dépouillé de ce qui semblait le plus nécessaire: la fervente application et le talent. Il me plaît pourtant, je l'avoue, que vous demandiez « des écrits spirituels en récompense de services matériels », si du moins vous aviez trouvé bon de vous adresser à quelqu'un de plus doué. Mais puisque savants et ignorant ont la même habitude de se récuser en de telles circonstances et que l'on ne sait pas facilement si l'exonce relève vraiment de l'incompétence ou de la modestie, à

4. « Diligentia » provient de la même racine que « diligere », tout comme « diligentioribus » (*Dil Prol. I.19*).
verecludia excusatio prodeat, si non iniuncti operis oboe-
ditio probat, accipite de mea paupertate quod habeo, ne
15 tacendo philosophus puter. Nec tamen ad omnia spondeo
me responsurum: ad id solum quod de diligendo Deo
queritis, respondebo quod ipse dabit. Hoc enim et sapit
dulcius, et tractatur securius, et auditur utilius. Reliqua
diligentioribus reserveate.

I. 1. Vultis ergo a me audire quare et quo modo di-
gendus sit Deus. Et ego: Causa diligendi Deum, Deus
est; modus, sine modo diligere. Estne hoc satis? Fortassis
utique, sed sapienti. Ceterum si et insipientibus debitor
sum\(^2\), ubi sat est dictum sapienti, etiam illis gerendus
mos est. Itaque propter tardores idem profusius quam
profoundius repetere non gravabor. Ob duplicem ergo
causam Deum dixerim propter seipsum diligendum: sive
quia nihil iustius, sive quia nil dilig fructuosius potest.
Duplicem siquidem parit sensum, cum quaeritur de Deo,
cur diligendus sit. Dubitari namque potest quid potis-
simum dubitetur: utrumnam quo suo merito Deus, aut
certe quo nostro sit commodo diligendus. Sane ad

1. c. Rom. 1, 14

1. Bernard se souvient sans doute de la formule proverbiale: «Si
tacuisses, philosophus fuisses», «Si tu avais gardé le silence, tu serais
philosophe.» L'expression est tributaire de Boèce, De consolatione phi-
losophiae 2, pr. 7 (CSEL 67, p. 42). Voir F. CHATILLON, ibid., p. 105-
112.
2. - Titre: cf. GEOFFROY D'AUXERRE, Vita Bernardi, liber III, 8, 29
(PL 185, 320 BC).
3. Bernard est influencé ici par une expression de Sèvère de Milève,
ami de saint Augustin. Voir AUGUSTIN, Ep. 109, 2 (CSEL 34-2, p. 657):
«In quo (amour Dei) iam nullus nobis amandi modus imponitur,
quando ipse ibi modus est sine modo amare», «Quand il s’agit de
l'amour de Dieu, on ne nous prescrit aucune mesure, car la mesure
qui y fait loi est d'aimer sans mesure». C'est un thème cher à Bernard:

«Dictum sapienti sat est.»

moins que la preuve n'en soit donnée par l'obéissance
da faire le travail demandé, recevez ce que je trouve dans
ma pauvreté, de peur que mon silence ne me fasse passer
pour «philosophe\(^1\)». Pourtant je ne m'engage pas à
répondre à tout: c'est seulement à ce qui porte sur
l'amour de Dieu\(^2\) que je répondrai ce que Dieu même
me donnera. Voilà en effet le sujet le plus doux à goûter,
le plus sûr à traiter et le plus utile à écouter. Gardez le
restes pour des personnes plus compétentes.

Le devoir
d'aimer Dieu

I. 1. Vous voulez donc apprendre
de moi pourquoi et dans quelle
mesure il faut aimer Dieu. Je vous
réponds: la cause de notre amour de Dieu, c'est Dieu
même; la mesure, c'est de l'aimer sans mesure\(^3\). Est-ce
suffisant? Peut-être, mais pour une personne instruite.
Cependant si «je suis redevable aussi aux ignorants\(^4\)», la
parole qui suffit à la personne instruite ne me dispense
pas de me plier à leurs désirs. C'est pourquoi à cause
de ceux qui sont plus lents à comprendre, il ne me sera
pas à charge de reprendre le même sujet avec plus
d'abondance sinon plus de profondeur. Je dirai donc qu'il
y a deux raisons d'aimer Dieu pour lui-même: d'abord
parce que l'on ne peut rien aimer avec plus de justice;
ensuite parce que l'on ne peut rien aimer avec plus
d'avantage. Car, lorsqu'il s'agit de Dieu, la question:
«Pourquoi doit-on l'aimer?» revêt une double signification.
On peut, de fait, hésiter sur le plus important: faut-il
aimer Dieu en raison de son mérite propre ou pour
l'avantage que nous en tirons? A coup sûr, je donnerai

\[\text{SCI} 11, 4 \text{(SBO I, 57); Sept 1, 4 \text{(SBO IV, 347); Asc 5, 2 \text{(SBO V, 150);}
\text{Asc 6, 4 \text{(SBO V, 152).}}\]

«Dictum sapienti sat est.»
utrumque idem responderim, non plane aliam mihi dignam
occurrere causam diligendi ipsum, praeter ipsum. Et prius
de merito videamus.

Quo suo merito diligendus sit Deus

Multum quippe meruit de nobis, qui et immeritis dedit
seipsum nobis\(^d\). Quid enim melius seipso poterat dare
vel ipse? Ergo si Dei meritus quaeritur, cum ipsum diligi-
gendi causa quaeritur, illud est praecipuum: quia *ipse
prior dilexit nos*\(^e\). Dignum plane qui redametur, praesertim
si advertatur quis, quos quantumque amaverit. Quid enim?
Non is cui *omnis spiritus confiteatur*\(^f\): *Deus meus es tu,
quoniam bonorum meorum non eges*\(^g\). Et vera huius
caritas maiestatis, quippe *non quaerentis quae sua sunt*\(^h\).
Quibus autem tanta puritas exhibetur? *Cum adhuc, inquit,
inimici essentem, reconciliati sumus Deo*\(^i\). Dilexit ergo
Ioannes: *Sic Deus dilexit mundum, ut unigenitum dare*
; et Paulus: *Quo proprio, ait, filio non pepercit, sed pro
nobis tradidit illum*\(^k\); ipse quoque Filius pro se: *Maiorem,
inquit, caritatem nemo habet, quam ut animam suam
dans les deux cas la même réponse : je ne trouve abso-
lument aucune autre cause valable d’aimer Dieu sinon
Dieu même. Mais commençons par traiter de son mérite.

Pour quel mérite de sa part faut-il aimer Dieu?

Situation
des chrétiens

Il l’a certainement bien mérité de
nous, lui qui «s’est donné à nous\(^d\)»
sans même que nous l’ayons mérité.

Que pouvait-il, même lui, donner de meilleur que lui-
même? Si donc, quand on cherche pourquoi aimer Dieu,
on cherche son mérite, voilà le principal : «Il nous a
aimés le premier\(^c\).» Il est tout à fait digne d’être aimé
en retour, surtout si l’on veut bien remarquer qui a aimé,
ceux qu’il a aimés, et à quel point il a aimé. Qui, en
effet, a aimé? N’est-ce pas celui à qui «tout esprit rend
cet aveu\(^f\)»: «C’est toi mon Dieu, car tu n’as pas besoin
de mes biens\(^g\)? Et elle est véritable, la charité de cet
être souverain puisqu’«il ne cherche pas son propre inté-
rêt\(^h\)». Or à qui s’adresse une charité si pure? «Alors que
nous étions encore\(^2\) ses ennemis, dit l’Apôtre, nous avons
été réconciliés avec Dieu\(^i\).» Dieu aime donc gratuitement;
et ce sont des ennemis qu’il aime. Mais dans quelle
mesure? Celle que Jean nous dit : «Dieu a tant aimé le
monde qu’il lui a donné son Fils unique\(^j\)»; et Paul affirme :
«Il n’a pas éparbé son propre Fils\(^k\), mais l’a livré pour
nous\(^k\); et le Fils lui aussi dit en son propre nom : «Per-
sonne ne saurait avoir de plus grand amour que celui

\(^d\) Gal. 1, 4 || e. 1 Jn 4, 10 || f. 1 Jn 4, 2 || g. Ps. 15, 2 ||
h. 1 Cor. 13, 5 (Patr.) || i. Rom. 5, 10 || j. Jn 3, 16 || k. k. Rom.
8, 32 (Patr., Lit.)

1. ** Ici et infra (§ 16), Bernard ajoute au texte biblique le mot
prior. Il le fait constamment (13 fois), avec la Vulgate Clémentine, mais
aussi avec de nombreux Pères.

2. ** Le simple mot *adhibit (inimici)*, «encore (ses ennemis)» que
Bernard ajoute le plus souvent à ce v., se rencontre de même 25 fois
dans Augustin.

3. ** Bernard cite 4 fois ce v. et y fait 4 fois allusion en écrivant
echaque fois *proprio Filio*. Quelques mss de la Vulgate, de nombreux
Pères (dont Hilaire, qui a justifié en détail cette traduction : *De Trin.,
VI, 45; CSEL 72, Vienne 1980, p. 250-251*) et deux pièces liturgiques
du temps de la Passion ont ce *proprio*.
ponat quis pro amicis suis. Sic meruit iustus ab impiis, summus ab infinis, ab infirmis omnipotens. Sed dicit aliquid: «Ita quidem ab hominibus; sed ab angelis non ita». Verum est, quia necesse non fuit. Ceterum qui hominibus subvenit in tali necessitate, servavit angelos a tali necessitate; et qui, homines diligendo, tales fecit ne tales remanerent, ipse aeque diligendo dedit et angelis, ne tales fierent.

II. 2. Quibus haec palam sunt, palam arbitror esse et cur Deus diligendus sit, hoc est unde diligi meruerit. Quod si infideles haec latent, Deo tamen in promptu est ingratos confundere super innumeris beneficis suis, humano nimium et usui praestitis, et sensui manifestis. Nempe quis alius administrat cibum omni vescenti, cernenti lucem, spiranti flatum? Sed stultum est velle modo enumerare, quae innumera esse non longe ante praefatus sum: satis est ad exemplum praecipua protrulisse, panem, solem, et aerem. Praecipua dico, non quia excellentiora, sed quia necessaria; sunt quippe corporis.

qui donne sa vie pour ses amis. Tel est le mérite que le Juste s’est acquis vis-à-vis des impies, le Très-Haut vis-à-vis d’êtres infimes, le Tout-Puissant vis-à-vis d’êtres faibles. Quelqu’un pourrait dire: «C’est le cas assurément pour les hommes, mais non pour les anges.» C’est vrai, car ce ne fut pas nécessaire. Cependant celui qui securrit les hommes dans une telle nécessité, préserva les anges de cette même nécessité; et celui qui, dans son amour pour les hommes, les a traités ainsi pour qu’ils ne demeurent pas dans cette misère, c’est lui qui, par un amour égal, a donné aussi aux anges de ne pas devenir à ce point misérables.

II. 2. Ceux qui voient clairement cela voient aussi, je pense, pourquoi il faut aimer Dieu, c’est-à-dire la raison de l’amour qu’il mérite. Si cela échappe aux infidèles, il est pourtant facile à Dieu de confondre leur ingratitude en raison des bienfaits innombrables, accordés aux hommes pour leur utilité et perceptibles à leurs sens. Qui d’autre, en effet, fournit les aliments à qui mange, la lumière à qui voit, le souffle à qui respire? Mais c’est sottise de vouloir seulement dénombrer les bienfaits que je viens de dire innombrables. Il suffit à titre d’exemple d’avoir cité les principaux: le pain, le soleil et l’air. Je dis les principaux, en raison non de leur supériorité, mais de leur nécessité; car ils concernent le corps.

1. Jn 15, 13 (Patr., Lit.) || m. Cf. Rom. 5, 6-7 || 2. a. Cf. II Cor. 9, 10

1. ** La vingtaine de citations et allusions de Bernard à ce v. présente un texie peu fixe, en particulier agapé est rendu tantôt par dilectionem (avec la Vulgate), tantôt par caritatem, comme ici et infra, § 7 et 13. Pour ce v. on trouve caritas chez de nombreux Pères — dont Augustin à 18 reprises contre 11 fois dilectionem (bien que dilectio traduise d’ordinaire chez lui agapé) — et dans la Liturgie: antienne de vêpres et de laudes du commun des Apôtres. — Au § 32 (infra, l. 3. p. 140), Bernard fait allusion à Gal. 5, 6 en employant aussi dilectio; Il fait 11 allusions à ce v. (aucune citation), toutes avec dilectio, contre la Vulgate et avec Augustin.

2. «Summus ab infinis, ab infirmis» (Leclercq; voir «introduction», p. 52) au lieu de «summus ab infirmis».

Quaerat enim homo eminentiora bona sua in ea parte sui, qua praeminet sibi, hoc est anima, quae sunt dignitas, scientia, virtus: dignitatem in homine liberum dico arbitrium, in quo ei nimirum datum est ceteris non solum praemineire, sed et praesidere animantibus; scientiam vero, qua eamdem in se dignitatem agnoscat, non a se tamen; porro virtutem, qua subinde ipsum a quo est, et inquirat non segregit, et teneat forter, cum inveniet.

3. Itaque geminum unumquodque trium horum apparat. Dignitatem siquidem demonstrat humanam non solum naturae praerogativa, sed et potentia dominatus, quod terror hominis super cuncta animantia terrae imminere decernitur. Scientia quoque duplex erit, si hanc ipsam dignitatem vel aliu quodque bonum in nobis, et nobis inesse, et a nobis non esse noverimus. Porro virtus et ipsa aequae bifaria cognosceatur, si autorem consequenter inquirimus, inventoque inseparabiliter inhaeremus. Dignitas ergo sine scientia non prodest; illa vero etiam obest, si virtus defuerit, quod utrumque ratio subjecta declarat.

Habere enim quod habere te nescias, quam gloriam habet? Porro nosse quod habeas, sed quia a te non habeas ignorare, habet gloriam, sed non apud Deum. Apud se autem glorianti dicitur ab Apostolo: Quid habes, quod non acceptisti? Si autem acceptisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Non ait simpliciter: Quid gloriaris?

1. Dignitas, scientia, virtus: voilà trois éléments importants de l'anthropologie bernardine. On les trouve exposés aussi dans le traité De gratia et libero arbitrio. La dignité de l'homme correspond au «liberum arbitrium», la science au «liberum consilium», la vertu au «liberum complacitum».

b. Cf. Gen. 1, 26
3. c. Gen 9, 2 || d. Rom. 4, 2 || e. 1 Cor. 4, 7

5 14 15

L'homme doit chercher ses biens les plus hauts en cette part de lui-même par laquelle l'homme dépasse l'homme, c'est-à-dire en son âme. Ces biens sont la dignité, la science, la vertu. J'appelle dignité de l'homme le libre arbitre par lequel il lui est donné non seulement de dépasser tous les autres vivants, mais même de leur commander. J'appelle science sa capacité de reconnaître cette dignité qui est en lui et qui pourtant ne vient pas de lui. Enfin j'appelle vertu le fait qu'il en vienne à rechercher sans paresse celui dont il tient son existence et à s'attacher fortement à lui après l'avoir trouvé.

3. Ainsi chacun de ces trois biens présente un double aspect. La dignité humaine se voit non seulement au privilège de sa nature, mais encore au pouvoir de sa domination, puisque, par décret divin, «la peur de l'homme» pèse «sur tous les animaux de la terre». La science aussi sera double: dès lors qu'elle nous fait connaître que cette dignité, ainsi que tout autre bien, est en nous et pourtant ne provient pas de nous. Enfin, la vertu elle aussi se fera connaître d'une double façon par la recherche assidue de notre Créateur et, après l'avoir trouvé, par notre attachement indéfectible à son égard. Donc la dignité sans la science ne sert à rien; cette dernière à son tour est nuisible si la vertu fait défaut. Ces deux affirmations s'éclairent dans le raisonnement qui suit.

Quelle gloire y a-t-il, en effet, à posséder un bien sans savoir qu'on le possède? Par ailleurs savoir ce qu'on possède, mais ignorer qu'on ne le tient pas de soi, peut devenir «un sujet de gloire, mais pas devant Dieu». Celui qui se glorifie lui-même s'entend dire par l'Apôtre: «Qu'as-tu que tu n'ais reçu? Si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu?» Il ne
sed addit: quasi non acceperis, ut asserat reprehensibilem, non qui in habitis, sed qui tamquam in non acceptis gloriatur. Merito vana gloria nuncupatur huiusmodi, veritatis nimirum solidum carens fundamentum. Veram enim gloriabum ab hac ita discernit: Qui gloriatur, ait, in dominio gloriietur, hoc est in veritate. Veritas quippe Dominus est.

4. Utrumque ergo scias necessis est, et quid sis, et quod a teipso non sis, ne aut omnino videelicet non glorieris, aut inaniter glorieris. Denique si non cognoveris, inquit, teipsum, egredere post greges sodalium tuorum.

Revera ita fit: homo factus in honore, cum honorem ipsum non intelligit, talis suae ignorantiae merito comparatur pecoribus, velut quibusdam praesentis suae corruptionis et mortalitatis consortibus. Fit igitur ut se se non agnoscedo egregia rationis munere creatura, irrationabilium gregibus incipiat aggregari, dum ignara propriae gloriae, quae ab intus est, conformanda foris rebus sensibilibus, sua ipsius curiositate abductur, efficiturque una de ceteris, quod se praeceteris nihil accepisse intelligat. Itaque valde

4. Il te faut donc savoir d'une part ce que tu es, et d'autre part que tu ne l'es pas par toi-même; tu éviteras ainsi ou de ne pas te glorifier du tout, ou de te glorifier vainement. De fait il est dit: «Si tu ne connais pas toi-même, sois derrière les troupeaux de tes compagnons!»! Ce qui arrive de cette façon: «l'homme est créé dans la dignité, mais quand il ne comprend pas la dignité de sa condition, une telle ignorance de sa part lui vaut d'être assimilé aux bêtes!» comme à des êtres participant à sa corruption et à sa mortalité actuelles. Ainsi il arrive que la création qui se distingue par le don de la raison, demeure dans l'ignorance d'elle-même et se voit agrégée aux animaux privés de raison. Par ignorance de sa propre « gloire, qui vient de l'intérieur! », elle doit se conformer aux réalités extérieures sensibles; elle se laisse entraîner par sa propre curiosité et se confond avec les autres créatures faute de comprendre qu'elle a reçu plus que toutes les autres. C'est pourquoi il faut éviter

trois fautes à éviter

1. Cette double connaissance de soi, l'épouse la recommande à l'épouse par le verset 1, 7 du Cantique. Guillame de Saint-Thierry préfère la leçon de la Vulgate: «Si ignoras te, egredere» (PL 180, 492). Bernard et Guillame se rattachent à la tradition des Pères, qui ont vu dans ce verset du Cantique l'équivalent du grotti séauté inscrit sur le temple de Délices. Voir GUILAUME DE SAINT-THIERRY, De natura corporis et animae (PL 180, 695); É. Gilson, La théologie mystique de saint Bernard, Paris 1947, p. 220-223. — ** C'est ici l'unique citation, parmi 14 emplois de cette partie de v., où Bernard écrit «si non cognoveris teipsum», et non «si ignoras te», «si tu t'ignores toi-même». L'édition critique de la Vulgate signale deux mss anciens portant «nisi cognoveris»; chez les Pères, Jérôme et Grégoire le Grand ont parfois cette formulation; quant à Augustin, il écrit 21 fois «si non cognoveris», et aucun «ignorás». De plus, ici comme en 4 autres lieux, Bernard écrit «post greges sodalium tuorum», «ce qui semble être chez lui une contamination

cavenda haec ignorantia, qua de nobis minus nobis forte
sentimus; sed non minus, immo et plus illa, qua plus
nobis tribuimus, quod fit si bonum quodcumque in nobis,
esse et a nobis, decepti putemus. At vero super utramque
ignorantiam declinandum et exequarella illa praesumptio est,
qua sciens et prudentes forte audaeas de bonis non tuis
tuam quaerere gloriam, et quod certus es a te tibi non
esse, inde tamen alterius raperi non verear his honorem.
Prior equidem ignorantia gloriam non habet; posterior
vero habet quidem, sed non apud Deum\(^{1}\). Ceterum hoc
tertium malum, quod iam scienter committitur, usurpat et
corona Deum. In tantum denique ignorantia illa postierore
haec arrogantia gravior ac periculosior apparat, quo per
illam quidem Deus nescitur, per istam et contemnit; in
tantum et priorer deterior ac detestabilior, ut cum per
illam pecoribus, per istam et daemonibus societur\(^{1}\). Est
quippe superbia et delictum maximum\(^{1}\), uti datis
tamquam innatis, et in acceptis beneficiis gloriam usurpare
beneficii.

5. Quamobrem cum duabus istis, dignitate atque
scientia, opus est et virtute, quae utriusque fructus est,
per quam ille inquirit ac tenetur, qui omnium auctor
et dator merito glorificetur de omnibus. Alloquin sciens
et non faciens digna, multis vapulabit\(^{2}\). Quare? Utique
quia noluit intelligere ut bene ageret\(^{0}\); magis autem ini-

avec grand soin cette ignorance qui nous ravalera à nos
propres yeux; mais il faut se méfier tout autant, et même
plus encore, de l'ignorance par laquelle nous nous sur-
estimons. Cela arrive quan nous tombons dans l'illusion
et pensons que tout bien en nous provient aussi de nous.
Pourtant, plus que l'une et l'autre ignorance, il faut éviter
et exécrer la présomption par laquelle, sciennment et de
propos délibéré, on oserait rechercher sa propre gloire à
partir de biens qui ne sont pas à soi: on a la certitude de
n'en être pas l'auteur et on ne craindra pas cependant
d'en voler l'honneur à un autre! La première ignorance,
assurément, ne comporte pas de « gloire »; la seconde
« en comporte, c'est vrai, mais pas aux yeux de Dieu\(^{1}\). »
Quant au troisième mal, connu là sciennaent, c'est une
usurpation au détriment de Dieu. Finalement cette arro-
gance se révèle bien plus grave et plus dangereuse que
la seconde ignorance: par l'ignorance on méconnait Dieu,
bien sûr, mais dans l'arrogance on y ajoute même le
mépris. L'arrogance se révèle pire et plus détestable que
la première ignorance à tel point que, si par l'ignorance
nous nous agrègeons aux bêtes, par l'arrogance nous
nous accoquinons avec les démons\(^{1}\). Car c'est orgueil, c'est
« le péché le plus grave\(^{m}\) », que d'utiliser des dons comme
s'ils étaient des avantages innés et, pour les bienfaits
reçus, de s'arroger la gloire du bienfaiteur.

A Dieu seul,
la gloire

5. Tout ceci démontre qu'à ces
deux qualités, la dignité et la
science, il faut joindre la vertu qui
est le fruit de l'une et de l'autre; par elle on recherche
et on atteint celui qui, étant l'auteur et le dispensateur
de tout, mérite d'en être glorifié. Sinon, celui qui a la
connaissance et n'agit pas conformément, recevra un grand
nombre de coups\(^{m}\). Pourquoi? Précisément parce qu'il
« a refusé de comprendre pour bien agir\(^{0}\) »; plus même:
quitatem meditatus est in cubili suo, dum de bonis, quae a se non esse ex scientiis dono certissime compert, boni Domini gloriam servus impius captare sibi, immo et raptare molitur. Liqueat igitur et absque scientia dignitatem esse omnino inutilem, et scientiam absque virtute damnabilem. Verum homo virtuus, cui nec damnosa scientia, nec infructuosa dignitas manet, clamat Deo et ingenue confitetur: Non nobis, inquiens, Domine, non nobis, sed nominis tuo da gloriam; hoc est: Nil nobis, o Domine, de scientia, nil nobis de dignitate tribuimus, sed tuo totum, a quo totum est, nomini deputamus.

6. Ceterum paene a proposito longe nimis digressi sumus, dum demonstrare satagimus, eos quoque qui Christum nesciunt, satis per legem naturalen ex perceptis bonis corporis animaeque moneri, quotenus Deum propter Deum et ipsi diligere debeant. Nam ut breviter, quae super hoc dicta sunt, iterentur: quis vel infidelis ignoret, suo corpore non ab alio in hac mortali vita supradicta illa necessaria ministri, unde videoet subsistat, unde videat, unde spiret, quam ab illo, qui dat escam omni carni; quis solem suum oriri facti super bonos et malos, et pluist super iustos et in iustos? Quid item vel impius putet alium eius, quae in anima splendet, humanae dignitatis auctorem, praeter illum ipsum, qui in Genesim loquitur: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram? Quis alium scientiae largitorem existimet, nisi aequo ipsum, qui docet hominem scientiam? Quis rursum munus

«Il a médité l’injustice sur sa couche», sachant pertinemment par le don de science que les biens qu’il a ne viennent pas de lui, il a tenté, tel un serviteur infidèle, d’accaparer et même d’usurper la gloire de son bon maître. Il est donc clair que sans la science la dignité est tout à fait inutile, et que la science sans la vertu est condamnable. Mais l’homme vertueux, en qui la science n’est pas condamnable, ni la dignité sans fruit, crie à Dieu dans une confession sincère: «Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à ton Nom donne la gloire.» Ce qui veut dire: Seigneur, nous ne nous attribuons aucune science, aucune dignité, mais nous rapportons tout à ton Nom de qui tout provient.

6. Mais nous nous sommes éloignés un peu trop de notre dessein en nous éventuant à démontrer que ceux-là même qui ignorent le Christ sont suffisamment avertis qu’ils doivent aimer Dieu pour lui-même, puisque la loi naturelle leur fait comprendre qu’ils ont reçu de lui les biens du corps et de l’âme. Car pour reprendre brièvement ce qui a été dit à ce sujet: quel homme, même sans la loi, peut ignorer que dans cette vie mortelle les biens susdits nécessaires à son corps pour subsister, pour voir et pour respirer, ne lui sont fournis que par celui, qui donne la nourriture à toute chair, «celui qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et qui fait pleuvoir sur les justes et les injustes»? Pareillement quel homme, fut-il mécréant, peut penser que la dignité humaine qui brille dans l’âme a un autre auteur que celui-là même qui dit dans la Genèse: «Faisons l’homme à notre image et à notre ressemblance?» Quel homme trouverait un autre donateur de la science, si ce n’est celui-là même, qui enseigne la science à l’homme? Et qui encore pen-
sibi aliunde virtutis aut putet datum, aut speret dandum, quam de manu itidem *Domini virtutum*?... Proinde inexcusabilis est omnis... Deum suum toto corde, tota anima, tota virtute sua... Clamat nempe intus ei innata, et non ignota rationi, iustitia, quia ex toto se illum diligere debit, cui totum se debere non ignorat. Verum id difficile, immo impossibile est, suis scilicet quempam liberive arbitrii virtus semel accepta a Deo, ad Dei ex toto conversetur voluntatem, et non magis ad propriam retorquere, eaque sibi tamquam propria retinere, sicut scriptum est: "Omnes quae sua sunt quaerunt," et item: *Proni sunt sensus et cogitationes hominis in malum*.

III. 7. Contra quod plane fideles norunt, quam omnino necessarium habeant *Iesum, et hunc crucifixum*; dum admirantes et amplexantes *supereminentem scientiae caritatem* in ipso, id vel tantillum quod sunt, in tantae dilectionis et dignationis vicem non rependere confunduntur. Facile proinde plus diligunt, qui se amplius dilectos intel-

§ 6-7

L'amour de l'Église pour Jésus

1. Bernard développe ici l'idée de la connaissance naturelle de Dieu, qu'on trouve aussi bien chez les païens que chez les Juifs. Il en résulte que tout homme doit aimer son Créateur et qu'il est inexcusable s'il ne le fait pas (*Rom. 1, 21 et 2, 1*).

2. ** On trouve 36 allusions à ce v. chez Bernard, et cette unique et brève citation. Elle suit la Vulgate Clémentine, quelques mss Vulgate et plusieurs Pères, contre l'édition critique (et les autres mss *Vg*), laquelle omet *quaet sunt*; les allusions de Bernard, elles aussi expriment ces deux mots. Par ailleurs, les 24 allusions qui utilisent la suite du v. écrivent *Iesu Christi*, avec quelques mss *Vg* et la Vieille Latine, contre l'édition critique: *Christi Iesu*.

3. ** Bernard cite fréquemment ce texte sur la perversité humaine; il le fait d'ordinaire sous cette forme, différente de la Vulgate et sans origine patristique connue. Ce pourrait être un texte qu'il s'est forgé. Cf. *infra* note 1 sur *Gra* 42, p. 336.
ligant: cui autem minus donatum est, minus diligit\textsuperscript{c}. Ludaeus sane, sive paganus, nequaquam talibus aculeis incitatur amoris, quaes Ecclesia expetitur, quae ait: Vul-
nerata cartitate ego sum\textsuperscript{d}, et rursum: Fulcite me floribus, stiptate me malis, quia amore langudeo\textsuperscript{e}. Cernit regem Salo-
monem in diademate, quo coronavit eum mater sua\textsuperscript{f}; cernit Unicum Patris, crucem sibi batulantem\textsuperscript{g}; cernit cæsum et conspustum Dominum maiestatis\textsuperscript{h}; cernit auctore
vita\textsuperscript{i} et gloria\textsuperscript{j} coniunctum clavibus, percussum lance\textsuperscript{k}, opprobriis saturatum\textsuperscript{l}, tandem illam dilectam animam suam ponere pro amicis suis\textsuperscript{m}. Cernit haec, et suam magis ipsius animam gladius amoris transverterat\textsuperscript{n}, et dicit: Fulcite me floribus, stiptate me malis, quia amore langudeo\textsuperscript{o}.

Unde punica

Haec sunt quippe mala punica, quae in hortum intro-
ducta dilecti sponsa\textsuperscript{p} carpit ex ligno vitae\textsuperscript{q}, a caelesti pane\textsuperscript{r}
proprium mutuata saporem, colorum a sanguine Christi. Videt deinde mortem mortuam, et mortis auctorem trium-


§ 7

Pourquoi le Cantique parle-t-il de grenades?

Fruits, symbole de la passion, et fleurs, symbole de la résurrection

En fait de pommes, ce sont des grenades\textsuperscript{4} que "l'épouse\textsuperscript{5}", introduite dans le jardin de son bien-
aimé\textsuperscript{9}», «cueillette sur l'arbre de vie\textsuperscript{9}»: ces fruits empruntent leur propre saveur au "pain du ciel\textsuperscript{s}", leur propre couleur au sang du Christ. Elle voit ensuite la mort morte, et
phatum. Videt de inferis ad terras, de terris ad superos captivam duci captivatatem, ut in nomine lusum omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum. Advertit terram, quae spinas et tribulos sub antiquo maledicto pro-duxerat, ad novae benedictionis gratiam innovatam reflo-
ruisse. Et in his omnibus, illius recordata versiculi: Et
refloruit caro mea, et ex voluntate mea confitebor ei, "Passi-
onis malis, quae de arbores crucis tulerat, cuit iungere
del floribus resurrectionis, quorum praesertim fragrantia
sponsum ad se crebrius revisendam invitet.

8. Denique ait: Ecce tu pulcher es, dilecte mi, et decorus; lectulus noster floridus. Quae lectum monstratur, sat-
quis quid desideret aperit; et cum floridum nuntiat, satis indicat unde, quod desiderat, obtinere praesumat: non enim de
suis meritis, sed de floribus agri, cui benedixit Dominus. Delectatur floribus Christus, qui in Nazareth et concipi
voluit, et nutriti. Gaudet sponsus caelestis talibus odo-
ramentis, et cordis thalamum frequenter libenterque ingre-
ditur, quod istiusmodi refertum fructibus, floribus
respersum inveniet: ubi suae videlicet aut Passionis
gratiam, aut Resurrectionis gloriam sedula inspict cogita-
tione versari, ibi profecto adest sedulos, adest libens.
Monimenta siquidem Passionis, fructus agnosce anni quasi
praeteriti, omnium utique retro temporum sub peccati
mortisque imperio decursorum, tandem in plenitudine

8. Enfin elle déclare: «Que tu es beau, mon bien-
aimé, que tu es gracieux! notre petit lit est couvert de
fleurs.» En désignant le petit lit, elle fait voir assez ce
qu'elle désire; et quand elle l'annonce couvert de fleurs,
elle indique suffisamment d'où elle prétend obtenir l'objet
de son désir; non pas, en effet, à cause de ses propres
métiers, mais «des fleurs du champ bénis par le Sei-
gneur.» Le Christ prend plaisir à ces fleurs, lui qui a
voulu être conçu et élevé à Nazareth. C'est une joie
pour l'Époux céleste que de tels parfums, et il entre
souvent et volontiers dans la chambre d'un cœur qu'il
trouve rempli de tels fruits et jonché de telles fleurs. Il
rèside volontiers, il réside assidûment en un lieu où la
grâce de sa passion et la gloire de sa résurrection sont
l'objet d'une méditation assidue. Les souvenirs de la
Passion, reconnaissent dans les fruits de l'année précé-
dente, ou plutôt de tous les temps antérieurs qui se sont
coulés sous le règne du péché et de la mort, et ces

s. Éphés. 4, 8 || t. Phil. 2, 10 || u. Gen. 3, 18 || Hébr. 6, 8 || v. Cf. Ps. 27, 7 || w. Ps. 27, 7

1. Nazareth signifie «fleur»: Cf. JÉRÔME, Nom. bebr. (CCL 72, p. 137 et 142); Epist. 46 (CSEL 54, p. 3298); BERNARD, SCI 58, 8 (SBO II, 132, l. 19); Tpl 13 (SBO III, 225, l. 21); Miss 1, 3 (SC 390, p. 112, l. 3-4);

Adv 2, 2 (SBO IV, 172, l. 17); AELRED DE RIENVAUX, Quand Jésus eut douze ans, 20 (SC 60, p. 92, 20, 4); ADAM DE PERSEIGNE, Lettres, III, 34 (SC 66, p. 90).
temporis\textsuperscript{b} apparentes. Porro autem Resurrectionis insignia, novos adverte flores sequentis temporis, in novam sub gratia revirescentis aestatem, quorum fructum generalis futura resurrectio in fine parturiet sine fine mansurum. \textit{Iam}, inquit, \textit{biems transit}, \textit{imber abiit et recessit}, \textit{flores apparuerunt in terra nostra}\textsuperscript{c}, aestivum tempus advenisse cum illo significans, qui de mortis gelu in vernalem quamdam novae vitae temperiem resolutus: \textit{Ecce, ait, nova facio omnia}\textsuperscript{d}: cuius caro seminata est in morte, refluorit in resurrectionem\textsuperscript{e}; ad cuius mox odorem in campo convallis nostrae revirescunt arida, recaelecunt frigida, mortua reviviscunt\textsuperscript{f}.

9. Horum ergo novitate florum ac fructuum, et pulchritudine agri suavissimum spirantis odorem, ipse quoque Pater in Filio innovante omnia delectatur, ita ut dicat: \textit{Ecce odor filii mei, sicut odor agrî pleni, cui benedixit Dominus}\textsuperscript{g}. Bene pleni, \textit{de cuius plenitudine omnes acceptimus}\textsuperscript{h}.

Sponsa tamen familiarius ex eo sibi, cum vult, flores legit, et carpit poma, quibus propriae asperti ã intima conscientiae, et intranti sponso cordis lectulus suave red oleat. Oportet enim nos, si crebrum volumus habere hospitio Christum, corda nostra semper habere munita fidelibus testimoniis\textsuperscript{i}, tam de misericordia scilicet morientis

fruits apparaissent enfin «à la plénitude du temps\textsuperscript{b}». Quant aux symboles de la Résurrection, il faut les voir dans les fleurs nouvelles du printemps qui suit: sous l'effet de la grâce celui-ci s'épanouit dans la verdure d'un nouvel été. À la fin des temps la résurrection générale future fera mûrir le fruit de ces fleurs, qui demeurera pour l'éternité. «Voilà l'hiver passé, dit le bien-aimé, les pluies ont cessé, elles s'en sont allées; les fleurs ont commencé de paraître sur notre terre\textsuperscript{c1}.» Il fait savoir que l'été est arrivé avec celui qui s'est délivré du froid glacial de la mort pour un printemps de vie nouvelle. «Voici, dit-il, que je fais toutes choses nouvelles\textsuperscript{d}.» Sa chair a été semée dans la mort; elle a refleurie dans la résurrection\textsuperscript{e}; et voilà que grâce à son parfum répandu sur le champ de notre basse vallée, l'aridité se met à revoir, le froid à se réchauffer, les morts à revivre\textsuperscript{f}.

9. Alors la nouveauté de ces fleurs et de ces fruits, et la beauté du champ qui dégage un parfum suave, font que le Père lui aussi se réjouit dans son Fils qui renouvelle tout, et en vient à dire: «Voici que le parfum de mon Fils ressemble à celui d'un champ comblé bêni du Seigneur\textsuperscript{g2}.» Oui, comblé, car «de sa plénitude nous avons tous reçu\textsuperscript{h}.»

---

\textbf{La mémoire du cœur}

Cependant l'épouse, de par son état plus familière que les autres, y cueille quand il lui plait fleurs et grenades pour en parfumer la chambre intime de sa conscience, afin qu'à l'entrée de son Époux le petit lit de son cœur exhale un suave parfum. Si pour notre part, nous voulons donner souvent l'hospitalité au Christ, nous devons toujours garder notre cœur intact grâce aux témoignages de foi\textsuperscript{i}, qui proviennent aussi bien de la miséricorde de celui qui meurt que de la puissance de celui.
qui ressuscite, tout comme David déclarait : «J'ai appris ces deux certitudes : la puissance appartient à Dieu, et à toi, Seigneur, la miséricorde.» Car pour ces deux certitudes «les témoignages sont absolument dignes de foi», puisque «le Christ meurt pour nos péchés, il ressuscite pour notre justification», il monte au ciel pour notre protection, il envoie l'Esprit «pour notre réconfort», et il reviendra un jour pour parachever notre salut. Dans sa mort, il a montré sa miséricorde ; dans sa résurrection, sa puissance ; et ces deux qualités dans chacun des autres événements.

Le réconfort de la mémoire

10. Voilà les fruits, voilà les fleurs, par lesquels l'épouse demande en cette vie à être soutenue et fortifiée. A mon avis, elle se rend compte que la force de l'amour peut facilement s'attiédir et s'alanguir quelque peu en elle, à moins d'être réchauffée sans cesse par de telles braises, jusqu'à ce qu'enfin elle soit introduite «dans la chambre», reçoive les étreintes longtemps désirées et dise : «Sa main gauche est sous ma tête, et sa droite m'étreint.» Alors elle comprendra avec certitude que tous les témoignages d'amour qu'elle avait reçus lors du premier avenement, comme de la main gauche de son bien-aimé, sont infiniment au-dessous et n'ont rien de comparable avec l'immense douceur de la droite qui l'étreint. Elle comprendra ce qu'elle avait entendu : «La chair ne sert de rien; c'est l'Esprit qui vitifie.» Elle aura la certitude de ce qu'elle avait lu : «Mon Esprit est plus doux que le miel, et mon héritage plus doux qu'un rayon de miel.» Quant à la suite : «On fera mémoire de moi dans les générations de tous les siècles», cela signifie : tant qu'on voit durer ce monde visible où «les générations relaient les générations», le réconfort de la mémoire ne manquera pas aux élus auxquels n'est pas
indulgetur. Unde scriptum est: Memoriam abundantiae
suavitatis tuae eructabunt, haud dubium, quin hi, quos paulo superius dixerat: Generatio et generatio laudabit
opera tua. Memoria ergo in generatione saeculorum, praesentia in regno caelorum: ex ista glorificatur iam assumpta electio, de illa interim peregrinans generatio
consolatur.

IV. 11. Sed interest, quaecumque generatio ex Dei capiat
recordationem solamen. Non enim generatio prava et exasper-
perans, cui dicitur: Vae vobis, divites, qui babetis consola-
tionem vestram, sed quae dicere veraciter potest:
Renum consolari anima mea. Huic plane et credimus, si
secuta adiicerit: Memor fui Dei, et delectatus sum. Iustum
quique est, ut quos praesentia non delectant, praeesto eis sit memoria futurorum, et qui de rerum fluentium qua-
libet affiliationem despiciunt consolari, recordatio illos delectet
aeternitatis. Et haec est generatio quarens Dominum,
quarens non quae sua sunt, sed faciem Dei Iacob. Dei
ergo quarentibus et suspirantibus praesentiam, praeesto interim et dulcis memoria est, non tamen qua
satientur, sed qua magis esuriant unde satientur. Hoc
ipsum de se cibus ipse testatur, ita aiens: Qui edit me,

encore accordé le rassasiement complet de la présence. Ainsi le passage de l’Écriture: «De leur cœur débordera
la mémoire de ta douceur surabondante» s’applique-t-il
sans doute à ceux dont elle avait dit un peu plus haut:
«Les générations successives loueront tes œuvres.» «La
mémoire est donc le lot des générations qui se suc-
cèdent»; la présence, celui du Royaume des cieux. A
cette présence, les élus, une fois élevés aux cieux,
empruntent leur gloire; en cette vie, c’est la mémoire qui
réconforte la génération en marche.

IV. 11. Mais il importe de savoir quelle est la géné-
nation qui trouve son réconfort dans le souvenir de Dieu.
Ce n’est pas «la génération perverse et exaspérante» à
qui il est dit: «Malheur à vous, les riches, vous avez
votre réconfort», mais celle qui peut dire en toute vérité: «Mon âme a refusé tout réconfort.» Nous
la croyons aussi quand elle poursuit: «J’ai gardé la mémoire
de Dieu et j’y ai trouvé ma joie.» Car il est normal que
celui qui ne mettent pas leur joie dans les biens actuels
s’appuient sur le rappel des biens à venir et que ceux
qui méprisent le réconfort de toute abondance de biens
passagers trouvent leur joie dans le souvenir de l’éternité.
«Voilà la génération de ceux qui cherchent le Seigneur,
qui cherchent non leur avantage, mais la face du Dieu
de Jacob.» Ainsi ceux qui cherchent la présence de Dieu
dessinrent après elle ont à leur portée en cette vie sa
douce mémoire, non pas cependant pour en être rassasiés,
mais pour que soit aiguisé leur appétit de la nourri-
ture qui peut les rassasier. Celui qui est leur nourriture
en témoigne précisément lui-même par ces paroles: «Qui

1. Les mots «mémoire» et «présence» vont jouer un grand rôle dans
des pages qui suivent. La mémoire du Christ console au temps de la
pérégrination terrestre, tandis que la présence (nommée plus loin «beata
visio») est réservée au ciel; cf. NBMV 13 (SBO V, 283, 1. 22 – 284, 1. 6).
2. ** Bernard transpose constamment (7 fois) le divitibus, à peu près
seul attesté, en divites: ce passage du datif au vocatif semble être de
sa part une dramatisation.

3. «Dulcis memoria»; les §§ 10 à 12 ont inspiré un cistercien anglais
anonyme pour la composition du poème «Dulcis Iesu memoria». Voir
ad hunc esuriet. Et qui eo cibatus est: Satiabor, inquit, cum apparuerit gloria tua. Beatam tamen iam nunc quod esurient et sitiunt iustitiam, quoniam quandoque ipsi, et non aliis, saturabantur. Vae tibi, generatio prava atque perversa! Vae tibi, popule stulte et insipiens, qui et memoriam fastidias, et praesentiam expavesceas! Merito quidem. Nec modo enim liberari vis de laqueo venantium: si quidem qui volunt divites fieri in hoc saeculo, incident in laqueum diaboli; nec tunc a verbo aspero poteris. O verbum asperum, o sermo durus: lat, maledicti, in ignem aesternam! Durior plane atque asperior illo, qui quotidian nobis de memoria Passionis in Ecclesia replicatur: Qui manducat carnum meam et bibit sanguinem meum, habet vitam aesternam. Hoc est: qui recolit mortem meam, et exemplo meo mortificat membra sua quae sunt superior terrae, habet vitam aesternam; hoc est: si compatimini, et correngabitis. Et tamen plerique ab hac voce resistentes et abeuntes hodieque retorsum, respondent non verbo, sed facta: Durus est hic sermo; quis potest eum audire? Itaque generatio quae non direct in suum, et non est creditus cum Deo spiritus eius, sed me mange aura encore fain. Et celui qui s'en est nourri déclare: Je serai rassasié quand se manifestera ta gloire. Heureux pourtant sont-ils dès maintenant d'avoir «faim et soif de la justice», puisqu'au tours ce sont «eux» et non pas d'autres qui seront rassasiés. Malheur à toi, «générations mauvaise et perverse! Malheur à toi, «peuple stupide et insensé», toi qui n'as pas envie de la mémoire et redoutes la présence! A bon droit. Maintenant tu ne veux pas «être libéré du filet des chasseurs»: oui, «ceux qui veulent devenir riches en ce siècle tombent dans le filet du diable.» Et alors tu ne pourras échapper «à la parole amère». Ô parole amère, «à langage dur»: Allez, maudits, au feu éternel! Langage nettement plus dur et plus amère que celui qui, chaque jour, nous est adressé à l'église à propos de la mémoire de la passion: Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle. C'est-à-dire: celui qui se rappelle ma mort et, à mon exemple, «mortifie son corps terrestre», «a la vie éternelle»; ou encore: «si vous souffrez avec moi, vous régnerez aussi avec moi.» Et pourtant de nos jours aussi, beaucoup de gens «s'écartent vivement» de cette voix «et ils s'en retournent en arrière»; ils répondent, non en paroles mais en acte: «Ce langage est dur; qui peut l'écouter?» C'est pourquoi «la génération qui a manquée de droiture de cœur et dont l'esprit infidèle à Dieu préfère placer son esprit tout le contexte y fait penser. Comme toujours Bernard accentue surtout le fruit spirituel de l'eucharistie.
magis sperans in incerto divitiarum\textsuperscript{7}, verbum modo crucis\textsuperscript{2} audire gravatur, ac memoriam Passionis sibi iudicat onerosam. Verum qualifier verbi illius pondus in praesentia sustinebit: \textit{Ite, maledicti, in ignem aeternum}, qui paratus est diabolo et angeli eius? Super quem profecto ceciderit lapis iste, contenter eum\textsuperscript{b}. At vero generatio rectorum benedicetur\textsuperscript{c}, qui utique cum Apostolo, sive absentes, sive praesentes, contendunt placere Deo\textsuperscript{d}. Denique audient Venite, benedicti patris mei, etc\textsuperscript{e}. Tunc illa quae non dixistit cor suum\textsuperscript{f}, sero quidem experietur, quam, in illius comparatione\textsuperscript{g} doloris, itum Christi suave et onus leve fuerit\textsuperscript{h}, cui tamquam gravi et aspero \textit{duram cervicem}\textsuperscript{i} superbe subduxit. Non potestis, nisi miseri servi mammoneae\textsuperscript{j}, simul gloriari in cruce Domini nostri Iesu Christi\textsuperscript{k} et sperare in pecuniae thesauris, post aurum abire\textsuperscript{l} et probare quam suavis est Dominus\textsuperscript{m}. Proinde quem suavem in memoria non sentitis, asperum procul dubio in praesentia sentietis.

12. Ceterum fidelis anima et suspirat praesentiam inhaniens, et in memoria requiescit suaviter, et donec idonea sit \textit{revelata facie speculæri gloriam Dei}\textsuperscript{n}, crucis ignominia gloriatur\textsuperscript{o}. Sic profecto, sic sponsa et columba\textsuperscript{p} Christi pausat sibi interim, et \textit{dormit inter mediós cleros}\textsuperscript{q}, sortita iam praesentiarum de memoria abundantis sauitatis tuae\textsuperscript{r}, Domine Iesu, pennas deargentatæ\textsuperscript{s}, inno-

\textit{Fidélité et bonheur de l'épouse du Christ}

12. Cependant l'âme fidèle soupire avec ardeur après la présence et repose avec douceur dans la mémoire; jusqu'au moment où elle se trouve en état de «contempler à visage découvert la gloire de Dieu\textsuperscript{t}», elle se glorifie de l'ignominie de la croix\textsuperscript{u}. C'est vraiment ainsi que l'épouse du Christ, sa colombe\textsuperscript{p}, trouve pour elle en cette vie le repos, et «elle dort entre les deux héritages\textsuperscript{v}». Par «la mémoire de ton immense douceur, Seigneur Jésus\textsuperscript{s}», elle a obtenu pour la vie présente «des ailes argentées\textsuperscript{w}», c'est-à-dire la blan-
cheur éclatante de l’innocence et de la pureté. Elle espère en outre «être comblée de joie à la vue de ton visage1», lorsque «son dos se couvrira d’un penage d’orf2» et que, introduite avec joie «dans la splendeur des saints3», elle sera encore plus totalement illuminée de l’éclat de la sagesse. Elle a donc raison de s’en glorifier dès maintenant en disant: «Sa main gauche est sous ma tête, et sa droite m’ètreindra4.» Par la gauche elle comprend le rappel de «cette charité, la plus grande de toutes, qui lui a fait donner sa vie pour ses amis5.» Par la droite, elle comprend la vision bienheureuse qu’il a promise à ses amis et la joie procurée par la présence de sa majesté. Avec raison, la vison de Dieu qui déifie, les délices sans prix de la présence divine, on les assigne à la main droite dont on chante aussi avec délices: «En ta droite délices éternelles6.» Avec raison, on place dans la gauche sa charité digne d’admiration dont on fait et dont on doit toujours faire mémoire, car c’est sur cette mémoire que l’épouse s’appuie et se repose «aussi longtemps que dure l’iniquité7.»

13. C’est donc avec raison que la main gauche de l’Époux est sous la tête de l’épouse. Ainsi, appuyée sur cette main, l’épouse peut soutenir sa tête, c’est-à-dire l’effort de son esprit, pour qu’il ne s’curve pas1 et ne s’abaisse pas aux « convoitises » charnelles « de ce monde2», car «le corps sujet à la corruption appesantit l’âme; la demeure d’argile pèse sur l’intelligence aux multiples pensées3.»


1. En refusant le divin pour le terrestre, l’homme perd sa droiture, il se plie, il s’incurve, se détourn du ciel, vers lequel Dieu l’avait redressé. De «recta» qu’elle était, l’âme est devenue « curva », terme technique dont la fortune sera considérable. Le thème « anima curva » joue un rôle important dans la doctrine de saint Bonaventure. Voir SChr 24, 5-7 (SBO 1, 156, l. 13; 159, l. 13). Cf. E. GILO, La théologie mystique de saint

---

1. t. Ps. 15, 10 || u. Ps. 67, 14 || v. Ps. 109, 3 || w. Cant. 2, 6 || x. Jn 15, 13 || y. Ps. 7, 10 || z. Ps. 56, 2
13. a. Gal. 5, 16 || b. Tite 2, 12 || b. Sag. 9, 15

2. ** Bernard, qui revient souvent à ce texte, suit ici comme d’ordinaire l’ordre de l’édition critique. Au § 27, on retrouve deux allusions: l’une, fort discrète (I. 9); l’autre (I. 24) où l’expression corpus mortis associe la Sagesse à Rom. 7, 24; cf infra, Gra 12 (p. 272, I. 28); 13 (p. 274, I. 13).
Quid namque aliud faciat considerata tanta et tam indebita miseratio, tam gratuita et sic probata dilectio, tam inopinata dignatio, tam invicta mansuetudo, tam stupenda dulcedo?

Cant. 1, 3 ≠ || d. Is. 40, 15 || e. Jn 3, 16 ≠ || f. Is. 53, 12 ≠ || g. Jn 14, 26 ≠

1. Les premiers cisterciens distinguent bien anima et animus. Anima signifie l’âme végétative et sensitive, principe de la vie du corps. Animus signifie l’âme rationnelle de l’être humain, principe des trois facultés supérieures : mémoire, intelligence et volonté. Il est synonyme de mens humana. Bernard emploie le mot animus dix fois dans ce traité (ici. 18, 1. 5. 25; 20, 1. 6. 7. 10; 21, 1. 19; 27, 1. 11; 30, 1. 17; 34, 1. 29.

2. La miséricorde de Dieu ouvre l’esprit humain à l’amour extatique. Bernard reprendra ce thème quand il décrira le quatrième degré de l’amour (§ 28).

Quid, inquam, haec omnia faciant diligenter considerata, nisi ut considerantis animum, ab omni penitus pravo vindicatum amore, ad se mirabiliter rapiant, vehementer afficient, faciantque prae se contennere, quidquid nisi in contemptu horum appetit non potest? Nimirum proinde in odore unguentorum horum sponsa curritc alacriter, amat ardenter, et parum sibi amare sic amata videtur, etiam cum se totam in amore perstrinixerit. Nec immittero. Quadr magnum enim tanto et tanti repensatur amori, si pulvis exiguiusd totum se ad redamandum collexerit, quem illa nimirum Maiestas in amore praevieniens, tota in opus salutis eius intensa conspicitur? Denique sic Deus dilexit mundum, ut Unigenitum daretc, haud dubium quin de Patre dicit; item: Tradidit in mortem animam suamf, nec dubium quod Filium loquatur. Ait et de Spiritu Sancto: Spiritus Paraclitus,


§ 13

Immensité
de l’amour
du Dieu-Trinité

Quel autre effet peut avoir la contemplation d’une miséricorde si grande et tellement immérite, d’un amour si gratuit et prouvé de la sorte, d’une considération tellement inattendue, d’une bienveillance à ce point invincible, d’une douceur si étonnante? Quel autre effet, dis-je, peut avoir la contemplation attentive de tous ces bienfaits, sinon celui de dégager totalement de tout amour mauvais l’espritc de celui qui contemple, puis de le ravir de façon merveilleuse2, de le toucher avec violence et de lui inspirer le méspris de tout ce qui ne peut être convoité qu’au méspris de ces bienfaits? Rien d’étonnant donc qu’«à l’odeur de ces parfums l’épouse coure avec allégressec», aime avec ardeur et, aimée de la sorte, trouve qu’elle aime trop peu, même quand elle s’est livrée totalement à l’étreinte de l’amour. Sentiment très juste en vérité. En échange du si grand amour d’un si grand amant3, que peut offrir de valable «un minime grain de poussièrec», quand même il se ramasserait tout entier pour aimer en retour la suprême Majesté qui a pris les devants et qui se montre tout entière attentive à l’œuvre de son salut? De fait, «Dieu a tant aimé le monde qu’il a donné son Fils uniquec»: cette parole s’applique sans aucun doute au Père. «Il s’est livré lui-même à la mortc»: cette autre parole concerne sans aucun doute le Fils. Quant à l’Esprit-Saint il est dit: «L’Esprit Paraclet, que le Père enverra en mon nom, lui vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai ditc» Donc Dieu aime, et il aime de tout lui-même, car c’est toute la Trinité qui aime, si
si tamen totum dici potest de infinito et incomprehensibili, aut certe de simplici.

V. 14. Intuens haec, credo, satis agnoscit, quare Deus diligendus sit, hoc est, unde diligi mereatur. Ceterum infidelis non habens Filium<sup>a</sup>, nec Patrem perinde habet, nec Spiritum Sanctum. Qui enim non honorificat Filium, non honorificat Patrem qui misit illum<sup>b</sup>, sed nec Spiritum Sanctum quem misit ille<sup>c</sup>. Is itaque mirum non est, si quem minus agnoscit, minus et diligit<sup>d</sup>. Attamen et ipse totum ei sese debere non ignorat, quem sui totius non ignorat autorem. Quid ergo ego, qui Deum meum teneo vitae meae non solum gratia et largitorem, largissimum administratorem, pium consolatorem, sollicitum gubernatorem, sed insuper etiam copiosissimum redemptorem<sup>e</sup>, aesternum conservatorem, ditatorem, glorificatorem, sicut scriptum est: *Copiosa apud eum redemptionis*<sup>f</sup>? Et item: *Introitus semel in sancta, aeterna redemptione inventa*<sup>g</sup>.

Et de conservatione: *Non relinquet sanctos suos; in aeternum conservabitur*<sup>h</sup>. Et de locupletatione: *Mensuram bonam et confortam, et coagiatam, et superfluementum dabunt in sinum vestrum*<sup>i</sup>; et rursus: *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*<sup>j</sup>. Et de glorificatione: *Savitorem exspectamus Dominum nostrum Iesum Christum,*

§ 13 - 14. Celui qui considère cela perçoit suffisamment, je crois, pour-quoi il faut aimer Dieu, c'est-à-dire pour quelle raison il mérite d'être aimé. Mais «celui qui n'a pas la foi est privé du Fils<sup>a</sup>», et pareillement du Père et de l'Esprit-Saint. En effet «celui qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé<sup>b</sup>», ni non plus l'Esprit-Saint envoyé par le Fils<sup>c</sup>. Il n'y a donc pas à s'étonner que l'incroyant, en raison d'une moindre connaissance de Dieu, lui montre moins d'amour<sup>d</sup>. Pourtant lui aussi n'est pas sans savoir qu'il se doit tout entier à ce Dieu qu'il reconnaît pour l'auteur de tout son être. Alors qu'en sera-t-il pour moi qui considère mon Dieu non seulement comme celui qui m'a donné gratuitement la vie, s'en occupe avec largesses, me réconforte avec bonté, me dirige avec sollicitude, mais de plus me rachète aussi avec surabondance<sup>e</sup>, me sauve, me comble et me glorifie pour toujours, comme il est écrit: «Elle est abondante sa rédemption<sup>f</sup>»? et de même: «Il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, ayant acquis une rédemption éternelle<sup>g</sup>» et à propos de la permanence<sup>h</sup> du salut: «Il n'abandonnera pas ses saints; ils seront gardés pour l'éternité<sup>i</sup> et à propos de ses largesses: «On versera dans le pan de votre vêtement une bonne mesure, tassée, secouée, débordant<sup>j</sup>». Et encore: «L'ceil n'a pas vu ni l'oreille entendu ni le cœur de l'homme pressenti ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment<sup>k</sup>». Quant à la glorification: «Nous attendons comme Sauveur notre Seigneur Jésus-Christ qui trans-

---

1. «Conservatione» (Lecerre) au lieu de «conversatione»
2. * Les 29 emplois de ce v. ont une teneur fort disparate; ils s'apparentent assez nettement à 1 Corinthiens, et non à Israël 64, 4 (auctor exspectantibus); cependant 5 fois absque id. Douze fois, dont ici, le texte débute par nec; souvent Bernard adapte l'ordre des premiers mots à son contexte, il les change même; ici, la coupure de la citation avant

<sup>a</sup> 1 Jn 5, 12  2 b. Jn 5, 23  c. Cf. Jn 15, 26  d. Cf. Jc 7, 47  e. Cf. Ps. 129, 7  f. Ps. 129, 7  g. Hébr. 9, 12  h. Ps. 36, 28  i. Lc 6, 38  j. 1 Cor. 2, 9  k. 1 Jn 5, 12  2 l. It serait vain de rechercher une source patristique individualisée.
qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suaek; et illud: Non sunt condignae pas-

siones huius temporis ad futuram gloriam, quae revela-
bitur in nobis1; et iterum: Id quod in præsenti est moment-
taneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in
sublimitatem aeternum gloriae pondus operatur in nobis,
non contemplantibus quae videntur, sed quae non videntumm.

15. Quid retribuam Domino pro omnibusn his? Illum
ratio urget et iustitia naturalis totum se tradere illi, a quo
se totum habet, et ex se toto debere diligere. Mihim
profecto fides tando plus indicet amandum, quanto et eum
me ipso pluris aestimandum intelligo, quippe qui illum
non solum mei, sed sui quoque ipsius teneo largitorem.
Denique nondum tempus fidei adverterat, nondum inno-
tuerat in carne Deus, obierat in cruce, prodierat de
sepulcro, redierat ad Patrem; nondum, inquam, com-
mendaverat in nobis suam multam dictionemn", illam de
qua iam multa locuti sumus, cum iam mandatum est
hominis diligere Dominum Deum suum tota corde, tota
anima, tota virtute suaP; id est, ex omni quod est, quod
scit, quod potest. Nec tamen iniustus Deusq, suum sibi
vindicans opus et dona. Ut quid enim non amaret opus
artificem, cum haberet unde id posses? Et cur non quantum
omnino posses, cum nihil omnino nisi eius munere posses?
Ad haec, quod de nihil, quod gratis, quod in hac dignitate
conditum est, et debitum dictionis manifestius facit, et
exactum iustiorem ostendit. Ceterum quantum putamus

§ 14 - 15

La reconnaissance

de l’amour

15. «Que rendrai-je au Seigneur
pour tous ces bienfaitsn?» La raison
et la justice naturelle incitent à se
livrer entièrement à celui de qui on tient tout ce qu’on
est, et insistent sur le devoir de l’aimer de tout soi-même.
Mais la loi me prescrit d’autant plus l’obligation
de l’aimer que je comprends mieux qu’il mérite d’être
estimé plus que moi-même, car je considère que non
seulement il m’a donné à moi-même, mais en plus il
s’est donné aussi lui-même. De fait, le temps de la foi
n’était pas encore arrivé; Dieu ne s’était pas encore fait
connaître dans la chair, n’était pas encore mort en croix,
sorti du tombeau, retourné au Père; il n’aurait pas encore,
dis-je, «prouvé son grand amour pour nous»2, cet amour
dont nous venons de parler longuement, que déjà l’homme
avait reçu le commandement «d’aimer le Seigneur son
Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses
forces», c’est-à-dire de tout son être, sa connaissance et
son pouvoir. Cependant «Dieu n’est pas injuste» de
revendiquer son œuvre et ses dons. Pourquoi l’œuvre
n’aimerait-elle pas son artisan, si elle a la faculté d’aimer?
Et pourquoi pas de toutes ses forces, puisque sans sa
faveur elle ne pourrait rien du tout? De plus le fait d’avoir
été créé de rien, gratuitement, dans une telle dignité,
manifeste davantage la dette de l’amour et la justice du
remboursement. Et puis, à notre avis, que de bienfaits
Quo modo diligendus sit Deus

VI. 16. Hic primum vide, quo modo, immo quam sine modo a nobis Deus amari meruerit, qui, ut paucis quod dictum est repetam, prior ipse dilexit nos, tantus, et tantum, et gratis tantillos. En tales, et quod in principio dixisse me memini, modum esse diligendi Deum, sine modo diligere. Denique cum dilectio quae tendit in Deum,

Dieu a-t-il ajoutés lorsqu'«il sauva les hommes et les bêtes»; à quel point «Dieu a-t-il multiplié alors sa miséricorde»? Il s’agit de «nous qui avons échangé notre gloire pour la ressemblance du veau mangeur de foin», nous que le péché a ravalés «au rang de bêtes sans raison». Si je me dois tout entier pour le don de ma création, que pourrais-je donner de plus pour celui de ma re-creation, et d'une telle re-creation? C'est que ma re-creation n'a pas été aussi facile que ma creation. Il est écrit non seulement à mon sujet, mais aussi à propos de tout ce qui a été créé: «Il a dit, et ce fut créé.» Mais celui qui m'a créé d'une simple et unique parole, voilà que, pour me recréer, il a dit bien des paroles, accompli des actes merveilleux et subi de dures peines; et pas seulement dures mais indignes de lui. «Que rendrai-je donc au Seigneur pour tous les bienfaits dont il m'a comblé?» Dans son premier ouvrage, il m'a donné à moi-même, dans le second il s'est donné à moi; et en se donnant, il m'a rendu à moi-même. Donc donné, puis rendu, je me dois en échange de moi-même, et je me dois deux fois. Mais que rendrai-je à Dieu pour prix de lui-même? Quand je pourrais me donner mille fois en remboursement, que suis-je, moi, par rapport à Dieu?

Dans quelle mesure faut-il aimer Dieu?

Aimer Dieu sans mesure

VI. 16. Considère d'abord dans quelle mesure Dieu a mérité notre amour, ou plutôt à quel point c'est sans mesure. Pour reprendre en peu de mots ce qui a été dit, «il nous a aimés le premier», lui si grand, il nous a aimés tellement, gratuitement, des gens si petits. Eh bien! Pour de tels gens – ce que je me rappelle avoir dit au début – la mesure d'aimer Dieu, c'est de l'aimer sans mesure. Puisque l'amour qui s'adresse à Dieu
tendat in immensum, tendat in infinitum, — nam et infinitus Deus est et immensus —, quisnam, quaeo, debeat finis esse nostri vel modus amoris? Quid quod amor ipse noster non iam gratuitus impeditur, sed rependitur debitos? Amat ergo immensitas, amat aeternitas, amat supereminens scientiae caritas; amat Deus, cuius magnitudinis non est finis, cuius sapientiae non est numerus, cuius pax exsuperat omnem intellectum: et vicem rependimus cum mensura? Diligam te, Domine, fortitudo mea, firmamentum meum, et refugium meum, et liberator meus, et meum denique quidquid optabile atque amabile dici potest. Deus meus, adiutor meus, diligam te pro dono tuo et modo meo, minus quidem iusto, sed plane non posse meo, qui, etsi quantum debere non possum, non possum tamen ultra quam possum. Potero vero plus, cum plus donare dignaberis, numquam tamen prout dignus haberis. Imperfectum meum viderunt oculi tu, sed tamen in libro tuo omnes scribentur, qui quod possunt faciunt, etsi quod debent non possunt. Satis, quantum reor, appareat, et quonam modo Deus diligendus sit, et quod merito suo. Quo, inquam, merito suo: nam quanto, cui sane appareat? Quid dicat? Quis sapiat?

**VII. 17.** Nunc quo nostro commodo diligendus sit, videamus. Sed quantum est et in hoc videre nostrum ad id quod est? Nec tamen quod videtur tacendum est, etsi s'adresse à l'immensité, à l'infini — car Dieu est infini et immense —, quelle devrait donc être, je te le demande, la limite ou la mesure de notre amour? N'oublions pas que notre amour à nous n'est plus un versement gratuit mais le remboursement d'une dette. Nous sommes donc aimés par l'immensité, aimés par l'éternité, aimés par «la charité qui surpasse la science»; aimés par Dieu «dont la grandeur est sans limite», «dont la sagesse est sans mesure», dont «la paix surpasse toute intelligence»; et en échange nous allons offrir un amour mesuré? «Je t'aimerai, Seigneur, ma force, mon soutien, mon refuge, mon libérateur» et, finalement, tout ce qui peut se dire de désirable et d'aimable. «Mon Dieu, mon secours», je t'aimerai pour le don que tu me fais, et à ma mesure, bien au-dessous de ce que je dois, mais non pas certes au-dessous de ce que je peux. Bien que je ne puisse donner autant que je dois, je ne saurais aller au-delà de ce que je peux. Je pourrai davantage quand tu voudras bien me donner plus, jamais cependant autant que tu en es digne. «Tes yeux ont vu mes limites»; pourtant ceux-là «seront inscrits dans ton livre» qui font leur possible, même s'ils ne peuvent faire tout ce qu'ils doivent.

Il apparaît assez clairement, je pense, dans quelle mesure on doit aimer Dieu et pourquoi il le mérite. Je dis: pourquoi il le mérite, car pour la grandeur de ce mérite, qui peut bien le savoir? qui l'exprimer? qui le goûter?

**VII. 17.** Voyons maintenant pour quel avantage nous devons aimer Dieu. Mais quelle est la valeur de notre façon de voir en ce domaine par rapport à la vraie réalité? Pourtant il ne faut pas taire

*b. Éphés. 3, 19 ≠ || c. Ps. 144, 3 ≠ || d. Ps. 146, 5 ≠ || e. Phil. 4, 7 (Patr.) || f. Ps. 17, 2-3 ≠ || g. Ps. 17, 3 || h. Ps. 138, 16

1. **Parmi les 19 emplois que Bernard fait de cette partie de v. (2 citations, 17 allusions), trois allusions remplacent le sensum de la Vulgate par intellectum: ici; Csi V, 8 (SBO III, 473, l. 13); OS 4, 3 (V, 357, l. 18). De plus, en Ep 64, 2 (VII, 158, l. 5), plusieurs ms ont intellectum, tandis que en SCG 8, 2 (I, 37, l. 2), Bernard surenchérît: omnem, etiam angelicum, sensum, «surpasse tout sens, même chez l'ange» — ce qu'expliquerait au mieux le souci d'exclure ici la possible traduction «sensation» au profit de celle d’intelligence». De nombreux Pères - Ambroise, surtout Augustin - avaient utilisé intellectum.
non omnino videtur ut est. Superius, cum propositum esset, quare et quomodo diligendus sit Deus, duplicem dixi parere intellectum id quod quaeritur: quare, ut aut quo suo merito, aut quo nostro commodo diligendus sit, utrumlibet quaerit posse perinde videatur. Dicto proinde de merito Dei, non prout dignum ei, sed prout datum mihi, superest ut de praemio, quod item dabitur, dicam.

Quod non sine praemio diligitur Deus

Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii sit intuitus diligendus. Vacua namque vera caritas esse non potest, nec tamen mercenaria est: quippe non quae sua sunt. Affectus est, non contractus: nec acquiritur pacto, nec acquirit. Sponte afficit, et spontaneum facit. Verus amor seipso contentus est. Habet praemium, sed id quod amat. Nam quidquid propter aliud amare videaris, id plane amas, quo amoris finis pertendit, non per quod tendit. Paulus non evangelizat ut comedat, sed ce qui se voit, même si l'apparence ne correspond pas totalement à la réalité. Ci-dessus, à la question: «Pourquoi et dans quelle mesure faut-il aimer Dieu?», j'ai dit que cette question — pourquoi? — comportait deux interprétations et qu'il semblait possible de poser, au choix, l'une ou l'autre question: faut-il aimer Dieu en raison de son propre mérite? ou pour notre propre avantage? Ainsi, une fois exposé le mérite de Dieu, non pas d'une manière digne de lui, mais selon ce qui m'a été donné, il me reste à traiter de la récompense, et je le ferai aussi selon ce qui me sera donné.

Ce n'est pas sans récompense qu'on aime Dieu

La récompense de l'amour

En effet, ce n'est pas sans récompense qu'on aime Dieu, bien qu'on doive se garder de l'aimer en vue d'une récompense. Car la véritable charité ne peut en être dépourvue, et pourtant elle n'est pas mercenaire: «Elle ne recherche pas son avantage.» Elle est un attachement, non un investissement; ni l'acquisition de la charité ni ses gains ne dépendent d'une convention. Elle nous meut spontanément et nous rend spontanés. Le véritable amour se suffit à lui-même. Il a sa récompense, qui n'est autre que l'objet aimé. Car, quel que soit l'objet que l'on paraîse aimer, si on l'aime en vue d'un autre objet, celui-ci est en réalité le but où tend l'amour, et non pas le premier qui n'est que le chemin qui y mène. Paul n'évangélise pas pour manger, mais il mange pour


3. «non contractus»: Voir SC 83, 3 (SBO II, 299, l. 28): «Parum dixi: contractus; complexus est», «C'est trop peu dire encore: il y a plus qu'un contrat, il y a une étreinte». 
comedit ut evangelizet, eo quod amet, non cibum, sed Evangelium. Verus amor praemium non requirit, sed meretur. Praemium sane ne cum amanti proponitur, amanti debetur, perseveranti redditur. Denique in rebus inferioribus suadendis, invitos promissis vel praeemis invitamus, et non spontaneos. Quis enim munerandum hominem putet, ut faciat quod et sponte cupidit? Nemo, verbi causa, conducit aut esurientem ut comedat, aut sitientem ut bibat, aut certe matrem ut parvulum alliset filium uteri sui. An vero quis putet prece vel pretio quempliam commonendum suam ipsius vel saepere vineam, vel arborem circumfodere, vel structuram propriae domus erigere? Quanto magis Deum amans anima, aliud praeter Deum sui amoris praemium non requirit; aut si aliud requirit, illud pro certo, non Deum diligit.

18. Inest omni utenti ratione naturaliter pro sua semper aestimatione atque intentione appetere potiora, et nullae esse contentum, cui quod deest, iudicet poaerendum. Nam et qui, verbi gratia, uxorem habet speciosam, petulanti oculo vel animo respicit pulchriorem, et qui veste pretiosa indutus est, pretiosiorem affectat, et possidens multas divitas, invideat dictio. Videas iam multis praedaet et possessioibus ampliatis, adhuc tamen in dies agrum agro copulare, atque infinita cupiditate dilatata terminos suis. Videas et qui in regalibus domibus amplisque

évangéliser, parce qu'il aime non la nourriture mais l'Evangile. Le véritable amour ne recherche pas sa récompense, mais il la mérite. Oui, la récompense on la propose à qui n'aime pas encore, on la doit à qui aime, on l'accorde à qui persévère. Ainsi, quand il s'agit de persuader à propos d'affaires secondaires, c'est par des promesses ou des cadeaux que nous y invitons ceux qui n'y tiennent pas et n'acceptent pas spontanément. Qui, en effet, penserait devoir offrir un cadeau à un homme pour qu'il accomplisse son désir spontané? Personne, par exemple, ne donne un salaire à un affamé pour le faire manger, à un assoiffé pour le faire boire, ni bien sûr à une mère pour qu'elle allaite son petit, le fils de ses entrailles. Est-ce que vraiment on estimerait indispensable de prier ou de payer quelqu'un pour lui recommander d'enclore sa propre vigne, de creuser un fossé autour de son arbre ou de construire sa propre maison? Combien plus l'âme qui aime Dieu ne recherche-t-elle que Dieu en récompense de son amour; et si elle cherche autre chose, sûrement ce n'est pas Dieu qu'elle aime.

L'insatiable

18. Chez tous ceux qui usent de

convoye humaine:

le circuit des impiés

de la raison, il est naturel de désirer toujours ce qu'ils estiment le meilleur et le plus conforme à leur vue, et de ne se contenter d'aucune chose si, à leur avis, on doit apprécier davantage une autre qui leur manque. Ainsi, par exemple, celui dont l'épouse est gracieuse, va en regarder une plus belle d'un oeil et d'un cœur impudents; celui qui porte un vêtement de prix en recherche un plus précieux et l'homme très riche jalouse plus riche que lui. On peut voir les gens déjà pourvus de beaucoup de domaines et de propriétés continuer pourtant, «de jour en jour, à joindre champ à champ» et, dans leur cupidité sans bornes, à «reculer leurs frontières». On peut voir
habitant palatis, nihilominus quotidie contiungere domum ad domum\(^1\), et inqueta curiositate aedificare, diruere, mutare quadrata rotundis. Quid homines sublimatos honoribus? Annon insatiabili ambitione magis ac magis totis viribus conari ad altiora videmus? Et horum omnium idcirco non est finis, quia nil in eis summum singulariter reperitur vel optimum. Et quid mirum si inferioribus et deterioribus contentum non sit, quod cita summum vel optimum quasiere non potest? Sed hoc stultum et extremae dementiae est, ea semper appetere, quae numquam, non dico satient, sed nec temperent appetitum, dum quidquid talium habueris, nihilominus non habita concupiscas, et ad quaeque defuerint, semper inquietus anheles. Ita enim fit ut, per varia et fallacia mundi oblectamenta vagabundus animus inani labore discurrens, fatigetur, non satietur, dum quidquid famelicus inglutierit, parum reputet ad id quod superest devorandum, semperque non minus anxie cupiat quae desunt, quam quae adsunt laete possideat. Quis enim obtineat universa?

Quamquam et modicum id quod quisque cum labore obtinuerit, cum timore possederit, certus quidem non sit quando cum dolore amittat, certus autem quod quandam amittat. Sic directo tramite voluntas perversa contendit ad optimum, festinat ad id unde possit impleri.

Immo vero his anfractibus ludit secum vanitas, mentitur iniquitas sibi\(^8\). Si ita vis adimplere quod vis, hoc est, si illud apprehenderis, voquo apprehendo nil iam amplius.

---

2. Le libre arbitre marqué par le péché originel (et pour cette raison appelé : *voluntas perversa*) cherche à atteindre le meilleur, c’est-à-dire son Dieu. Mais le libre conseil (*liberum consitum*) trompé par la vanité et la malice choisit sans cesse des détours.
velis, quid tentare opus est et cetera? Curris per devia, et longe ante morieris, quam hoc circuitu pervenias ad optatum.

19. Hoc ergo in circuitu impii ambulant, naturaliter appetentes unde finiant appetitum, et insipientes respuentes unde propinquent fini: fini dico, non consumptioni, sed consummationi. Quamobrem non beato fine consummari, sed consumi vacuo labore accelerant, qui rerum magis specie quam auctore delectati, prius universa percurrere et de singulis cupiunt experiri, quam ad ipsum curent universitatis Dominum pervenire. Et quidem pereverint, si quandoque voti compotes effici possent, ut omnia scilicet, praeter omnium principium, unus aliusque obtineret. Ea namque suae cupiditatis lege, qua in rebus ceteris non habitat prae habitis esurire, et pro non habitis habitat fastidire solebat, mox omnibus quae in caelo et quae in terra sunt obtentis et contemptis, tandem ad ipsum procul dubio curreret, qui solus deesset omnium Deus. Porro ibi quiesceret, quia sicut nulla revocat quies, sic nulla ultra iam inquietudo sollicitat. Diceret pro certo: Mibi autem adhaerere Deo bonum est. Diceret: Quid enim mibi est in caelo, et a te quid volui super terram? Et item: Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum. Sic ergo, ut dictum est, ad id quod optimum est, quivis cupidus perveniret, si quidem ante, quod citra cupidit, assequi posset.

19. h. Ps. 11, 9 || i. Éphés. 1, 10 || j. Ps. 72, 28 || k. Ps. 72, 25 || l. Ps. 72, 26

§ 18 - 19

un objet dont la possession te supprimerait tout autre désir, quel besoin y a-t-il de tâcher de gagner aussi tout le reste? Tu prends le mauvais chemin et tu mourras bien avant que cette marche en rond te mène au but souhaité.

Les créatures ou leur Créateur?

19. Voilà donc «la marche en rond des impies» Il est naturel qu'ils recherchent de quoi apaiser leur désir, mais leur folie est de rejeter avec mépris ce qui les rapprocherait de leur fin: je parle de fin, non pas d'épuisement mais d'achèvement. C'est pourquoi ils se hâtent non pas vers l'achèvement d'une fin bienheureuse, mais vers l'épuisement d'une peine perdue, ceux qui, trouvant leurs délices dans l'apparence des créatures plus que dans leur Créateur, désirent parcourir d'abord l'univers et faire l'expérience de chaque être avant de se soucier de parvenir au Seigneur même de l'univers. Certainement ils y parviendraient, s'ils obtenaient un jour la satisfaction de tous leurs désirs et s'il se pouvait qu'un seul homme possédât la totalité des choses, homins le Principe de tout. Car selon la loi de sa convoiteuse, qui lui a fait désirer sans cesse ce qui lui manquait encore, et se dégoûter aussitôt de ce qu'il possédait déjà, on le verrait de nouveau mépriser, à peine obtenu, tout «ce qui est au ciel et sur la terre». Finalement cet homme courrait sans aucun doute vers celui qui seul entre tous lui manquerait: Dieu. Là enfin il se reposerait, car de même qu'en deça nul repos ne le retient, de même au-delà aucun trouble ne l'agite plus. Il est certain qu'il dirait: «Il m'est bon de m'attacher à Dieu!» Il dirait aussi: «Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel et qu'ai-je désiré sur la terre, sinon toi?» Et encore: «Tu es le Dieu de mon cœur; ma part, c'est Dieu pour toujours!» Voilà donc, comme je l'ai dit plus haut, comment tout homme qui le désir parviendrait au bien suprême, s'il pouvait d'abord obtenir tout ce qu'il désire d'inférieur.
20. Verum quoniam id omnino impossible praestruit et vita brevior, et virtus infirmior, et consors numerosior, longo profecto itinere et casso labore desudant, qui dum quaque desiderant, attingere volunt, ad cunctorum desiderabilia nequeunt pertingere finem. Et utinam attingere universa animo, et non experimento, vellent! Hoc enim facile possent, et non incassum. Nam et animus sensu quidem carnali tanto velocior, quamet perspicacior, ad hoc datus est, ut illum ad omnia praeveniat, nihilque audeat contingere sensus, quod animus praecurrens ante utile non probaverit. Hinc enim arbitror dictum: **Omnia probate, quod bonum est tenete**, ut videlicet ille huic provideat, nec is suum votum, nisi ad illius iuridum consequatur. Aliquod non ascendens in montem Domini nec stabis in loco sancto eius, pro eo quod **in vano accepseris animam tuam**, hoc est animam rationalem, dum instar pecoris sensum sequeris, ratione quidem otiosa et non resistente in aliquo. Quorum itaque ratio non praevenit gressus, currunt, sed extra viam, ac perinde, Apostoli spreto consilio, non sic currunt ut apprehendencies. Quando etenim apprehendens, quem apprehendere nisi post omnia nolunt? Distortum iter et circuitus infinitus, cuncta primitus attentare velle.

§ 20. Mais cette possession universelle est d'avance rendue absolument impossible par la brièveté de la vie, la faiblesse des forces humaines et le nombre des partniers. Ceux qui prétendent obtenir la jouissance de tout ce qu'ils désirent, parcourant un long chemin, se donnent beaucoup de peine, mais en vain, et ne peuvent jamais obtenir la satisfaction de toutes leurs prétentions. Et si encore c'était par leur esprit et non par l'expérience sensible qu'ils voulaient atteindre toutes choses, Cela, en effet, ils le pourraient facilement et ils ne le feraient pas en vain. Car par rapport à la sensation corporelle, l'esprit est d'autant plus rapide qu'il est aussi plus pénétrant; il a été donné dans le but de devancer les sens en tous domaines et pour que les sens ne touchent à rien dont l'esprit qui les devance n'ait auparavant vérifié l'utilité. C'est de là que vient, à mon avis, cette parole : «Vérifiez tout; ce qui est bon, retenez-le», c'est-à-dire: que l'esprit veille sur la sensation et que celle-ci ne suive son propre désir que conformément au jugement de l'esprit. Sinon tu ne graviras pas la montagne du Seigneur et tu ne te tiendras pas dans son lieu saint. Parce que «c'est en vain que tu aurais reçu ton âme», c'est-à-dire ton âme raisonnable, en suivant la sensation à la ressemblance des bêtes, ta raison demeurant alors inactive et sans aucune résistance. Ainsi ceux dont la raison ne précède pas la marche, couront sans doute, mais en dehors de la route et par suite, au mépris du conseil de l'Apôtre, «ils ne courent pas de manière à atteindre le but.» Et de fait, quand atteindraient-ils celui qu'ils ne veulent atteindre qu'après s'être empârés de tout le reste? Prétendre d'abord à cette possession universelle, c'est un long détour, un circuit sans fin.

§ 21

Dieu seul peut combler le cœur de l'homme

21. Tel n'est pas le cas du juste. «Il entend, en effet, les reproches adressés à tant de gens qui s'attardent en ce circuit», car «ils sont nombreux ceux qui suivent la route large qui mène à la mort», mais lui, «il choisit la voie royale sans dévier à droite ni à gauche.»

Il s'agit de ceux qui, par un raccourci salutaire, ont pris soin d'éviter ce circuit pénible et stérile. En choisissant le «Verbe abrégé» et abrégéant, ils ne désirent pas tout ce qu'ils voient, mais ils préfèrent «vendre leurs possessions et les donner aux pauvres.» Oui, «heureux les pauvres, car le Royaume des cieux est à eux.» «Certes tous coururent», mais il y a une différence à faire entre les coureurs. En effet, «le Seigneur connaît le chemin des justes, mais le chemin des impies se perdra.» Ainsi «mieux vaut peu pour le juste que la grande fortune des pécheurs.» Selon la parole du Sage et l'expérience de l'insensé, «qui aime l'argent n'en sera pas rassasié;» mais «ceux qui ont faim et soif de la justice, eux seront rassasiés.» Car pour qui use de la raison, la justice est l'aliment vital et naturel de l'esprit, tandis que l'argent

1. ** Ici, comme dans trois autres allusions et dans une citation, Bernard emploie ad mortem; avec de rares Pères; il n'emploie ni perditionem (Vulgate, Pères), ni interium (Pères).


3. ** Dans cette citation comme dans deux allusions (Conv 26, BSO IV, 101, 1. 2; NatV 5, 2, BSO IV, 230, 1. 12), Bernard s'éloigne tant de la Vulgate que l'on pourrait se demander si c'est bien ce texte biblique qui est en jeu. Ambroise cite deux fois un texte proche de celui de Bernard: «Qui diligat argentum, non satiabitur argento» (De Cain 1, 5, CSEL 32/1, Vienne 1896, p. 358; De Nabuttheae 5, CSEL 32/2, Vienne 1897, p. 483). Quant à Jérôme, il a aussi un texte très proche: «Qui diligat pecuniam, non implebitur pecunia» (Comm. Is. 1, 1, 23; CSEL 73, Vienne 1963, p. 22) ainsi qu'un autre à mi-chemin entre la Vulgate et Bernard: «Qui diligat argentum, non implebitur argentum, et qui diligat divitiias, non fruetur eis.» (Comm. Eccl. 5, 9; CSEL 72, Vienne 1969, p. 294).
ralis; pecunia vero sic non minuit animi famem, quomodo nec corporis ventus. Denique si famelicum hominem apertis faucibus vento, inflatis haurire buccis aerem cernas, quo quasi consulat fami, nonne credas insanire? Sic non minoris insaniae est, si spiritum rationalem rebus putes quibuscumque corporalibus non magis inflari quam satiari. Quid namque de corporibus ad spiritus? Nec illa sane spiritualibus, nec isti e regione refici corporalibus queunt. Benedict, anima mea, Domino, qui replet in bonis desiderium tauum. Replet in bonis, excitbat ad bonum, tenet in bono; praeventit, sustinet, implet. Ipse facit ut desideres, ipse est quod desideras.


b. Ps. 102, 1.5  
c. Rom. 10, 12  
d. Sag. 3, 13  


2. «Se dedit in merum, se servat in praeium»: voir THOMAS D’AQUIN, Verbum Supernum: «Se nascens dedit socium, convescens in edulium, se moriens in pretium, se regnans dat in praeium», «Par sa naissance, il se donna comme compagnon; en partageant notre table, il se donna comme alimen; en mourant (sur la croix), il se donne comme rançon; en régnant (au ciel), il se donne comme récompense».

n’aïpaise pas mieux la faim de l’esprit que le vent ne rassasie la faim du corps. En effet, si l’on voyait un affamé ouvrir la bouche au vent et aspirer de l’air avec ses joues gonflées comme pour remédier à sa faim, ne le jugerait-on pas en état de folie? De même, il n’y a pas moins de folie à croire que les choses corporelles, quelles qu’elles soient, rassasient l’esprit raisonnable, alors qu’elles ne font que l’enfler. Quel rapport, en effet, entre corps et esprits? Ni les corps ne peuvent être restaurés par des réalités spirituelles, ni inversement l’esprit ne peut se nourrir de choses corporelles. «Mon âme, bénis le Seigneur, qui comble de biens ton désir.» Il comble de biens, il incite au bien, il garde dans le bien; il prévient, il soutient, il comble. C’est lui le prince de ton désir, c’est lui l’objet de ton désir.

22. J’ai dit plus haut: la cause de notre amour de Dieu, c’est Dieu. J’ai dit vrai, car il en est la cause efficiente et la cause finale. C’est lui qui donne l’occasion, lui qui crée l’attachement, lui qui mène le désir à son achèvement. Il a fait qu’on l’aime; ou plutôt il s’est fait homme pour être aimé. Afin qu’on ne l’ait pas aimé en vain, nous espérons pouvoir l’aimer un jour avec plus de bonheur encore. Son amour prépare et récompense le nôtre. Il prévient avec plus de bonté; il est payé de retour avec plus de droit; il est attendu avec plus de douceur. «Il est riche pour tous ceux qui l’invoquent» et pourtant il n’a rien de meilleur que lui-même. Il s’est donné pour mériter notre amour, il se réserve pour être notre récompense, il se constitue «le réconfort des âmes saintes».

3. ** Le texte biblique latin que suit Bernard est corrompu. Cf. Tpl 12 (SC 367, 82, note).
138

Nam etsi dicimus: Mane oratio mea praevertet te f, non dubium tamen quod tepida sit omnis oratio, quam non praevertet inspiratio. Dicendum iam unde inchoet amor noster, quoniam ubi consummetur dictum est.

VIII. 23. Amor est affectio naturalis una de quatuor. Notae sunt: non opus est nominare. Quod ergo naturale est, iustum quidem foret primo omnium auctori deservire naturae. Unde et dictum est primum et maximum mandatum: Diliges Dominum Deum tuum, etc. a

---

1. "Bernard cite 4 fois ce texte à la 3e personne, en suivant à peu près la Vulgate, et 8 fois, comme ici, en le mettant au vocatif, avec un texte bien plus fixe. Voulait-il dramatiser ? Ou suivait-il un lectionnaire ainsi rédigé ? Pensée et formulation lui sont chères."


4. Voir AUGUSTIN, Trin. XV, 2, 2 (CCL 50A, p. 461, l. 22-23): "Nam et quaeritur ut inventurus dulcis, et inventitur ut quaeratur avidus. Car on le cherche pour le trouver d'une façon plus douce, et on le trouve pour le chercher avec plus d'avidité encore."

5. La grâce prévenante deviendra un terme classique de la théologie scolastique.

---

§ 22 - 23

il se livre en rançon pour les âmes captives. «Tu es bon, Seigneur, pour l'âme qui te cherche » 1. Quelle sera donc pour celle qui te trouve ? Car voici la merveille : personne n'est capable de te chercher s'il ne t'a d'abord trouvé 2. Tu veux donc être trouvé pour être cherché, être cherché pour être trouvé 3. Certes on peut te chercher et te trouver, mais non te prévenir. Car, bien que nous disions: «Au matin, ma prière te préviendra ! », on ne peut pourtant mettre en doute la ténacité de toute prière que n'aura pas prévenue ton inspiration 5.

---

Les degrés de l'amour

Il faut dire maintenant le point de départ de notre amour tout comme on a dit où se trouve son achèvement.

VIII. 23. L'amour est l'un des quatre sentiments naturels. On les connaît : il n'est pas nécessaire de les nommer 6. Ce qui est naturel, il serait bien plus de le mettre en toute prééminence au service de l'auteur de la nature 7. De là vient l'énoncé du premier, du plus grand commandement : "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu etc." 8.

---

6. "Notae sunt": Voici le quatuor le plus connu: amor et laetitia, timor et tristitia, Div 50, 2 (SBO VI-1, 271, l. 17); Div 72, 4 (SBO, VI-1, 310, l. 15). Bernard mentionne au moins quatre autres séries. Voir P. DÉLGAUX, Saint Bernard maître de l'amour divin, Rome 1952, p. 70.

Primus gradus amoris, cum homo diligit se propter se

Sed quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum, imperante necessitate, compellitur insinuare. Et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit seipsum propter seipsum. Nondum quippe sapit nisi seipsum, sicut scriptum est: Prius quod animale, deinde quod spirituale⁷. Nec praeccepto indicetur, sed naturae inseritur. Quis nempe carmen suam odio babuit⁸? At vero si coeperit amor idem, ut attolet, esse profusior sive proclivior et, necessitatis alveo minime contentus, campos etiam voluptatis exundans latius visus fuerit occupare, statim superfluitas obviante mandato cohibetur, cum dicitur: Diliges proximum tuum sicut teipsum⁹.

Justissime quidem, ut consors naturae¹⁰ non sit exsors et gratiae, illius praesertim gratiae, quae naturae insita est. Quod si gravatur homo fraternis, non dico necessitatibus subvenire, sed et voluptatibus deservire, castiget ipse suas, si non vult esse transgressor. Quantum vult, sibi indulget, dum acce que et proximo tantumdem meminert exhibendum. Frenum tibi temperantiae imponitur, o homo, ex lege vitae et disciplinae¹¹, ne post concupiscencias tuas eas¹² et pereas,

Amour de soi Mais puisque la nature est trop fragile et trop faible, la nécessité lui commande de se mettre d’abord au service d’elle-même. C’est l’amour charnel, par lequel, avant tout, l’homme s’aime lui-même pour lui-même². Car il n’a encore d’attrait que pour lui-même, comme dit l’Écriture: «Ce qui est animal vient d’abord, ensuite ce qui est spirituel.» L’Apôtre ne parle pas d’un commandement qui est donné, mais il signale un fait inhérent à la nature. En effet, «qui a jamais haï sa propre chair?³» Mais si cet amour naturel se met, à son habitude, à se répandre (comme une rivière) et à se déverser avec excès et, sans se contenter du lit de la nécessité, semble dans son débordement démesuré s’étaler jusque dans les plaines de la volupté, aussi tôt l’opposition d’un commandement réprime cet excès en disant: «Tu aimeras ton prochain comme toi-même³³.»

Amour du prochain Oui, c’est toute justice que celui qui partage à la nature ne soit pas exclu de la grâce, surtout de cette grâce qui se trouve inhérente à la nature. S’il est à charge à l’homme, je ne dis pas de subvenir aux besoins de ses frères, mais aussi de veiller à leurs plaisirs, qu’il réprime les siens s’il ne veut être transgresseur de la loi. Qu’il se permette tout ce qu’il veut, à condition de se souvenir de l’obligation d’en accorder tout autant à son prochain. «La loi de la vie et de la discipline⁴ t’impose, ô homme, le frein de la modération, «pour que tu n’ailles pas à ta perte en suivant tes convoitises», pour que tu

---

3. Voir AUGUSTIN, Serm. 368, IV, 4 (PL 36, 1654): «Ergo dilectio unicusque a se incipit et non potest nisi a se incipere, et nemo monetur ut se diligit», «Pour tout homme, l’amour commence par l’amour de soi, et il ne peut commencer que par cet amour de soi. Il ne faut rappeler à personne qu’il doit s’aimer.»
4. C’est par l’amour du prochain et par les épreuves de la vie (§ 25) que l’amour de soi s’ouvre à l’amour de Dieu.
ne de bonis naturae hosti servias animae, hoc est libidini. Quam iustius atque honestius communicas illa consorti, quam hosti, id est proximo? Et quidem si ex Sapientia consilio a voluptatis tuis averteris et, iuxta doctrinam Apostoli, victu vestitique contentus, paulisper suspendere non gravaris amorem tuum a carnalis desideratis, quae militiae adversus animam, sano quod subtrahis hosti animae tuae, consorti naturae puto non gravaberis impertiri. Tunc amor tuus et temperans erit, et iustus, si quod propriis subtrahitur voluptatis, fratri necessitatis non negetur. Sic amor carnalis efficitur et socialis, cum in commune prostrahitur.

24. Si autem dum communicas proximo, forte tibi defuerint et necessaria, quid facies? Quid enim, nisi ut cum omni fiducia postules ab eo qui dat omnibus affluenter et non improperet, qui aperiit manum suam et implet omne animal benedictione? Dubium siquidem non est, quod adsit libenter in necessariis, quibus quisque et in superfluis non deest. Denique ait: Primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adicentur vobis. Sponte daturum se polliceret necessaria, superflua restringent et proximum diligenti. Hoc quippe est quaerere regnum Dei et adversus peccati implorare tyrannidem,

h. Sir. 18, 30 (RB) || i. I Tim. 6, 8 (Patr.) || j. I Pierre 2, 11 || k. Cf. II Pierre 1, 4
24. l. Act. 4, 29 || m. Jac. 1, 5 || n. Ps. 144, 16 || o. Lc 12, 31 || p. Lc 12, 31

1. ** Bernard, chaque fois qu’il utilise la 2e partie de ce v. (5 fois), use du pluriel, comme le fait la Règle (7, 19). Les mss de Bernard hésitent plusieurs fois entre voluptas et voluptas, comme le font beaucoup de mss médiévaux pour ces deux mots, per ex. ceux qui ont été collationnés au long de l’editio major de la Vulgate: l’orthographe était incertaine, mais la différenciation entre le « désir » et la « volonté » à laquelle il aboutit n’était pas non plus toujours claire.
2. ** Ici, Bernard attribue à Paul ces trois mots d’apparence banale.
3. ** Cette citation, unique chez Bernard, est conforme à la Vulgate Clémentine, contre l’édition critique, sur deux points, les ajouts de primum et de et iustitiam eius.
pudicitiae potius ac sobrietatis subire iugum, quam regnare peccatum in tuo mortali corpore\(^9\) patiaris. Porro autem et hoc justitiae est, cum quo tibi est natura communis, naturae quoque cum eo munus non habere divisum.

25. Ut tamen perfecta justitia sint diligere proximum, Deum in causa haberis necesse est\(^5\). Alioquin proximum pure diligere quomodo potest, qui in Deo non diligit? Porro in Deo diligere non potest, qui Deum non diligit. Oportet ergo Deum diligi prius, ut in Deo diligi possit et proximus\(^6\). Facit ergo etiam se diligi Deus, et qui et cetera bona facit. Facit autem sic: qui naturam condidit, ipse et protegit. Nam et ita condita fuit, ut habeat iugiter necessarium protectorem, quem habuit et conditorem, quae nisi per ipsum non valuit esse, nec sine ipso valeat omnino subsistere. Quod ne sane de se creatura ignoret, ac perinde sibi, quod abstet, superbe arroget beneficia creatoris, vult hominem idem conditor, alto quidem salubrique consilio, tribulationibus exercerit, ut cum defererit \\
140 homo et subveniret Deus, dum homo liberatur a Deo, Deus ab homine, ut dignum est, honoretur. Hoc enim dicit: Invoca me in die tribulationis: eruam te, et honorificabis me\(^4\). Fit itaque hoc tali modo, ut homo animalis\(^u\) et carnalis, qui praeter se neminem diligere noverat, etiam

Deum vel propter se amare incipiat, quod in ipso nimimum, ut saepe expertus est, omnia possit\(^v\), quae posse tamen prosit, et sine ipso possit nihil\(^w\).

contre la tyrannie du péché. C'est cela prendre sur toi le joug de la pureté et de la tempérance au lieu d'accepter «en ton corps mortel le règne du péché»\(^a\). De plus il est juste que celui qui partage ta nature ne soit pas exclu de ce qu'où offre cette nature.

Aimer son prochain pour Dieu

25. Toutefois pour que l'amour du prochain réalise parfaitement la justice, il faut nécessairement que Dieu en soit la cause\(^f\). Sinon comment peut-il aimer son prochain de façon désintéressée, celui qui ne l'aime pas en Dieu? Or il ne peut aimer en Dieu, celui qui n'aime pas Dieu. Il faut donc d'abord aimer Dieu pour pouvoir aussi aimer en Dieu le prochain\(^8\). Or Dieu qui est l'auteur de tout bien, fait aussi que nous puissions l'aider. Il le fait ainsi: lui qui a créé la nature, c'est lui aussi qui la protége. Car elle a été créée de manière à avoir toujours nécessairement comme protecteur celui qu'elle a eu pour créateur. Sans lui elle n'aurait pu exister; sans lui non plus, elle ne pourrait aucunement subsister. Pour que la créature n'ignore vraiment pas cette vérité qui la concerne et par suite ne s'arrogate avec orgueil – à Dieu ne plaît! – les bienfaits du créateur, ce créateur, assurément dans un profond dessein de salut, veut que l'homme passe par des épreuves. Ainsi la défaillance de l'homme et le secours de Dieu feront qu'au moment où l'homme est libéré par Dieu, Dieu soit, comme il convient, honoré par l'homme. Il le dit: «Invoque-moi au jour de l'épreuve; je te délivrerai et tu m'honoreras.» Cela se fait donc de telle sorte que l'homme animal\(^u\) et charnel, qui ne savait aimer personne en dehors de lui, commence aussi d'aider Dieu pour soi parce que, comme il en a fait souvent l'expérience, c'est bien en Dieu qu'il peut tout\(^v\) – du moins ce qu'il lui est utile de pouvoir – et que «sans Dieu il ne peut rien\(^w\).»
Secundus gradus amoris,
cum homo diligit Deum propert se

IX. 26. Amat ergo iam Deum, sed propert se interim,
adhuc non propert ipsum. Est tamen quaedam prudentia
scire quid ex te, quid ex Dei adiutorio possis, et ipsi te
servare infensum, qui te tibi servat illaenum. At si fre-
quens inguerit tribulatio, ob quam et frequens ad Deum
conversio fiat, et a Deo æque frequens liberatio conse-
quatur, nonne, etsi fuerit ferreum pectus vel cor lapideum²
toties liberati, emollii necesse est ad gratiam liberantis,
quatenus Deum homo diligit, non propere se tantum, sed
et propere ipsum?

Tertius gradus amoris,
cum homo diligit Deum propert ipsum

Ex occasione quippe frequentium necessitatum crebris
necesse est interpellationibus Deum ab homine frequentari,
frequentando gustari, gustando probari quam suavis est
Dominus⁵. Ita fit, ut ad diligendum pure Deum plus iam
ipsius alliciat gustata suavitatis quam urget nostrà neces-
sitas, ita ut exemplo Samaritanorum, dicentium mulieri
quae adesse Dominum nutiaverat: iam non propere tuam
loquelas credimus; ipsis enim auditivimus, et scimus quia
ipse est vere Salvator mundi⁶, ita, inquam, et nos illorum
exemplo carmen nostram alloquentes, dicamus merito:
«Iam non propere tuam necessitatem Deum diligimus; ipsi

IX. 26. Il aime donc Dieu maintenant, mais pour le
moment c’est pour soi, pas encore pour Dieu. Il y a
pourtant une sorte de sagesse à distinguer ce que l’on
peut par soi-même et ce que l’on peut avec l’aide de
Dieu, et à se garder de s’opposer à celui qui nous garde
de tout mal. Mais si les épreuves s’abattent et se multi-
plient de manière à provoquer de fréquents retours à
Dieu et à obtenir de lui une libération aussi fréquente¹,
ne faut-il pas que cet homme si souvent libéré s’amol-
lisse de reconnaissance pour son libérateur, quand bien
même il aurait une poitrine d’airain et «un cœur de
pierre²», de sorte qu’il en aime Dieu, non plus seulement
pour soi-même mais aussi pour Dieu?

Troisième degré de l’amour:
l’homme aime Dieu pour Dieu

Oui, à l’occasion de ses fréquentes nécessités, inévita-
blement l’homme s’adresse souvent à Dieu par des apps
répétés; en le faisant souvent, il goûte Dieu; en le goûtant,
il éprouve «combien le Seigneur est doux³.» De ce fait,
pour aimer Dieu de façon désintéressée, le goût de sa
douceur constitue désormais un attrait plus fort que la
nécessité de son aide. A l’exemple des Samaritains disant
tà la femme qui avait annoncé la présence du Seigneur:
«Ce n’est plus sur ta parole que nous croyons; nous-
mêmes nous l’avons entendu et nous savons que c’est vrai-
tement lui le sauveur du monde⁴», ainsi, dis-je, nous
aussi à leur exemple nous nous adressons à notre chair
et lui disons à juste titre: «Ce n’est plus à cause de ta
nécessité que nous aimons Dieu; nous-mêmes avons goûté
enim gustavimus et scimus quoniam suavis est Dominus\textsuperscript{d}.

Est enim carnis quaedam loquela necessitas, et beneficia quae experiendo probat, gestiendo renuntiat. Itaque sic affecto, iam de diligendo proximo implere mandatum\textsuperscript{e} non erit difficile. Amat quippe veraciter Deum, ac per hoc quae Dei sunt. Amat casta, et casto non gravatur oboedire mandato, castificans magis cor suum, ut scriptum est, \textit{in oboedientia caritatis}\textsuperscript{f}. Amat iustae, et mandatum iustum libenter amplexetur. Amor iste merito gratus, quia gratuitus. Castus est, quia \textit{non impeditur verbo neque lingua, sed opere et veritate}\textsuperscript{g}. Iustus est, quoniam qualis suscipitur, talis et redditur. Qui enim sic amat, haud secus profecto quam amatus est, amat, quaerens et ipse vicissim non quae sua sunt, sed quae Iesu Christi\textsuperscript{h}, quemadmodum ille nostra, vel potius nos\textsuperscript{i}, et non sua quaesivit. Sic amat qui dicit: \textit{Confitemini Domino quoniam bonus}\textsuperscript{j}. Qui Domino confitetur, non quoniam sibi bonus est, sed quoniam bonus est, hic vere diligat Deum propter Deum, et non propter seipsum. Non sic amat de quo dicitur: \textit{Confitebatur tibi cum beneficeris et}\textsuperscript{k}. Iste est tertius amoris gradus, quo iam propter seipsum Deus diligitur.

d. Ps. 33, 9 || e. Cf. Mc 12, 31 || f. I Pierre 1, 22 || g. I Jn 3, 18 || h. Phil. 2, 21 || i. Cf. II Cor. 12, 14 || j. Ps. 117, 1 || k. Ps. 48, 19

et nous savons «que le Seigneur est doux\textsuperscript{d}.» En effet, la nécessité est comme un langage de la chair; et les bienfaits qu'elle éprouve par expérience, elle les fait connaître par ses tressaillements. Pour quelqu'un qui est animé d'un tel sentiment, il ne sera plus difficile d'observer le commandement de l'amour du prochain\textsuperscript{e}. Car il aime Dieu véritablement et il aime en conséquence tout ce qui est à Dieu. Son amour est chaste\textsuperscript{l} et il se plie sans difficulté au chaste commandement de «rendre son cœur» toujours plus «chaste dans l'obéissance de la charité\textsuperscript{f2}», comme le dit l'Écriture. Son amour est juste et il embrasse volontiers un commandement juste. Cet amour est agréable parce qu'il est gratuit. Il est chaste parce «qu'il ne s'exprime pas de langue ni de bouche, mais en acte et en vérité\textsuperscript{g}.» Il est juste parce que tel on le reçoit, tel aussi on le rend. En effet, qui aime de la sorte n'aime sûrement pas autrement qu'il est aimé. A son tour lui aussi «cherche non son avantage mais celui de Jésus-Christ\textsuperscript{h}»; de même que celui-ci a recherché notre avantage - ou plutôt nous-mêmes\textsuperscript{i} - et non pas le sien. Il aime de la sorte celui qui dit: «Rendez grâce au Seigneur, car il est bon\textsuperscript{j}.» Celui qui rend grâce au Seigneur non parce qu'il est bon pour lui, mais parce qu'il est bon, celui-là aime vraiment Dieu pour Dieu et non pour soi-même. Tel n'est pas l'amour de celui dont on dit: «Il te rendra grâce pour tes bienfaits envers lui\textsuperscript{k}.» Voilà le troisième degré de l'amour où désormais on aime Dieu pour Dieu même.

\textsuperscript{1.} Chaste: «dépouillé de tout retour sur soi».

\textsuperscript{2.} ** Au sujet de l’emploi inexpliqué de «cœur» au lieu de «âme», voir \textit{Pro} 27 (\textit{SBO III}, 262, 1. 3, note).
Quartus gradus amoris, cum homo diligite se propter Deum


§ 27. Heureux qui a mérité d’atteindre le quatrième degré où l’homme ne s’aime plus que pour Dieu. «Ta justice, Seigneur, ressemble aux montagnes de Dieu.» Cet amour est une montagne, et une haute montagne de Dieu. C’est bien «une montagne solide, une montagne fertile. Qui gravira la montagne du Seigneur? Qui me donnera des ailes de colombe? je m’enverrai et me reposera.» «Ce lieu a été établi dans la paix, et cette demeure se trouve en Sion.» «Malheur à moi! mon temps d’exil s’est prolongé!» La chair et le sang, ce vase d’argile, cette maison de terre, quand comprennent-ils cela? Quand font-ils l’expérience d’un attachement tellement fort que l’âme s’envire totalement de l’amour divin, «s’oublie elle-même et devient pour elle-même comme un vase mis au rebut?» Quand cette âme se dirigera-t-elle tout entière vers Dieu pour «s’attacher à Dieu et devenir avec lui un seul esprit?» Alors elle pourra dire: «Ma chair et mon cœur ont défailli; le Dieu de mon cœur et ma part, c’est Dieu pour toujours.» Je proclamerai saint et bienheureux celui à qui il a été donné de faire l’expérience d’une telle faveur en cette vie mortelle à de rares moments, ou même une seule fois, et cela en passant et à peine l’espace d’un instant. En effet, se perdre en quelque sorte comme si...
qui non sis, et omnino non sentire teipsum, et a teme-
20 tipso exinaniri, et paene annullari, caelestis est conver-
sationis, non humanae affectionis. Et si quidem e mor-
talibus quispiam ad illud raptum interdum, ut dictum est,
et ad momentum admittitur, subito invidet saeculum
nequam, perturbat diei malitia, corpus mortis
25 aggravat, sollicitat carnis necessitas, defectus corruptionis
non sustinet, quodque his violentius est, fraterna revocat
charitas. Heu! Redire in se, recidere in sua compellitur, et
misericordia in gemmam: Domine, vtm patior; responde
20 pro me, et illud: Infelix ego homo, quis me liberabit de
corpus mortis buitis?

28. Quoniam tamen Scriptura loquitur, Deum omnia
fecisse propter semen simulipsum, erit projicito ut factura se se
quandoque conformet et concordet Auctori. Oportet
proinde in eumdem nos affectum quasdemque transire,
5 ut quomodo Deus omnia esse voluit propter semen simulipsum,
sic nos quoque nec nosipos nec aliud aliquid fuisse vel
esse velimum, nisi aeque propter ipsum, ob solam ipsius
videlicet voluntatem, non nostram voluptatem. Delectabit
saned non tam nostra vel sopita necessitas, vel sortita felici-
tas, quam quod eius in nobis et de nobis voluntas adim-
pleta videbitur, quod et quotidie postulamur in oratione,
cum dicimus: Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra.
O amor sanctus et castus! O dulcis et suavis affectio! O

1. Phil. 2, 7 ≠ m. Gal. 1, 4 ≠ n. Matth. 6, 34 ≠ o. Cf. Sag
28. s. Prov. 16, 4 ≠ t. Matth. 6, 10

et je ne sais si quelqu'un peut atteindre parfaitement en cette vie le
quatrième (Dil 39, p. 160, l. 19-20). Le mot « parfaitement » est sus-
ceptible de beaucoup d'interprétations. Mais il est évident que Bernard
décrit le quatrième degré comme une grâce mystique passagère.
1. « A temetipso exinaniri et paene annulare » : probablement la pre-

l'on n'existait pas, ne plus avoir aucune conscience de soi-
même, « être arraché à soi-même » et presque réduit à
rien, tout cela appartient à la condition de l'homme céleste
et non plus à la sensibilité de l'homme terrestre. Et si,
d'Aventure, un mortel est admis à cette faveur en passant
et par moments, comme on l'a dit, et pour un instant, le
voilà aussi tôt jalouse par « la méchanceté du monde »,
profondément troublé par « la malice du jour », appesanti
par son corps mortel, importuné par les nécessités de
la chair, accablé par le délabrement de sa santé et, ce qui
est encore plus contraignant, rappelé par la charité frater-
nelle. Hélas! Le voilà obligé de revenir à lui, de retomber
dans ses soucis et de s'exclamer à en faire pitié: « Sei-
gueur, je souffre violence; interviens en ma faveur »; et
aussi: « Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera
de ce corps qui me voue à la mort? »

L'amour exclusif

28. Toutefois, puisque l'Écriture dit que « Dieu a tout fait pour lui-
même » , il arrivera assurément qu'un jour l'œuvre se conforme à son auteur et s'accorde
à lui. Il faut donc qu'un jour ou l'autre nous entrons
dans son sentiment: comme Dieu a voulu que tout existât
pour lui, ainsi faut-il que nous aussi nous vouillions que
ni nous-mêmes ni rien au monde n'ait existé ou n'existe
que pour lui, c'est-à-dire pour sa seule volonté, non pour
notre plaisir. Notre joie ne sera pas tant d'apaiser nos
besoins ni d'assurer notre bonheur que de voir l'accom-
plissement de sa volonté en nous et par nous. C'est ce
que nous demandons chaque jour dans la prière quand
nous disons: « Que ta volonté soit faite sur la terre comme
au ciel! » O amour saint et chaste! O attachement d'ex-

-ère mention de l'anéantissement mystique; voir R. DAUSSLER, DSP 1
(1937), col. 560-565.
pur et defaecata intentio voluntatis, eo certe defaecator et purior, quo in ea de proprio nil iam admixtum relinquitur, eo suavior et dulcior, quo tosum divinum est quod sentitur! Sic affici, deficari est. Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem, et quomodo ignum ignitum et candens igni simillimum fit, pristina propriaque extuma forma, et quomodo solis luce perfusus aer in eamdem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatis quam ipsum lumen esse videatur, sic ommem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquum supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria aliqua potestia. Quando hoc erit?

u. Cf. II Cor. 3, 18 // v. I Cor. 15, 28 // w. Cf. I Cor. 15, 40

1. «Sic affici, deficari est»: Bernard emploie très peu le mot «déification» (Seul autre texte: ASPG I, SBO V, 262, l. 16: «affectio deficata»). L'expression courante pour exprimer l'unité spirituelle entre l'homme et Dieu est la même pour Bernard et Guillaume de Saint-Thierry: «unus cum Deo esse spiritus» (I Cor., 6, 17). Voir DH 27, l. 13. «La déification ... n'est rien de moins, mais rien de plus, que l'accord parfait entre la volonté de la substance humaine et celle de la substance divine, dans une distinction stricte des substances et des volontés». Cette explication du professeur E. Gilson (o.c., p. 148) nous semble trop scolastique et trop moralisante. Nous lui préférions la conclusion de A. Frachebold: «Dans la divination Bernard envisage moins la phase initiale, l'aspect statique, ce que nous appellerions l'élévation à l'ordre surnaturel, que sa réalisation suprême, sa consommation dans l'union transformante par la charité» (art. «Divination», DSB 3 (1957), col. 1405-1407). Signalons que l'idée de notre déification (ou divination) dans le Christ est dans la ligne de la tradition orthodoxe: voir M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, p. 93, note 26.

2. Ces trois comparaisons sont traditionnelles dans la littérature patristique et spirituelle. Voir: Maximus le Confesseur, Ambigua ad Iohannem quise douceur! O intention qui se veut pure et clarifiée, d'autant plus clarifiée et pure qu'il ne s'y mêle plus rien qui nous soit propre; d'autant plus exquise et douce que tout ce qu'on ressent est divin! Être ainsi touché, c'est être déifié. De même qu'une petite goutte d'eau versée dans beaucoup de vin semble s'y perdre totalement en prenant le goût et la couleur du vin; de même que le fer plongé dans le feu devient incandescent et se confond avec le feu, dépouillé de la forme antérieure qui lui était propre; et de même que l'air inondé de la lumière du soleil se transforme lui-même en clarté, si bien qu'on le croirait être la lumière plutôt qu'être illuminé, ainsi sera-t-il nécessaire que chez les saints tout attachement humain se liquéfie d'une façon indicible, et se déverse totalement dans la volonté de Dieu. Sinon comment «Dieu sera-t-il tout en tous», s'il reste dans l'homme quelque chose de l'homme? Bien sûr, la substance persistera, mais sous une autre forme, dans une autre gloire et une autre puissance. Quand cela aura-t-il lieu? Qui le verra? Qui le pos-

(CCSG 18, p. 25, l. 125-126); JEAN SCOT ERIGÈNE, De divisione naturae 1, 10 (PL 122, 450-451); RICHARD DE SAINT-VICTOR, De gradibus caritatis 4, (PL 196, 1205 D); De quattuor gradibus violentiae caritatis (PL 196, 1221 B); J. RIEUSELHOC, Livre des Éclaircissements (éd. A. Louf, Bellefontaine 1990, p. 253-254); De septem custodibus (Opera omnia 2, CCM 102, p. 173, l. 631-635); H. HERP, Directorium contemplativum (éd. L. Verschuuren, t. II, p. 190-194); J. GERSON, De theologia mystica 41 (Œuvres complètes, éd. M°, Glorieux, III, p. 286-287). Voir aussi: E. Gilson, MAURICE KRAEMER, S. BERNARD dans Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift M. Grabmann, Münster 1935, p. 188-195); J. PÉPIN, «Stilla aquae modica multo infusa vino, ferox ignitum, luce perfusus aer. L'origine des trois comparaisons familiaires à la théologie mystique médiévale» dans Miscellanea A. Combes, T. I, Rome 1967, p. 331-375.

Quis hoc videbit? Quis possidebit? Quando veniam, et apparebo ante faciem Dei? Domine Deus meus, tibi dixit cor meum: exquisitum te facies mea; faciem tuam, Domine, regiram. Putas videbo templum sanctum tuum?

29. Ego puto non ante same perfecte impletum iri: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex toto anima tua, et ex toto virtute tua, quosque ipsum cor cogitare iam non cogatur de corpore, et anima eadem in hoc statu vivificando et sensificando intendere desinat, et virtus eiusdem relevata molestiis, in Dei potentia roboretur. Impossibile namque est tota haec ex toto ad Deum colligere, et divino infigere vultui, quamdiu ea huic fragil et aerumnoso corpori intenta et distantia necesse est subseruire. Itaque in corpore spirituali et immortalis, in corpore integro, placido placitoque et per omnia subjecto spiritui, speret se anima quantum apprehendere amoris gradum, vel potius in ipso apprehendi, quippe quod Dei potentiae est dare cui vult, non humanae industriae assequi. Tunc, inquam, summum obteminet facile graduem, cum in gaudium Dominii sui promptissime et avidissime festinantem nulla iam retardabit carnis illecebra, nulla molestia conturbabit.

Putamusne tamen hanc gratiam vel ex parte sanctos Martyres assecutos, in illis adhuc victoriosas corporibus constituutos? Magna vis prorsus amoris illas animas introrsum rapuerat, quae ita sua corpora foris exponere et tormenta contemnere valuerunt. At profecto doloris x. Ps. 41, 3 \* y. Ps. 26, 8 \* z. Jonas 2, 5 (Lit.)

29. a. Mc 12, 30 \* b. Matth. 25, 21 \*; Matth. 25, 23 \*

1. L'opposition introrsum – foris vient peut-être d'un sermon de saint Léon sur le martyr saint Laurent: «Flammis tuis superari caritatis Christi flamma non potuit, et segnior fuit ignis qui foris ussit quam qui intus accendit». «La flamme de la charité du Christ était plus forte que les flammes du gril et le feu extérieur était moins puissant que le feu qui illuminait intérieurement» (Pl. 54, 436 C – 437 A). Ce texte se trouvait jadis dans le Bréviaire cistercien à la fête de saint Laurent.
acerrimi sensus non potuit nisi turbare serenum, etsi non
perturbare.

**XI. 30.** Quid autem iam solutas corporibus? Immersas
ex toto credimus immenso illi pelago aeterni luminis et
luminosae aernitatis.

**Quod nec ante resurrectionem possint**


sérénité, même si elle n'a pas été capable de la boule-
verser en profondeur.

**L'attente de la résurrection des corps**

1. Qu'avient-il cependant des âmes une fois libérées de leur
corps? Nous croyons qu'elles sont totalement immergées dans l'im-
mense mer de la lumière éternelle et de l'éternité de la
lumière.

**Pas de béatitude parfaite avant la résurrection**

Mais si ces âmes, comme personne ne le nie, veulent déjà se voir réunies à leur corps, ou si elles en conservent toujours le désir et l'espérance, c'est une preuve manifeste qu'elles ne sont pas encore entièrement transformées et différentes de ce qu'elles étaient, puisqu'il est clair qu'elles ne sont pas tout à fait dépouillées de l'amour propre qui fait dévier tant soit peu la droiture de leur intention. Donc jusqu'au moment où enfin « la mort sera engloutie dans la victoire » et où la lumière éternelle envahira de partout le domaine de la nuit et s'en emparrera sans restriction, au point de faire resplendir la gloire céleste jusque dans les corps, les âmes ne peuvent pas s'abandonner totalement et passer en Dieu. De fait, elles sont encore liées aux corps – même si ce n'est pas par la vie ou la sen-
sation, du moins par un attachement naturel, au point de ne vouloir ni pouvoir parvenir sans ce corps à leur achèvement. C'est pourquoi ce ne sera pas avant la restaura-
tion des corps que se produira pour les esprits cet abandon qui est leur suprême état de perfection. Car l'esprit ne désirerait plus retrouver la compagnie de la chair s'il lui était possible d'atteindre sans elle son achèvement.
L'importance du corps

Oui, ce n'est pas sans profit pour l'âme que le corps est déposé et repris. Car «la mort de ses saints est précieuse aux yeux du Seigneur.» Si la mort est précieuse, combien plus la vie, et une telle vie! Et il n'est pas étonnant que le corps qui est dans la gloire soit profitable à l'esprit, puisqu'il lui apporait un secours appréciable quand il était encore faible et mortel. Qu'il a dit vrai, celui qui a déclaré: «Tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu!» Pour l'âme qui aime Dieu, son corps a de la valeur dans sa faiblesse; il en a après sa mort, il en a après sa résurrection. Dans le premier cas il contribue au fruit de la pénitence; dans le second au repos; dans le dernier à son achèvement. C'est à bon droit que cette âme ne veut pas trouver sa perfection sans le corps, car elle comprend qu'en chacun de ces états il est à son service pour le bien.

31. Pour un esprit qui est bien lui-même, la chair est vraiment une compagnie bonne et fidèle. Si elle est ressentie comme un poids, elle est aussi un secours. Quand elle cesse d'aider l'esprit, elle cesse de lui peser. Et enfin elle lui devient un grand secours sans lui peser. Le premier état est pénible mais profitable; le second a le loisir sans l'ennui; quant au troisième, il est glorieux. Écoute aussi l'Époux qui, dans le Cantique, invite à ce triple progrès: «Mangez, mes amis, buvez! Enivrez-vous, mes très chers!» Ceux qui peinent dans leur corps, ils les invite à manger; ceux qui reposent après avoir déposé leur corps, ils les invite à boire; ceux qui reprennent leur corps, il les invite même à s'envirrer et les appelle «très chers», c'est-à-dire tout remplis de charité. Il y a d'ailleurs une différence parmi ceux qu'il appelle seulement «amis» et non pas «très chers». Ceux «qui sont encore sous le poids de la chair et en gémissent», sont considérés...
caritate quam habent, qui vero iam soluti carnis compede sunt, eo sint cariores, quo et promptiores atque expeditiores facti ad amandum. Porro prae utriusque merito nominantur et sunt carissimi, qui, recepta iam secunda stola, in corporibus utique cum gloria resumptis, tanto in Dei feruntur amorem libereiores et alacriores, quanto et de proprio nil iam residuum est, quod eos aliquatenus sollicitet vel retardet. Quod quidem neuter sibi reliquorum statuum vindicat, cum et in priori corpus cum labore portet, et in secundo quoque non sine aliqua proprietate desiderii exspectetur.

32. Primo ergo fidelis anima comedit panem suum, sed, heu! in sudore vultus sui. In carne quippe manens ambulat per fidem, quam sane operari per dilectionem necessis est, quia, si non operatur, mortua est. Porro ipsum opus cibus est, dicente Domino: Meus cibus est, ut faciam voluntatem Patris mei. Dehinc, carne exuta, iam pane doloris non cibatur, sed vinum amoris, tamquam post cibum, plenius haaurire permittitur, non purum tamen, sed quomodo sub sponsae nomine ipsa dicit in Cantici: Bibi vinum meum cum lacte meo. Vino enim divini amoris comme chers en raison de leur charité; ceux qui sont désormais dégagés des entraves de la chair sont plus chers, étant devenus plus prompts et plus libres pour aimer. Enfin au-dessus de ces deux catégories, Dieu «tient pour» très chers, «comme ils le sont en effet», ceux qui ont déjà revêtu leur seconde robe en reprenant leur corps dans la gloire, et qui se sentent portés à aimer Dieu avec d’autant plus de liberté et d’ardeur qu’il ne reste plus rien de «propre» qui puisse, jusqu’à un certain point, les attirer ou les retarder. Aucun des deux états précédents ne saurait revendiquer le même privilège, puisque dans le premier on supporte le corps avec peine et que, dans le second aussi, l’attente de la Résurrection n’est pas dépourvue d’un certain désir propre.

Le triple banquet de la Sagesse

32. Ainsi l’âme du croyant commence par «manger son pain», mais, hélas, «à la sueur de son front». Car, «demeurant dans la chair, elle marche encore par la foi» qui, bien sûr, doit «agir par amour», la foi «sans les œuvres étant morte». De plus son action même est sa nourriture, comme dit le Seigneur: «Ma nourriture c’est de faire la volonté de mon Père,» Ensuite, dépouillée de la chair, «elle ne se nourrit plus du pain de la douleur», mais il lui est permis de boire plus pleinement, comme elle boit après avoir mangé, le vin de l’amour, pas du vin pur toutefois, mais comme elle le dit dans le Cantique, sous le nom de l’épouse: «J’ai bu mon vin avec mon lait.» En effet, elle mélange encore corps? La raison en est fort mystérieuse, à moins que ce ne soit la présence dans l’âme d’un certain désir naturel de régir le corps.

1. «recepta iam secunda stola»: voir Pseudo-Rémi d’AUXERRE, Enarr. in Psalmum 5 (PL 131, 170): «Et fideles pruits laetantur de resurrectione animae, quae est prima stola, et post plenaria gaudent de resurrectione corporis, quae est secunda stola»; «Les fidèles se rejoignent d’abord de la résurrection de leur âme, ce qui est la première robe. Plus tard, ils trouvent la joie complète de la résurrection de leur corps. Ce qui est la seconde robe» (Rémi d’Auxerre vécu jusqu’à la fin du IXe siècle). — «Secunda» (Leclercq) au lieu de «secundo».

2. Voir AUGUSTIN, Gen. ad litt. XII, 68 (HA 49, p. 450 s.). Pourquoi la béatitude céleste n’est-elle pas complète avant la résurrection des
au vin de l’amour divin la douceur d’un attachement naturel qui lui fait désirer reprendre son corps mais dans son état glorifié. Le vin de la sainte charité qu’elle a bu l’échauffe déjà, mais pas encore jusqu’à l’ivresse complète, car pour le moment cette ardeur est modérée par le mélange du lait. D’ailleurs ordinairement, l’ivresse fait chavirer les esprits et les rend totalement oubliés d’eux-mêmes. Or cette âme ne s’est pas totalement oubliée ; elle continue à songer à la résurrection de son propre corps. Cependant, une fois cette faveur obtenue, elle se retrouve tout entière en Dieu, où elle fera dissemblable à elle-même dans la mesure où il lui sera donné d’être semblable à Dieu ? Alors seulement elle est admise à la coupe de la Sagesse dont on lit : « Comme elle est merveilleuse la coupe qui m’enivre » pour s’étonner désormais « qu’elle s’enivre à l’abondance de la maison de Dieu » quand, libérée de tout souci de soi, elle boit, en toute sécurité, le vin nouveau, sans mélange, avec le Christ « dans la maison de son Père ».

33. Or c’est la Sagesse qui donne ce triple festin, où elle ne sert que les mets de la charité : elle nourrit ceux qui peinent, elle fait boire ceux qui reposent, elle enivre ceux qui régissent. Dans les festins de cette vie on sert la nourriture avant la boisson, car la nature requiert cette ordonnance ; de même ici. Avant la mort, « dans notre chair mortelle », « nous mangeons le labeur de nos mains », en nous fatiguant à mâcher ce qu’il faut avaler. Après la mort, dans la vie de l’esprit, nous buvons désormais en absorbant avec une très agréable facilité ce qui est servi. Enfin, après la résurrection de notre corps nous enivrons dans la vie immortelle, plongés dans une merveilleuse plénitude. Ceci d’après la parole de

miscet etiam tunc dulcedinem naturalis affectionis, qua resumere corpus suum, ipsumque glorificatum, desiderat. Aestuat ergo iam tunc sanctae caritatis potata vino, sed plane nondum usque ad ebrietatem, quoniam temperat interim ardorem illum huius lactis permixtiio. Ebrietas denique solet evertere mentes, atque omnino rededere immemores sui. At non ex toto suis olibata est, quae adhuc de proprio corpore cogitat suscitando. Ceterum hoc adepto, quod solum utique deereat, quid iam impedit a se ipso quodammodo abire, et ire totam in Deum, eoque penitus sibi dissimili mam fieri, quo Deo simili m effici donatur? Tum demum ad crateram admissa sapiantia, illam de qua legitur : Et calix meus inebrans quam praecaratus est p, quid mirum iam si inebratur ab ubertate domus Dei q, cum,

33. Hoc vero convivium triplex celebrat Sapientia, et ex una complet caritate, ipsa cibans laborantes, ipsa potans quiescentes, ipsa regnantem inebrians. Quomodo autem in convivio corporali ante cibus quam potus apponitur, quoniam et tali ordine natura requirit, ita et hic. Primo quidem ante mortem in carne mortali labores manuum nostrarum manducamus u, cum labore quod glutendum est masticantes; post mortem vero in vita spirituali iam bibimus, suavissima quadam facilitate quod percipitur colantes; tandem, redivivis corporibus, in vita immortalis inebriamur, mira plenitudine exuberantes. Haec pro eo

p. Ps. 22, 5 q. Ps. 35, 9 r. Matth. 26, 29
33. s. Cf. Prov. 9, 1 ss. t. II Cor. 4, 11 u. Ps. 127, 2

1. « Adepto » (Leclercq) au lieu de « aperto ».
quod sponsus in Canticis dicit: *Comedite, amici, et bibite, et inebriamini, carissimi*. Comedite ante mortem, bibite post mortem, inebriamini post resurrectionem. Merito iam carissimi, qui caritate inebriantur; merito inebriati, qui ad nuptias Agnit\textsuperscript{w} introduci merentur, edentes et bibentes super mensam illius in regno suo\textsuperscript{x}, quando sibi iam exhibet gloriosam Ecclesiam, non habentem masculam neque rugam aut aliquid hutusmodi\textsuperscript{y}. Tunc prorsus inebriat carissimos suos, tunc torrente volupiat suae potae\textsuperscript{z}, quoniam quidem in complexu illo arctissimo et castissimo sponsi et sponsae, fluminis impetus laetificat civitatem Dei\textsuperscript{a}. Quod non alium esse arbitror quam Dei Filium, qui transiens ministrat\textsuperscript{b}, quemadmodum ipse promisit, ut ex hoc iam iusti epiuentur et exsultent in conspectu Dei, et delectentur in laetitia\textsuperscript{c}. Hinc illa satrietas sine fastidio; hinc insatiabili illa sine inquietudine curiositas; hinc aeternum ilud atque inexplebile desiderium, nesciens egestatem; hinc denique sobria illa ebrietas\textsuperscript{d}, vero, non mero ingurgitans, non madens vino, sed ardens Deo. Ex hoc iam quartus illa amoris gradus perpetuo possidetur, cum summe et solus diligetur Deus, quia nec nosipsum iam nisi propter ipsam illum diligimus, ut sit ipse praemium amantium se, praemium aeternum amantium in aeternum.

l'Époux du *Cantique*: «Mangez, mes amis, buvez! Enivre-vous, mes très chers!» Mangez avant la mort; buvez après la mort; enivre-vous après la résurrection. C'est à bon droit qu'ils sont désormais «très chers» ceux que la charité enivre; à bon droit enivrés, ceux qui méritent d'être introduits «aux noces de l'Agneau»; «ils mangent et boivent à sa table dans son royaume», quand le Christ «fait paraître devant lui l'Église glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable». Alors il enivre vraiment ses très chers, alors il les «fait boire au torrent de ses délices», car dans l'éternité très étoile et très chaste de l'Époux et de l'Épouse, c'est bien «l'impuissûte du fleuve qui rejouit la cité de Dieu». Ce fleuve, à mon avis, n'est autre que «le Fils de Dieu qui passe de l'un à l'autre pour les servir», selon sa promesse, pour que dorénavant «les justes prennent part au festin, exultent en présence de Dieu et débordent d'allégresse». De là cette satiété sans dégoût, cette curiosité insatiable mais sans inquiétude, ce désir éternel et impossible à assouvir qui pourtant ignore la privation, enfin cette sobre ivresse qui se gorge de la vérité et non de vin pur, qui ne pro- vient pas d'un excès de vin mais qui brûle de l'amour de Dieu. Désormais, on possède pour toujours le qua- trième degré de l'amour quand, au plus haut point, on n'aime plus que Dieu. Car on ne s'aimé plus soi-même que par amour de lui, de sorte qu'il soit la récompense de ceux qui l'aiment, la récompense éternelle de ceux qui l'aiment éternellement.

\textsuperscript{v} Cant. 5, 1 \textsuperscript{w} Apoc. 19, 9 \textsuperscript{x} Lc 22, 30 \textsuperscript{y} y. Éphés. 5, 27 \textsuperscript{z} a. Ps. 35, 9 \textsuperscript{a} Ps. 45, 5 \textsuperscript{b} b. Lc 12, 37 \textsuperscript{c} c. Ps. 67, 4 \textsuperscript{d} d. Cf. Éphés. 5, 18


**Prologus epistolae sequentis**

XII. 34. Memini me dudum ad sanctos fratres Cartusenses scripsisse epistolam, ac de his ipsis in ea gradibus inter cetera disseruisse. Forte autem alia ibi, et si non aliena, de caritate locutus sum; et ob hoc quaedam huius huic quoque sermone subiungere non inutile duco, praeertim cum facilius ad manum habeam transcripture iam dictata, quam nova iterum dictare.

**Incipit epistola de caritate ad sanctos fratres Cartusiae**

illa, inquam, vera et sincera est caritas, et omnino de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta, fatenda procedere, qua proximi bonum, aequo ut nostrum, diligimus. Nam qui magis aut certe solum diligat suum, convincitur non caste diligere bonum, quod utique propter se diligat, non propter ipsum. Et hic talis non potest obodire Prophetae, qui ait: *Confitemini Domino, quoniam bonus*. Confiteatur quidem, quia fortasse bonus est sibi, non autem quoniam bonus est in se. Quapropter noverit in se dirigi illud ab eodem Propheta opprobrium: *Confitebitur tibi, cum benefeceris et*.

---

34. a. I Tim. 1, 5 || b. Ps. 117, 1 || c. Ps. 48, 19

---

**Introduction à la lettre qui suit**

XII. 34. Je me rappelle avoir jadis écrit une lettre aux saints frères de Chartreuse et d'y avoir parlé, entre autres, de ces degrés de l'amour. Il se peut que je m'y sois exprimé autrement sur la charité sans pourtant me contredire. Aussi n'est-il pas inutile, je pense, d'ajouter à l'exposé d'aujourd'hui des extraits de cette lettre, surtout parce qu'il me sera plus facile de faire transcrire ce texte à ma disposition que de me remettre à dicter des pages nouvelles.

**Début de la lettre sur la charité adressée aux saints frères de Chartreuse**

**La vraie charité** Voilà ce que j'ai dit: On doit considérer comme charité véritable et sincère, comme «charité émanant d'un cœur pur, d'une conscience droite et d'une foi solide», cette charité-là qui nous fait aimer le bien du prochain autant que le nôtre. Car celui qui préfère son avantage, ou qui même ne cherche que cela, donne la preuve de ne pas aimer chествement le bien, puisqu'il l'aime précisément pour soimême et non pour le bien. Un tel homme ne peut obéir à la parole du prophète: «Rendez grâce au Seigneur car il est bon.» Certes il rend grâce, car il se peut que Dieu soit bon pour lui, mais ce n'est pas parce que Dieu est bon en lui-même. Qu'il sache donc que s'adresse à lui le reproche du même prophète: «Il te rendra grâce, quand tu lui auras fait du bien.»

n'est pas mentionné. Le deuxième degré est divisé en deux catégories, celle des esclaves et celle des mercenaires.
Est qui confiteatur Domino quoniam potens est, et est qui confiteatur quoniam sibi bonus est, et item qui confiteatur quoniam simpliciter bonus est. Primus servus est, et timet sibi; secundus mercenarius, et cupit sibi; tertius filius, et defert patri4. Itaque et qui timet, et qui cupit, uterque pro se agunt. Sola quae in filio est caritas, non quaerit quae sua sunt5. Quamobrem puto de illa dictum: Lex Domini immaculata, convertens animas6, quod sola videlicet sit, quae ab amore sui et mundi avertere possit animum et in Deum dirigere. Nec timor quippe, nec amor privatus convertunt animam. Mutant interdum vultum vel actum, affectum numquam. Facit quidem nonnumquam etiam servus opus Dei, sed quia non sponte, in sua adhuc duritia permanere cognoscitur. Facit et mercenarius, sed quia non gratis, propria trahi cupiditate convincitur. Porro ubi proprietas, ibi singularitas; ubi autem singularitas, ibi angulus; ubi vero angulus, ibi sine dubio sordes sive rubigo. Sit itaque servo sua lex8, timor ipse quo constringitur; sit sua mercenario cupiditas, qua et ipse arctatur. Quando tentatur abstractus et illicitus9. Sed harum nulla, aut sine macula est, aut animas convertere potest. Caritas vero convertit animas, quas facit et voluntarias.

35. Porro in eo eam dixerim immaculatam, quod nil sibi de suo retinere consuevit. Cui nempe de proprio nihil est, totum profecto quod habet, Dei est; quod autem

---

4. Cf. Lc 19, 15-16.21; Lc 15, 17-19 || e. 1 Cor. 13, 4-5 || f. Ps. 18, 8 || g. Cf. Rom. 2, 14 || h. Jac. 1, 14 || i. Ps. 18, 8

5. On voit bien ici que l'amour de l'esclave et celui du mercenaire sont égocentriques. Seul l'amour du fils participe à l'amour généreux des Personnes divines.

6. Tel rend grâce au Seigneur à cause de sa puissance; tel lui rend grâce pour sa bonté à son égard; et, de même, tel lui rend grâce simplement pour sa bonté. Le premier est un esclave; il craint pour soi. Le second est un mercenaire; il pense à soi. Le troisième est un fils; il rapporte tout à son père. Ainsi par crainte et intérêt les deux premiers agissent pour eux. Seule la charité du fils «ne cherche pas son intérêt». C'est donc de cette charité-là, je pense, qu'on a dit: «La loi du Seigneur est sans tache; elle convertit les âmes», car elle est seule, c'est certain, à pouvoir détourner le cœur humain de l'amour de soi et de l'amour du monde, et seule capable de l'orienter vers Dieu. Oui, ni la crainte ni l'amour de soi ne convertit l'âme. Ils changent parfois le visage ou le comportement, mais jamais la disposition intime. Bien sûr, même l'esclave fait parfois l'œuvre de Dieu, mais comme il ne la fait pas de son plein gré, on voit bien qu'il s'obstine dans sa dureté. Le mercenaire aussi la fait, mais comme son acte n'est pas gratuit, on reconnaît qu'il est entraîné par sa propre convoitise. Or propriété implique singularité; singularité implique recoin; et recoin comporte obligatoirement saleté ou rouille. Que l'esclave garde donc sa loi: la peur même qui l'enchaine. Que le mercenaire garde sa loi: la convoitise qui l'embrasse, quand, «entraîné et attiré, il en subit la tentation.» Mais aucune de ces lois n'est exempte de tache ni capable de «convertir les âmes.» C'est la charité qui convertit les âmes et les fait agir de plein gré.

La charité, loi du Seigneur

35. De plus, je dirais: la charité est sans tache, en ce que, d'ordinaire, elle ne retient pour elle rien de ce qu'elle possède. Pour qui n'a rien en propre, assurément tout son avoir est à Dieu; et ce qui est à Dieu
Dei est, immundum esse non potest. Lex ergo Domini immaculata, caritas est, quae non quod sibi utile est, quaecumque multus. Lex autem Domini dicitur, sive quod ipse ex ea vivat, sive quod eam nullus, nisi eius dono, possideat. Nec absurdum videatur, quod dixi etiam Deum vivere ex lege, cum ipso quanquam caritate dixerim.

Quid vero in summa et beata Trinidade summam et ineffabilem illum conservat unitatem, nisi caritas? Lex est ergo, et lex Domini, caritas, quae Trinitatem in unitate quodammodo coligitur et colligat in vinculo pactis. Nemo tamen me aestimet caritatem hic accipere qualitatem vel aliquid accidens – aliqua in Deo dicerem, quod abit, esse aliquid quod Deus non est – sed substantiam ilam divinam, quod utique nec novum, nec insolitum est, dicente Ioanne: Deus caritas est. Dicitur ergo recte caritas et Deus, et Dei donum. Itaque caritas dat caritatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantiae est; ubi donum, qualitatis. Haec est lex aeterna, creatrix et gubernatrix universitatis. Siquidem in pondere, et mensura, et numero per eam facta sunt universa, et nihil sine lege relinquitur, cum ipsa quoque lex omnia sanctus, Deus, caritas, idem donans, idem et donum. «Tout cela c'est l'Esprit-Saint, Dieu, caritat, à la fois donateur et don» (Commentaire sur le Cantique, SC 82, p. 222).

1. La charité de Dieu ne peut désigner rien d'autre que la substance. Autrement il y aurait en Dieu quelque chose qui ne serait pas Dieu; une qualité, c'est-à-dire un accident qui s'ajouterait à la substance divine. Mais la même charité est une qualité, un être accidentel, par rapport à une substance créée, en tant qu'elle est un don communiqué à l'homme. Voir V. Loskev, «Études sur la terminologie de saint Bernard», Archivum latinitatis medii aevi, 17 (1943), p. 90-96. Bernard prépare ici la question scolaistique sur la nature substantielle et accidentelle de la grâce.

2. «Dicitur ergo recte caritas et Deus, et Dei donum». La scolastique aura tendance à faire de la charité (grâce sanctifiante) un simple don ou cadeau de Dieu. Bernard se prémunit contre cette réduction et cette réification de la charité. Guillaume fera de même par son inscription de la charité et du Saint-Esprit: «Quod totum est Spiritus
sine lege non sit, non tamen alia quam seipsa, qua et seipsam, etsi non creavit, regit tamen.

XIII. 36. Ceterum servus et mercenarius habent legem non a Domino, sed quam ipsi sibi fecerunt, ille Deum non amando, iste plus aliu amando. Habent, inquam, legem non Domini, sed suam, illi tamen, quae Domini est, subiectam. Et quidem suam sibi quisque legem facere potuerunt; non tamen eam incommutabili aeternae legis ordini subducere potuerunt. Tunc autem dixerim quemque sibi fecisse suam legem, quando communi et aeternae legi propriam praetulit voluntatem, perversa utique volens suum imitari Creatorem, ut sicut ipse sibi lex suique iuris est, ita is quoque seipsum regeret, et legem sibi suam faceret voluntatem. Grave utique et importabile tugum super omnes filios Adam, heu! inclinans et incurvans servitum nostras, adeo ut vita nostra inferno appropinquaret.

Infelix ego homo, quia me liberabit de corpore mortis, quo utique premor et paene oppressor, ita ut, nisi quia Dominus adiuvit me, paulo minus habitasset in inferno animae meae! Sub hoc onere gravatus gement qui dicebat: Quare posuisti me contrarium tibi, et factus sum mibimetipsi gravis? Ubi dixit: Factus sum mibimetipsi gravis, ostendit quod lex ipse sibi esset, nec alius hoc quam sibi ipse fecisset. Quod autem, loquens Deo, praemisit: Posuisti me contrarium tibi, Dei se tamen non effugisselegem indicavit. Hoc quippe ad aeternam ius...


§ 35 - 36

La loi de l’esclave et celle du mercenaire

XIII. 36. Par ailleurs l’esclave et le mercenaire ont une loi qui ne vient pas du Seigneur mais qu’ils se sont fabriquée, le premier en n’aimant pas Dieu, le second en aimant davantage autre chose que Dieu. Leur loi, je le répète, n’est pas celle du Seigneur, mais la leur; mais elle reste assujettie à celle du Seigneur. Assurément chacun d’eux a pu se faire sa propre loi, sans pouvoir toutefois la soustraire à l’ordre immuable de la loi éternelle. Je peux dire que chacun s’est fait sa loi au moment où il a préféré sa propre volonté à la loi éternelle établie pour tous, dans l’intention perverse d’imiter son créateur. De même que Dieu est à lui-même sa loi et ne dépend que de lui-même, ainsi cet homme se gouvernerait lui-même et prendrait pour loi sa propre volonté. C’est là «un joug pesant et insupportable pour tous les fils d’Adam», hâlas, son poids fait pencher et courber notre nuque au point que «notre vie approche de l’enfer». «Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort», qui me pèse et m’écrase presque, de sorte que «sans le secours du Seigneur, il s’en faudrait de peu que mon âme habitât l’enfer!» Job gémisait sous le poids de cette charge quand il disait: «Pourquoi m’as-tu mis en contradiction avec toi, et suis-je devenu une charge pour moi-même?» Quand il dit: «Je suis devenu une charge pour moi-même», il montre qu’il était lui-même sa loi et que cela n’était pas l’œuvre d’un autre que lui-même. Sa parole précédente adressée à Dieu: «Tu m’as mis en contradiction avec toi», a montré qu’il n’avait pourtant pas échappé à la loi de Dieu. Car l’éter-
tamque Dei legem pertinuit, ut qui noluit suaviter regi,
poenaliter a seipso regeretur, quique sponte inung suave
et onus leve caritatis abiecit, propriae voluntatis onus
importabile sustinenter invitus. Miro itaque et iusto modo
aeterna lex fugitivum suum et posuit eidem ipsi
contrarium, et retinuit subiectum, dum videlicet nec jux-
titiae pro meritis legem evasit, nec tamen cum Deo in
sua luce, in sua requie, in sua gloria remansit, subiectus
potestati et submotus felicitati. Domine Deus meus, cur
non tollis peccatum meum, et quare non aures iniqu-
tatem meam, ut, abiecta gravi sarcina propriae voluntatis,
sub levite onere caritatis reprimem, nec iam servili timore
coercere, nec mercenaria cupiditate illicitar, sed agar Spiritu
 tuo Spiritu tuo spiritu libertatis, quo aguntur filii tui, qui testi-
monium reddat spiritui meo, quod et ego sim unus ex
filiis, dum eadem mihi lex fuerit quae et tibi, et sicut
 tu es, ita et ipsa in hoc mundo. Hi siquidem qui hoc
faciant quod ait Apostolus: Nemin quidquam debeatis, nisi te invivem diligatis, procul dubio sicut Deus
est, et ipsi sunt in hoc mundo, nec servi aut mercenarii
sunt, sed filii.

XIV. 37. Itaque nec filii sunt sine lege, nisi forte aliquid
alter sentiat propter hoc quod scriptum est: Iustis non

8, 14 || l. Col 2 || m. Rom. 8, 16 || n. 1 Jn 4, 17 ||
o. Rom. 13, 8 || p. 1 Jn 4, 17

1. «Felicitiatis» (Datif, Fark.) au lieu de «Felicitate» (ablatif): A. Cr.
D, H, M, R, F, W. Submovere se construit avec le datif en latin clas-
2. «Sicut Deus est, et ipsi sunt»: Guillaume de Saint-Thierry reprend
la même formule vers la fin de la Lettre d’Or. Voici son texte: «Modo
indefinibili, incognitibili, fieri meretur homo Dei, non Deus, sed tamen
quod est Deus: homo ex gratia quod Deus ex natura». «D’une manière
indefinible, inimaginable, l’homme de Dieu mérite de devenir, non pas
nelle justice divine veut que quiconque ne s’abandonne
pas à la douce conduite de Dieu, subsise le châtiment
d’être livré à sa propre conduite, et que celui qui a
secoué volontairement «le joug facile et le fardeau léger»
de la charité, subsiste malgré lui «le joug insupportable»
de sa propre volonté. Ainsi, d’une manière remarquable-
ment justes, la loi éternelle a établi la contradiction en
ce qui a voulu lui échapper et l’a gardé sous son
pouvoir. Il n’a pas échappé à la loi de la justice qu’il
méritait, et il n’a pas pu demeurer avec Dieu dans sa
lumière, dans son repos, dans sa gloire. Le voilà assu-
jeti à la puissance divine mais écarter de la divine félicité. Seigneur mon Dieu, «pourquoi n’êtes-tu pas mon pêché,
et pourquoi n’enlèves-tu pas mon injustice?» pour que,
déposant le faix écrasant de ma propre volonté, je
reprenne haleine sous le fardeau léger de la charité? pour
que je ne sois plus tenu en bride par la crainte servile
ni attiré par la convoitise mercenaire, mais «conduit par
son Esprit», l’esprit de liberté qui conduit tes fils, lui
qui peut «témoigner à mon esprit que moi aussi je suis l’un de tes fils»
e ayant la même loi que toi, et que,
tel tu es, tel moi aussi je suis en ce monde? Effecti-
vement, ceux qui accomplissent la parole de l’Apôtre:
«N’ayez de dette envers personne, sinon celle de l’amour
mutuel», ceux-là sans aucune doute «vivent en ce monde
comme Dieu est»: ce ne sont ni des esclaves ni des
mercenaires, ce sont des fils.

Loi des fils XIV. 37. C’est pourquoi même
les fils ne sont pas sans loi, à moins
qu’il se trouve quelqu’un pour soutenir le contraire, parce
que l’Écriture dit: «Ce n’est pas pour les justes que la

Dieu certes, mais cependant ce que Dieu est: l’homme étant par grâce
cé que Dieu est en vertu de sa nature» (Lettre aux frères du Mont-
est lex posita\textsuperscript{a}. Sed sciendum quod alia est lex promulgata
a spiritu servitutis in timore\textsuperscript{b}, alia a spiritu libertatis data
in suavitate. Nec sub illa esse coguntur filii, nec sine ista
patiuntur. Vis audire quia iustis non est lex posita? Non
accepistis, ait, spiritum servitutis iterum in timore\textsuperscript{c}. Vis
audire quod tamen sine lege caritatis non sint? Sed accep-
pestis, inquit, spiritum adoptionis filiorum\textsuperscript{d}. Denique audi
iustum utrumque de se fatentem, et quod non sit sub
lege, nec tamen sit sine lege. Factus sum, inquit, bis qui
sub lege erant, quasi sub lege essem, cum ipse non essem
sub lege; bis qui sine lege erant, tamquam sine lege essem,
cum sine lege Dei non esset, sed in lege esset Christi\textsuperscript{e}.

Unde apte non dicitur: «Justi non habent legem», aut:
«Justi sunt sine lege», sed: Iustis non est lex posita\textsuperscript{f}, hoc
est non tamquam invitis imposita, sed voluntariis eo lege
raliter data, quo suaviter inspirata. Unde et pulchre Dominus:
Tollite, ait, tugum meum super vos\textsuperscript{g}, ac si
diceret: «Non impono invitis, sed vos tollite, si vultis;
aliaquin non requiem, sed laborem invenietis animabus
vestris\textsuperscript{h}».

38. Bona itaque lex caritas, et suavis, quae non solum
leviter suaviterque portatur, sed etiam servorum et mer-
cenariorum leges portabiles ac leves reddit, quas utique

loi a été instituée\textsuperscript{a1}. Mais il faut savoir qu'il existe une
différence entre la loi promulguée «par l'esprit de ser-
vitude dans la crainte\textsuperscript{b}» et celle qui a été donnée par
l'esprit de liberté dans la douceur. Les fils ne sont pas
assujettis à la première loi, mais ils n'acceptent pas d'être
sans la seconde. Tu veux entendre dire que ce n'est pas
pour les justes que la loi a été instituée? «Vous n'avez
pas reçu, affirme l'Apôtre, un esprit de servitude pour
retomber dans la crainte\textsuperscript{e}».

Tu veux entendre dire que
pourtant ils ne peuvent être sans la loi de charité? «Mais
vous avez reçu, dit-il, l'esprit d'adoption des fils\textsuperscript{e}».
Enfin écoute le juste reconnaître à son sujet les deux points
de vue: il n'est pas assujetti à la loi sans pourtant être
exempt de loi. «Pour ceux qui étaient sous la loi, dit-il,
je suis devenu comme si j'étais assujetti à la loi, bien
que je ne sois pas moi-même sous la loi; pour ceux qui
étaient sans la loi, j'ai été comme sans la loi, bien que
je ne sois pas exempt de la loi de Dieu mais que je
sois sous la loi du Christ\textsuperscript{e}». Il ne convient donc pas de
dire: «Les justes n'ont pas de loi» ni: «Les justes sont
sans loi», mais: «Ce n'est pas pour les justes que la loi
a été instituée\textsuperscript{b}», c'est-à-dire qu'elle ne leur a pas été
imposée contre leur gré, mais proposée à leur liberté
avec autant de civilité qu'elle était inspirée par la douceur.
C'est pourquoi le Seigneur dit si bien: «Prenez sur vous
mon joug\textsuperscript{g}», comme s'il disait: «Je ne vous l'impose pas
contre votre volonté, mais vous, prenez-le, si vous voulez;
sinon, ce n'est pas le repos mais le labeur que 'vous
trouverez pour vos âmes\textsuperscript{g}».

### La charité, loi de perfection

38. Ainsi la charité est une loi
de bonté et de douceur; non seule-
lelement on la porte avec légèreté et
douceur, mais de plus elle rend supportables et légères
la loi des esclaves et celle des mercenaires. Certes, elle

---

37. a. 1 Tim. 1, 9 ≠ || b. Rom. 8, 15 ≠ || c. Rom. 8, 15 || d. Rom
8, 15 || e. 1 Cor. 9, 20-21 ≠ || f. 1 Tim. 1, 9 ≠ || g. Matth. 11, 29

1. **Dans les cinq citations qu'il fait de ce mot de saint Paul,
Bernard utilise le pluriel qu'il a pu trouver chez certains Pères.
Cependant, une allusion de Bernard est au singulier avec la Vulgate."
ne les abroge pas, mais elle réalise leur accomplissement, selon la parole du Seigneur : « Je ne suis pas venu abolir la loi, mais l'accomplir. » La charité modère la loi des esclaves, règle celle des mercenaires, les allège toutes deux. Jamais il n'y aura de charité sans crainte, mais ce sera une charité chaste ; jamais elle ne sera sans convoite, mais ce sera une convoite bien réglée. Donc la charité accomplit la loi de l'esclave en y ajoutant le don de soi, elle accomplit aussi celle du mercenaire en réglant la convoite. Mêlé à la crainte, le don de soi ne la supprime pas, mais il la rend chaste. Seule est enlevée la peur du châtiment sans laquelle la charité n'aurait pu exister aussi longtemps qu'elle était servile ; et « la crainte qui demeure pour les siècles des siècles » est chaste et filiale. Car ce qu'on lit : « La charité parfaite expulse la crainte » veut dire qu'elle expulse la peur du châtiment qui, comme nous l'avons dit, ne manque jamais à la crainte servile ; il s'agit de la figure de style où l'on dit souvent la cause pour l'effet. Ensuite, la convoite est bien réglée par l'intervention de la charité au moment où, bien sûr, on rejette totalement le mal et où, d'autre part, on préfère le mieux au bien et où l'on ne recherche le bien que pour le mieux. Quand, par la grâce de Dieu, ce but sera pleinement atteint, on aimerà le corps et tous ses biens sans exception, uniquement pour l'âme ; l'âme pour Dieu ; et Dieu pour lui-même.

**Les quatre degrés de l'amour**

Toutefois, « puisque nous sommes charnels » et que nous naisons du désir de la chair, il est inévitiable que notre convoite ou notre amour « commence par la chair ». Si la convoite est bien dirigée,
elle progressera par des degrés qui lui sont propres, sous la conduite de la grâce, et «parviendra finalement à son accomplissement sous l'action de l'Esprit», car «ce qui paraît en premier lieu, ce n'est pas l'être spirituel, mais l'être animal; le spirituel ne vient qu'ensuite.» Et «il faut que nous portions d'abord l'image de l'homme terrestre, puis celle de l'homme céleste.» Donc en premier lieu l'homme s'aime lui-même pour lui-même: il est chair, et il ne peut rien goûter en dehors de lui-même. Quand il voit qu'il ne peut subsister par lui-même, il commence à chercher Dieu par la foi et à l'aimer, comprenant que Dieu lui est nécessaire. Ainsi, dans ce second degré, l'homme aime Dieu, mais pour soi-même et non pour Dieu. Cependant, une fois que, par intérêt, il a commencé à le vénérer et à le fréquenter par la méditation, la lecture, la prière, l'obéissance, il entre dans sa familiarité; peu à peu et graduellement Dieu se fait connaître et ensuite il communique la douceur de sa présence. Ainsi, pour «avoir goûté combien le Seigneur est doux», l'homme passe au troisième degré, de sorte qu'il aime Dieu non plus pour soi-même mais pour Dieu. Bien sûr, on reste longtemps à ce degré, et je ne sais si un homme en cette vie arrive à atteindre parfaitement le quatrième degré, celui où l'homme s'aime davantage pour Dieu. Libre à certains de l'affirmer s'ils en ont fait l'expérience; pour moi, je l'avoue, cela me semble impossible. Cela se produira certainement, quand «le serviteur bon et fidèle aura été introduit dans la joie de son Seigneur», et sera «envahi de l'abondance de la maison de Dieu». D'une façon merveilleuse il s'oubliera soi-même, il cessera définitivement de s'appartenir et il se transportera tout entier en Dieu; «s'attachant désormais à Dieu, il deviendra un seul esprit avec lui.» Je crois que le prophète avait cette expérience lorsqu'il disait: «J'entrerai dans les puissances du Seigneur; Seigneur, je garderai mémoire uni-
profecto, cum introiret in spirituales potentias Domini, exutum se in universis infirmitatibus carnis, ut iam nil de carne hubaret cogitare, sed totus in spiritu memoraretur iustitiae Dei solitus.\footnote{Ps. 70, 16}

40. Tunc pro certo singula Christi membra dicere poterunt de se, quod Paulus aiebat de capite\footnote{I Cor. 6, 15}. Et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc iam non novimus. Nemo ibi se cognoscat secundum carnem, quia caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. Non quod carnis illic substantia futura non sit, sed quod carnalis omnium necessitudo sit defutura, carnisque amor amore spiritus absorbendus, et infirmae, quae nunc sunt, humanae affectiones in divinas quasdam habeant commodum. Tunc sagrae caritatis, quae nunc tracta\footnote{Ps. 13, 47-48} per hoc mare magnum et spatiosum\footnote{Ps. 103, 25} ex omni genere piscium congregare non desinit, cum perducta ad littus fuerit, malos foras mittens, bonos solummodo\footnote{Rom. 12, 15} retinebit. Siqvidem in hac vita ex omni genere piscium intra sinum suae latitudinis\footnote{Rom. 1, 5} caritatis rete concludit, ubi se pro tempore omnibus conformans, omniumque in se sive adversa, sive prospera traiciens, ac sua quodammodo faciens, non solum gaudere cum gaudentibus, sed etiam flere cum flentibus consuevit. Sed cum pervenerit ad littus, velut malos pisces omne quod triste patitur, foras mittens, sola quae placere et iucunda esse poterunt retinebit.

§ 39 - 40

quement de ta justice. Il savait certainement qu'à son entrée dans les puissances spirituelles du Seigneur, il serait dépouillé de toutes les faiblesses de la chair, de sorte que, n'étant plus obligé de penser aux exigences de son corps, il pourrait consacrer tout son esprit à se «remé-morer uniquement la justice de Dieu.»

40. Alors certainement chacun des membres du Christ pourra dire de soi-même ce que Paul affirmait de la tête\footnote{I Cor. 15, 50}: «Même si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant en tout cas nous ne le connaissons plus ainsi.» En ce temps, personne ne se connaîtra selon la chair, car «la chair et le sang ne posséderont pas le Royaume de Dieu.» Non pas que la substance de la chair ne doive y entrer un jour, mais toute exigence de la chair fera défaut, l'amour de la chair devra être absorbé par celui de l'esprit et les pauvres attachements humains de cette vie devront se transformer entièrement en des attachements divins. Actuellement «le filet» de la charité est «remorqué» \footnote{Rom. 1, 12} à travers l'étendue de notre vaste mer\footnote{Rom. 13, 4} et ne cesse de rassembler toutes sortes de poissons; quand «il aura été amené au rivage», alors la charité «rejettera les mauvais» pour ne garder «que les bons». De fait, en cette vie, ce sont toutes sortes de poissons qu'enferme dans l'ampleur de sa poche le filet de la charité. S'adaptenant à tous en fonction du temps, la charité acquiert en elle le malheur ou le bonheur de tous; et les faisant siens en quelque sorte, elle a pour habitude non seulement de «se réjouir avec ceux qui se réjouissent», mais aussi de «pleurer avec ceux qui pleurent.» Dès qu'elle parviendra au rivage, elle rejetera comme de mauvais poissons toutes les tristesses qu'elle a endurées, pour garder uniquement ce qui pourra plaire et être agréable.
Numquid enim tunc, verbi gratia, Paulus aut infirma-
bitur cum infirmis, aut uerum pro scandalizatis, ubi
scandala et infirmitas procul erunt? Aut certe lugebit eos
qui non agent paenitentiam, ubi certum est nec pec-
cantem fore, nec paenitentem? Absit autem ut vel eos
qui ignibus aeternis cum diablo et angelis eius deputandi
sunt, plangat et defleat in illa civitate, quam fluminis
impetus laetificat, cujus diligit Dominus portas super
omnia tabernacula Jacob, quod videlicet in tabernaculis,
et si quandoque gaudetur de victoria, laboratur tamen in
pugna, et plerumque periclitatur de vita, in illa autem
patria nulla prorsus admittere adversitas sive tristitia,
que
madmodum de illa canitur: Sicut laetantium omnium
habitatio in te, et rursum: Laetitia sempiterna erit eis.
Denique quomodo misericordiae recordabitur, ubi memo-
rabitur iustitiae Dei solius? Proinde ubi iam non erit
meretiae locus aut misericordiae tempus, nullus profecto
esse poterit miserationis affectus.

La joie parfaite

Pour prendre un exemple, dans
l'éternité «Paul sera-t-il toujours
faible avec les faibles ou brûlera-t-il pour les victimes des
scandales», quand scandales et faiblesses seront loin? Ou
«pleurera-t-il sur ceux qui ne feront pas pénitence», quand
il est sûr qu'il n'y aura plus ni péché ni pénitent?
Loin de là! Il ne songera même pas à se l'émouvoir ni à
pleurer sur «ceux qu'il faut reléguer au feu éternel avec
le diable et ses anges», tandis qu'il se trouve «dans
cette cité qui rejouit le fleuve impétueux», «la cité dont
le Seigneur aime les portes plus que toutes les tentes de
Jacob!»! Sous la tente, bien que parfois on y chante victo-
ire, on vit parmi les labours du combat; la plupart du
temps on s'y trouve en danger de mort, alors que, dans
la patrie, on ne peut absolument éprouver ni malheur ni
tristesse. C'est pourquoi on chante à ce sujet: «Chez toi,
la demeure de tous ceux qui sont dans la joie», et
encore: «Leur joie sera éternelle.» Finalement, comment
se rappeler la miséricorde là où «l'on gardera mémoire
uniquement de la justice de Dieu?»? Par conséquent, là
où il n'y aura plus ni place pour la misère ni temps
pour la miséricorde, il ne pourra se trouver pour la
compassion non plus aucun attachement.

---

1. Comment trouver la joie parfaite, tandis que des frères souffrent

2. Le traité Dil se termine par le mot «affectus», le traité Tpi par le
mot «bellum». Est-ce purement par hasard?
LA GRÂCE
ET LE LIBRE ARBITRE

Au Père Albert Derzelle
et, par lui, à nos Pères de Scourmont,
à Dom Le Bail,
ce de gratia dont ils'ont perçu
et communiqué toutes les richesses
INTRODUCTION

I. BERNARD ET LE DE GRATIA

Nous avons choisi de conserver le titre français traditionnel du De gratia et libero arbitrio. «Livre arbitre» est si désuet que le lecteur non médiéval pourrait le dire nouveau. De la même façon, cette expression peut être le véhicule de pensées et de valeurs philosophiques et religieuses qui ne sont pas monnaie courante aujourd'hui. Enfin, liberum arbitrium remonte à l'Antiquité, est bien latin; on a pu lui reprocher de n'être pas biblique, mais il a été utilisé par S. Augustin, par la scholastique et n'a rien à se reprocher.

Le De gratia de S. Bernard qui prendra place en partie dans les Sommes théologiques des xi<sup>e</sup> et xii<sup>e</sup> siècles n'est pas l'œuvre d'un «maître en théologie». Loin de rechercher ce grade et de s'orienter vers la scholastique naissante, Bernard a tourné le dos aux diverses disciplines des écoles cathédrales en pleine activité. A cette époque de renaissance humaniste, où les villes prennent leur essor, Bernard, sur l'appel de Dieu, opte pour le renouveau monastique qui l'entraîne au désert, à Cîteaux.
Il est âgé de 25 ans.

On peut alors se demander d'où lui viennent l'ampleur et la sûreté des connaissances théologiques qui le désigneront à ses contemporains. Élève des chanoines de la
collégiale Notre-Dame de Châtillon-sur-Seine, desservants de l'église Saint-Vorles, il a approfondi dans le trivium la grammaire et la rhétorique, et il a abordé la dialectique. L'histoire n'en sait pas davantage. Moine, sa recherche porte sur «la véritable philosophie, celle de Jésus crucifié», et encore, selon son expression, sur «les voies de la vie» dont le terme est le salut, c'est-à-dire la restauration de l'homme, tâche proprement monastique face aux écoles où l'on enseigne Platon et Aristote. Abbé, il entera en contact avec des théologiens, tels «les deux Guillaume», l'un fondateur de Saint-Victor à Paris, et l'autre qui a fréquenté les écoles de Liège, de Reims et de Laon. Mais, surtout, il s'abreuve à la source de l'Écriture.

NDLR. – Les notes ou parties de notes précédées d'un astérisque (*) sont dues à G. Lobrichon. Les notes précédées de deux astérisques (**) sont dues à J. Figuet.


et de la tradition avec, pour instrument privilégié, la connaissance de soi et la purification du cœur par la pauvreté volontaire car Dieu se révèle aux humbles ; ils apprennent de «l'ction intérieure» ce qui ne s'enseigne pas, acquièrent ce qui ne s'apprend pas. Sa méthode, sans aucun souci de systématisation, n'est autre que celle des Pères de l'Église dont il sera le dernier représentant. En effet, à l'égal de ceux-ci, Bernard est un penseur doté d'une extraordinaire personnalité. Il a reçu en partage une alliance de contrastes très équilibrés. L'envergure et la subtilité de son intelligence, sa capacité d'assimilation, son art littéraire et tout ce qui fait de lui un génie s'accompagnent d'un puissant charisme monastique et mystique, modérateur de tant de dons, et d'un caractère qui, s'il est doux et timide, est tout autant violent et passionné.

Bernard, après dix-sept années de vie monastique et treize d'abbattiat, se sent porté à publier ses propres réflexions sur les rapports entre la grâce de Dieu et la liberté de l'homme. Sa prédilection pour les épîtres de S. Paul et sa connaissance de S. Augustin l'ont familiarisé avec ce sujet d'une importance fondamentale pour le progrès spirituel et avec lequel il se sent en pleine harmonie. Il adopte pour cette œuvre la forme philosophique des dialogues avec interrogations oratoires, qui, très serrées au début, se relâchent peu à peu. Pourtant, dès le commencement du dialogue, il se réfère non à une question philosophique, mais à une expérience personnelle. «Frère Bernard» rapporte une conversation où,

Un livre de base

Le De gratia est unique en son genre dans l'œuvre bernardine. C'est un manuel de théologie sur l'entièr
gratuité du salut que Dieu offre à l'homme et les impli
cations de cette vérité dans la vie spirituelle; en d'autres
termes, ce petit livre veut déterminer les rôles respectifs
de la grâce et du libre arbitre dans le salut de l'homme.
Sur un ton irénique, il prend place dans le grand débat
séculariste concernant la liberté humaine et sa responsab
ilité. Le sujet avait pris une recrudescence d'intérêt et
d'actualité avec l'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry,
quelles décennies auparavant. Les écoles contemporaines
en traitaient.

9. J.-B. AUBERGER (L'Unanimité, p. 305), voit dans le De gratia un
des sommets de la pensée bernardine. Il contient un «exposé extré
mement clair de ses conceptions anthropologiques et théologiques».
10. J. LECLERCQ, «Conseil et conseillers spirituels selon S. Bernard»,
11. J. MABILLON, Préface au De gratia et libero arbitrio de S. Bernard
(PL 182, 999).

dans la «liberté de l'Esprit», il avait épanché son âme.
Il avait fait, disait-il, l'expérience d'une réalité comblante,
justifiant son espérance : celle de la toute-puissante action
que la grâce déployait pour lui qui, dans le même temps,
mesurait sa pauvreté personnelle. En cet exorde, nous
surprenons le ton de ses ouvrages mystiques, celui de
l'humilité et d'une confession de louanges qui, exaltant
la grâce de Dieu, est le fruit et le signe d'une certaine
plénitude de grâces7. Peu à peu, la forme dialoguée est
oubliée au profit d'une série de définitions conceptuelles
d'allure très pédagogique. Mais, plus le traité avance, plus
la substance biblique va prendre de place et plus l'expé
rience spirituelle se mêlera à la spéculation rigoureuse
en des pages où le dernier mot sera à la louange de
Dieu: 

Le De gratia est un traité de base à un double point
de vue, en premier lieu par sa façon d'aborder le sujet
sous forme progressive et scolastique; ensuite par la géné
ralité de son objet: il traite de la manière selon laquelle
s'effectue l'union de l'homme avec Dieu. En ce sens, il
ébauche les grandes lignes de la théologie ascétique et
mystique, son propos étant, selon le prologue même, «de
profiter à la charité du lecteur». Publié aux alentours
de l'année 1128, parmi les premiers ouvrages de l'auteur,
il pourrait passer, en quelque sorte, pour une déclaration
d'intention concernant sa production ultérieure où, de fait,
la doctrine du De gratia est omniprésente, bien que la
forme - qui ne convient aucunement au genre des sermons
- soit tout à fait abandonnée8.

Si scolaire qu'il paraissse, le Traité de la grâce et du
libre arbitre est, en réalité, une œuvre littéraire digne de
S. Bernard. Pour la vigueur de son style, sa construction
et ses admirables transitions, pour le dynamisme qui le
soulève dans «son anthropologie entièrement orientée vers
la consommation totale et la restauration achevée - com
mencée dès ici-bas - de l'image de Dieu»10, c'est-à-dire
de l'homme doué du privilège de la liberté, le De gratia
est qualifié par les bollandistes de «livre d'or». Devant
ce substantiel et lumineux traité, Mabillon multiplie les
éloges et remarque: «C'est un petit livre, mais il contient
plus de suc et de solide doctrine que beaucoup de
volumes énormes traitant du même sujet11.» En ce traité,
Bernard poursuit le débat ouvert par Pélagie et S. Augustin.

7. Cf. Sci 67, 10 (SBO II, 195, 1. 7-8).
II. JALONS D'HISTOIRE

Le pégalianisme

Tandis que le Proche-Orient était encore déchiré par les «grandes hérésies» auxquelles répondirent entre autres, pour donner les dates extrêmes, le concile de Nicée (325) proclamant la divinité du Verbe à l’encontre d’Arius et le concile de Chalcédoine (451) affirmant contre Nestorius la double nature dans la personne de Jésus-Christ, Dieu parfait et homme parfait, apparaissait en Occident l’hérésie de Pélage. Dès 412, Augustin publiait son premier écrit antipégalien 12, et le concile d’Éphèse (431) condamnait définitivement les erreurs pélagiennes. Mais ce ne fut qu’en 529, au IIe concile d’Orange, que prirent fin les querelles antiaugustinienes des moines et évêques de Provence appelés à partir du xviie siècle les semi-pélagiens. Les ive et vè siècles de l’Église furent donc occupés par des controverses acharnées sur les points essentiels et corrélatifs de la foi, car la doctrine de Pélage n’était pas sans relation avec celle de Nestorius et du maître de ce dernier, Théodore de Mopsueste.

Photius avait conservé dans sa Bibliothèque l’analyse d’un ouvrage, son cod. 54, maintenant perdu, qui était consacré aux «Actes des évêques d’Occident contre les doctrines nestoriennes» et où l’on montrait que «l’hérésie de Nestorius est identique à celle de Célestius», le discipale de Pélage 13.

Le pégalianisme, en effet, n’est pas sans «attaques orientales», en raison de ses deux initiateurs, Pélage – qui avait fait plusieurs voyages en Orient – et Rufin le Syrien.

Ils se rencontrèrent à Rome en 399. A l’impulsion ascétique et morale tout imprégnée de ferveur évangelique qu’avait donnée Pélage à ses disciples, depuis une dizaine d’années, Rufin apporta des bases théologiques. Au centre du Liber de fide qu’il écrivit alors se trouve l’essentiel de ce que fut le pégalianisme. Il y enseigne, entre autres, la non-transmission du péché originel, le sens qu’il donne au baptême des petits enfants, l’existence d’hommes sans péché avant la venue du Christ. De plus, ce livre contenait une violente diatribe contre les défenseurs du péché originel. «Sous ce pluriel de convention, dit H.-I. Marrou, c’est Augustin qui est mis en cause, non pas l’Augustin anti-pégalien qui est encore à naitre, mais bien l’auteur des Confessions, cet hymne au pouvoir souverain de la grâce, cette analyse de la faiblesse radicale de l’homme 14.»

Augustin lui-même relate comment la prière qui jalonne son livre : «Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux» 15 hurta Pélage au point que, s’impatientant, «il s’en fallut de peu qu’il ne se prit de querelle avec l’évêque qui l’avait citée 16.»

Pélage, en effet, se faisait une haute idée de la nature humaine, mais qui manquait de réalisme. Augustin, dans son traité du Libre arbitre, avait fait valoir à l’encontre des manichéens que le naturale iudicum est un don précieux, sans pourtant faire abstraction des ravages opérés dans la condition humaine par l’abus du libre arbitre. Pélage, au contraire, rejetait la doctrine du péché originel, minimisait le poids de la concupiscence, revendiquait l’autonomie de la liberté humaine comme pouvant

15. Aug., Conf., 10, 29, 40; 31, 45; 37, 60 (BA 14, p. 212, 220, 248; CCL 27, p. 176, 178 s., 187 s.).
et devant, par elle-même, observer la loi de Dieu. La grâce n’était, à son avis, que la nature donnée par le Créateur, c’est-à-dire le libre arbitre. Et, sous un autre aspect, elle lui paraissait n’être qu’une aide de la bénignité divine pour accéder à une meilleure connaissance de sa loi, faciliter l’accomplissement de ce que l’homme peut par sa propre nature, remettre les péchés actuels. En définitive, l’anthropologie pélagienne se fonde sur une théologie de la création qui évince la grâce du Christ, évacue le scandale de la croix. Augustin perçoit que c’est le fond même du christianisme qui est mis en question par Pélagie : dans cette doctrine, le Christ n’apparaît plus que comme l’auteur d’un enseignement ou un modèle à imiter, non comme celui qui agit avec nous et nous communique la force de Dieu. De nombreuses reviviscences du pélagianisme – cette tendance invétérée de l’esprit humain manifestée autrefois dans le stoïcisme – se sont fait jour à travers les âges, tel ce qu’on a appelé au début de ce siècle « l’américanisme » – attitude pratique d’autosuffisance bien plus qu’hérésie – et la négation si ancrée du péché originel. H.-I. Marrou reconnaît dans l’erreur pélagienne une hérésie proprement occidentale, en ce sens qu’elle est le témoin d’une pensée très centrée sur l’homme et sa liberté, sur les problèmes de la grâce, du mérite et du salut personnel, de l’expérience psychologique. Qu’on pense aux nombreuses études sur ces sujets au xivᵉ et xiiiᵉ siècles, à la question de la justification par la foi, au temps de la Réforme protestante, aux tensions entre augustinisme et thomisme, au baïanisme, au jansénisme.

18. O. LOTTIN (Psychologie et morale, t. 1, p. 12) écrit : « La question de la liberté fut l’objet de discussions passionnées. »

Bernard et Augustin

Sous l’influence du même Esprit, bien que menés par des chemins différents, Augustin et Bernard ont une intuition de la grâce qui crée entre eux une parenté spirituelle indéniable. Le livre des Confessions, avec son double aspect de louange et de pénitence, aurait suffi à la faire reconnaître. Mais la controverse pélagienne où le grief majeur adressé à Pélagie est celui d’ingratitude envers la grâce, celui de se constituer en «ennemi de la grâce du Christ», le manifeste encore beaucoup plus. Sous le rapport de l’humilité et de l’action de grâces, les écrits de ces deux génies mystiques sont en pleine harmonie.

Mais en ce qui concerne la doctrine, on l’a joliment dit, Bernard suit ses devanciers «comme un maître peut imiter ses maîtres». Vis-à-vis d’Augustin, il ne se montre pas explicitement critique, mais sélectif. Une étude d’Ulrich Faust sur le De gratia s’est attachée à déterminer l’influence d’Augustin sur ce traité en même temps que l’indépendance dont il fait preuve. Par ailleurs, Manlio Simonetti ne craint pas de parler, encore à propos du De gratia, d’un désaccord tacite entre Bernard et Augustin. Il reste que Bernard a reconnu la puissance de pénétration d’Augustin et qu’il le considère, avec Ambroise, comme une colonne de l’Église dont on ne le détaclerait pas facilement. En adoptant comme titre de son ouvrage, «La grâce et le libre arbitre», Bernard lui donne comme présupposé le traité du même nom d’Augustin sur l’existence du libre arbitre et la possibilité pour l’homme d’acquérir des «merites». Mais le De gratia prend appui beaucoup plus
largement sur l’œuvre augustinienne, et tout d’abord sur le Traité du libre arbitre et les Deux livres à Simplicien sur diverses questions, écrits, l’un et l’autre, avant la crise pelagienne. La spéculation de Bernard s’engage à la suite de celle d’Augustin dans ce que B. McGinn a appelé «le complexe concret et historique», exprimé par les trois mots : «pêché-grâce-liberté». Mais il a soin d’éviter certaines majorations d’Augustin, dues à diverses causes, que ce soit celles de son cheminement personnel ou celles des pressions exercées par la polémique. É. Gilson dit sa «grande surprise» en constatant que l’influence augustinienne sur Bernard, certainement profonde, n’était pas aussi prépondérante qu’il l’avait pensé a priori, comme c’est le cas chez un Guillaume de Saint-Thierry ou un Aelred de Rievaulx. D’où nous pouvons dire avec M. Simonetti que Bernard fait preuve d’un «augustinisme modéré».

Dans le De gratia où, nous dit-il, il se défend de répéter ce qui a déjà été suffisamment dit, Bernard se concentre sur ce qu’Augustin, à plusieurs reprises, a jugé très difficile : la manière de concilier l’action respective de la grâce et du libre arbitre dans l’œuvre du salut car tout ce que l’on attribue à l’un semble être enlevé à l’autre et vice versa. Cassien, de son côté, avait avoué l’impuissance de l’intelligence humaine à comprendre pleinement comment Dieu opère tout en nous en même temps que tout est attribué au libre arbitre. C’est ce point précis que Bernard étudie pour mettre en lumière la nature du mérite au sujet duquel son accord avec Augustin est parfait. Quant au mystère concernant ce que les Orientaux appellent la «synergie», celui que relatait Cassien, il reste entier.

III. Cohérence du De Gratia

Adam et le Christ occupent le centre du traité.

Convergence sur la liberté en Adam

La première partie du De gratia converge manifestement sur l’examen de la liberté en Adam. En effet, la première série de distinctions entre les libertés de nature, de grâce et de gloire en est un préliminaire au terme duquel Bernard, après avoir évoqué son propos d’étudier ce sujet, le repousse (8 fin); il en est de même après la seconde série de distinctions entre libre arbitre, libre conseil et libre bon plaisir où cet examen est encore repoussé (12 début). Ce n’est qu’après le chapitre sur l’accès de la volonté à la perfection que Bernard s’estime enfin prêt – il le note expressément (21 début) – à examiner les états de la liberté en Adam, avant et après la chute.


27. Tous les chiffres entre parenthèses renvoient aux paragraphes du De gratia.
Le Christ, Restaurateur de la liberté

Le Traité est dominé par la présentation, en son centre (26), du Christ de la foi selon S. Paul, en tant qu’il est Sagesse et Puissance de Dieu. Cela correspond aux prémisses du De gratia. En effet, Bernard inscrit en exergue de son œuvre, pourrait-on dire, deux verbes à la forme passive, mots-clés de sa théologie de la liberté: être enseigné et être aidé (1)²⁸. Ils introduisent à l’étude de la liberté spirituelle dans la personne humaine, qui doit être investie par la grâce aussi bien dans son intelligence que dans sa puissance d’intégration (sans pour cela être dépersonnalisée, loin de là!).

Autre point sur lequel, dès la première page, l’auteur insiste: la distance qui existe entre savoir et pouvoir. L’enseignement reçu est une étape vers la libération, mais elle doit avoir pour complément la communication de la force, grâce à laquelle la doctrine passera dans les actes²⁹. La force, don de Dieu lui-même³⁰, est incommunicable d’homme à homme, alors que l’enseignement se fait habituellement par intermédiaire.

²⁸. Un lien peut être aussi établi entre Gra 1 et 25 par l’emploi de l’adjectif «nécessaire»: être enseigné et être aidé est «nécessaire à l’homme, c’est pourquoi il est considéré comme «nécessaire» le Christ, qui est Sagesse et Puissance. Deux autres fois dans le traité, cet adjectif qualifie la grâce (§ 18, l. 34; § 48, l. 17).


³⁰. Cf. les références scripturaires à la fin du § 1.

Schéma en symétrie concentrique

Conformément à la cohérence du De gratia, telle que nous venons de l’exposer, nous proposons le schéma suivant:

A. Introduction (1 et 2) «capable» (2)
B. Mérite et triple liberté (3-15)
C. Ordination de la volonté (16-20)
D. Liberté en Adam (21-25)
E. Le Christ, Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu (26-27)
D’. Liberté: image et ressemblance (28-35)
C’. Examen de la volonté en cas de pressions (36-41)
B’. Mérites et triple œuvre de Dieu (42-49)
A’. Conclusion (50-51) «participant» (51).

Ce schéma montre l’organisation du traité autour du Christ, Restaurateur de la liberté, mais les autres éléments christologiques n’apparaissent pas. Or, selon le mot de Luther à propos du De gratia: «Pour Bernard, rien ne vaut la peine, sauf Jésus; par exemple, dans son débat sur la grâce et la volonté libre, on peut trouver Jésus partout³¹.»

³¹. Nous traduisons une citation donnée en anglais par B. McGinn, Introduction, p. 46, noxe 146. Il se réfère à l’édition critique des œuvres de Luther, Weimarer Ausgabe, Tischreden (Propos de table), vol. 5, 154. Nous confirmons ce dire de Luther en signalant, outre les citations de 1 Cor. 12, 3 et 1 Jn 15, 5 (1), le Christ-libérateur (7-8); Jésus enseignant les Apôtres (17), Sagesse incarnée en quête de l’homme image de Dieu (32), Fils de Dieu, Splendeur du Père, soutenant tout par la force de sa parole (32, idem); le Christ, Roi avant les siècles, venant opérer le salut sur la terre (43); le Christ apparaissant, et nous avec lui, dans la gloire, au dernier jour (49).
Schéma élémentaire

Hors ce schéma en symétrie concentrique, il en existe un autre qui se retrouve à chaque page du traité\(^{32}\). Nous le disons élémentaire parce qu'il se limite aux trois éléments constitutifs de la liberté: vouloir, savoir, pouvoir. Bernard le suit imperturbablement dans ses différents examens: sur la liberté spirituelle, la volonté «ordonnée» à celle de Dieu, la liberté en Adam, l'image et la ressemblance, la liberté de la volonté en cas de pression, la triple œuvre divine enfin. Nous le figurons sur deux plans pour signifier que le libre arbitre subsiste indépendamment de la grâce; et nous ménageons un espace entre les deux libertés spirituelles conformément à la distinction entre connaissance spirituelle et force. Le schéma se lit de bas en haut.

\begin{center}
\begin{tabular}{ll}
DEUXIÈME LIBERTÉ & TROISIÈME LIBERTÉ \\
Liberté de grâce & Liberté de gloire \\
Libre conseil & Libre bon plaisir \\
Resssemblance & Resssemblance \\
\textit{(sagesse)} & \textit{(puissance)} \\
\end{tabular}
\end{center}

\begin{center}
PREMIÈRE LIBERTÉ \\
Liberté de nature \\
Libre arbitre \\
Image \\
\textit{(volonté)}
\end{center}


IV. Analyse du \textit{De gratia}

Occasion du traité

Une critique adressée à l'abbé de Clairvaux pour la place qu'il reconnaissait à la grâce dans la sanctification de l'homme fut l'occasion du traité. Le contradicteur, en effet, assignait à la grâce un seuil au-delà duquel elle doit se retirer pour laisser le libre arbitre «meriter», par ses propres forces, son salaire, sa récompense, c'est-à-dire le salut. Notons qu'il se démarquait des semi-pélagiens dont nous avons déjà parlé, puisqu'il reconnaissait la primauté de la grâce, son initiative. Bernard lui oppose un faisceau de textes scripturaires attribuant entièrement à Dieu l'œuvre du salut.

Rôle du libre arbitre: consentir

Bernard met aussitôt face à face le libre arbitre qui doit être sauvé et la grâce qui sauve, et il déclare que le libre arbitre n'est que «capable» d'un salut dont Dieu est l'auteur. Par le mot \textit{capax}, emprunté à la terminologie augustiniennne de l'image, Bernard, «le premier, lie nettement image et liberté métaphysique, affirme la personnalité humaine et cependant évite l'égalité de l'homme avec Dieu\(^{33}\)». Le style du passage contribue à ne laisser au libre arbitre aucune prétention. Une argumentation nerveuse se presse dans des phrases quasi dépourvues de syntaxe, où le mouvement est donné par le jeu des verbes, prépositions, adjectifs, appliqués tour à tour à Dieu et au libre arbitre, départageant péremptoirement

leurs rôles respectifs. Cinq fois, il est dit, à la forme passive, que le libre arbitre «est sauvé»; cela, moyennant son consentement, sa coopération personnelle à l'action de Dieu: c'est sa grandeur.

**Le consentement volontaire**

Le mot *consensus* revient 12 fois dans les paragraphes 2 à 6 du *De gratia* pour caractériser la liberté. Bernard présente d'abord son aspect théologique, puis philosophique.

Du premier point de vue, le consentement volontaire est la coopération de l'homme à l'œuvre de la grâce, consentement qui est déjà, lui-même, œuvre de grâce. Au-delà d'un acquiescement passif, c'est une disposition active de soumission confiante, un engagement de foi, une attitude reconnaissante envers Dieu qui sauve; autant de choses dont une bête est incapable. Bernard oppose le consentement volontaire, par lequel l'homme s'ouvre à Dieu dans une réponse personnelle, à l'appétit naturel, appelé «sagesse de la chair». Cette notion capitale dans le *De gratia* l'est aussi dans la suite de l'œuvre bernardine. Par le consentement volontaire, l'âme gravit les degrés de l'ascension mystique jusqu'à l'expérience du mariage spirituel entre Dieu et l'homme.

Sous son aspect philosophique, le consentement volontaire est «une disposition de l'esprit qui est libre de soi-même» (2). C'est un acquiescement spontané de la volonté, qui se distingue de la volonté elle-même, celle-ci étant un «mouvement rationnel». Procédant de la volonté, le consentement volontaire échappe à la nécessité et définit le libre arbitre lui-même (3).

37. É. *GILSON*, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948, p. 288: «Leur sentiment très vif de la responsabilité morale attirait l'attention des chrétiens (médiévaux) sur le fait que le sujet qui veut est réellement responsable de ses actes car c'est pour cela même qu'ils lui sont imputables.»
Doctrine des trois libertés

- La liberté qui affranchit de la nécessité

Pour déterminer quelle est la liberté du libre arbitre, Bernard procède par élimination : il n'est affranchi ni du péché, ni de la misère (souffrance et mort), mais seulement de la nécessité, c'est-à-dire de toute contrainte, de toute détermination tant de l'extérieur que de l'intérieur. C'est ce qu'indique son nom complexe de « libre arbitre » où « libre » se rapporte à la volonté — l'auteur dit et redit : où il y a volonté, il y a liberté (2) ; où il y a nécessité, il n'y a plus volonté (4), il n'y a pas liberté (5) — et « arbitre » au jugement qui est lié à la raison (4 et 11).

La liberté qui affranchit de la nécessité — reçue par l'homme à la création — est l'attribut inhérent de tous les êtres rationnels : Dieu, ange ou démon, homme justement ou pécheur. Aussi Bernard discerne-t-il que cette première liberté, propriété de la nature rationnelle, est, en soi, dépourvue de valeur morale. Cela est fondamental. Comme le remarque S. Vanni Rovighi : « Si S. Bernard l'appelle la dignité de la création rationnelle (36), s'il dit qu'elle est un titre de noblesse (7), c'est parce qu'elle nous rend ‘capables’ de mérite, parce qu'elle est condition indispensable de la valeur morale, non parce qu'elle est elle-même une valeur morale.40.

De ce fait, il arrive — et cela se voit tous les jours — que l'homme, libre par nature, est cependant captif dans son âme. Il « veut », mais quand ce vouloir s'applique au salut, il ne peut pas (10)41. C'est le signe d'une liberté réelle, entière en son domaine, mais appelée à recevoir davantage ; c'est une liberté en devenir. Henri de Lubac rappelle que, d'après la tradition patristique, « l'homme ne saurait avoir, aussitôt que créé et par le seul fait de sa création, toute la perfection que Dieu lui destine : car s'il l'avait de lui-même, il serait Dieu et s'il la recevait toute faite, ce ne serait qu'une perfection subie. » Il faut que l'homme coopère à sa destinée, coopération qui prend la forme d'épreuve. R. Javelet considère que « la liberté indéfectible qui fait de l'homme un égal de Dieu, est en fait une possibilité de dire ‘oui’ ou ‘non’ ; elle n'est rien ‘essentiellement’ ; en même temps, elle permet tout : l'animalisation ou la divinisation selon qu'elle s'ouvre à l'animalité ou à la grâce. Si l'on veut que l'âme, animalisée par le péché, puisse être sauvée par la grâce, il faut bien admettre que, même dans l'animalisation, la capacité de Dieu et donc la liberté métaphysique de la mens puisse demeurer.43 »

Il reste à souligner que, pour Bernard, le pouvoir de choix entre le bien et le mal, apantage du libre arbitre, ne le définit pas : sinon il faudrait dénier le libre arbitre tant à Dieu qu'au démon. Bernard reconnaît qu'il appartient à tous les êtres rationnels en disant que, soit dans le bien, soit dans le mal, la volonté est libre (35)44. Il

39. Ce n'est pas que volonté et liberté soient identiques, mais c'est que la liberté est un accident inséparable de la volonté.
41. Sur la distinction entre le vouloir et son efficacité, cf. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 298-299. L'auteur note que, dans
n'accorde au libre arbitre que l'exercice du vouloir, mouvement rationnel, qui est absence de contrainte (aspect négatif), mais aussi spontanéité (aspect positif).

— De la liberté de nature à celle de grâce et de gloire

À la différence de la première liberté, la deuxième est une valeur morale, ou plutôt spirituelle et divine: c'est «la liberté de grâce» qui affranchit l'homme du péché. Comme le remarque S. Vanni Rovighi: «Si la première est un honneur, mais un honneur qu'on peut salir, la deuxième seulement est vertu. La première, nous l'avons vu, n'a pas de degré, parce qu'elle n'est pas une valeur; la deuxième au contraire en a.» Fruit du consentement volontaire à l'action de Dieu, elle constitue la première étape - faite de vicissitudes car elle n'est jamais accomplie de façon certaine tant que l'homme est sur terre - vers la plénitude de la communion. Celle-ci est le partage de la «troisième liberté» qui, l'heure venue, sera l'affranchissement définitif de la corruption et de la mort: liberté de vie ou de gloire. Cela, c'est la doctrine de S. Paul.

L'accès du libre arbitre aux libertés de grâce et de gloire est un don que nous a obtenu Jésus-Christ, Dieu et homme qui, libre vis-à-vis du péché et de la mort, a pourtant voulu assumer celle-ci pour entrer dans la gloire: c'est ainsi qu'il a délivré ses frères, les hommes, de l'esclavage du péché et de la mort (8).

— Libre conseil et libre bon plaisir

Bernard examine ensuite l'aspect subjectif des trois libertés. Ces nouvelles distinctions sont importantes pour la progression du traité: elles permettront d'évaluer l'état de la liberté en Adam, avant et après le péché. Elles étaient évoquées, sous forme négative, au début du De gratia, par deux exemples signifiant les carences spirituelles de qui en est privé: celui-là est tout à la fois comme un homme aveugle et sans force (1).

La nouvelle terminologie, appliquée aux trois libertés, se base sur le point d'ancrage psychologique de chacune d'elles: jugement, conseil, puissance d'intégration. Par le libre arbitre, l'homme est doté du jugement, qui n'est autre que la voix de la conscience. Celle-ci, inscrite dans sa nature, discerne ce qui est permis ou non. Mais ce n'est que par la grâce qu'il accède, et au libre conseil46 et au libre bon plaisir. Par le premier, qui l'affranchit du péché, ses choix deviennent judicieux en matière de salut; par le second, il intègre si bien ses options qu'ils l'accomplissent avec aisance et même avec joie. A l'évidence, peu d'hommes jouissent de ces libertés depuis le péché originel, et ceux-là même n'en bénéficieront que partiellement (12-14). Elles ne s'expriment d'abord qu'en termes négatifs: ne pas obéir au péché, ne pas redouter les adversités eu égard à la justice (26).


Notons enfin que le vocabulaire proprement technique (libre conseil, libre bon plaisir) dont Bernard use dans le De gratia sera ensuite totalement banni de son œuvre, bien que les réalités de grâce et la perspective de la vie

46. Les sermons dénoncent «la lèpre du propre conseil» (Pas 3, 4, SBO V, 105, 1, 8), et son égarement quand il ambitionne science et puissance à l'encontre des valeurs évangéliques dont le Christ nous donne l'exemple: il a choisi la voie de l'humilité jusqu'à la croix (cf. Ase 4, 6, SBO V, 142, etc.).
dans la gloire y soient continuellement présentes. L’expression « libre bon plaisir » créée par Bernard lui-même, semble-t-il, puisqu’on ne la rencontre chez aucun de ses prédécesseurs, n’est pas sans résonance évangélique ; les synoptiques, lors du Baptême et de la Transfiguration, disent que le Père « se complaît » en son Fils Bien-Aimé. Or le « libre bon plaisir », selon Bernard est, comme la liberté de gloire, le fruit de la filiation adoptive, c’est la « glorieuse liberté des fils de Dieu » (7) qui sont appelés à être investis de la puissance du Seigneur.

— Trois remarques sur la triple liberté.

La synthèse doctrinale des trois libertés de nature, de grâce et de gloire — nouvelle dans sa formulation sinon dans ses éléments empruntés à S. Paul et à S. Augustin 47 —, apporte une grande clarté. On la trouve ensuite chez presque tous les théologiens du Moyen Age. U. Faust en cite deux exemples : Gerhoh de Reichenberg et S. Albert le Grand 48. Elle a l’avantage de restreindre beaucoup le domaine traditionnellement réservé jusque-là à l’exercice du libre arbitre, ce qui permet à Bernard de reconnaître qu’il subsiste entier dans la nature déchue 49. G. Bavaud pense que cette synthèse est d’une importance considérable pour le dialogue œcuménique, puisque Calvin, tout en faisant des réserves sur la manière de comprendre la première espèce de liberté, a dit : « Je reçois volontiers cette distinction » 50.

Une longue Sentences de l’école de Laon intitulée De la triple liberté, étrangement semblable au De gratia (6, 7, 11, 15), a pu faire croire, pendant un temps, que Bernard y avait puisé son inspiration 51. Cela aurait expliqué comment il avait pu produire « dès le début de sa carrière, des ouvrages aussi précis et aussi techniques que le De diligendo et le De gratia et libero arbitrio » 52.

Mais E. Kleineidam, en 1960, a montré à l’évidence que Bernard, qui assimile ses sources et les dissimule avec tant de soin qu’on a peine à les découvrir, n’aurait pu se livrer à un tel plagiat 53. U. Faust tire la même conclusion quand il examine la manière, par exemple, dont Bernard s’inspire d’Augustin et celle dont ses contemporains copient Bernard sans vergogne 54. Dom Lottin lui-même a reconnu le bien-fondé des arguments de E. Kleineidam 55.

Une dernière remarque concerne la sous-classification en libertés d’arbitre, de conseil et de bon plaisir qui,


dans son originalité, se réfère pourtant aux catégories du
bien des Stoïciens distinguant entre l'honnête, l'utile et
l'agréable. Elles étaient d'usage courant au Moyen Age
et plusieurs fois, dans son œuvre, Bernard s'y reporte.

La volonté et le salut

Ce chapitre sur la volonté complète le précédent
consacré à la raison (jugement, conseil).

- Il y a grâce et grâce

La grâce « créatrice », cela va de soi, confère la pre-
mière liberté, celle de la volonté ; la grâce « salvatrice »,
la liberté spirituelle (libre conseil et libre bon plaisir).
Elle est ici présentée comme un « surcroît » (additam-
mentum), au sens de don non seulement gratuit mais
surabondant. Par le don naturel, remarquable, l'homme
est une créature bien douée, capable de vouloir, de
criaître et d'aimer ; par le don de « surcroît », il devient
«la création de Dieu » (17-18). Cette dernière expression
est celle d'un verset capital de l'Épitre de S. Jacques tou-
chant la régénération spirituelle ou nouvelle naissance du
chrétien. La « grâce salvatrice », crée le lien d'apparte-
nance à Dieu, elle fait que, « pour ainsi dire », l'homme
devient «propriété de Dieu » (18). La progression vers le
salut provient de l'initiative divine, d'une « visite de la
grace » (17). Bernard ne parle pas de « surnaturel », de

nature au-dessus de la nature. Dans la tradition patris-
tique, la finalité de la nature humaine, c'est-à-dire la vie
eternelle (union à Dieu), ne se réalise que par la grâce.
L'additamentum de S. Bernard ne doit pas être confondu
avec le superadditus de la scolastique tardive qui n'est
pas seulement un bien surajouté au bien naturel, mais
une finalité surajoutée à la finalité naturelle. Le superad-
ditus, dit H. de Lubac, constitue « une révolution dans la
conception de l'homme et de son rapport à Dieu ». R.
Javelet voit dans l'additamentum de S. Bernard « une plé-
nitude consommant une capacité attendant d'être pola-
risée sur Dieu ».

Don gratuit, la grâce salvatrice est aussi marquée de
surabondance : les dons de Dieu vont toujours croissant.
Cela permet une première réponse de Bernard au contra-
dicteur du début : comment peut-il attribuer à Dieu l'inici-
tiative du salut et à l'homme son accomplissement, « alors
qu'un achèvement est bien plus qu'un début » (18) ?
Argument péremptoire dont S. Augustin avait lui-même
abondamment usé.

- Entière responsabilité de la volonté

Dépourvue de pouvoir propre vis-à-vis du salut, la
volonté n'est cependant pas irresponsible : rien ne se fait
sans le consentement volontaire du sujet. Après l'argu-
mentation des chapitres précédents, il est aisé de com-
prendre l'affirmation suivante : c'est notre volonté mau-
vaise qui nous asservit au diable, mais c'est la grâce de

56. Cicéron, Traité des devoirs, 2, 3, 9-10 dans Les Stoïciens, Gal-
limard 1962, p. 554-555.
57. Sur la distinction entre grâce créatrice et salvatrice, cf. AUG.,
Serm. 26, 4 (PL 38, 172-173); Ep. 177, 7 (PL 33, 767); Nat. et grat., 62
(BA 21, p. 363).
58. Jac. 1, 17.
60. R. JAVELET, Image et ressemblance au xixe siècle, Paris 1967, t. 2,
p. 267, no 254 (d'ores et déjà, JAVELET, Image et ressemblance).
61. Cf. § 7 : honneur, vertu, comble de joie.
62. Cf. AUG., Serm. 169, 11, 13 (PL 38, 922-923); Peccat. merit., 2,
18, 30 (CSEL 60, 1018).
Dieu qui nous soumet à lui (18). Dans l'un et l'autre cas, la liberté de l'arbitre s'exerce et engage mérite ou démérite.

- Étapes de la volonté vers sa finalité

Bernard parle ici d'« ordination » de la volonté. Ce terme est emprunté à la Bible : « Ordinavit in me caritatem » 63. Devenu typique de la terminologie bernardine, ce mot y revêt diverses acceptions selon l'ordre dont il s'agit : celui que le Créateur a mis dans le monde ou celui par lequel se réalise notre fin ultime 64. Pour être ordonnée, la volonté reçoit sagesse et puissance, c'est-à-dire qu'elle est profondément convertie au bien dont elle acquiert une connaissance savoureuse et que, de plus, elle a le pouvoir de l'accomplir avec « une soumission volontaire et fermente » (19). Ce processus est exemplaire : les progrès dans la vertu se réalisent, nous l'avons dit, par la grâce investissant l'intelligence et la puissance d'intégration du sujet qui donne son consentement. De la même façon, l'image accède à une double ressemblance (28) ; et dans les sermons, Bernard parle de « deux charités » 65, de « deux humilités » 66.

- L'image de Dieu en l'homme

Pour marquer l'excellence — indépendamment même de la grâce salvatrice — de la volonté, Bernard la désigne comme étant, en l'homme, l'image de Dieu, thème qu'il développera plus loin. Mais, bonne en soi, la volonté peut cependant se vicier. C'est alors une volonté désordonnée comme le furent celles d'Adam et de Lucifer : l'un voulut s'emparer du savoir et l'autre du pouvoir 67. Or, sagesse et puissance sont à recevoir.

Centre du traité

- Étude sur la chute d'Adam du point de vue de la liberté

Bernard, maintenant, vérifie sa thèse : le libre arbitre est incapable de se sauver lui-même ; l'absence de liberté spirituelle ne le détruira pas, ne l'amoidrit pas, mais le laisse paradoxalement captif (9).

Augustin invite à ne pas confondre le relatif (pouvoir de ne pas pécher, pouvoir de ne pas mourir) avec l'absolu (ne pas pouvoir pécher, ne pas pouvoir mourir) 68. Ainsi fait Bernard quand il distingue dans le libre conseil et le libre bon plaisir 69 deux degrés. L'inférieur, le relatif, était le partage d'Adam au paradis. Il l'a perdu par le péché originel, faute volontaire, qui n'est pas la conséquence inévitable du libre arbitre. Par la grâce, Adam avait la liberté de rester dans le bien, c'est-à-dire de s'attacher glorieusement — puisque volontairement — à son Créateur, mais « il n'a pas eu le vouloir de ce qu'il pouvait » 70, dit Augustin. Sa volonté s'est rendue mauvaise et son libre arbitre est devenu esclave du péché au point

63. Cant, 2, 4 ; cf. Hélène Pétré, « Ordinata caritas, un enseignement d'Origène sur la charité », RecSt 42 (1954), p. 40-57. L'auteur note que d'Origène jusqu'à Bernard, un sens moral s'est attaché à ce verset qui, en hébreu, avait un caractère métaphorique. Ce glissement s'est opéré à la faveur des traductions grecques et latines.
65. SCt 50, 4 (SBO II, 80, l. 11-12, l. 18-20).
66. SCt 42, 6-9 (SBO II, 36, l. 26-28).
67. Lieu commun de la littérature bernardine.
69. Bernard adapte la distinction de S. Augustin : pouvoir de ne pas mourir devient pouvoir de ne pas être troublé, car la « misère » de la créature se manifeste d'abord par le trouble.
70. Aug., Corr., 11, 32 (BA 24, p 343).
de ne pas pouvoir ne pas pêcher. Il faut se garder d’accuser ici le magnifique don de Dieu qu’est le libre arbitre, et dénoncer l’abus qu’Adam en a fait (22-27).

– Intervention du Christ


– Image et ressemblance

La place de cette étude, dans la structure du traité, signifie que, pour Bernard, la liberté est première ; pour Guillaume de Saint-Thierry, au contraire, elle n’est qu’un corollaire de l’image.

Le thème biblique et patristique de l’homme «créé à l’image et ressemblance de Dieu» est une doctrine fondamentale, chère aux Pères grecs et latins, depuis le second siècle. L’abondance a même nui à l’homogénéité de la pensée de chacun et de tous : on ne peut donner une définition universelle de ce qui correspond à l’image de Dieu en l’homme. Pour Bernard, comme pour Augustin, l’image se trouve dans la composante spirituelle de l’homme (la mens) : ce n’est pas que l’âme soit d’essence divine, mais c’est que, par elle, l’homme est capable d’entrer en relation avec Dieu. A partir de là, une dynamique en deux sens s’instaure : Dieu ne peut

71. Cf. Anselme, DLA, c. 12 (éd. M. Corbin, p. 224, l. 1). – Cela ne signifie pas que l’homme déchu ne peut que pêcher, comme l’affirmerait Aquinas (qui sera condamné), mais que la liberté naturelle est captive : sa libération ne sera totale et définitive qu’au ciel, si elle est sauvee.
72. Cf. SC 74, 10 (SBO II, 245, l. 22-23) : «N’accusons pas le don, mais l’abus.» Cf. Aug., Enchir., 9, 30 (BA 4, p. 159 ; CCL 46, p. 65 s.).
74. Bernard applique souvent ce mot au Christ : cf. Miss. 3, 13 (SC 390, p. 110, l. 13); AdvA 7, 1 (SBO IV, 45, l. 18); Epia 1, 3 (SBO IV, 169, l. 9), etc.
75. Pas moins de 40 fois dans son œuvre, Bernard donne à contempler le Christ de 1 Cor, 1, 24, le Christ dans sa réalité la plus profonde : celui qui libère l’homme taré de son ignorance et de sa faiblesse. La référence se trouve dans son premier ouvrage (Miss 1, 2, SC 390, p. 110, l. 13) et dans son dernier sermon inachevé (SC 86, 4, SBO II, 319, l. 26).
76. Reformandat, restitutum; restitutum, reparationum: Gra 26, infra, p. 302, l. 2-5.
se désinteresser de celui qui porte son empreinte et, sous peine d’abandonner sa propre finalité, l’image se doit d’être fidèle à son modèle.

On trouve chez Bernard jusqu’à quatre doctrines de l’image\(^\text{78}\), mais il n’en traite ex professo que dans le De gratia (28-35). Les sermons sur le Cantique, qui présenteront d’autres vues avec une certaine ampleur, sont, d’après R. Javelet, «à la fois plus riches et plus confus; certainement moins heureux comme synthèse\(^\text{79}\)». Dans le traité, la théologie de la liberté et celle de l’image se recouvrent: le libre arbitre inammissible s’avère être l’empreinte de Dieu dans la nature même de l’homme, tandis que les deux autres libertés constituent une double ressemblance en sagesse et en puissance conférée par le libre conseil et le libre bon plaisir. Bernard précise que la ressemblance est «accidentelle». Cependant, par ce mot, note R. Javelet, «Bernard ne pense pas à une réalité de peu de poids ontologique. L’accident est Dieu, Dieu qui est à l’origine de l’image et lui donne d’être élan libre, Dieu qui ’survient’ avec tout son poids d’Amour pour se donner à qui ne l’a pas refusé en déviant de la droite ligne\(^\text{80}\)». Il reste qu’à la différence de l’image, la ressemblance, sur terre, est subjecte à des vicissitudes: elle peut se perdre tout à fait. Sans l’affirmer, Bernard semble supposer que le caractère inaliénable du libre arbitre qu’aucun péché, si grave soit-il, ne saurait effacer, lui vient justement du fait qu’il est l’image de Dieu (28)\(^\text{81}\).

---

En situant l’image dans le libre arbitre en tant que volonté (tournée vers l’action) plutôt que dans la raison ou «mémoire» (capacité de contempler), Bernard se différencie d’Augustin\(^\text{82}\). Pour lui, c’est dans l’union amoureuse et librement consentie de sa volonté à celle de Dieu que l’âme trouvera la similitude et deviendra «un seul esprit avec lui».

---

### Degrés de ressemblance

En lien avec l’étude sur l’état de la liberté en Adam (21), Bernard distingue divers degrés dans la ressemblance avec Dieu. Les anges et les saints du ciel, confirmés en grâce, ont, dans la plénitude des trois libertés, le plus haut degré de ressemblance. Adam, au paradis, n’avait reçu qu’un degré moyen: pouvoir-ne-pas-pêcher. Nous, héritiers du péché originel, nous parvenons tout juste, avec la grâce, à n’être pas dominés par le péché; notre ressemblance avec Dieu est cependant réelle – nous participons à la vraie sagesse –, mais elle est au degré le plus bas et, jamais sur terre, nous ne serons sans péché ni misère.

### L’image en enfer

Pour Bernard, le nœud de la psychologie des damnés est dans l’impossibilité où ils sont de se repentir (31) – impossibilité qu’ils voudraient nous faire partager, eux qui ont en commun avec nous le fait de ne-pas-pouvoir-ne-pas-pêcher\(^\text{83}\). Dans le bref exposé de Bernard sur la persistance de la volonté mauvaise en enfer, se trouvent les éléments essentiels d’une théologie de l’enfer: le refus

---


\(^\text{80}\) JAVELET, «Réintroduction», p. 23.

\(^\text{81}\) Pour une comparaison entre la doctrine de Descartes et celle de

---


\(^\text{82}\) M. SIMONETI, Introduction, p. 356.

\(^\text{83}\) EPI V 3 (SBO VI-1, 22, 1. 27).
absolu de Dieu et la peine sensible. Les théologiens de la première moitié du xiii° siècle, Philippe le Chancelier et les franciscains, Richard Rufus, Alexandre de Halès ne manqueront pas de s'y référer.84

— Restauration de l'image

La parabole évangélique de la femme qui cherche dans la poussière la monnaie qu'elle a perdue — celle-ci est marquée à l'effigie de Dieu — est un lieu commun du thème de l'image dans la tradition patristique. C'est, aux yeux des Pères, une allégorie de la rédemption de l'homme par la Sagesse incarnée. Dans les quelques lignes de Bernard sur ce sujet, poésie et précision technique vont de pair : égarée, « déformée », l'image est retrouvée, « re-formée » et « conformée » à la Sagesse elle-même dans les splendeurs des saints.

Dans ce contexte, l'auteur introduit l'expression « région de la dissemblance », d'origine platonicienne, accréditée au moyen âge par les Confessions d'Augustin, qui la relie à la « région lointaine » où le fils prodigue de la parabole lucaniennue (faisant suite à celle de la drachme perdue) se trouve loin de son père.85 Bernard amalgame si bien les deux formules que parfois elles n'en font plus qu'une seule : « La région lointaine de la dissemblance86 ; » ou encore, suivant le contexte, il les prend l'une pour l'autre : « La part d'héritage qui nous revenait, nous l'avons dilapidée avec le fils prodigue, dans la région de la dissemblance.87 » Elles ont en effet le même sens, elles expriment la condition pêcheresse de l'homme qui, malgré tout, aussi longtemps qu'il est sur terre, est en dialectique avec la ressemblance. L'enfer, au contraire, est la « région de la géhenne » d'où la dialectique dissemblance-ressemblance a tellement disparu qu'il n'y a même plus à en parler.88

Si Bernard ponctue son paragraphe en présentant le Fils de Dieu d'après l'Épitre aux Hébreux89, c'est pour préciser, une fois encore, par un texte scripturaire et christologue, que la restauration de l'image doit s'effectuer sur deux points (32).

— La Sagesse créatrice

Une convenance existe entre la Sagesse, Forme divine, créatrice de l'univers et son incarnation-rédemption pour re-former celui qu'elle avait formé, le libre arbitre, image de Dieu en l'homme. A partir de cela, Bernard commente l'action de la Sagesse qui, dans la force et la douceur, poursuit son œuvre dans le cosmos (33); puis il transpose ce qu'il vient de dire au plan de l'action ascétique du libre arbitre et de sa maîtrise sur son petit univers : la personne humaine. Bernard lui assigne un programme paulinien tout imprégné de joie rayonnante et de paix (34).

— Note pascale

L'antithèse biblique, « tomber »— « ne pas se relever sans le secours de Dieu90 » (23-25) prépare la conclusion

84. O.Lottin, Psychologie et morale, t. 2, p. 154 et 177.
86. Sent III, 94 (SBO VI-2, 151, l. 25); Par 1, 2 (SBO VI-2, 262, l. 1).
87. Div 40, 4 (SBO VI-1, 237, l. 15) et Par 1, 3 (SBO VI-2, 262, l. 9); en effet, « convoquer ses amis » appartient à la parabole de la drachme (Lc 15, 9). En Gra, on peut penser que la région de la dissemblance constitue une allusion à la parabole du prodigue.
88. Div 42, 2 (SBO VI-1, 259, l. 21).
89. Hébr. 1, 3.
90. Jér. 8, 4; Ps. 40, 9. L'image de la fosse que Bernard introduit est significative. Anselme fait de même (Pourtquoi Dieu s'est-il fait homme, 1, 24, SC 91, p. 334, 396 C).
pascale des chapitres centraux du traité : comme le Christ, le libre arbitre ne « se relève » (resurgere) que par l’Esprit du Seigneur⁹¹ (35). Cela s’effectue quand il « émerge », quand il « respire », c’est-à-dire passe du mal au bien (25). Tout cela est de source paulinienne, liturgique, patristique.

Autre note pascale par une allusion à l’Exultet du Samedi-Saint. Comme l’Étoile du matin (Lucifer), le libre arbitre « ne connait pas de couchant⁹² ». Or la tradition patristique parle également d’un autre Lucifer qui, tombé du ciel⁹³, est devenu noctifer, mortifer parce qu’il a voulu s’égaler au Très-Haut⁹⁴. Dans le contexte d’image et ressemblance où s’insère l’allusion au Lucifer pascal (28), celle-ci signifie que, marqué d’êternité, le libre arbitre est appelé à se conformer à son modèle, c’est-à-dire que l’image est tendue vers la ressemblance.

---

91. Selon la théologie, c’est l’Esprit qui a ressuscité le Christ. Deux oraisons de l’ancien breviaire cistercien en font l’application à notre résurrection spirituelle : « Invocation tui Spiritus a morte animae resurgamur » (ad Sextam, in die Paschalis); « ipsi per amorem Spiritus a morte animae resurgamur » (ad Sextam Tempore paschali). — De son côté, Anselme, (DLA, c. 10, p. 222) avait dit qu’il y a, de la part de Dieu, un bien plus grand miracle à rendre à la volonté la droiture qu’à rendre la vie à un mort.

92. Bernard orchestre l’image. Il la prépare : « Defectum seu diminutionem non patitur » (Gra 28, infra, p. 304, l. 6), et la complète : « Nec ... capiti ... detrahetur » (Gra 28, infra, p. 304, l. 10-12), ce dernier terme appartenant aussi à l’Exultet : « Mutuale luminis detrahetur non novit. »


94. C’est ainsi que Bernard le présente dans le De gradibus humilitatis et superbiae, traité qui a précédé Gra; cf. Hum 36 (SBO III, 44, l. 10).

elle reste toujours affranchie de la nécessité. Paul, terrassé sur la route de Damas, témoigne de sa liberté quand, se relevant converti, il se laisse mener, pleinement consentant, jusqu'à la ville. C'est, comme Augustin, « qu'on est tiré par des voies merveilleuses à vouloir, tiré par celui qui sait agir intérieurement dans le cœur des hommes, non pour les faire croire sans qu'ils ne le veuillent, ce qui ne se peut pas, mais pour les amener à vouloir, alors qu'ils ne le voulaient pas 96. »

La doctrine des trois libertés permet de déceler une déflectuosité dans les libertés de conseil et de bon plaisir en Paul, qui se plaint d'être captif sous la loi du péché (37). Cela confirme ce qui a été dit : la liberté spirituelle, sur terre, n'est que partielle. Elle voisine toujours avec une certaine captivité de l'âme. Paul toutefois se félicite d'être déjà libre « en grande partie » car, dans sa lutte intérieure, son consentement au bien fait preuve de santé. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'il faut entendre la déclaration triomphale de l'Épître aux Romains : « Il n'y a pas de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus » (Rom. 5, 16). Bernard la commente ailleurs en disant que le poison ne nuira pas aux disciples du Christ car, l'ayant goûté, ils n'en voudront pas, c'est-à-dire, sentant la convoitise, ils n'y consentiront pas 97. Celle-ci n'est là que pour entretenir dans l'humilité et faire aspirer au secours de la grâce 98.

---

**Le reniement de Pierre**

Bernard étudie le cas des renégats qui voulaient échapper au martyre et plus particulièrement celui de S. Pierre reniant le Christ sous l'effet de la peur. Il y a deux manières pour les déculpabiliser : soit en disant que, leur volonté n'étant pas mauvaise, leur reniement purement verbal ne méritait pas condamnation ; soit en objectant que, forcés de faire ce qu'ils ne voulaient pas, ils avaient perdu le libre arbitre. Mais Bernard ne pense pas ainsi. La nature de la volonté est telle qu'elle ne peut pas, dans le même temps, vouloir et ne pas vouloir la même chose (5). Sous l'effet de la contrainte, la volonté peut changer d'objet : c'est alors une autre volonté, tout aussi libre que la précédente et, de ce fait, elle mérite ou démerite. De façon concrète, Bernard montre en Pierre le conflit de deux volontés et le résout comme Anselme : la volonté la plus forte l'emporte toujours, manifestant le vouloir profond de la personne 99. Pierre, qui aimait le Christ, a montré qu'il s'aimait davantage lui-même, au point de mentir et de renier consciemment et volontairement la vérité. Mais, après la Pentecôte, parvenu dans la force de l'Esprit à la liberté de l'amour, aucune considération humaine ne fera fléchir sa volonté : il aimera « de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa force ». N'est-ce pas là la triple liberté de nature, de conseil et de bon plaisir 100 ?

Pour M. Simonetti, le raisonnement de Bernard peut paraître recherché et sophistiqué 101, et B. McGinn n'apprécie pas la démonstration, pas plus que le développement qui suit sur les pressions passives ou actives que subit la volonté. Il trouve que Bernard ne tient pas compte des facteurs qui peuvent atténuer la responsabilité de la volonté 102.

---

97. Cf. *Asc. 1*, 3 (SBO V, 125, l. 20-22).
98. *HMS 5* (SBO V, 72, l. 9-10).
99. *ANSELME, DLA*, c. 7, p. 219 et c. 9, p. 221.
100. Tout en substituant virtus à fortitudo, Bernard préfère la formule trilogique du *Deut. 6*, 5 à celle de *Mc* 12, 30 qui a quatre membres ; et à celle de *Matth. 22*, 37 dont le troisième terme est mens. Cf. *QH 3*, 2 (SBO IV, 393, l. 24) ; *SCI 20*, 5 (SBO I, 116, l. 25) ; *Div 29*, 1 (SBO VI-I, 210, l. 13).
102. B. *MCGINN, Introduction*, p. 34.
D'autres pensent que le discernement de Bernard est subtil et limpide. Il met à nu le mal profond sans l'éduquer, mais en cherchant à faire la part des choses. Loin de dramatiser, il constate que, si Pierre aimait réellement le Christ, il s'aimait cependant un peu plus lui-même quand il renia 103.

— Deux sortes de pressions sur la volonté

Pour déterminer en quel cas le mal est imputable à la volonté, Bernard distingue deux sortes de contraintes ou pressions qui s'exercent sur elle. L'une est passive: la volonté souffre ce qui lui déplait sans aucunement consentir au mal; l'autre est active et toujours condamnable. En effet, par celle-ci, la volonté, faible et non pas «saine», se contraint elle-même quand, par exemple, à la menace des bourreaux, elle renie. En tout cas, la volonté, toujours affranchie de la nécessité - même sous le double poids du péché originel et des mauvaises habitudes -, encourt salut ou condamnation suivant le consentement qu'elle donne aux inspirations de l'Esprit ou à la «chair». Elle se trouve, en effet, dans une situation inconfortable entre les deux.

La coopération

— Mérites et miséricorde

Un ton nouveau caractérise la fin du De gratia où le salut n'est plus envisagé en tant que libération, mais comme récompense due à des mérites 104. Deux mots apparemment contradictoires - mérites et miséricorde - raniment la discussion ouverte à la première page du traité: ils indiquent bien quelle sera la synthèse finale, puisqu'ils reparaîtront tous deux à la dernière page (51). La terminologie fait plus largement appel à celle de l'Épître aux Romains: justice, justification, miséricorde, promesse. Il y a cependant continuité avec ce qui précède car Bernard met en application sa doctrine sur le libre arbitre et la grâce. Elle peut se résumer en deux points: la grâce laisse à l'acte humain sa structure propre, c'est-à-dire que la volonté s'exerce normalement et qu'elle est pleinement responsable 105; la grâce confère à la volonté le pouvoir qui lui manque, celui de réaliser un acte valable pour le salut. L'esprit a donc été longuement préparé à assumer les paradoxes qui se multiplient: l'alternative où se trouve le libre arbitre d'être justement condamné ou au contraire miséricordieusement sauvé (42); la reconnaissance de dons divins aussi bien dans les mérites que dans leurs récompenses (43); l'activité omniprésente de la grâce en faveur du libre arbitre dont toute la tâche, si élevée soit-elle, est de consentir (46); l'entièreté libérée de l'homme qui se mesure à l'absolu de la dépendance envers Dieu (47), etc.

— Le salut, œuvre du Père, du Fils et de l'Esprit

Comme Augustin qui affirme: «En couronnant nos mérites, Dieu ne couronne que ses dons 106», Bernard met désormais l'accent sur l'œuvre divine dans la sanc-


104. Le mot «salaire» (merces) qu'avait avancé l'objecteur de Bernard est totalement éliminé.

105. En cette partie du De gratia, l'accent est mis sur l'action de la grâce, mais la pensée de l'auteur garde son équilibre: elle réserve avec soin à l'exercice de la volonté humaine la marge, si minime soit-elle, qui permet de conclure qu'en aucun cas le libre arbitre ne disparaît: cf. M. Simonetti, Introduction, p. 347.


- **Dieu crée les mérites des hommes**

Ouvrant une sorte d'enquête sur la nature des mérites, Bernard s'attache à dissiper et à poursuivre sans merci toutes les illusions à ce sujet. Le tableau qu'il brossera dissocie le fait d'être un instrument de Dieu et celui du mérite. Tous ceux dont Dieu se sert ne sont pas méritants. Seuls méritent ceux qui exécutent avec amour sa volonté. Bernard n'a pas assez de mots pour dire à quel degré d'union à Dieu ils parviennent: ils sont pour Dieu comme des «compagnons d'armes», ses coadjuteurs, les coopérateurs du Saint-Esprit 107.

- **Le siège du mérite**

Par une analyse minutieuse de l'acte de vertu, où l'emprise divine est telle qu'elle le prévient, l'accompagne et l'accomplit, Bernard parvient cependant à dégager le point de jonction de l'homme et de Dieu: l'intention ou volonté bonne (46). Il nous est donc impossible de juger du mérite d'une personne; elle peut poser des actes apparemment bons, mais Dieu seul en connaît la valeur qui, paradoxalement, peut être nulle! C'est l'application du principe précédent: il ne suffit pas d'être un instrument de Dieu pour être son ami. Ce qui fait le mérite, aux yeux de Dieu, c'est la plénitude du consentement.

- **La grâce et le libre arbitre**

Indissoluble est l'alliance entre la grâce et le libre arbitre dans l'accomplissement d'un acte salutaire (47). On a parlé, à propos des *Sermons sur le Cantique*, des «Noces de la nature et de la grâce» 108. Ici, le paragraphe pourrait s'intituler: «Danse de la grâce et du libre arbitre». En effet, acquiesçant à l'invitation de la grâce, le libre arbitre se laisse mener par elle sans être cependant entièrement passif car il fait tout et elle fait tout. A. Babolin remarque que le libre arbitre atteint une nouvelle dimension ontologique, ses actes prenant une valeur divine 109. Dans la communion avec Dieu, l'homme accède à la plénitude de la liberté et de l'amour, il réalise sa destinée métaphysique qui n'est autan que la vie en Dieu. Nous sommes ici en présence de l'homme tel que Dieu le veut, c'est-à-dire de l'homme créé pour la gloire. Bernard, parlant ailleurs de l'œuvre thérapeutique de la grâce, aime à dire: «Elle m'a rendu à moi-même» 110.

B. McGinn qui, avec G. Venuta, admire la clarté de ce texte, en regrette les limites. Tout en comportant une

---


sujets d'une liberté qui est notre essence même, autrement dit - et c'est saint Paul qui le dit - il nous traite en synergie: 'co-opérateurs' de Son œuvre en nous et avec nous» (p. 935).


110. *Dit 15*, supra, p. 96, l. 5-6; *SCI* 67, 10 (SBO II, 195, l. 10-11); *QH* 8, 5 (SBO IV, 429, l. 17).
clarification doctrinale précise, il n’apporte pas d’explication spéculative sur la nature de la coopération entre la grâce et le libre arbitre. U. Faust remarque que Bernard ne connaît pas la doctrine de l’analogie à laquelle les scolastiques feront appel. Mais L. Sartori considère ce texte comme un chef-d’œuvre de théologie, digne d’Augustin, comme une merveilleuse analyse qui touche le mystère en le laissant intact, et il dit qu’en usant de jeux de mots, d’adverbes et de prépositions, Bernard procède déjà à une recherche de précision conceptuelle. Lorsque Maurice Blondel parle des limites de la « philosophie catholique », d’un « surnaturel innaturalisable », « d’une symbiose dans une hétérogénéité irréductible », il ajoute en note : « Je ne résiste pas à l’attrait de citer ce texte si précis et si lumineux où saint Bernard condamne la doctrine dont je me suis constamment inspiré et qui, semble-t-il, peut servir d’admonition et de sauvegarde en même temps que de ressort et de justification à la pensée chrétienne. »

- Toute la gloire est à Dieu

L’illusion de celui qui se justifie lui-même est dénoncée en termes pauliniens : il méconnaît la justice de Dieu et présume pour lui de mérites venant d’ailleurs que de la grâce. Bernard lui oppose les témoignages de S. Paul et de S. Augustin, de Jérémie et de David. Ce dernier, ayant pris la mesure de son impuissance à rendre grâce en proportion des dons reçus, cherche, pour Dieu, un don en retour de ses dons : il annonce prophétiquement l’offrande du vin eucharistique (48).

Puis, en trois vagues successives s’élargissant jusqu’à faire apparaître dans la gloire l’homme parfait, le Christ et ses membres, l’œuvre divine — elle-même ternaire — est présentée. Le tableau constitue en quelque sorte le point d’orgue du traité.

Cependant, un dernier mouvement prend les choses à rebours : du point final au point de départ, de l’achèvement eschatologique à la création pour se centrer sur l’entre-deux. Celui-ci est la « re-formation », point d’ancrage de la participation active de l’homme à son propre salut, par laquelle il acquiert des mérites.

- Les mérites

Après des lignes aussi denses, l’énumération de nos modestes mérites — jeunes, veilles, continence — pourrait laisser une impression de retombée, si la profondeur des transformations auxquelles ceux-ci donnent lieu n’était affirmée : l’homme intérieur se renouvelle de jour en jour (49). D’après les Sermons sur le Cantique, c’est à l’expérience des modifications qui se produisent dans leur âme que les mystiques reconnaissent la présence de l’Époux.

Il faut noter qu’au terme du De gratia, l’ascèse monastique est non seulement maintenue, mais présentée comme la coopération de l’homme à l’œuvre du salut.

- Mise en garde

Constamment, dans son œuvre ultérieure, Bernard entrera en guerre, non contre les mérites, mais contre la...
disposition foncière à les exagérer et, pis encore, à nous les attribuer. C'est l'attitude des ouvriers de la parabole qui se vantent d'avoir porté le poids du jour et de la chaleur. A l'opposé, l'esprit filial de ceux dont les mérites sont réels – car ils se sont donnés sans réserve et de plein gré à la tâche – les preserve de trouver lourd le joug du Seigneur. Ils se sentent redevables envers la Miséricorde et estiment peu de chose ce qu'ils ont pu endurer. Les noms que Bernard attribue aux mérites abondent en ce sens : ils ne sont que des semences, des indices, des présages (51). Cela manifeste leur aspect microscopique, inchoatif et fragile. C'est pourquoi il ne faut en aucune manière se prévaloir de mérites. Quels qu'ils soient, ils ne sont que matière à espérer en Dieu sans un regard sur soi-même.

- Participant de la nature divine

Bernard a réservé pour sa page finale le mot consortes qu'il répète deux fois. C'est le mot de S. Pierre pour marquer l'adoption filiale par laquelle l'homme devient participant de la nature divine ou, dans le vocabulaire paulinien, participant de la «justice» de Dieu, c'est-à-dire de sa sainteté. Bien qu'il ne soit pas, ici, dans le contexte d'une citation ou allusion, c'est un mot consacré de la théologie de la grâce chez les Pères. Il résume tout le De gratia où le pécheur est élevé par la grâce jusqu'à la gloire au prix de son consentement volontaire : ce dernier constituant son «merite». Ce consentement est la quote-part minimale, mais indispensable, pour que l'homme soit respecté dans sa liberté et participe de plein gré à la miséricorde qui lui est offerte. Miséricorde et

justice, en Dieu, se recouvrent. Bien que l'homme ait réellement mérité, que sa volonté ait été l'apport auxiliaire qui a permis à l'œuvre de s'accomplir, qu'il soit vraiment «coadjuteur de Dieu», il n'a mérité que par un don gratuit de la Miséricorde. C'est elle qui a promis une récompense et qui, dans sa justice, s'en acquitte, mais c'est elle également qui a conçu l'alliance et donne au pécheur de devenir un saint, d'être exalté auprès de Dieu (magnificavit). Tout le traité était une préparation à reconnaître et à proclamer que le salut, don gratuit, est l'œuvre de Dieu.

V. LES SOURCES DU DE GRATIA

Nous avons signalé les sources au cours de l'introduction et ajouterons des compléments dans les notes textuelles. Voici les deux principales.

La source scripturale

Dans ce traité plus spéculatif, la Bible tient une place moindre : il y a là 1/90 du texte de l'œuvre entière et 1/122 des 30 000 citations et allusions bibliques. L'Épître aux Romains (mais non celle aux Galates) est surreprésentée, en particulier les chapitres 6, 7, et 8, qui totalisent 1/6 des citations et allusions de ce traité au lieu de 1/44 dans l'œuvre. Jean (Évangile, plus Épîtres) est peut-être sous-représenté, avec 1/19 au regard de 1/13 dans l'œuvre. Bernard a cependant puise son bien à travers toute la Bible, a utilisé tous les textes centraux

118. Cf. Dil 36, supra, p. 154, l. 36; SCI 14, 4 (SBO I, 78, l. 1-+1
119. SCI 68, 6 (SBO II, 200, l. 24-27).

120. Seule fois où le mot auxiliaire est employé en Gra; il signifie notre coopération à l'action de Dieu.
sur la grâce, ne s’est pas singularisé (il eût pu faire une théologie johannique de la grâce) et a suivi, en ce domaine aussi, Augustin.

Quel est le rôle de la Bible ici? Un ornement? ou bien la source même de la pensée? - L’un et l’autre. Avec dom Leclercq, on peut dire de ce « parler biblique », comme du style littéraire de Bernard, que sa spontanéité évidente est en réalité le résultat d’un travail savant et que ses artifices n’excluent pas l’élan sincère : une lecture en rapport avec ce texte suppose une bonne fréquentation de la Bible, le recours à un bon appareil biblique, mais encore un travail personnel, concordance en main, une deuxième, une troisième lecture du texte et le temps d’une réflexion sur le fond.

Moins fréquentes dans le De gratia, les allusions ténues s’y comptent cependant par dizaines. Les éditeurs du texte latin ont signalé (SBO III, 161, note) comment Bernard « s’écarte (volontairement) du texte biblique tout en l’évoquant » avec le everteret (domum) à la place du evererrer pris à Luc (32, 1, 4, p. 312; Lc 15, 8); ainsi, au lieu de balayer la maison, il s’agit de la bouleverser; mais cela se redouble d’une allusion à S. Grégoire121.

Autre exemple : au § 38, un simple notus (= connu), répété 3 fois, fait allusion au non novi (« Je ne connais pas ») de Pierre (Matt. 26, 72 et 74; Lc 22, 57) et évoque, par sa forme et son régime – notum non Christo, sed Petro – le notus pontifici (« connu par le grand prêtre ») de Jn 18, 16, tout en étant un des termes d’un jeu de mots, nota, non orta (« connaissance, et non naissance »). N’y a-t-il pas en filigrane : « Le Seigneur connaît ceux qui lui appartiennent », « Novit Dominus qui sunt eius » (II Tim. 2, 19), selon la version Vieille latine que Bernard utilise 11 fois?

121. Cf. infra, p. 312, n. 3.
Pour parler de la Bible chez Bernard, il n’y a personne de mieux placé que Bernard. Après une formule bien frappée, faite de mots très simples mais à visée philosophique (fin de 47), Bernard se tourne vers son lecteur (début de 48) pour obtenir de lui un satisfecit d’orthodoxie paulinienne. Sans doute veut-il détournier notre attention de la philosophie qu’il vient de faire en nous rappelant qu’il «parle Bible». Il affirme «plaire au lecteur», mais le moyen est un recours fidèle à la Bible, ici spécialement à Paul; on comprend le présupposé: il est exclu de s’écarter de la pensée de Paul. Bernard distingue fond et forme, pensées et expressions; pour lui, le fond est essentiel et la pensée intangible, alors que les expressions, secondaires, sont celles qui se présentent d’elles-mêmes à sa plume, et auxquelles il revient sans cesse, non sans bonheur. Ajoutons que le choix biblique immédiat que fait Bernard est excellent: pour résumer à la fois ses dires («nos paroles») et la question, c’est un des textes les plus profonds de Paul qu’il apporte: «Ce n’est pas là l’affaire de l’effort humain, mais celle de la pitié de Dieu», texte déjà cité au premier paragraphe.


---

lors même qu’il se fait très proche de sa source, Bernard s’en écarte. En voici un exemple : dans la succession de Jac. 1, 17 – Ps. 73, 12 – Éphés. 4, 8 des paragraphes 42-43, Bernard substitue le Psaume 73 à Jn 3, 27 d’Augustin (15). Cela est significatif de sa spiritualité christocentrique et de l’importance qu’il donne à ce verset psaltique dans le traité et dans la suite de son œuvre.

Bernard puise dans Augustin, mais non de façon servile. Il fait même preuve d’un discernement d’autant plus remarquable à nos yeux que nous savons, maintenant, combien d’autres se sont fourvoyés en croyant le suivre pour traiter de semblables sujets. L’orthodoxie de l’abbé de Clairvaux, au contraire, lui a valu des éloges et il est reconnu comme un excellent théologien. Dans le domaine de la grâce et du libre arbitre, on ne peut nier qu’il a réussi son propos de clarté. Il ne risque pas d’essuyer la critique suivante : « Malgré les assertions répétées d’Augustin, on hésite généralement à reconnaître de quelle manière précise sa doctrine assure les droits du libre arbitre. »

Plus profondément encore, l’abbé de Clairvaux se distingue de l’évêque d’Hippone. A. Babolin découvre que le mouvement est radicalement différent chez Augustin et chez Bernard. Le premier, conditionné par sa polémique avec les pélagiens qui veulent fonder une anthropologie où l’homme et non la grâce a l’initiative du salut, insiste sur la transcendance divine ; le second, sans souci de polémique, considère l’homme dans son consentement à Dieu par lequel il accède à une nouvelle dimension d’être, celle qui, allant de la grâce à la gloire, débouche dans l’eschatologie. Ainsi, chez Bernard, la réalité de la personne humaine devient fondamentale quand il s’agit d’interpréter le monde et l’histoire.

D’après S. Vanni Rovighi, Bernard doit quelque chose à Anselme en deux sens. Cet auteur remarque d’abord un embarras patent chez Anselme quand il doit appliquer sa doctrine du libre arbitre – qui est seulement pouvoir de faire le bien – à ce qui concerne le péché du premier homme ou de l’ange. C’est cet embarras même qui aurait contraint Bernard à poser le problème et à le résoudre par sa doctrine des trois libertés. De son côté, M. Simonetti pense que Bernard a mûri sa notion de libre arbitre sous l’influence d’Anselme. En second lieu, S. Vanni Rovighi remarque deux thèses qui leur sont communes : l’insistance sur le consensus comme acte de la volonté libre, par laquelle celle-ci se distingue des êtres rationnels, et l’affirmation que la volonté ne peut pas être contraite, pas même par la peur, car alors elle se change en une autre volonté, tout aussi libre que la première.

VI. INFLUENCE DU DE GRATIA

Après avoir succinctement présenté la « spiritualité noétique », « essentialiste », des contemporains de Bernard, plus ou moins influencés par l’école de Chartres ou par l’enseignement d’Abélard, R. Javelet parle, à propos du De gratia, d’une « rupture saisissante avec le rationalisme », c’est-à-dire avec ceux qui considéraient, à la suite

129. Cf. S. Vanni Rovighi, Notes, p. 56. L’auteur compare DLA, c. 2 (éd. M. Corbin, p. 210, l. 6-7) : « Or ils ont pêché par leur propre choix qui était libre, mais non par cela d’où il était libre » et Gra 22, infra, p. 296, l.17-18 : « Il pêcha parce qu’il en avait la liberté, liberté qui ne lui venait pas d’ailleurs, bien entendu, que du libre arbitre. »
d'Athanase, que «la raison de l'homme est l'image de la Raison divine». Et il nomme des «théologiens»: Anselme de Laon, Rupert de Deutz, Jean de Salisbury, Hugues de Saint-Victor — qui donne à cette doctrine une ampleur admirable —, Pierre Lombard, Alain de Lille, etc. Guillaume de Saint-Thierry fait transition. Il situe l'originalité de Bernard dans sa «spiritualité volontariste»; par là, il renoue avec Basile, Grégoire de Nyssse et Augustin; pour lui, l'image de Dieu, nous l'avons dit, est dans la volonté, la liberté de nature. Il aura de nombreux disciples. Parmi eux, R. Javellet fait état de Richard de Saint-Victor, «ce néoétique victorin», disciple d'Hugues, qui s'écarte de son maître et s'inspire du De gratia bernardin dans son traité De statu interioris hominis, consacré à la liberté.132

Dans le pullulement des Sententiaires, des Sommes, des Traités qui caractérisent les xi° et xii° siècles, le De gratia bernardin fait sentir son influence. On peut le vérifier par soi-même dans les œuvres publiées; dom Lottin et Mgr Landgraf, qui ont examiné quantité d'ouvrages inédits, affirment qu'il en est de même en ces derniers. J. Châtillon aussi écrit que le De gratia, «dont les analyses appor tent à la psychologie et à la morale des données vraiment neuves, reste toujours l'ouvrage le plus fré quemment cité et le plus constamment utilisé». Il ajoute qu'on trouve ses traces dans de nombreuses Sommes anonymes et cite huit auteurs, allant jusqu'à 1225, dont les œuvres accusent une dépendance, au moins indirecte, envers Bernard.133 Cette action diffuse du De gratia se prolongera même dans la littérature scolastique.134


O. Lottin indique six ouvrages qui témoignent d'une influence immédiate du traité de Bernard135. C'est d'abord la Summa sententiarum qui est d'inspiration abälardienne. Mais on y trouve les idées de Bernard sur la prééminence de la volonté, que la raison suit comme une servante, sur la bonté foncière ou l'inamissibilité du libre arbitre et enfin sur «la liberté affranchie de la nécessité» dont Bernard est le premier, dit J. Châtillon, à donner une définition correcte.136 Cette Somme, qui connaîtra elle-même un assez grand retentissement, contribuera à propager la doctrine bernardine. Quant à l'inter duos controversia de libertate, ce n'est qu'une compilation du De gratia à laquelle s'ajoutent quelques passages de la Summa sententiarum. Les Sententiae divinatis, dont le Traité du libre arbitre (ou Harmonia) de Vivien le Prémontré est très proche, s'inspirent surtout de Gilbert de la Porrée, mais, par souci d'orthodoxie, elles reproduisent fidèlement S. Bernard au sujet des rôles respectifs de la volonté et de la raison. Le quatrième ouvrage est la Summa de bono de Philippe le Chancelier (vers 1232), tout imprégnée des traités d'Anselme et de Bernard sur le libre arbitre; le Chancelier recommande par ailleurs Bernard aux maîtres parisiens. Quant au Commentaire sur les Sentences de Richard Fishacre, il fait connaître aux franciscains Bernard, qui devient un de leurs auteurs préférés et une de leurs autorités doctrinales; c'est ainsi qu'Alexandre de Halès cite jusqu'à 105 fois le De gratia dans sa Summa theologica. En dernier lieu, O. Lottin mentionne la Summa de homine d'Albert le Grand; bien qu'une des sources de celui-ci soit Bernard, les dominicains ne portent pas grand intérêt à l'œuvre bernardine. Mais ils commentent le Livre des Sentences de Pierre

lombard qui intègre la doctrine des trois libertés; ils sont par là en contact avec Bernard. C'est ainsi que Thomas d'Aquin défend la triple distinction et semble même influencé par la définition du libre arbitre. Mais le sujet prend, par la suite, de moins en moins de place dans la pensée de S. Thomas, qui opte même pour une autre conception de la volonté: bien que toutes les actions de la volonté soient volontaires, elles ne sont pas toutes libres. Il reste que, dans son ensemble, le xiiie siècle a assuré à l'abbé de Clairvaux «un surcroît de prestige» (J. Châtillon).

A partir du xviie siècle, les éditions des Opera omnia de Bernard et de quelques traités montrent l'intérêt qu'on lui porte. Luther lui-même cite assez souvent Bernard. B. McGinn rapporte la distinction de Luther entre Bernard prêcheur et Bernard théologien: «Son admiration pour le premier ne s'étend pas au second.» Luther apprécie la vigueur de la foi personnelle de Bernard dans le Christ; mais bien des aspects de l'enseignement bernardin sur la grâce ne sont pas à son goût; ses vues sur les relations de la grâce et de la volonté humaine s'accordent mal avec plusieurs principes du De gratia, telles la doctrine sur les bonnes œuvres et le mérite et l'affirmation sans ambage de la permanence du libre arbitre dans l'homme déchu.

Quant à Calvin – nous suivons toujours B. McGinn –, son penchant pour la scolastique ainsi que pour la précision le rend plus compréhensif envers Bernard. Il cite 47 passages des écrits de S. Bernard dans l'Institution chrétienne et montre une bonne connaissance du De gratia. Calvin connaît la distinction des trois états de liberté et l'accepte, mais il ne veut pas qu'on confonde nécessité et contrainte. Il fait l'éloge de la pensée d'Augustin que l'on trouve au paragraphe 16 du De gratia: le libre arbitre nous fait vouloir, et la grâce vouloir le bien. Il accepte même la doctrine du mérite, mais ne cite que les Sermons. Par contre, Calvin critique la distinction entre image et ressemblance comme non biblique. Il condamne explicitement la doctrine de la coopération de l'homme à la grâce, mais ne cite pas littéralement le texte de Bernard (47).

Au xviie siècle, l'influence de Bernard se poursuit. D’après B. Jacqueline, quand François de Sales compose son Traité de l’amour de Dieu, l’action de Bernard se fait sentir à l’intérieur de sa pensée et se traduit à maints indices; entre autres, le chapitre sur la liberté est tout imprégné des paragraphes 36 et 47 du De gratia. Pascal, lui, s’enferme des journées entières pour lire Bernard, mais dans ses Écrits sur la grâce, il cite Augustin ou

137. B. McGinn, Introduction, p. 43.
140. Calvin, Institution chrétienne, 3, 12, 3.
141. Calvin, op. cit., 3, 12, 3; cf. SThI 61, 3 et 5 (SB2 I, 150, 1, 10-11 et 151, 1, 12); THI 15, 5 (SB2 IV, 479, 1, 11); SThI 13, 4 (SB2 I, 71, 1, 12); SThI 68, 6 (SB2 II, 200, 1, 14). La doctrine des Sermons est celle même de Gra: la confiance du chrétien pour son salut repose sur la justice et la miséricorde de Dieu, non sur ses propres mérites.
142. Bernard dit, d’après Calvin (op. cit., 2, 2, 6), «que toute bonne volonté est œuvre de Dieu, néanmoins que l’homme de son propre mouvement peut appeler (désirer) bonne volonté». G. Baraud (Les rapports de la grâce et du libre arbitre. Un dialogue entre saint Bernard, saint Thomas d’Aquin et Calvin, Verbum caro, 56, p. 333, n° 21) commente ainsi: Calvin pense que le bien en nous est l’œuvre de Dieu seul. Bernard affirme que, comme cause subordonnée à Dieu, l’homme accomplit vraiment le bien, donc apprête bonne volonté.
144. Fr. de Sales, Traité de l’amour de Dieu, 2, 12, dans Œuvres, Gallimard 1969, p. 444-446.
Thomas, non Bernard. Dans son *Traité du libre arbitre*, Bossuet non plus ne cite pas Bernard, même s'il lui emprunte. S'inspirant nettement du *De gratia* (47), Fénélon «ne pense plus à philosopher sur la grâce, mais à s'abandonner à elle en silence.»

Avec la «rationalisation» de la théologie, aux XVII® et XIX® siècles, l'influence bernardine s'éclipse quelque peu. Cependant, on trouve au siècle dernier, deux traductions des *Opera omnia* et plusieurs rééditions successives. Dès 1891, avec Maurice Blondel, l'intérêt se renouvelle. Quand le philosophe «rencontre» Bernard, il est séduit par sa personne; et Bernard se l'attache définitivement par sa doctrine. On trouve dans les «Notes semaines» onze textes du *De gratia* dont trois seront intégrés dans l'Action de 1893. La plus importante citation est celle, intégrale, du paragraphe 47, dans l'avant-dernier chapitre du livre. Voici comment M. Sales la présente: «En développant ce qui, dans la question du désir, de l'attente, de l'attente, de l'étendue, a trait à toutes les relations antérieures, concomitantes et conséquentes au Don de Dieu et de la Foi, (Blondel) retrouvait surtout une conception des rapports de l'homme à Dieu, elle-même profondément traditionnelle pour la foi catholique et dont il trouvait la synthèse en quelques formules admirables de saint Bernard.»

En 1953, dans une conférence sur «S. Bernard et notre temps», A. Forest notait l'influence de Bernard sur le développement de la philosophie contemporaine dont les recherches se situent aux frontières de la religion. Après avoir longuement cité Blondel, il présentait Louis Lavelle dont toute l'œuvre montre ce que sont les valeurs de l'accueil, du consentement et de la paix. Or, dans les analyses du philosophe sur les idées de simplicité et de consentement, se fait sentir l'influence de Fénélon, lui-même lecteur assidu, nous l'avons dit, de S. Bernard. En ce sens, A. Forest voit en L. Lavelle un témoin de l'influence indirecte de Bernard en notre temps. Nous mesurons la parenté de la pensée de L. Lavelle avec celle de Bernard dans le *De gratia* par la citation suivante: «Il n'y a pas d'initiative que nous puissions exercer qui ne procède d'une activité reçue et qui ne s'achève dans un consentement pur.» A. Forest nomme aussi Vladimir Jankélévitch qui cite souvent Bernard dans son *Traité des vertus*. Quant à A. Forest lui-même, il suffit de donner le titre de sa conférence au Congrès bernardin de Mayence pour rendre évident l'intérêt qu'il porte au *De gratia*: «L'expérience du consentement selon S. Bernard.»

Il reste un mot à dire sur les rapports de l'existentielisme chrétien avec Bernard. Il ne semble pas que Gabriel Marcel ait connu Bernard; mais on a dit que Bernard était un existentialiste avant la lettre. Cela est patent dans le *De gratia* qui commence sur une expérience et s'achève sur la participation.

Parmi les théologiens contemporains qui se sont intéressés au *De gratia*, citons Henri de Lubac et Jean


Mouroux. Ce dernier est théomiste, mais il admire les analyses de S. Bernard sur la captivité de la liberté. Il reconnaît que, si c’est «Augustin qui a, le premier, construit la solution de ce problème, c’est peut-être Bernard qui l’a traduite de la façon la plus étonnante, précise et tragique à la fois.»

**Conclusion**

L’histoire nous montre donc que le De gratia de S. Bernard a relevé le défi du temps. Sa lumière, encore vive aujourd’hui, est appréciée des philosophes chrétiens, des théologiens, des étudiants, et, comme il se doit, des cisterciens et cisterciennes «de toute nation et langue». Dans sa brièveté, dans la netteté et la vigueur de ses lignes, ce traité pourrait s’intituler: «Charte de la liberté des fils de Dieu», car il détaille les structures et les chemins qui permettent d'accéder à la vraie liberté en «consentant» à la grâce de Jésus-Christ. Le Christ, en effet, dans sa double nature, nous instruit par sa
doctrine et ses exemples – il est la Sagesse incarnée –; et, Fils de Dieu accomplissant le mystère pascal, il nous communique la force libératrice qui nous transforme intérieurement et nous permet d'accomplir librement ce qui est au-dessus de la nature humaine.

Je tiens ici à exprimer ma reconnaissance à tous ceux qui m’ont aidée et spécialement à Jean Figuet qui, avec une patience inlassable, a suivi les diverses étapes de ce travail, Introduction et traduction; familier de la Bible dans S. Bernard, c’est lui qui a écrit le paragraphe sur la tenue scripturaire du De gratia.

**VII. Les manuscrits**

**Date du De gratia**

Dans la Lettre 52, que l’on peut dater, semble-t-il, de 1128, Bernard propose au chancelier Aimeric de lui envoyer le petit livre (libellum) sur La grâce et le libre arbitre qu’il a récemment publié. «Il n’existe pas d’autres indices permettant de préciser la date où fut édité Gra. De larges extraits en seront insérés dans l’Harmonia de Vivien le Prémontré; mais ni la date, ni l’auteur de ce traité ne sont encore connus avec certitude. Vers avril 1135, Gerhoh de Reicherberg mentionnera également Gra.»


156. Tout ce qui suit est emprunté à l’Introduction du Gra dans l’édition critique (1963), ou encore à l’Introduction générale de ce même tome. Nous mettons entre guillemets ce qui est littéral.

157. PL 166, 1321-1336.
Le De gratia n’a eu qu’une seule rédaction

«Dans la préface, Bernard déclare soumettre son écrit au jugement de Guillaume de Saint-Thierry, qui pourra soit le corriger lui-même, soit le renvoyer à l’auteur pour qu’il le fasse. La tradition manuscrite permet-elle de déceler des traces d’un travail de révision? Les manuscrits qui offrent le plus de variantes sont ceux que des critères paléographiques ou autres autorisent à considérer comme étant des plus anciens. Or beaucoup de ces variantes se présentent comme des bévues ou des leçons dérivées, attribuables à des copistes beaucoup plus qu’à l’auteur ou à un réviseur attentif. De plus, il est rare que ces variantes concordent entre elles. On peut discerner des groupes mineurs, dépendant d’un même exemplar et généralement constitués de manuscrits d’une même région; mais rien ne révèle deux recensions du texte dont les différences soient comparables aux recensions successives que l’on peut avec certitude attribuer à S. Bernard, celles des Sermons sur le Cantique, de l’Apologie et des Sermons sur le Psaume ‘Qui habite’. Cependant, il est des cas où plusieurs témoins archaïques et provenant de régions différentes s’accordent contre le texte représenté par les collections anciennes et les témoins qui leur ressemblent; s’il y a eu des corrections authentiques, c’est dans ces cas qu’on a quelque chance de les retrouver.»

Les manuscrits

Dom Leclercq, qui dresse une liste de 57 manuscrits du xii° siècle ou du commencement du xiii°, retient 12 témoins archaïques pour l’apparat critique. En voici la liste et les sigles:


Ca Bruxelles, Bibliothèque royale, II 955, f. 15°-29°. Cambron, O. Cist. (Clairvaux).

Ct Dijon, 658, f. 40°-54. Il a appartenu à Citeaux; sa reliure, qui est du xvi° siècle, porte la pièce ovale aux armes de Citeaux que cette abbaye fit apposer sur tous ses livres au xvii° siècle. Aucun ex-libris n’en indique la provenance; il s’en trouvait peut-être un à la fin des derniers feuillets, qui manquent.

A Douai, 372, I, f. 141°-148. Ce manuscrit est constitué de trois volumes de grand format (490 x 320 mm) qui ont été copiés à l’abbaye bénédictine d’Anchin, dans l’ancien diocèse d’Arras. C’est le plus ancien recueil d’Œuvres complètes de S. Bernard. Le texte est dans l’ensemble de bonne qualité et proche de Ct.

F Fulda, Priesterseminar. Fritzlar codex, f. 52-62. Ce manuscrit, qui ne porte pas de cote, vient du monastère de chanoines réguliers de Fritzlar, au diocèse de Fulda.


T Munich, lat. 18646, f. 67-82°. Ce manuscrit vient de l’abbaye bénédictine de Tegernsee, dans l’ancien diocèse de Freising.


Cl Troyes, 426, f. 19-33°. Ce manuscrit est un archétype de Clairvaux.
Les capitula


Quant à la division en paragraphes, avec la numérotation afférente (ici, en chiffres arabes), elle date de l’édition de Horstius (1641). Mabillon a, de son côté, introduit des capitula que les SBO ont conservés comme divisions (chiffres romains) sans en garder les intitulés. D’autres, on vient de le lire, ont été insérés. Enfin, pour mieux rendre le mouvement de la pensée, nous avons introduit des alinéas dans certains paragraphes de l’édition de Jean Leclercq.

158. Texte dans l’apparat, l. 6-9, SBO III, 195 (C, Ca) : «Hoc est ... quid faciant» : «Hoc est quod dictum est de Joanne : Fecerunt et quae- cumque voluerunt. Numquid quod voluit ille ? Iia et in religios mar- tyres fecerunt, non quod martyres voluerunt, sed quod ipsi. Fecerunt, inquam, in eis quae voluerunt, sed in membra, non in corda. Membra cruciaverunt, sed voluntatem non mutaverunt. Saevierunt in camem, animae autem non habuerunt quid facerent», «C’est ce qui a été dit de Jean (Baptiste) : ‘Ils lui ont fait tout ce qu’ils ont voulu.’ Que vou- laient-ils donc ? Comme dans les autres martyrs, non pas ce que les
Manuscrit de base utilisé pour l'édition critique de 1963

C'est le manuscrit C, présenté ci-dessus. «Du point de vue paléographique, le codex, à l'exception des f. 23-24, présente les caractères des manuscrits cisterciens copiés en France vers le milieu du xiiiè siècle ou peu après. Il est en tout cas antérieur à la canonisation de S. Bernard en 1174, peut-être même à l'année 1163, date où l'abbaye de Clairvaux reçut l'autorisation de célébrer son culte et où l'on commença à lui donner le titre de beatus. La première main ne lui attribue que le titre d'abbé. (...) Le manuscrit se recommande donc par son âncienneté. (...) Il se recommande aussi par la qualité de son texte.»

VIII. ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

Éditions latines

Outre les SBO:

Tractatus selecti (Gra – Dil) 1771; Landshut 1842 (éd. Krabinger).

Gra; SCG 81, dans S. Augustini Opera, Louvain 1648, p. 620 s.

Opuscula (Hum – Dil – Gra – Prae – Miss – QH – Csi – etc.) 1495.

Opuscula (Dil – Apo – Prae – Gra – Csi) vers 1470.


Gra dans S. Leonis Liber de vocatione gentium, Naples 1867, p. 205-289.

159. Extrait de H. Rochais et E. Manning, Bibliothèque générale de l'ordre cistercien, Rochefort 1980 (tant pour les éditions latines que pour les traductions en français).

Traductions françaises

- Dans les traductions des Œuvres complètes

Paris 1787.

Paris 1865 et Bar-le-Duc 1870 par Ravelet.

Paris 1873, 1874, 1877, 1878 par Charpentier et Dion-Charpentier.

- Traductions particulières

Gra, tr. fr. vers 1657 (Parisot, Theop. trad.).

Traité doctrinal, Gabriel Desprez, Paris 1675.

Gra, tr. fr. par Gerberon, dans Lettre d'un théologien à Mgr l'Ev. de Meaux..., Toulouse 1698.

Gra, tr. fr., Amsterdam 1767.

IX. LE TEXTE LATIN

Nous donnons ici la liste des corrections, dressées par don Jean Leclercq (Leclercq, Recueil, t. 4, p. 413), pour les pages du De gratia et libero arbitrio, publiées dans l'édition critique de 1963 (SBO III, 165-203). Cependant, nous omettons ici les corrections concernant les citations scripturaires. Et nous ajoutons à cette liste trois corrections indiquées par D. Farkasfalvy, dans l'édition en allemand, et trois dans une correspondance plus récente 160;

160. Toutes les corrections de D. Farkasfalvy sont fondées sur l'unanimité des mss utilisés pour l'édition des SBO, sauf le ms M qu'il n'a pas pu consulter.
toufois nous ne retenons pas l'addition *merita qu'il propose au § 42, l. 16, ni celle du point d'interrogation *reponderet? au § 48, l. 40.

**Corrections à apporter au texte critique du *De gratia*.**

(= corrections déjà proposées par dom Leclercq).

<table>
<thead>
<tr>
<th>§</th>
<th>ligne</th>
<th>au lieu de</th>
<th>leçon proposée par</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>*2</td>
<td>14</td>
<td>optemperet</td>
<td>obtemperet</td>
</tr>
<tr>
<td>*4</td>
<td>14</td>
<td>abque</td>
<td>absque</td>
</tr>
<tr>
<td>*4</td>
<td>17</td>
<td>deesset</td>
<td>deesset</td>
</tr>
<tr>
<td>15</td>
<td>libertati (capit.)</td>
<td>libertate</td>
<td>Farkasfalvy</td>
</tr>
<tr>
<td>*26</td>
<td>8</td>
<td>utramque</td>
<td>utraque</td>
</tr>
<tr>
<td>*26</td>
<td>10</td>
<td>quatumcumque</td>
<td>quantumcumque</td>
</tr>
<tr>
<td>27</td>
<td>8</td>
<td>transgressus</td>
<td>transgressus</td>
</tr>
<tr>
<td>*31</td>
<td>5</td>
<td>potes</td>
<td>potest</td>
</tr>
<tr>
<td>*31</td>
<td>28</td>
<td>Cet-terum</td>
<td>Ceterum</td>
</tr>
<tr>
<td>*32</td>
<td>12</td>
<td>aparuerit</td>
<td>apparuerit</td>
</tr>
<tr>
<td>32</td>
<td>20</td>
<td>potentem efficeret</td>
<td>efficeret?</td>
</tr>
<tr>
<td>38</td>
<td>19</td>
<td>volebat, lingua</td>
<td>volebat. Lingua</td>
</tr>
<tr>
<td>38</td>
<td>32</td>
<td>nempe</td>
<td>nempe</td>
</tr>
<tr>
<td>*43</td>
<td>9</td>
<td>ingesmicimus</td>
<td>ingemiscimus</td>
</tr>
<tr>
<td>*46</td>
<td>15</td>
<td>immittendo</td>
<td>immittendo</td>
</tr>
<tr>
<td>47</td>
<td>9</td>
<td>cooperetur</td>
<td>cooperentur</td>
</tr>
<tr>
<td>48</td>
<td>11</td>
<td>formatio</td>
<td>reformatio</td>
</tr>
<tr>
<td>48</td>
<td>20</td>
<td>constitutire</td>
<td>constituere</td>
</tr>
<tr>
<td>*48</td>
<td>29</td>
<td>sciliet</td>
<td>scilicet</td>
</tr>
<tr>
<td>*48</td>
<td>32</td>
<td>qui est</td>
<td>quis est</td>
</tr>
<tr>
<td>48</td>
<td>43</td>
<td>praesumis</td>
<td>praesumis?</td>
</tr>
<tr>
<td>*50</td>
<td>19</td>
<td>sive invitus</td>
<td>si invitus</td>
</tr>
<tr>
<td>51</td>
<td>29</td>
<td>nostra, merita</td>
<td>nostra merita</td>
</tr>
</tbody>
</table>


M.-M. **Davy**, *Saint Bernard. Œuvres*, t. 1, Paris 1945


- «La réintroduction de la liberté dans les notions d'image et de ressemblance conçues comme dynamisme», dans *Miscellanea mediaevalia*, Berlin 1971 (= JAVELET, «Réintroduction»).


XI. ABRÉVIATIONS ET SIGLES

Œuvres de S. Augustin

C. Iulian. op. imperf.: Contra secundam Iuliani responsem opus imperfectum
Conf.: Confessionum libri XIII
Corr.: De correptione et gratia
C. Pelag.: Contra duas epistulas Pelagianorum
Ep.: Epistolae
Gen. Litt.: De Genesee ad litteram
Grat. Christ.: De Gratia Christi et de peccato originali
Grat.: De gratia et libero arbitrio
Enchir.: Enchiridion de fide, spe, et caritate
Lib. arb.: De liberio arbitrio
Nat. et grat.: De natura et gratia
Peccat. merit.: De peccatorum meritis
Perseu.: De dono perseverantiae
Quaest.: De diversis quaestionibus
Retract.: Retractiones
Serm.: Sermones
Simpl.: De diversis quaestionibus ad Simplicianum
Spir. et litt.: De spiritu et littera
Tract. Eu. Io.: Tractatus in Iohannis evangelium
Trin.: De Trinitate

Œuvre de S. Anselme de Cantorbery


- O. Lottin, Psychologie et morale aux xii e et xiii e siècles, 6 t., Louvain-Gembloux 1942-1960 (= O. Lottin, Psychologie et morale).
- H. de Lubac, Surnaturel (Théologie 8), Aubier, Paris 1946.
TEXTE ET TRADUCTION
LIBER DE GRATIA
ET LIBERO ARBITRIO

Prologus

Domno Guillelmo, abbati sancti Theoderici, frater Bernardus.
Opusculum de gratia et libero arbitrio, quod illa, qua scitis, occasione nuper aggressus sum, Deo adiuvante peregi, ut potui. Vereor autem, ne aut grandia minus digne locutus inviener, aut pertractata a pluribus superfluos retractasse.

Legite illud proinde primus et, si iudicatis, solus, ne si proferatur in medium, magis forte scriptoris publicetur tementitas, quam lectoris caritas aedificetur.

Quod si palam fieri utile probaveritis, tunc si quid obscurius dictum adverteritis, quod in re obscura, servata congrua brevitate, dici planius potuisset, non sit vobis pilgrum aut emendare per vos, aut mihi resignare emendandum, si fraudari non vultis promissione illa Sapientiae, qua ait: Qui elucidunt me, vitam aeternam habebunt.

Explicit prologus.

Prol. a. Sir. 24, 31

1. Citons Augustin, Prosper d'Aquitaine, Hilaire d'Arles, Fauste de Riez, les Pères du concile d'Orange, Anselme.
2. Au temps de Bernard, le verbe legere (lire) employé seul signifie toujours lire à haute voix, même quand on est seul. D'où la recom-

LIVRE DE LA GRÂCE
ET DU LIBRE ARBITRE

Prologue

A Dom Guillaume, abbé de Saint-Thierry, frère Bernard.
Avec l'aide de Dieu, j'ai terminé comme j'ai pu le petit ouvrage sur la grâce et le libre arbitre, commencé il y a quelque temps, vous savez en quelle occasion. Mais je crains de n'être pas trouvé à la hauteur de ce grand sujet ou d'avoir inutilement exposé de nouveau ce que beaucoup d'autres ont déjà traité à fond.

Lisez-le donc le premier, et, si vous le voulez, tout seul, pour éviter qu'il ne soit divulgué et ne contribue davantage à dénoncer la témérité de son auteur qu'à profiter à la charité du lecteur.

Au cas où vous jugeriez utile qu'il soit publié, notez ce que vous auriez remarqué de trop obscur, qui, tout en gardant la conscience voulue, pourrait en cette matière obscure être plus clairement exprimé. N'hésitez pas à faire vous-même des corrections ou à me signaler celles que vous souhaiteriez pour ne pas vous priver de la récompense promise par la Sagesse: «Ceux qui me mettent en lumière, dit-elle, auront la vie éternelle.»

Fin du prologue.


1. b Rom. 5, 8 \(\neq\) c. Jn 9, 24 \(\neq\) d. Matth. 15, 32 \(\neq\) e. Rom. 8, 26


I. 1. Une fois, dans une conversation, «je faisais l’éloge de la grâce de Dieu en moi». Dans sa prévenance, disais-je, je le reconnais, elle m’a porté au bien; elle me fait progresser, je le sens; et c’est d’elle que j’espère la perfection.

   – Toi, que fais-tu donc? me dit l’un des assistants. Quel salaire, quelle récompense espères-tu, si c’est Dieu qui fait tout?

   – Toi-même, dis-je, que conseilles-tu?

   – «Rends gloire à Dieu», me dit-il, de t’avoir gratuitement prévenu, éveillé, initié. Ensuite, vis de manière à montrer que les bienfaits reçus ne te laissent pas ingratus et que tu es digne d’en recevoir d’autres.

   – Tu donnes un bon conseil, lui répliquai-je, à condition que tu donnes également le pouvoir de le suivre. Car il n’est pas aussi facile de savoir ce qu’il faut faire et de le faire; ce n’est pas la même chose de guider un aveugle et d’offrir à un homme fatigué une monture. Quiconque montre le chemin n’offre pas pour autant un viatique au voyageur. Autre chose est de le renseigner et d’empêcher qu’il ne devie, autre chose de le mettre en mesure «de ne pas défaillir en chemin». De même, qui se veut docteur, ne sera pas du même coup «donneur» du bien qu’il enseigne, quelle qu’en soit la matière. Or quant à moi, deux choses me sont nécessaires: être enseigné et être aidé. Homme que tu es, tu conseilles correctement, certes, l’ignorant que je suis, mais si la pensée de l’Apostre est vraie, «c’est l’Esprit qui vient en aide à notre faiblesse.» Je dirais même: celui qui, par ta bouche, m’octroie un conseil, doit nécessairement m’octroyer aussi, par son Esprit, le secours grâce auquel je serai capable de mettre en pratique ce que tu me conseilles. Voici que

3. Jeu de mots: «Doctor ... dator».

quod consulis. Ecce enim iam ex eius munere velle adiacet mibi, perficere autem non inventio; sed nec aliquando me inventurum confido, nisi qui dedit velle, det et perficere pro bona voluntate. — «Ubi ergo?», ait, «sunt merita nostra, aut ubi est spes nostra?» — «Audi», inquam: «Non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.» Quid enim? Tu forte putaveras tua te creasse merita, tua posse salvari iustitia, qui nec saltem Dominum iesum dicere potes nisi in Spiritu Sancto? Itane oblitus es qui dixerit: Sine me nihil potestis facere1 et: Neque currentis, neque volentis, sed miserenitis est Dei?»

2. «Quid igitur agit», ais, «liberum arbitrium?»

Breviter respondeo: Salvator. Tolle liberum arbitrium: non erit quod salvetur; tolle gratiam: non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest: uno a quo fit, altero cui vel in quo fit. Deus auctor salutis1 est, liberum arbitrium tantom capax: nec dare illam nisi Deus, nec capere valet nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis.

f. Rom. 7, 18 || g. Phil, 2, 13 || h. Tite 3, 5 || i. 1 Cor. 12, 3 || j. Jn 15, 5 || k. Rom. 9, 16
2. I. Hebr. 2, 10

§ 1 - 2

déjà, par un de ses dons, «vouloir» est à ma portée, mais je ne trouve pas le moyen d’accomplir.» Et je n’ai pas non plus l’assurance d’y parvenir un jour à moins que celui qui m’a donné «de vouloir, ne me donne aussi d’accomplir selon son bienveillant dessein.»

— Où sont donc nos mérites et où est notre espérance? dit-il.

— Écoute, dis-je: «Ce n’est pas par les œuvres de justice que nous avons faites, mais selon sa miséricorde qu’il nous a sauvés.» Quoi donc? Avais-tu pensé, par hasard, qu’après avoir créé toi-même tes mérites, tu pourrais être sauvé par ta propre justice, toi «qui ne peux même pas dire: Seigneur Jésus, si ce n’est dans l’Esprit-Saint?» As-tu donc oublié qui a dit: «Sans moi, vous ne pouvez rien faire», et: «Ce n’est au pouvoir ni de celui qui court, ni de celui qui veut, mais de Dieu qui fait miséricorde?»

2. Que fait donc le libre arbitre? dis-tu.

Je réponds d’un mot: il est sauvé. ôte le libre arbitre, il n’y a plus rien à sauver; ôte la grâce, il n’y a plus rien qui vienne sauver. Cette œuvre du salut ne peut se réaliser sans l’intervention des deux: la grâce par qui elle est réalisée, le libre arbitre pour qui ou en qui elle est réalisée. Dieu est «l’auteur du salut», le libre arbitre en est seulement le sujet capable: nul ne peut donner le salut sinon Dieu; nul ne peut le recevoir sinon le libre arbitre. Donc, donné par Dieu seul au seul libre arbitre, le salut ne peut plus exister sans le consentement de celui qui reçoit que sans la grâce de celui qui donne.

Éugène, Liber de Praed., 8 (PL 122, 374 C). Bernard aurait-il eu connaissance de la pensée de l’Érigène par Guillaume de Saint-Thierry, qui aura pu les consulter à Reims et à Laon?

3. Capax; ce mot appartient au vocabulaire patristique du thème de l’image; cf. Aug., Trin., 14, 8, 11 (BA 16, p.375 et Note complémentaire p.630): «Ce qui fait que l’(âme) est image, c’est qu’elle est capacité de Dieu, qu’elle peut participer à Dieu.»
167 Et ita gratiae operanti salutem \(^m\) cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est dum salvatur. Consentire enim salvari est. Proinde pecoris spiritus salutem huiuscemodi minime capit, quod illi voluntarius consensus desit, quo salvanti videlicet Deo placide obtemperet, sive iubenti acquisecessdo, sive pollicenti credendo, sive reddenti gratias agendo.

Quod aliud sit voluntarius consensus, aliud naturalis appetitus

Enimvero aliud est voluntarius consensus, aliud naturalis appetitus. Posterior quippe nobis communis est cum irrationalibus, nec valet consentire spiritui, carnis irretitus illecebris. Et fortasse ipse est, qui alio nomine ab Apostolo sapientia carnis appellatur, ubi ait: Sapientia carnis intimica est Deo; legi enim Dei non est subjecta, nec enim potest\(^n\). Hunc ergo, ut dixi, communem habentes cum bestiis, consensus voluntarius nos discernit.

Diffinitio consensus voluntarii

Est enim habitus animi, liber sui. Siquidem non cogitur, non extorquetur. Est quippe voluntatis, non necessitatis,

\(^m\) Cf. Ps. 73, 12 || n. Rom. 8, 7 ≠

1. «Opérer le salut», formule théologique qui a une attache scripturaire dans le Ps. 73, 12. Ce dernier trouvera place au § 43 (cf. supra, «Introdr.», p. 215).

2. ** Dans cette citation de quatorze mots, Bernard s’oppose par trois mots au texte de VgV, rejoignant chaque fois la «Bible d’Alcuin» (les mss \(\Phi\)) et la Vulgate Clémentine, ainsi que divers autres mss: «ennemie», et non «inimitie»; «de Dieu», et non «contre Dieu»; le résultat actuel d’une soumission effectuée auparavant, et non la soumission en train de s’effectuer. Lorsque Bernard cite brièvement ce verset (deux fois) ou lorsqu’il le transforme pour l’insérer dans la phrase (huit fois), c’est toujours à partir de ce même texte.

On dit par conséquent que le libre arbitre coopère à la grâce opérant le salut\(^m1\) quand il consent, c’est-à-dire quand il est sauvé. En effet, consentir c’est être sauvé. Par suite, l’esprit d’une bête ne peut absolument pas recevoir un tel salut : il lui manque le consentement volontaire par lequel il se soumettrait paisiblement à un sauveur, Dieu, soit en acquiesçant à ses ordres, soit en croyant à ses promesses, soit en lui rendant grâce pour ses dons.

Le consentement volontaire est une chose, l’appétit naturel une autre

Effectivement, le consentement volontaire est une chose, l’appétit naturel une autre. Ce dernier, en effet, nous est commun avec les êtres sans raison; il ne peut consentir à l’esprit, retenu qu’il est par les séductions de la chair. Peut-être est-ce lui qui, sous un autre nom, est appelé par l’Apostre «sagesse de la chair» quand il dit : «La sagesse de la chair est ennemie de Dieu, car elle n’est pas soumise à la loi de Dieu et ne peut l’être\(^n2\).» L’appétit naturel, comme je l’ai dit, nous est donc commun avec les animaux; le consentement volontaire nous en différence.

Définition du consentement volontaire

Le consentement volontaire est, en effet, une disposition de l’esprit\(^3\), libre de soi-même. On ne le contraint pas, on ne l’arrache pas. Il est le fait de la volonté, non

\(^n\) 3. A propos d’habitus, cf. AUG., Divers. Quaest. 73, 1 (BA 10, p. 321) et THOMAS D’AQUIN, Somme théologique, 1\(a\), q. 83, a. 2, ad 2\(sup\) (Desclee, 1949, t. 9, p. 327) : «S. Bernard parle d’habitus non pas en tant qu’il s’oppose à la puissance, mais en tant qu’il signifie une disposition quelconque à agir. Ce qui est donné aussi bien par la puissance que par l’habitus: par la puissance, l’homme se trouve capable d’agir; par l’habitus, apte à agir bien ou mal.»
nec negat se, nec praebet cuquam, nisi ex voluntate. Alioquin si compelli valet invitus, violentus est, non voluntarius. Ubi autem voluntas non est, nec consensus. Non enim est consensus, nisi voluntarius. Ubi ergo consensus, ibi voluntas. Porro ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est quod dicit puto liberum arbitrium.


In rebus naturalibus non est id vita quod sensus, non sensus quod appetitus, nec ille quod consensus. Quod ex singulorum definitionibus clarium elucescit.

Est enim in quolibet corpore vita, internus ac naturalis motus, vigens tantum intrinsecus.

**Diffinitio sensus**

Sensus vero, vitalis in corpore motus, vigilans et extrinsecus.

**Diffinitio naturalis appetitus**

Appetitus autem naturalis, vis in animante, movendis avide sensibus attributa.

**Diffinitio consensus**

Verum consensus, nutus est voluntatis spontaneus, vel certe, quod superius dixisse me memini, habitus animi, liber sui.

**Diffinitio voluntatis**

Porro voluntas est motus rationalis, et sensui praesidens.

1. Par «nécessité», il faut entendre contrainte.

de la nécessité. Il ne se refuse ni ne se donne à qui-conque, si ce n'est volontairement. Autrement, si on parvient à la forcer, il est violenté et non pas volontaire. Mais où il n'y a pas volonté, il n'y a pas consentement. En effet, il n'y a pas de consentement s'il n'est pas volontaire. Donc, où il y a consentement, il y a volonté. Par suite, où il y a volonté, il y a liberté. Voilà pourquoi, je pense, on l'appelle libre arbitre.

II. 3. Mais pour rendre plus évident ce qui est dit, et arriver de façon plus adaptée à ce que nous voulons, j'estime qu'il faut remonter un peu plus haut.

Dans les choses naturelles, la vie et le sens, le sens et l'appétit, l'appétit et le consentement ne sont pas la même chose. Cela s'éclairera davantage par les définitions de chacun.

La vie, en effet, dans n'importe quel corps, est un mouvement interne et naturel dont la vigueur est seulement intérieure.

**Définition du sens**

Le sens, lui, est un mouvement vital dans le corps, dont l'éveil est aussi extérieur.

**Définition de l'appétit naturel**

Quant à l'appétit naturel, c'est une force dans l'être animé, force attribuée aux sens qui ont à se mouvoir sous la poussée de l'avidité.

**Définition du consentement**

Ensuite, le consentement est l'acquiescement spontané de la volonté, ou alors – je me souviens de l'avoir dit plus haut –, une disposition de l'esprit, libre de soi.

**Définition de la volonté**

Enfin, la volonté est un mouvement rationnel qui com-
et appetitui. Habet sane, quocumque se volverit, rationem semper comitem et quodammodo pedissequam non quod semper ex ratione, sed quod numquam absque ratione moveatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est per eius quasi ministerium, contra eius consilium sive iudicium. Unde est illud: Prudentiores sunt filii saeculi butius filii lucis in generatione sua, et rerum: Sapientes sunt ut faciant mala. Neque enim prudentia seu sapientia inesse creaturae potest, vel in malo, nisi utique per rationem.

4. Est vero ratio data voluntati ut instruat illam, non destruat. Destructut autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese volveret, sive in malum consentiens appetitui aut nequam spiritui, ut sit animalis non percipiens, vel certe et persequens ea quae sunt Spiritus Dei, sive ad bonum gratiam sequens, et fiat spiritualis: quae omnia diiudicans, ipsa a nemine iudicetur. Si, inquam, horum quodlibet, prohibente ratione, voluntas non posset, voluntas iam non esset. Ubi quippe necessitas, iam non voluntas.

3. o. Lc 16, 8 || p. Jér. 4, 22
4. q. I Cor. 2, 14 || r. I Cor. 2, 15 (Patr.)

1. Les citations scripturaires, ici, visent à montrer la complicité de la raison et de la volonté dans le mal. Mais la volonté porte la responsabilité de l'acte mauvais, et la raison se désolidarise d'elle pour la juger et la désapprouver. C'est le sujet du paragraphe suivant.

2. Bernard emprunte sans doute cette leçon diiudicat à un homéliaire «carolingien »: Haymon d'Auxerre commente en effet diiudicat omnia (PL 117, 523 A-B). — ** Diiudicare, ce verbe, moins fréquent dans la littérature classique que dans la tradition biblique et patristique, semble revêtir dans celle-ci non seulement la nuance de «discerner», «distinguer», mais celle de «décider» (statuere) d'après les textes cités mande à la fois au sens et à l'appétit. Où qu'elle se tourne, elle a toujours bien certainement la raison comme compagne et en quelque sorte comme servante. Ce n'est pas que la volonté se meuve toujours d'après la raison, mais elle ne se meut jamais sans elle: elle fait donc nombre de choses par la raison à l'encontre de celle-ci, comme si elle profitait de ses services sans tenir compte de son conseil ou de son jugement. D'où ceci: «Les fils de ce siècle, eux et leur génération, sont plus prudents que les fils de la lumière», et encore: «Ils sont sages pour mal faire.» En effet, il ne peut y avoir de prudence ou de sagesse dans la créature, même dans le domaine du mal, si ce n'est par la raison.

4. Or la raison a été donnée à la volonté pour l'instruire et non pour la détruire. Elle la détruirait si elle lui imposait une quelconque nécessité qui l'empêche de se tourner librement, à son gré, soit vers le mal en consentant à l'appétit ou à l'esprit mauvais - elle serait alors «animale: ne percevant pas » ou même ne recherchant pas «ce qui est de l'Esprit de Dieu» —, soit vers le bien en suivant la grâce - elle deviendrait alors «spirituelle: celle qui décide de tout et n'est elle-même jugée par personne.» Si, dis-je, empêchée par la raison, la volonté ne pouvait se porter soit au bien soit au mal, elle ne serait plus la volonté. Car où il y a nécessité, il n'y a plus volonté.

dans TLL V-1, col. 1156-1157. Pour citer ce verset de S. Paul, Bernard emploie 11 fois sur 12 diiudicat, qui se trouve dans une ancienne version, au lieu du iudicat de la Vulgate. Dans un des Sermons divers (34, 3 [en entier], SBO VI-1, 215), à propos de 1 Cor. 2, 15, il dit: «[Paul] n'a pas mis: juger, mais: prendre une décision, c.-à-d. discerner et approuver (non enim iudicare hic posuit: sed diiudicare, quod utique discrimine et probare est).»
Quod absque consensu propriae voluntatis iusta iniustave fieri nequit creatura rationalis

Quod si ex necessitate, et absque consensu propriae voluntatis, iusta iniustave fieri posset rationalis creatura, aut misera profecto esse nulla ratione deberet, aut beata penitus non posset, cui nimirum in utrisque parte id deesset, quod solm in ea miseriae sive beatiudinis capax est, id est voluntas. Cetera siquidem, quae supra memorata sunt, vita, sensus, vel appetitus, nec miserum per se faciunt, nec beatum. Alioquin et arbores ex vita, et pecudes etiam ex reliquis dubus, vel miseriae possent esse obnoxiae, vel idoneae beatiudini, quod omnino impossibile est. Communem itaque habentes vitam quidem cum arboribus, sensum vero et appetitum et aequa vitam cum pecoribus, id quod dicitur voluntas nos ab utrisque discernit. Cuius voluntatis consensus, utique voluntarius, non necessarius, dum aut justos probat aut inustos, etiam merito beatos facit vel miseros. Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis, quod secum semper et ubique portat, indeclinabile judicium, non incongrue dicetur, ut arbitror, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse iudex sui propter rationem. Et merito libertatem comitatur judicium, quoniam quidem quod liberum sui est, profecto ubi peccat, ibi se iudicat. Est autem judicium, quia iuste profecto, si peccat, patitur quod nolit, qui non peccat nisi velit.

1. La miseria, chez Bernard, a un sens technique : c'est l'état de l'homme pécheur depuis la chute originelle qui a entrainé avec elle la souffrance et la mort. Mais la misère a attiré la miséricorde divine. L'incarnation du Verbe est considérée comme un déploiement de la Miséricorde.
5. Ceterum quod sui liberum non esse cognoscitur, quo pacto vel bonum ei vel malum imputatur? Excusat nempe utrumque necessitas. Porro ubi necessitas est, libertas non est; ubi libertas non est, nec merum, ac per hoc nec 5 iudicium, excepto sane per omnia originali peccato, quod aliam constat habere rationem. De cetero quidquid hanc non habet voluntarii consensus libertatem, procul dubio et merito caret, et iudicio. Proinde universa quae hominis sunt, praeter solam voluntatem, ab utroque libera sunt, quia sui libera non sunt: vita, sensus, appetitus, memoria, ingenium, et si qua talia sunt, eo ipso subiacent necessitati, quo non plene sunt subdita voluntati. Ipsam vero, quia impossibile est de seipsa sibi non obodoire, — nemo quiippe aut non vult quod vult, aut vult quod non vult —, etiam impossibile est sua privari libertate.

Quod voluntas mutari non potest nisi in aliam voluntatem

Potest quidem mutari voluntas, sed non nisi in aliam voluntatem, ut numquam ammittat libertatem. Tam ergo 20 non potest privari illa, quam nec seipsa. Si poterit homin aliquando aut nihil omnino velle, aut velle aliquid, et non voluntate, poterit et carere libertate voluntate. Hinc est quod insans, infans, itemque dormientibus, nihil quod faciant, vel bonum, vel malum, imputatur, quia 25 minimum sicut suae non sunt compotes rationis, sic nec usum retinet propriae voluntatis, ac per hoc nec iudicium

§ 5

5. D'ailleurs, à ce qui est reconnu n'être pas libre de soi-même, de quel droit imputer le bien ou le mal? La nécessité met les deux hors de cause. Par suite, où il y a nécessité, il n'y a pas liberté; où il n'y a pas liberté, il n'y a pas mérite et, par là, il n'y a pas place pour un jugement — en tout cas, le péché originel est totalement mis à part: il est évidemment d'un autre ordre. Pour le reste, tout ce qui n'a pas cette liberté du consentement volontaire est, sans aucun doute, dépourvu de mérite et n'est pas sujet au jugement. Voilà pourquoi tout en l'homme, à l'exception de la seule volonté, est exempt de mérite et de jugement, faute d'être libre de soi-même. Vie, sens, appétit, mémoire, intelligence et ce qu'il peut y avoir de semblable, n'étant pas soumis à la nécessité n'est pas de ce fait pleinement soumis à la volonté. Au contraire, parce qu'il est impossible que, d'elle-même, la volonté ne s'obéisse pas à elle-même — personne, en effet, ou bien ne veut pas ce qu'il veut, ou bien veut ce qu'il ne veut pas —, il est également impossible qu'elle soit privée de sa liberté.

La volonté ne peut être changée qu'en une autre volonté

La volonté, certes, peut être changée, mais uniquement en une autre volonté, de sorte qu'elle ne perde jamais la liberté. Elle ne peut donc pas plus être privée de la liberté que d'elle-même. Si jamais un homme pouvait, soit ne rien vouloir du tout, soit vouloir quelque chose, mais non par la volonté, la volonté pourrait alors aussi être dépourvue de liberté. C'est pourquoi aux insensés, aux enfants et de même aux dormeurs, rien de ce qu'ils font en bien ou en mal n'est imputé. Évidemment, comme ils ne sont pas en possession de leur raison, ils n'ont pas non plus l'usage de leur propre volonté, ni non plus,
III. 6. Sola ergo voluntas, quoniam pro sui ingenita libertate aut dissentire sibi, aut praeter se in alium consentire, nulla vi, nulla cogitur necessitate, non immerito iustam vel inustam, beatitudine seu miseria dignam ac capacem creaturam constituit, prout scilicet iustitiae iustitiae consenserit. Quapropter huiusmodi voluntarium liberumque consensum, ex quo et omne sui, ex his quae dicta sunt, constat pendere iudicium, puto non incongrue id supra diffinivimus esse, quod solet liberum arbitrium appellari, ut liberum ad voluntatem, arbitrium referatur ad rationem, sed sane liberum, non illa libertate, de qua dicit Apostolus: Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.  

De libertate a peccato

Est enim illa libertas a peccato, sicut alibi ait: Cum enim servi essetis peccati, liberi justis iustitiae. Nunc autem liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam. Quis vero in carne peccati a peccato sibi vindicat libertatem? Hac igitur libertate dictum merito nequaquam opinor liberum arbitrium.

6. s. II Cor. 3, 17 || t. Rom. 6, 20 || u. Rom. 6, 22 ≠ || v. Cf. Rom 8, 3
De libertate a miseria

Est item libertas a miseria, de qua itidem Apostolus: Et ipsa, inquit, creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei \(^\text{w}\). Sed numquid et istam sibi quispiam in hac mortalitate prae sumit? Et hac itaque liberum nominari arbitrium non immerito abnuimus.

De libertate a necessitate

Est vero, quam magis ei congruere arbitror libertatem, quam dicere possimus a necessitate, eo quod necessarium voluntario contrarium esse videatur: siquidem quod ex necessitate fit, iam non est ex voluntate, et e converso similiter.

De triplici libertate

7. Cum igitur prout interim potuit occurrere nobis, triplex sit proposita libertas, a peccato, a miseria, a necessitate, hanc ultimo loco positam contulit nobis in conditione natura, in primam restauramur a gratia, media nobis reservatur in patria.

Tres dicit libertates esse, primam naturae, secundam gratiae, tertiam vitae vel gloriae

Dicatur igitur prima libertas naturae, secunda gratiae, ter tia vitae vel gloriae: primo nempe in liberam voluntatem

\(^\text{w}\). Rom. 8, 21

---

1. Le videatur ne semble pas signifier doute ou incertitude, mais pré venir l’opposition que pourrait susciter la nouvelle terminologie de Bernard. Anselme qui exclut, lui aussi, la contrainte, a pourtant une autre conception de la liberté de l’arbitre; cf. G. Venuta, Libero arbitrio e libertà della grazia nel pensiero di S. Bernardo, Rome 1953, p. 70, n. 4.

§ 6 - 7

La liberté qui affranchit de la misère

Il y a, de même, une liberté qui affranchit de la misère. D’elle l’Apôtre dit semblablement: «Cette création, affranchie de la servitude de la corruption, accédera à la glorieuse liberté des fils de Dieu \(^\text{w}\).» Mais, celle-là aussi, quelqu’un peut-il prétendre la posséder en cette vie mortelle? C’est pourquoi, nous refusons, à juste titre, d’admettre que le libre arbitre reçoive d’elle son nom.

La liberté qui affranchit de la nécessité

Mais il y a une liberté qui, à mon avis, convient davantage au libre arbitre, c’est celle dont nous pouvons dire qu’elle affranchit de la nécessité, du fait que nécessaire s’oppose évidemment à volontaire: car ce qui se fait par nécessité ne relève plus de la volonté et inversement.

La triple liberté

7. Comme nous avons pu le constater jusqu’ici, une triple liberté nous a donc été proposée: à l’égard du péché, de la misère et de la nécessité. Cette dernière nous a été conférée par la nature dans la création; nous sommes restaurés dans la première par la grâce; celle nommée entre les deux autres nous est réservée dans la patrie.

Il dit qu’il y a trois libertés\(^2\):

la première de nature, la seconde de grâce, la troisième de vie et de gloire

Qu’on appelle donc «première» la liberté de nature, seconde la liberté de grâce, troisième celle de vie et de gloire. Premièrement, en effet, nous avons été créés pour

ac voluntarium libertatem conditi sumus, nobilis Deo creatura; secundo reformamur in innocentiam, nova in Christo creatura\(^x\); tertio sublimamur in gloriam, perfecta in Spiritu creatura. Prima ergo libertas habet multum honoris, secunda plurimum et virtutis, novissima cumulum iucunditatis. Ex prima quippe praestamus ceteris animantibus\(^y\); in secunda carnem, per tertiam mortem subcimus\(^z\). Vel certe sicut in prima subiecit Deus sub pedibus nostris oves et boxes et pecora campi\(^a\), ita quoque per secundum spiritualia bestias huius aeris\(^b\), de quibus dicitur: Ne tradas bestiis animas confectiones tibi\(^c\), prosterinit aequo et contentis sub pedibus nostris\(^d\), in ultima tandem nos ipsos nobis plenius submissurus per victorian corruptionis et mortis, quando scilicet novissima destrueretur mors\(^e\), et nos transibimus in libertatem gloriae filiorum Dei\(^f\), qua libertate Christus nos liberabit\(^g\), cum nos utique tradet regnum Deo et Patri\(^h\). De hac enim, et item de illa quam diximus a peccato, puto quod Iudaes aiebat: Si vos filius liberaverit, vere liberi eritis\(^i\). Liberrum arbitrium liberatore indigere significabat, sed plane qui illud liberaret non a necessitate, quam voluntatis cum esset, penitus non noverat, sed a peccato, in quod tam libere quam voluntarie correrat, simulque a poena peccati, quam inacutum incurrerat invitumque ferebat, quo utroque malo liberari

jouir d'une volonté libre et d'une liberté volontaire, création noble pour Dieu; secondement, nous retrouvons la forme de l'innocence, «création nouvelle dans le Christ\(^a\); troisièmement, nous sommes élevés à la gloire, création parfaite dans l'Esprit. La première liberté a donc beaucoup d'honneur\(^1\), la seconde davantage encore de vertu, la dernière est le comble de la joie. Par la première, en effet, nous l'emportons sur tous les êtres animés\(^y\); dans la seconde, nous soumettons la chair; par la troisième, la mort\(^2\). Ou encore, de même que, dans la première, Dieu «a mis sous nos pieds les brebis, les boeufs et les bêtes des champs\(^4\)», de même aussi, par la seconde, il nous soumet les bêtes spirituelles de l'air\(^b2\) dont il est dit: «Ne livre pas aux bêtes les âmes de ceux qui te confessent\(^c\)»; il les terrasse, sans distinction, les broie sous nos pieds\(^d\). Dans la toute dernière, enfin, il nous soumettra plus pleinement à nous-mêmes par la victoire sur la corruption et «la mort, quand celle-ci, la dernière, sera détruite\(^e\).» Alors, nous passerons à la glorieuse liberté des fils de Dieu\(^5\) «par laquelle le Christ nous rendra libres\(^8\)», à savoir «quand il remettra le royaume – nous – au Dieu et Père\(^h\)». De cette liberté-là, je pense, et de celle également que nous avons appelée liberté qui affranchit du péché, il disait aux Juifs: «Si le fils vous affranchit, vous serez vraiment libres\(^1\)». Il indiquait par là que le libre arbitre avait besoin d'un libérateur qui l'affranchit, non pas, évidemment, de la nécessité – puisqu'il relève de la volonté, il ne l'avait pas connue du tout –, mais du péché, dans lequel, aussi librement que volontairement, il s'était précipité et, en même temps, de la peine due au péché, qu'il avait imprudemment encourue et qu'il supportait malgré lui. De ces

7. x. II Cor. 5, 17; Gal. 6, 15 \(\neq\) y. Cf. Gen. 1, 28 et 30 \(\neq\) z. Cf. I Cor. 15, 26 \(\neq\) a. Ps. 8, 8 \(\neq\) b. Cf. Éphèses. 2, 2 \(\neq\) c. Ps. 73, 19 \(\neq\) d. Cf. Lam. 3, 34; cf. Judith 14, 5 \(\neq\) e. I Cor. 15, 26 \(\neq\) f. Rom. 8, 21 \(\neq\) g. Gal. 4, 31 \(\neq\) h. I Cor. 15, 24 \(\neq\) i. Jn 8, 36 \(\neq\)

1. Bien que le mot honor appartienne au vocabulaire chevaleresque du moyen âge, il se rattache plutôt, en ce contexte, aux Ps. 8, 6 et 48, 13. Ce dernier sera cité au §22 et le mot honor sera repris au §27 comme allusion à ce psaume. Dans la littérature patristique, et dans la suite de l'œuvre bernardine, ce verset psalmique est rapporté à l'état paradisiaque, suivi de la chute originelle par laquelle l'homme a échangé la ressemblance avec Dieu contre celle des animaux.

2. Ce sont les démons qui, traditionnellement, chez les Pères, sont censés avoir leur place entre ciel et terre, dans les airs.
omnino non poterat, nisi per illum, qui solus hominum factus est inter mortuos liber\textsuperscript{1}, liber videlicet a peccato inter peccatores.

172

8. Solus namque inter filios Adam libertatem sibi vindicat a peccato qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius\textsuperscript{k}. Porro et a miseria, quae est poena peccati, habuit nihilominus libertatem, sed potentia, non actu: nemo quippe tollebat animam eius ab eo, sed ipse poniebat eam\textsuperscript{l}. Denique, teste Propheta, oblatus est quia voluit\textsuperscript{m}, sicut et cum voluit natus ex muliere, factus sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret\textsuperscript{n}. Fuit itaque et ipse sub lege miseriae; sed fuit quia voluit, ut liber inter miseros et peccatores\textsuperscript{o} utrumque iugum fratrenis a cervicibus excuteret\textsuperscript{p}.

7. Quod Salvator ipsas tres habuerit libertates

Habuit itaque totas tres libertates, primam ex humana simul et divina natura, reliquas ex divina potentia. Quam duas posteriores utrum et primus homo in paradiso habuerit, vel quomodo et quatenus eam habuerit, postea videbimus.

\footnotesize
j. Ps. 87, 5-6\textsuperscript{12}

1. L’interprétation christologique du Ps. 87, 6, selon les LXX, remonte à Origène. La relation entre Jn 8, 36, Ps. 87, 6, 1 Pierre 2, 22 et Jn 10, 18 telle qu’elle se trouve ici (§ 7-8), est déjà dans Didyme l’Aveugle, Commentaire sur le Ps. 87 (PG 39, 1487 s.); cf. A. Rose, Versets psalmiques de Pâques et l’Ascension\textsuperscript{13}, dans BRL, « Subsidia » 20, p. 222-223 (Conférences Saint-Serge, XXVI\textsuperscript{e} semaine d’Etudes liturgiques, Paris 1980). Bernard fait aussi une application de ce verset à l’homme en général, moyennant une transformation du texte: « Seul parmi les êtres animés, l’homme est libre » (SC 81, 7, SBO II, 288, 1.6).

2. ** Dans cette allusion à Gal. 4, 4, Bernard écrit natum, « né », à la place du premier factum. Dans les 8 citations et allusions claires à

deux maux, le libre arbitre ne pouvait absolument pas être libéré sinon par celui qui, seul d’entre les hommes, « est devenu libre parmi les morts\textsuperscript{11} », c’est-à-dire libre à l’égard du péché parmi les pécheurs.

8. Seul, en effet, parmi les fils d’Adam, il revendique pour lui la liberté qui affranchit du péché, « lui qui n’a pas commis le péché et dans la bouche de qui on n’a pas trouvé le mensonge\textsuperscript{k} ». De plus, il a possédé tout autant la liberté qui affranchit de la misère - la misère étant la peine due au péché - , mais ce ne fut qu’en puissance, non en acte. En effet, « nul ne lui était la vie, mais il la quittait de lui-même\textsuperscript{l} ». Enfin, au témoignage du prophète, « il s’est offert parce qu’il l’a voulu\textsuperscript{m} », de même que, lorsqu’il l’a voulu, « il est né\textsuperscript{2} d’une femme, est devenu sujet de la loi afin de racheter les sujets de la loi\textsuperscript{n} ». C’est pourquoi, il a été, lui aussi, sous la loi de la misère, mais il l’a été parce qu’il l’a voulu, afin que, libre parmi les misérables et les pécheurs\textsuperscript{o}, il fasse tomber de la nuque de ses frères l’un et l’autre joug\textsuperscript{p}.

Le Sauveur a possédé ces trois libertés

Par conséquent, il a possédé les trois libertés tout entières: la première de par sa nature à la fois humaine et divine, les deux autres de par sa puissance divine. Quant à savoir si le premier homme, au paradoxe, a, lui aussi, possédé les deux dernières de ces libertés, ou du moins comment et en quelle mesure il les a possédées, nous le verrons plus loin.

\footnotesize
ce texte, Bernard suit 5 fois la Vulgate et il a 2 textes semblables à celui-ci; de plus, 2 fois il introduit in quo, (l’accomplissement du temps) « dans lequel »; ce peut être une réminiscence du Répons Ecce iam venit du IV\textsuperscript{e} dimanche de l’Avent où l’on trouve natum de Virgine et in quo. Mais il faut envisager une autre source: de nombreux Pères et plusieurs mss Vulgate ont natum.
IV. 9. Hoc autem indubitantem scendendum, utramque plenam atque perfectam perfectis inesse animabus carne solutis, cum Deo pariter et Christo eius, atque angelis supercælestibus. Nam sanctis animabus, etsi necedum corpora receperunt, deest quidem de gloria, sed nihil prorsus inest de miseria.

Quod libertas a necessitate tam bonae quam malae rationali creaturae inest

Verum libertas a necessitate aequae et indifferenter Deo universaeque tam malae quam bonae, rationali convenit creaturae. Nec peccato, nec miseria amittitur vel minuitur; nec maior in iusto est quam in peccatore, nec plenior in angelo quam in homine. Quomodo namque ad bonum conversus per gratiam humanae voluntatis consensus, eo libere bonum et, in bono, liberum hominem facit, quo voluntarius efficitur, non invitus pertractitur, sic sponte devolutus in malum, in malo nihilominus tam liberum quam spontaneum constituit, sua utique voluntate ductum, non aliunde coactum ut malus sit. Et sicut caelestis angelus, aut etiam ipse Deus, permanet libere bonus, propria vide licet voluntate, non aliqua extrinseca necessitate, sic profecto diabolus aequae libere in malum et corruit, et

IV. 9. Mais il faut savoir indubitablement que ces deux libertés se trouvent pleines et parfaites dans les âmes parfaites, dégagées de la chair comme il en est pour Dieu et son Christ, ainsi que pour les anges placés au dessus des cieux. Car, pour les âmes saintes, même si elles n'ont pas encore recouvré leur corps, il y a, certes, manque de gloire, mais il n'y a plus en elles la moindre trace de misère.

La liberté qui affranchit de la nécessité est présente dans la créature raisonnable bonne ou mauvaise

Quant à la liberté qui affranchit de la nécessité, elle convient également et indifféremment à Dieu et à toute créature raisonnable, la mauvaise comme la bonne. Elle n'est perdue ou diminuée ni par le péché, ni par la misère : elle n'est pas plus grande chez le juste que chez le pécheur, ni plus pleine chez l'ange que chez l'homme. De même, en effet, que le consentement de la volonté humaine, lorsqu'il est tourné vers le bien par la grâce, fait qu'en toute liberté l'homme est bon et libre dans le bien – du fait qu'il l'est devenu volontairement et n'a pas été entraîné au bien malgré lui – de même aussi, lorsque le consentement se jette spontanément dans le mal, il établit pareillement l'homme dans le mal de façon aussi libre que spontanée : c'est, en effet, par sa propre volonté qu'il a été conduit à être mauvais et non par une contrainte extérieure. Et de même qu'un ange du ciel, ou encore Dieu lui-même, demeure bon en toute liberté, c'est-à-dire par sa propre volonté, non par quelque nécessité extrinsèque, de même, c'est également en toute liberté que le diable s'est précipité dans le mal et qu'il


2. Bernard considère qu'en attendant la résurrection générale, au jour eschatologique, les saints ne jouissent pas encore de la gloire de la vision béatifique. Ils connaissent la libération du mal plutôt qu'à proprement parler le bonheur (cf. Ded 4, 5, SBO V, 387, l. 6-7). Cette doctrine qui s'appuie sur Ambroise et Augustin, mais que Grégoire le Grand n'avait pas retenue, a été condamnée par Benoît XII. Voir B. de Ver-
persistit, suo utique voluntari nutu, non alieno impulsu.  
25 Manet ergo libertas voluntatis, ubi etiam sit captivitas mentis, tam plena quidem in malis quam et in bonis,  
sed in bonis ordinatio, tam integra quoque pro suo modo in creatura quam in Creatore, sed in illo potentior.

10. Quod autem solent homines conqueri, et dicere: «Volo habere bonam voluntatem, et non possum», nequaquam huic praequisit libertati, ut quasi vim aut necessitatem in hac parte voluntas patiatur, sed plane illa  
libertate, qua dicitur a peccato, se carere testantur. Nam  
qui vult habere bonam voluntatem, probat se habere voluntatem: non enim vult habere bonam, nisi per voluntatem. Quod si voluntatem, et libertatem, sed libertatem a necessitate, non a peccato. Nempe ut non valeat, cum  
velit, habere bonam, sentit quidem sibi deesse libertatem.  
sed profecto libertatem a peccato, quo utique dolet premi,  
on perimem voluntatem. Quamquam iam procul dubio  
tcumque bonum habet, ubi habere vult. Bonum quippe  
est quod vult, nec possit bonum velle, nisi bona voluntate.  
15 sicut nec velle malum, nisi mala voluntate. Cum bonum  
volumus, bona est voluntas; cum malum volumus, mala  
est voluntas. Utrique voluntas, et ubique libertas: cedit  
siquidem voluntati necessitas. Cum autem non valemus

1. DESCARTES (Méditations métaphysiques, 4, 9, PUF, trad. F. Khodoss.  
Paris 1974, p.87-88) rejoint Bernard quand il écrit: «En même façon,  
si j’examine la mémoire ou l’imagination, ou quelqu’autre puissance, je  
ne trouve aucune qui ne soit en moi très petite et bornée, et qui  
en Dieu ne soit immense et infinie. Il n’y a que la seule volonté, que  
j’expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l’écart  
d’aucune autre plus ample et plus étendue. En sorte que c’est elle  
principalement qui me fait connaître que je porte l’image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu’elle soit incomparables plus grande  
dans Dieu que dans moi, (...) elle ne me semble pas toutefois plus  
grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même.»

10. Mais les hommes ont l’habitude de se plaindre et de dire: «Je veux avoir une volonté bonne et je ne le peux pas». Cela n’infirme en aucune manière l’existence  
de la liberté de la volonté, comme si la volonté souffrait violence ou nécessité dans ce domaine. Ils  
montrent tout simplement qu’ils sont dépourvus de la liberté  
qui affranchit du péché. Car celui qui veut avoir une  
volonté bonne prouve qu’il a la volonté: il ne la veut bonne, en effet, que par la volonté. Et s’il a la volonté,  
il a aussi la liberté, mais la liberté qui affranchit de la  
nécessité, non du péché. C’est ainsi que son impuissance  
ah à avoir, quoiqu’il le veuille, une volonté bonne, lui fait  
sentir, certes, son manque de liberté, mais précisément  
de la liberté qui affranchit du péché: en tout état de  
cause, il se plaint de ce que le péché opprime sa volonté,  
non qu’il la supprime. Pourtant, sans aucun doute, il a  
déjà, d’une certaine manière, une volonté bonne dès qu’il  
veut l’avoir bonne. C’est, en effet, le bien qu’il veut, et  
il ne pourrait vouloir le bien si ce n’est par une volonté  
bonne, comme il ne pourrait vouloir le mal que par une  
volonté mauvaise. Voulons-nous le bien, notre volonté  
est bonne; voulons-nous le mal, notre volonté est mau- 
vaise. Mais dans les deux cas, il y a volonté et partout liberté;  
c’est que la nécessité le cède à la volonté. Mais quand

ous une volonté libre, mais elle n’est pas toujours bonne ...»
Ex hac ergo tantum libertate, qua liberum est voluntati seipsam iudicare vel bonam, si bono, vel malam, si malo consenserit, — quippe quae in neutro, nisi certe volendo, consentire se sentit —, liberum arbitrium cre-dimus nominari. Nam ex illa quae dicitur a peccato, congruentius forsitan liberum consilium, et item ex illa quae dicta est a miseria, liberum potius complacitum posset dici quam liberum arbitrium.

Quid sit iudicium seu consilium

seu complacitum

Arbitrium quippe iudicium est. Sicut vero iudicii est discernere quid liceat vel non liceat, sic profecto consilii probare quid expediat vel non expediat, sic complacitui quoque experiri quid libeat vel non libeat. Utinam tam liberis nobis consuleremus, quam libere de nobis iudicamus, ut quemadmodum libere per iudicium licita illicitaque decernimus, ita per consilium et licita, tamquam commoda, nobis eligere, et illicita, tamquam noxia, respueire liberum haberemus! Iam enim non solum liber

1. Jeu de mots, cum non valemus quod volumus: le changement de deux voyelles suffit à marquer la carence du vouloir; ou encore, celui d'une seule voyelle: volens sed non valens (Säf 84, 4, SBO II, 301, 1.26). Ce jeu était familier à Augustin. La plénuitude de la liberté peut s'exprimer en ces deux mots: volens et valens.
2. Cf. supra, «Intro.», p. 188-190.

11. C'est donc de cette liberté-là seulement, croyons-nous — celle qui rend la volonté libre de se juger elle-même bonne ou mauvaise selon son consentement au bien ou au mal, car elle sent qu'elle ne consent à l'un ou à l'autre que parce qu'elle le veut — que le libre arbitre tire son nom. Mais plutôt que le nom de libre arbitre, on tire, peut-être plus à propos, de la liberté qui affranchit du péché, le nom de libre conseil; et pareillement, de celle qui affranchit de la misère, celui de libre bon plaisir.

Ce que sont le jugement, le conseil, le bon plaisir

L'arbitre, en effet, c'est le jugement. Mais, de même qu'il appartient au jugement de discernir ce qui est permis ou ne l'est pas, ainsi il revient au conseil d'éprouver ce qui est avantageux ou ne l'est pas, et au bon plaisir, également, de faire l'expérience de ce qui plait ou ne plait pas. Ah! si notre conseil nous éclairait aussi librement que librement s'exerce notre jugement en ce qui nous concerne! Alors, de même que librement, grâce au jugement, nous distinguons le lice de l'illicite, ainsi, grâce au conseil, nous serions libres de choisir pour nous le lice comme profitable et de rejeter l'illicite comme nuisible. Alors, en effet, nous n'aurions plus seulement

arbitrii, sed et liberi procul dubio consili, ac per hoc et a peccato liberi essemus. Sed quid si totum, solumque quod expediret vel liceret etiam liberet? Nonne liberi quoque esse complaci merito diceremur, quippe qui ab omni perinde, quod displicere potest, hoc est ab omni nos miseria liberos sentiremus? Nunc autem, cum multa per iudicium vel admittenda, vel omittenda esse decernamus, quae tamen per consilium nequaquam pro iudicii rectitudine aut eligimus, aut comeminarumus, rursusque non omnia, quaet tamquam recta et commoda consule observavimus, etiam ut beneplacita libenter ampectamur, sed insuper quasi dura ac molesta vix aequanimiter ferre perduremus, liquet quia liberum nec consilium habemus, nec complacitum.

12. Alia quaestio est, si vel ante peccatum in primo homine habuimus, quod suo loco discutiatur. Certissime autem habituri sumus, cum, Deo miserante, obtinebimus quod oramus: Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra.‡

5 Hoc nempe complebitur, quando id quod nunc cunctae passim rationali, ut iam dictum est, creaturae commune videtur, liberum scilicet a necessitate arbitrium, erit etiam in electis hominibus, — uti iam in sanctis est angelis —, et cautum a peccato, et tutum a miseria, probantibus tandem tricipis libertatis felici experientia, quae si bona voluntas Dei, ac beneplacens et perfecta.‡ Quod quia

le libre arbitre, mais également, à n'en pas douter, le libre conseil, et par lui nous serions aussi affranchis du péché. Mais que serait-ce, si, en sa totalité et seul, ce qui est avantageux ou du moins permis nous plaisait aussi? Ne dirait-on pas, à juste titre, que nous aurions également le libre bon plaisir, nous qui nous sentirions à l'avenant affranchis de tout ce qui peut déplaire, c'est-à-dire de toute misère? Or, actuellement, tandis que nous distinguons par le jugement que nombre de choses sont soit à admettre soit à omettre, c'est cependant sans tenir aucun compte de la droiture du jugement que, par le conseil, nous les choisissions ou les négligeions. Et encore, tout ce qu'après délibération nous regardons comme droit et profitable, nous sommes loin de l'embrasser volontiers comme agréable; bien plus, c'est à peine si nous continuons à le supporter avec patience comme étant dur et pénible. Il est donc clair que nous n'avons de libre ni le conseil, ni le bon plaisir.

12. C'est une autre question de savoir si, du moins avant le péché, dans le premier homme, nous avons eu ces deux libertés. Elle sera examinée en son lieu. Mais très certainement, nous les aurons, nous les obtiendrons lorsque Dieu, dans sa miséricorde, exaucera notre prière: «Que ta volonté soit faite, sur la terre comme au ciel.» Oui, cela s'accomplira quand ce qui semble maintenant, nous l'avons déjà dit, indifféremment commun à toutes les créatures raisonnables - c'est-à-dire le libre arbitre affranchi de la nécessité - sera, même dans les élus du genre humain, comme déjà dans les saints anges, à la fois hors d'atteinte du péché et entièrement soustrait à la misère, les élus «éprouvant» enfin, par l'heureuse expérience de la triple liberté, «quelle est la volonté de Dieu - bonne et agréable et parfaite.» Mais comme cela n'est
necdum est, sola interim plena integraque manet in hominibus libertas arbitrii. Nam libertas consilii ex parte tantum, et hoc in paucis spiritualibus, qui carmem suam crucifixerunt cum vitis et concupiscientis, quatenus iam non regnet peccatum in eorum mortali corpore. Porro ut non regnet, libertas facit consilii; ut tamen non desit ex integro, captivitas est liberi arbitrii. Cum autem venerit quod perfectum est, tunc evacuabitur quod ex parte est; hoc est: cum plena fuerit libertas consilii, nulla iam erit captivitas arbitrii. Et hoc est quod quotidie petimus in oratione, cum dicimus Deo: *Adveniat regnum tuum.* Regnum hoc necdum ex toto pervenit in nos. Quotidie tamen paulatim adventat, sensimque in dies magis ac magis dilatatur terminos suos, in his dumtaxat, quorum per Dei adiutorium interior homo renovatur de die in diem. In quantum ergo regnum gratiae dilatatur, in tantum peccati potestas minuitur. In quantum vero minus est adhuc propter corpus mortis quod aggravat animam, et ob necessitatem terreneae inhabitationis, utique deprimenst sensum *mulla cogitantem,* necesse habent etiam qui perfectores in hac mortalitate videntur, confiteri et dicere: *In multis offendimus omnes,* et: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus, et veritas in nobis non est.* Quapropter orant et ipsi sine intermissione, dicentes: *Adveniat regnum tuum.* Quod non erit vel in ipsis consummatum, quousque peccatum non solum non regnet in eorum mortali corpore, sed nec sit omnino, nec esse possit in immortali iam corpore.

pas encore arrivé, seule, ici-bas, la liberté de l'arbitre demeure pleine et entière en l'homme. Car la liberté de conseil n'est que partielle, et cela en peu de spirituels «qui ont crucifié leur chair avec ses vices et ses convoitises» de telle sorte «que le péché ne règne plus dans leur corps mortel». Or, qu'il ne règne plus, c'est l'effet de la liberté de conseil; qu'il ne soit cependant pas entièrement absent, cela tient à la captivité du libre arbitre. «Mais quand viendra ce qui est parfait, alors ce qui est partiel sera éliminé», c'est-à-dire: quand il y aura pleine liberté de conseil, la captivité de l'arbitre, alors, sera nulle.

Et c'est ce que nous demandons, chaque jour, dans la prière en disant à Dieu: «Que ton règne vienne». Ce règne n'est pas encore totalement parvenu jusqu'à nous. Chaque jour, cependant, peu à peu, il approche et insensiblement, au long des jours, de plus en plus, il dilate ses frontières, en ceux du moins chez qui, grâce au secours de Dieu, «l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour». Donc, dans la mesure même où le royaume de la grâce se dilate, le pouvoir du péché s'amenuise.

Mais dans la mesure où à présent il est moindre, à cause de «ce corps» de mort qui «appesantit l'âme», et en raison de la nécessité de l'habitation terrestre qui accable l'esprit de multiples pensées, même ceux qui paraissent plus parfait en cette condition mortelle sont dans la nécessité de confesser et de dire: «Tous, nous tombons en de nombreuses fautes», et: «Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous.» C'est pourquoi «ils prient», eux aussi, «sans arrêt», en disant: «Que ton règne vienne». Mais le règne ne sera pas accompli, même en eux, jusqu'au jour où «le péché ne seulement ne régnera plus dans leur corps mortel», mais où il ne sera plus du tout et ne pourra plus être dans leur corps désormais immortel.
V. 13. Iam de libertate complaciti in hoc saeculo nequam1 quid dicemus, ubi vix sufficit diei malitia sua8, ubi omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc1, vanitati nimium subiecta non volens1, ubi vita hominis tentatio est super terram1, ubi viri quoque spiritualia, qui primitias Spiritus iam acceperunt, ingemiscunt et ipsi intra semetipos, exspectantes redemptionem corporis sui6? Num quidnam inter ista locus ullus est huiuscemodi libertati? Quid, inquam, liberum nostro relinquuit complacito, ubi totum occupare videtur miseria? Neque enim vel innocentia seu iustitia, quae admodum a peccato, ita etiam a miseria tuta esse hic poterunt, ubi iustus exclamat : Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius7? et item: Faciae sunt mihi lacrimeae meae panes die ac noctem8; ubi noctes diesque in maerore continuantur9, nullum perfecto temporis spatium complacito vacuum relinquitur. Denique qui volunt pie vivere in Christo, ipsi magis persecutionem patiuntur9, quoniam judicium a domo Dei incipit10, quod et praecipit: A meis, inquiens, incipite9.

176

14. Sed etsi non virtus, vitium forte in tuto est, et aliqua intermix ex parte frui potest complacito, cavere

V. 13. Maintenant, que dire de la liberté du bon plaisir «en ce monde mauvais9», où «à chaque jour suffit sa peine8», et tout juste, où «toute la création gémit encore dans les douleurs de l'enfantement1», «assujettie qu'elle est, contre son gré, à la vanité1»; où «la vie de l'homme, sur la terre, est une tentation11»; où même les hommes spirituels qui ont déjà reçu «les prémices de l'Esprit gémissent, eux aussi, en eux-mêmes, attendant la rédemption de leur corps8». Dans une telle situation, y a-t-il place pour ce genre de liberté? Que reste-t-il de libre, je le demande, pour notre bon plaisir, quand la misère semble tout envahir? En effet, même l'innocence ou la justice ne peuvent être à l'abri de la misère — comme elles le sont du péché — ici-bas où le juste s'écrie: «Malheureux homme que je suis! qui me délivrera de ce corps de mort1?», et encore: «Mes larmes sont devenues2 mon pain, la nuit et le jourm.» Quand les nuits et les jours se passent dans l'amertume9, il ne reste, vraiment, aucun moment disponible pour le bon plaisir. Enfin, «ils souffriront davantage persécution, ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ9», «car le jugement commence par la maison de Dieu9», lui-même le prescrit en disant: «Commencez par les miens9.»

14. Mais si la vertu n'est pas à l'abri, le vice l'est peut-être et peut, au moins en partie, présentement, jour du
tentation ou combat, soit en écho aux mots qui entourent la citation: «tentation, tenter» ou bien «guerre, combattre, victoire».

2. * A la place du fuerunt de la Vulgate, qu'il n'emploie jamais, Bernard cite ce verset, ici et en 3 autres endroits, avec factae sunt (à près pe synonime), lequel n'a été trouvé que dans Augustin (à 15 reprises). Bernard emploie 2 fois erunt: c'est alors qu'il adapte le texte au futur.

3. * Bernard cite ce texte d'Ézéchiel (unique fois dans son œuvre) sous une forme très différente de la Vulgate et qui se rapproche de quelques citations patristiques.
bon plaisir et se garder de la misère. Loin de là! En effet, «ceux qui se réjouissent bien qu’ils fassent le mal et qui mettent leur allégresse dans les pires horreurs5», font la même chose que les fous quand ils rient. Or, il n’y a pas de misère plus véritable que la fausse joie. Bref, il y a une telle misère en ce qui paraît bonheur en ce monde que le Sage dit: «Mieux vaut aller à la maison du deuil qu’à la maison du festin.»

L’agrément corporel

n’est pas non plus sans misère

Il y a, certes, dans les biens du corps quelque agrément, par exemple à manger, à boire, à se chauffer, ainsi que dans les autres soins et protections accordées à la chair. Mais tout cela du moins est-il, jusqu’à un certain point, exempt de misère? Le pain est bon, mais à l’affamé; la boisson délectable, mais à l’assoiffé; finalement, nourriture et boisson ne sont plus du tout agréables, mais pesantes à qui est rassasié. Ôte la faim, et tu n’auras cure de pain; ôte la soif, et tu regarderas la source la plus limpide comme une mare. Pareillement, on ne recherche pas l’ombre à moins d’avoir trop chaud; on ne se préoccupe pas du soleil à moins d’avoir froid ou de ne pas voir clair. Au reste, rien de tout cela ne plaît sans la pression antérieure d’une nécessité. L’ôterait-on tout à fait, aussitôt se changerait en dégoût et en peine l’agrément qu’il paraît y avoir en tout cela.

Il conclut

On doit donc avouer que, même dans ce domaine, la misère envahit tout ce qui appartient à la vie présente. Pourtant, parmi les tribulations continues de travaux si lourds, les plus légers sont bel et bien une certaine consolation. Et quand, d’aventure, selon les temps et les
rerum eventibus vicissim sibi gravia leviaque succedunt, minorum experientia, aliqua miseriae videtur interpolatio, ut cum aliquando, post experta plura gravissima, in minus forte molesta evaditur, felicitas putetur.

Quod libertate complaciti frountur qui in contemplatione eriguntur

15. An amen fatendum est eos, qui per excessum contemplationis rapti quandoque in Spiritu, quantumcumque de supernae felicitatis dulcedine degustare sufficient, toties esse liberos a miseria, quoties sic excedunt?

Hi plane, quod negandum non est, etiam in hac carne, raro licet raptimque complaciti libertate fruuntur, qui cum Maria optimam partem egerunt, qua non auferetur ab ipsis. Qui enim iam tenent quod auferendum non est, experientur utique quod futurum est. Sed quod futurum est felicitas est; porro felicitas et miseria eodem tempore simul esse non possunt. Quoties igitur per Spiritum illam participant, toties istam non sentiunt. Itaque in hac vita soli contemplativi possunt utcumque frui libertate complaciti, et hoc ex parte, et parte satis modica, viceque rarissima.

15. t. Lc 10, 42 // u. Cf. 1 Cor. 13, 9. 12

1. Cf. QH 10, 1 (SBO IV, 443, l.15-17); Ded 4, 5 (SBO V, 387, l.6-7).
2. «Libertate» (Parksafaly) du lieu de «libertati »: A, Ca, C (les seuls ms qui aient les capitula).
3. Cf. Christine Mohrmann, «Observations sur la langue et le style de saint Bernard» dans SBO II, XXI : «C'est Cassien surtout qui donne régulièrement à excessus un sens mystique, et par là il a exercé, très probablement, de l'influence sur S. Bernard. Ce dernier mot était assez répandu dans la littérature patristique occidentale, et singulièrement chez Cassien, pour qu'on n'ait pas à penser que Bernard l'ait emprunté à événements, se succèdent tour à tour peines lourdes et légères, l'expérience des moindres semble un répit à la misère. Ainsi parfois, quand, après avoir expérimenté un grand nombre de maux très lourds, on passe à d'autres peut-être moins pénibles, on prend cela pour le bonheur.

Ceux qui sont élevés à la contemplation jouissent de la liberté de bon plaisir

15. Faut-il pourtant avouer – à propos de ceux qui, parfois ravis dans l’Esprit par l’extase de la contemplation, parviennent si peu que ce soit à savourer la douceur de la félicité d’en haut – qu’ils sont toutes les fois affranchis de la misère, aussi souvent qu’ils sont ainsi transportés hors d’eux-mêmes? Oui, on ne peut le nier: même en cette chair, quoique rarement et pour un bref instant, il jouissent de la liberté de bon plaisir, «eux qui, avec Marie, ont choisi la meilleure part qui ne leur sera pas ôtée.» Tenant déjà ce qui ne doit pas leur être ôté, ils expérimentent bel et bien ce qui est à venir. Mais ce qui est à venir, c’est la félicité. Or, félicité et misère ne peuvent exister simultanément. Donc, aussi souvent que, par l’Esprit, ils participent à la félicité, ils ne sentent plus la misère. Ainsi, en cette vie, seuls les contemplatifs peuvent jouir quelque peu de la liberté de bon plaisir, mais en partie – en partie très mesurée – et en de très rares occasions.

Quod libertate consilii fruuntur justi non modica ex parte

Porro libertate consilii fruuntur etiam quilibet justi, ex parte quidem, sed non modica.

De libertate arbitrii

Ceterum libertas arbitrii, ut supra liquido apparuit, cunctis pariter ratione utentibus convenit, non minor, quantum in se est, in malis quam in bonis, tam plena in hoc saeculo quam et in futuro.

VI. 16. Sed et hoc aperte monstratum esse puto, quod haec ipsa tamen libertas tamdiu quodammodo captiva tenetur, quamdiu illam duae aliae libertates minime aut minus plene comitantur; nec aliunde noster ille defectus venit, de quo Apostolus: Ut non quaecumque vultis, ait, illa factatis. Velle siquidem inest nobis ex libero arbitrio, non etiam posse quod volumus. Non dico velle bonum aut velle malum, sed velle tantum. Velle etenim bonum, profectus est; velle malum, defectus. Velle vero simpliciter, ipsum est quod vel proficit, vel deficit. Porro ipsum ut esset, creans gratia facit; ut proficiat, salvans gratia facit; ut deficiat, ipsum se deicit. Itaque liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos. Ex ipso nobis est velle, ex ipsa bonum velle. Quemdmodum namque aliiud est timere simpliciter, aliiud timere Deum, et aliiud amare, aliiud amare Deum, — timere quippe et amare, simpliciter

16. v. Gal. 5, 17

2. Les Grecs et les Latins les avaient appelées les «passions». Cf. PLATON, Phédon, 83 B; VIRGILE, Enéide, VI, 733-734; CICÉRON, Tusculanes, IV, 6, 11; Des biens et des maux, X, 35.

Les justes jouissent de la liberté de conseil, en partie, mais dans une large mesure

Quant à la liberté de conseil, n'importe quel juste en jouit, en partie, certes, mais dans une large mesure.

La liberté de l'arbitre

Par ailleurs, la liberté de l'arbitre — on l'a nettement vu plus haut — est indistinctement le partage de tous ceux qui ont l'usage de la raison. Elle n'est pas moindre, pour ce qui dépend d'elle, dans les mauvais que dans les bons; elle est aussi pleine en ce monde que dans le monde à venir.

VI. 16. Mais je pense avoir clairement montré que la liberté de l'arbitre est pourtant, elle-même, d'une certaine façon, tenue captive aussi longtemps qu'elle n'est pas ou pas assez pleinement accompagnée des deux autres libertés. La déficience que l'Apostre nous signale ne vient pas d'ailleurs: «De sorte, dit-il, que vous ne faites pas tout ce que vous voudriez.» Car par le libre arbitre, il nous appartient de vouloir, mais non de pouvoir ce que nous voulons. Je ne dis pas vouloir le bien ou vouloir le mal, mais seulement vouloir. En effet, vouloir le bien est un progrès, vouloir le mal une déficience. Or, le simple vouloir est ce qui progresse ou régresse. Ajoutons qu'il tient son existence de la grâce créatrice; son progrès, de la grâce salvatrice; sa déficience, de sa propre précipitation dans la chute. C'est pourquoi le libre arbitre fait de nous des êtres qui veulent; la grâce, des êtres qui veulent le bien. De lui, nous tenons le vouloir, et d'elle le bon vouloir. En effet, comme c'est une chose de craindre, simplement, et une autre de craindre Dieu; comme c'est une chose d'aimer, et une autre d'aimer Dieu — car craindre et aimer simplement énoncés signifient des affections, mais avec le
quidem prolata, affectiones, cum additamento autem virtutes significant —, ita quoque alius est velle, alius velle bonum.


17. Car les simples affections sont naturellement en nous comme de nous; mais les surcroits viennent de la grâce. Autrement dit, la grâce ne fait qu’ordonner les affections que la création a données, si bien que les vertus ne sont rien d’autre que les affections ordonnées².

L’Écriture rapporte que «certains furent secoués par la crainte, là où il n’y avait rien à craindre»: il y eut donc crainte, mais crainte désordonnée. C’est celle-ci que le Seigneur voulait ordonner en ses disciples, lorsqu’il leur disait: «Je vais vous montrer qui vous devez craindre»; et David aussi: «Venez fils, écoutez-moi, je vous enseigneraï la crainte du Seigneur»³. De même, ‘celui-là reprochait aux hommes leur amour désordonné, qui disait: «Moi, la lumière, je suis venu dans le monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière». C’est pourquoi l’épouse, dans le Cantique, exprime cette demande: «Ordonnez en moi la charité⁴.» De même encore, certains s’entendaient reprocher leur volonté désordonnée en ces termes: «Vous ne savez pas ce que vous demandez⁵.» Mais ils apprirent à ramener leur volonté tortueuse à la ligne de la droiture, quand ils entendirent: «Pouvez-vous boire le calice que je vais boire?» C’était alors par la parole qu’il leur enseignait à ordonner leur volonté, mais plus tard ce fut aussi par l’exemple, quand,

---

3. ** Le verbe hébreu de ce passage avait été rendu par l’imprimé ordinate dans une version Vieille Latine; Jérôme a employé pour la Vulgate ordinavit, «il a ordonné», et c’est cette traduction que Bernard utilise le plus souvent, en particulier dans SC. Mais il écrit ordinate, ici et dans Apg 7 (SBO III, 87, l.17) et semble s’y référer dans Sent III, 76 (SBO VI-2, 116, l.19); il a pu le trouver dans de nombreux commentaires patristiques du Cantique, dont l’Origène latin (Homélies sur le Cantique…, 2, 8; SC 37 bis, p.128), Ambroise, Augustin, Cassien.

---

- Bernard, pour qui les valeurs d’ordre sont essentielles en théologie comme dans la société, a souvent traité de l’«ordre de l’amour», thème cher aux Pères, Augustin par exemple (cf. H. Pernot, Caritas, Études sur le vocabulaire de la charité chrétienne, Louvain 1948, p.89-96); dans ce §17 de Gra, il ne traite pas des degrés de l’amour, mais de l’amour qui est, ou n’est pas ordonné et de ce «plus» (additamentum) que la grâce apporte à la création; il avance même que la liberté est «plus ordonnée» chez les bons que chez les méchants (supra, § 9, l.25-28).
ordinare docebat, cum orans, instante passione, ut trans-
ferretur ab eo calix\textsuperscript{d}, statim subiceret: Veruntamen non quod ego volo, sed quod tu vis\textsuperscript{e}.

A Deo igitur velle, quomodo et timere, quomodo et amare, accepimus in conditione naturae, ut essamus aliqua creatura; velle autem bonum, quomodo et timere Deum, quomodo et amare Deum, accipimus in visitatione gratiae, ut simus Dei creatura\textsuperscript{f}.

Discrimen inter liberam et malam et bonam voluntatem

18. Creati quippe quodammodo nostri in liberam voluntatem, quasi Dei efficitur per bonam voluntatem. Porro bonam facit, qui liberam fecit, et ad hoc bonam, \textit{ut simus aliquod initium creaturae eius}\textsuperscript{g}, quoniam expedit pro-
fecto nobis magis omnino non fuisset, quam nostros per-
manere. Nam qui voluerunt sui esse, utique \textit{sicut dii, scientes bonum et malum}\textsuperscript{h}, facti sunt, non tantum iam sui, sed et diaboli. Itaque libera voluntas nos facit nostros, mala diaboli, bona Dei. Ad hoc pertinet quod dictur: Novit Dominus qui sunt eius\textsuperscript{i}. Nam illis qui eius non sunt: \textit{Amen dico vobis, inquit, nescio vos}\textsuperscript{j}. Dum ergo per malam voluntatem sumus diaboli, quodammodo interim non sumus Dei, sicut cum per bonam voluntatem
devant l'iminence de sa passion, «priant pour que le
 calice s'éloigne de lui\textsuperscript{d}, il ajoutait aussi: Cependant,
«non ce que je veux, mais ce que vous veux\textsuperscript{e}.»

Donc, vouloir, comme aussi craindre, comme aussi
aimer, nous l'avons reçu dans l'état de nature pour être
une certaine créature\textsuperscript{1}; mais vouloir le bien, comme aussi
craindre Dieu, comme aussi aimer Dieu, nous le recevons
dans la visite de la grâce pour être la création de Dieu\textsuperscript{2}.

Distinction entre volonté libre, volonté bonne,
volonté mauvaise

18. Créés nôtres, en quelque sorte, pour jouir d'une
volonté libre, nous devenons, pour ainsi dire, propriété
de Dieu par la volonté bonne. Or il la rend bonne, celui
qui l'a créée libre; il la rend bonne «pour que nous
soyons comme les prémices de sa création\textsuperscript{8}», car bien
sûr, mieux vaudrait pour nous n'avoir jamais existé que
de demeurer nôtres. Ceux, qui veulent s'apparten-
ter – oui, «comme des dieux, sachant le bien et le
mal\textsuperscript{h}» – ne furent plus seulement à eux-mêmes,
mais sont devenus aussi propriété du diable. C'est pourquoi
la volonté libre nous fait nôtres, la mauvaise propriété
du diable, la bonne propriété de Dieu\textsuperscript{3}. A cela se rap-
porte l'affirmation: «Dieu connaît\textsuperscript{4} ceux qui sont à lui.»
Car à ceux qui ne sont pas à lui, il déclare: «En vérité,
je vous le dis, je ne vous connais pas.» Donc, tant que
par la volonté mauvaise nous sommes propriété du diable,
d'une certaine manière, durant ce temps, nous ne sommes
pas celle de Dieu; de même, lorsque par la volonté
bonne nous devenons propriété de Dieu, nous cessons

\textsuperscript{d} d. Mc 14, 35-36 || e. Mc 14, 36 || f. Cf. Jac. 1, 18
18. g. Jac. 1, 18 || h. Gen. 3, 5 || i. II Tim. 2, 19 (Patr.) || j. Matth.
25, 12

1. On remarquera l'insistance sur vouloir, craindre et aimer. Par là
l'homme est une créature «élève» (celsa), capable de recevoir la
Majesté de Dieu (SCI 80, 2, SBO II, 278, 1.5). Ici, \textit{aliaqua creatura} est
té mettre en parallèle avec la \textit{nobilis Deo creatura} (§ 7) qui se distin-
tue de la \textit{nova in Christo creatura} (§ 7). Tout autre est le contexte
de \textit{Aug.}, \textit{Conf.}, 1, 1, 1 où l'homme est désigné comme une «parcelle
quelconque (\textit{aliaqua})» de la création, portant toujours sur lui sa mo-
ralité (cf. BA 13, p. 272).

3. Ce vocabulaire et cette opposition «de Dieu», «du diable» créent
un climat johannique, celui de \textit{I Jn.}
4. ** Bernard, qui utilise 12 fois ce texte (7 citations), n'emploie jamais
le cognovit de la Vulgate, mais \textit{nouit}, avec de nombreux Pères.
efficium Deus, desinimus iam esse diaboli. *Nemo si quidem potest duobus Dominis servire*. Ceterum sive Deus sumus, sive diaboli, non tamen similiter desinimus esse et nostri. Manet quippe utroque libertas arbitrii, per quam maneat et causa meriti, quatenus merito vel puniamur mali, quod tamquam liberi ex propria voluntate efficium, vel glorificemur boni, quod nisi aeque voluntari esse non possimus.

Sane diabolo nostra nos mancipat voluntas, non ipsius potestas; Deo subicit eius gratia, non nostra voluntas. Nostra quippe voluntas bona, quod fatendum est, a bono Deo creato, perfecta tamen non erit, quousque suo Creatori perfecte subiecta sit. Absit autem, ut ipsi sui ipsius perfectionem, Deo autem tantum creationem tribuamus, cum longe nimirum melius sit esse perfectam quam factam, et dictu ipso nefas videatur Deo quod minus, nobis quod excellenter sit attribuire. Sentiens denique Apostolus quid ex natura esset, quid ex gratia exspectaret, aiebat: *Velle adiacet mihi, perficere non inventio*. Sciebat pofecto, velle quidem sibi inesse ex libero arbitrio, sed, ut ipsum velle perfectum haberet, gratiam se habere necessariam. Si enim velle malum defectus quidam est voluntatis, utique bonum velle profectus eiusdem erit, sufficere autem ad omne quod volumus bonum, ipsius perfectio.

dès lors d’être celle du diable. «Personne, en effet, ne peut servir deux maîtres. » Mais que nous appartenions à Dieu ou au diable, nous ne cessons pour autant d’être aussi nôtres. La liberté de l’arbitre, en effet, demeure dans les deux cas et, par elle, demeure aussi la cause du mérite qui nous vaut d’être justement punis si nous sommes mauvais — étant libres, nous le sommes devenus par notre propre volonté — ou justement glorifiés si nous sommes bons car également, nous ne pouvons l’être sans l’intervention de notre volonté.

Bien certainement, c’est notre volonté — non le pouvoir du diable — qui nous asservit au diable; mais c’est la grâce de Dieu — non notre volonté — qui nous soumet à Dieu. Il faut, en effet, reconnaître que notre volonté bonne, créée par Dieu qui est bon, ne sera pourtant parfaite qu’au jour où elle sera parfaitement soumise à son Créateur. Mais gardons-nous de lui attribuer à elle-même sa propre perfection et de n’attribuer à Dieu que sa seule création, puisqu’il est, de loin, incontestablement meilleur qu’elle soit menée à la perfection que créée. Rien qu’à le dire, il apparaît impie d’attribuer à Dieu le moindre et à nous l’excellent. Enfin, dans le sentiment de ce qu’il tenait de la nature et de ce qu’il attendait de la grâce, l’Apôtre disait: «Vouloir est à ma portée, mais je ne trouve pas le moyen d’accomplir. » Il savait en effet que le vouloir issu du livre arbitre était en lui, mais que la grâce lui était nécessaire pour que ce vouloir s’accomplisse. Car si vouloir le mal est une certaine déficience de la volonté, à coup sûr, vouloir le bien sera pour elle un progrès, et parvenir à accomplir tout le bien que nous voulons sera sa perfection.

---

1. Sur la responsabilité de la volonté dans la chute originelle et le triple renoncement au diable, au monde et à notre propre volonté, cf. Div 11, 2-3 (SBO VI-1, 125, l.10 s.).
2. Telle était bien pourtant l’opinion du contradicteur de Bernard, à la première page.
19. Ut ergo velle nostrum, quod ex libero arbitrio habemus, perfectum habeamus, duplci gratiae munere indigemus, et vero videlicet sapere, quod est voluntatis ad bonum conversio, et pleno etiam posse, quod est eiusdem in bono confirmatio.

De bonae voluntatis perfectione, quod triplex in se habeat bonum

Porro perfecta conversio est ad bonum, ut nihil libeat nisi quod deceat vel liceat, perfecta in bono confirmatio, ut nihil desit iam quod libeat. Tunc demum perfecta erit voluntas, cum plene fuerit bona, et bene plena.

Habet siquidem duplex in se bonum ab initio sui: unum quidem generale, ex sola creatione, quod a bono scilicet Deo non potuit creari nisi bona, secundum quod vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona; alterum speciale, ex libertate arbitrii, in qua ad imaginem utique ipsius, qui creavit, est condita. Quod si his duobus bonis accedat et tertium, conversio ad Creatorem, reputabitur non immerito perfecte bona: bona nimirum in universitate, melior in suo genere, optima ex sui ordinatio. Est autem ordinatio, omnimoda conversio voluntatis ad Deum, et ex tota se voluntaria devotaque subiectio. Huic vero tam perfectae iustitiae debetur, immo Jungitur, gloriae plenitudo, quia sic se comitantur duo ista, ut nec iustitiae possit haberi perfectio, nisi in plena gloria, nec gloriae plenitudo, absque perfecta iustitia. Merito denique

19. Donc, pour que notre vouloir, que nous tenons du libre arbitre, soit parfait, nous avons besoin d'un double don de la grâce: d'une vraie sagesse, qui est la conversion de la volonté au bien, et encore d'un plein pouvoir, qui est sa confirmation dans le bien.

La perfection de la volonté: elle a en soi un triple bien

Or, la parfaite conversion au bien, c'est que plus rien ne plaise sinon ce qui convient ou ce qui est permis; la parfaite confirmation dans le bien, que plus rien ne manque de ce qui plaît. Alors enfin la volonté sera parfaite lorsqu'elle sera pleinement bonne et pleine de bonheur.

A la vérité, dès son origine, la volonté a, en elle-même, un double bien: l'un général, du seul fait de sa création par Dieu qui est bon, elle n'a pu évidemment qu'être créée bonne, selon ce qui est écrit: «Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voilà que c'était très bon» — l'autre particulier, provenant de la liberté de l'arbitre dans laquelle, c'est certain, elle a été faite à l'image de celui qui l'a créée. Si, à ces deux biens, s'en ajoute encore un troisième, la conversion au Créateur, elle sera considérée, non sans raison, comme parfaitement bonne: bonne, incontestablement, comme partie de l'univers; meilleure, par son genre; excellente, étant donné son ordination. Or, l'ordination de la volonté est sa complète conversion à Dieu et la soumission volontaire et fervente de toute elle-même. Et à une aussi parfaite justice est due, ou plutôt liée, la plénitude de la gloire, car justice et gloire vont tellement de pair qu'on ne peut obtenir la perfection de la justice que dans la plénitude de la gloire, ni la plénitude de la gloire sans la perfection de la justice. C'est


2. Le jeu de mots plena bona et bene plena est presque intraduisible, surtout avec une telle concision. Il suffit à évoquer les libertés de

3. Sur la volonté ordonnée, cf. ANON, 1, 8-9 (SBO V, 432 s.).
à bon droit, enfin, qu’une telle justice ne sera pas sans
la gloire puisqu’il n’y a de vraie gloire qu’à partir d’une
telle justice. D’où il est exact de dire: «Heureux ceux
qui ont aim et soif de la justice car ils seront rassasiés».

20. Tels sont les deux biens que nous avons appelés
ci-dessus vraie sagesse et plein pouvoir, la sagesse se
rapportant à la justice et le pouvoir à la gloire. Mais
«vraie» et «plein» sont des additions: la première est
pour distinguer la vraie sagesse de la sagesse de la chair
— c’est la mort — et de «la sagesse du monde» — elle
est folie devant Dieu» —, elle qui rend les hommes
«sages à leurs propres yeux», oui, «sages pour mal
faire»; la seconde permet de faire la différence avec
celui dont il est dit: «Les puissants seront puissamment
tournantés.» En effet, la vraie sagesse ou le plein pouvoir
ne se rencontrent absolument pas sauf quand les deux
libertés que nous avons nommées plus haut — c’est-à-dire
le libre conseil et le libre bon plaisir — sont déjà unies
au libre arbitre. Pour moi, je dirais que seul est vraiment
sage et pleinement puissant l’homme qui, non content
d’avoir à sa disposition le vouloir issu du libre arbitre,
trouve aussi désormais, en vertu des deux autres libertés,
le moyen d’accomplir ce qu’il veut. Il ne serait alors
capable ni de vouloir ce qui est mauvais, ni d’être
dépourvu de ce qu’il veut: la première alternative,
découlant du libre conseil, est la vraie sagesse; la seconde,
du libre bon plaisir, le plein pouvoir.

Mais lequel d’entre les hommes a les qualités et la
grandeur requises pour se glorifier de cela? Où donc et
quand cela s’obtient-il? Serait-ce par hasard en ce monde?
Mais qui en serait là serait plus grand que Paul dont
voici l’aveu: «Accomplir, je n’en trouve pas le moyen.»
Était-ce Adam au paradis? Mais s’il avait eu cette per-
fection, il n’aurait jamais été exilé du paradis.
VII. 21. C'est ici qu'il faut examiner à fond ce que, précédemment, nous avons différé. Il s'agit de savoir si les premiers êtres humains, au paradis, ont eu dans leur totalité les trois libertés dont nous avons parlé, c'est-à-dire les libertés de l'arbitre, de conseil et de bon plaisir qui, sous d'autres noms, sont les libertés qui affranchissent de la nécessité, du péché et de la misère, ou bien s'ils n'en ont eu que deux ou même qu'une seule. Pour la première liberté, il n'y a plus du tout de problème si nous nous rappelons avec quelle évidence le raisonnement ci-dessus a démontré qu'elle est également présente dans les justes et les pécheurs. Quant aux deux autres, on se demande non sans raison si jamais Adam n'adossées, soit toutes les deux, soit au moins l'une. Car s'il n'en a eu aucune, qu'a-t-il perdu? En tout cas, il a toujours gardé inébranlable la liberté de l'arbitre, aussi bien après qu'avant le péché. Par conséquent, s'il n'a rien perdu, quel fut pour lui le préjudice d'avoir été expulsé du paradis? Mais s'il a eu l'une ou l'autre de ces deux libertés, comment l'a-t-il perdue? Car il est certain que, depuis le péché, il n'a été libre ni à l'égard du péché, ni – demeurant en son corps – à l'égard de la misère. D'ailleurs, aurait-il réussi une fois l'une ou l'autre de ces libertés, en aucune façon il n'aurait pu la perdre. Autrement, il est convaincu de n'avoir eu de parfait ni la sagesse ni le pouvoir – du moins selon les définitions qu'on en a données plus haut –, puisque en effet il a pu non seulement vouloir ce qu'il ne devait pas, mais aussi recevoir ce qu'il ne voulait pas. Ou doit-on dire qu'il les a possédées dans une certaine mesure, mais qu'il a pu les perdre, faute de les avoir en plénitude?
Quod unaquaeque duarum libertatum
duos in se habeat gradus

Habet siquidem unaquaeque illarum duos gradus, superiorum et inferiorem. Superior libertas consili est non posse peccare, inferior posse non peccare. Item superior libertas complacit non posse turbari, inferior posse non turbari. Itaque inferiorem utriusque libertatis gradum simul cum plena libertate arbitrii homo in sui conditione accepit, et de utroque corruit cum peccavit. Corruit autem de posse non peccare in non posse non peccare, amissa ex toto consili libertate. Itemque de posse non turbari in non posse non turbari, amissa ex toto complacit libertate. Sola remansit ad poenam libertatis arbitrii, per quam utique ceteras amissit; ipsam tamen amittere non potuit. Per propriam quipsa voluntatem servus factus peccati, merito perdidit libertatem consili. Porro per peccatum factus debitor mortis, quomodo iam retinere valebat libertatem complacit?

22. De tribus ergo libertatibus quas acceperat, abutendo illa quae dicitur arbitrii, relinquis sese privavit. In eo autem abusus est, quod illum cum accepsisset ad gloriam, convertit sibi in contumeliam, iuxta testimonium Scripturae dicentis: Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. Soli inter animantia datum est homini potuisse peccare, ob praerogativam liberi arbitrii. Datum est autem, non ut perinde peccaret, sed ut gloriosior appareret si

Chacune des deux libertés a en elle deux degrés

Chacune de ces libertés a, en effet, deux degrés, l’un supérieur et l’autre inférieur. La liberté de conseil, au degré supérieur, c’est de ne-pas-pouvoir-pécher; au degré inférieur, de pouvoir-ne-pas-pécher. De même, la liberté de bon plaisir, au degré supérieur, c’est de ne-pas-pouvoir-être-troublé, au degré inférieur, de pouvoir-n’être-pas-troublé. Par conséquent, en même temps que la pleine liberté de l’arbitre, l’homme a reçu, à la création, le degré inférieur de ces deux libertés et lorsqu’il a péché, il s’est effondré, tombant de l’une et de l’autre. Il est donc tombé de pouvoir-ne-pas-pécher dans ne-pas-pouvoir-ne-pas-pécher, ayant totalement perdu la liberté de conseil. Et, de même, de pouvoir-ne-pas-être-troublé, il est tombé dans ne-pas-pouvoir-ne-pas-être-troublé, la liberté de bon plaisir ayant été totalement perdue. Seule est restée, pour le châtiment, la liberté de l’arbitre qui lui avait fait perdre les deux autres. Celle-là, pourtant, il ne put la perdre. En effet, devenu «esclave du péché» par la volonté propre, il a perdu, à juste titre, la liberté de conseil. De plus, devenu par le péché débiteur de la mort, comment aurait-il pu, désormais, conserver la liberté de bon plaisir?

22. Donc, sur les trois libertés qu’il avait reçues, il arriva qu’en abusant de celle appelée liberté de l’arbitre, il se priva des autres. Il en abusa : alors qu’il l’avait reçue pour la gloire, il la fit tourner à sa honte, comme en témoigne l’Écriture quand elle dit : «L’homme, bien qu’il fût à l’honneur n’a pas compris; il a été comparé aux bêtes insensées et leur est devenu semblable.» Parmi les êtres animés, il ne fut donné qu’à l’homme d’avoir pu pécher, lui qui avait la prérrogative du libre arbitre. Or, ce don n’était pas pour qu’il pêche à l’avenant, mais pour qu’il n’apparaisse que plus glorieux si, pouvant
10 non peccaret, cum peccare posset. Quid namque gloro-
riousus ei esse poterat, quam si de ipso diceretur quod
Scriptura prohibet, dicens: Quis est hic, et laudabimus
eum? Unde ita laudandum? Fecit enim mirabilia in vita
sua<sup>b</sup>. Quae? Qui potuit transgredi, inquit, et non est trans-
gressus, facere mala, et non fecit<sup>c</sup>. Hunc ergo honorem
quamdui absque peccato fuit, servavit; amisit, cum pec-
cavit. Peccavit autem, quia liberum ei fuit, nec aliunde
profecto liberum, nisi ex libertate arbitrii, de qua utique
inerat ei possibilitas peccandi. Nec fuit tamen culpa dantis,
seh abutenitis, qui ipsam videlicet facultatem convertit in
usum peccandi, quam acceperat ad gloriem non peccandi.
Nam etsi peccavit ex posse quod accept, non tamen quia
potuit, sed quia voluit. Nec enim praeviancant diabolo
et angelis eis, etiam ali di praeviancat sunt<sup>d</sup>: non quia
5 non potuerunt, sed quia noluerunt.

23. Peccantis igitur lapsus, non dono adscribendus est
potestatis, sed vitio voluntatis. Lapsus tamen ex voluntate
non aequo ex voluntate resurgere iam liberum habet, quia
etsi datum fuit voluntati posse stare ne caderet<sup>e</sup>, non
tamen resurgere si caderet. Non enim tam facile quis
valet exire de fovea, quam facile in eam labi. Cecidit
sola voluntate homo in foveam peccati; sed non ex
voluntate sufficit et posse resurgere<sup>f</sup>, cum iam et si velit,
non possit non peccare.

pêcher, il ne pêchait pas. En effet, qu'est-ce qui pouvait
'être plus glorieux pour lui, sinon que l'on dise de lui
ce que l'Écriture rapporte en ces termes: «Qui est-il et
nous ferons son éloge?» Pour quelle raison faire son
éloge? «Il a fait des merveilles pendant sa vie<sup>b</sup>.» Les-
uelles? «Il pouvait transgresser, dit-elle, et n'a pas trans-
gressé, faire le mal et ne l'a pas fait<sup>c</sup>.» Aussi longtemps
qu'il fut sans pêché, l'homme conserva cet honneur; il
le perdit par le pêché. Il pêcha parce qu'il en avait la
liberté, liberté qui ne lui venait pas d'ailleurs que de la
liberté de l'arbitre; celle-ci mettait en lui la possibilité de
pêcher. Ce ne fut cependant pas la faute de celui qui
avait fait don de la liberté, mais de celui qui en abusa
et fit tourner à l'usage du pêché la faculté qu'il avait
reçue en vue de la gloire de ne pas pêcher. Car, même
s'il a pêché de par le pouvoir qu'il avait reçu, ce n'est
cependant pas parce qu'il a pu, mais parce qu'il a voulu,
qu'il a pêché. En effet, quand le diable et ses anges se
sont écartés du droit chemin, les autres anges ne s'en
sont pas écartés<sup>d</sup>: ce n'est pas parce qu'ils ne l'ont pas
pu, mais parce qu'ils ne l'ont pas voulu.

23. Donc, la chute du pêcheur n'est pas à mettre au
compte du pouvoir reçu, mais du vice de la volonté.
Tombé par la volonté, il n'est cependant pas libre
désormais de se relever également par la volonté, car,
ben que le pouvoir «de rester debout et de ne pas
tomber<sup>e</sup>» ait été donné à la volonté, elle n'avait pourtant
pas reçu celui de se relever si elle tombait<sup>f</sup>. En effet,
sortir d'une fosse par ses propres forces n'est pas aussi
douleur que d'y choisir. Par la seule volonté, l'homme est
tombé dans la fosse du pêché, mais ce n'est pas par la
volonté qu'il a le moyen de pouvoir également se relever<sup>f</sup>,
puisque désormais, même s'il le voulait, il ne pourrait
pas ne pas pêcher.

---

<sup>b</sup> Sir. 31, 9 || c. Sir. 31, 10 ≠ || d. Cf. Is. 24, 16
23. e. 1 Cor. 10, 12 ≠ || f. Cf. Jér. 8, 4; cf. Ps. 40, 9

<sup>1</sup> Pour la dialectique «tomber... ne pas se relever», cf. supra, «Intro.»,
Aug., Lib. arb., II, 20, 54 (BA. 6<sup>a</sup>, p. 321; CCL 29, p. 272 s.).
VIII. 24. Quid ergo? Perit liberum arbitrium, quoniam non potest non peccare? Nequaquam; sed liberum perdidit consilium, per quod prius habuit posse non peccare, quomodo et quod iam non valet utique non turbari, inde misero accidit, quod complacit quoque libertatem amisit, per quam et ante habuit posse non turbari.

Quod quamvis homo non peccare non possit, tamen liberum arbitrium non amisit

Manet ergo, etiam post peccatum, liberum arbitrium, 10 etsi miserum, tamen integrum. Et quod se per se homo non sufficit excitere a peccato sive miseria, non liber arbitrii signat destructionem, sed duarum reliquarum libertatum privationem. Neque enim ad liberum arbitrium, quantum in se est, pertinet, aut aliquando pertinuit, posse vel sapere, sed tantum velles: nec potentiem facit creaturam, nec sapientem, sed tantum volentem. Non ergo si potens aut sapiens, sed tantum si volens esse desierit, liberum arbitrium amisisset putanda erit. Ubi enim non est voluntas, nec libertas.

20 Non dico si velle bonum, sed si velle omnino creatura desierit, fatendum sine contradictione, ubi non iam ex voluntate bonitas, sed ipsa ex toto voluntas perit, etiam liberum deperire arbitrium. Quod si velle bonum tantum non poterit, signum est quod ei desit liberum, non arbitrium, sed consilium. Si autem non quidem velle, sed ad id quod iam

Bien que l'homme ne puisse pas ne pas pécher, il n'a cependant pas perdu le libre arbitre

Donc, même après le péché, le libre arbitre demeure, misérable sans doute, mais entier. Et le fait que l'homme ne parvienne pas, par lui-même, à se débarrasser du péché ou de la misère ne signifie pas que le libre arbitre est détruit, mais qu'il est privé des deux autres libertés. En effet, le propre du libre arbitre, comme tel, n'est pas ou n'a jamais été le pouvoir ou la sagesse, mais seulement le vouloir: il ne rend la créature ni puissante ni sage, mais simplement apte à vouloir. Ce n'est donc pas si elle a cessé d'être puissante ou sage, mais seulement si elle a cessé d'être apte à vouloir, qu'on devra penser qu'elle a perdu le libre arbitre. En effet, là où il n'y a pas volonté, il n'y a pas liberté.

Si la créature a cessé, je ne dis pas de vouloir le bien, mais tout simplement de vouloir – dès lors ce qui a pâri, ce n'est plus la bonté issue de la volonté, mais la volonté elle-même en sa totalité –, on doit reconnaître sans risque de contradiction que le libre arbitre aussi a pâri. A supposer que ce soit seulement vouloir le bien qu'elle ne puisse pas, c'est le signe qu'il lui manque non pas le libre arbitre, mais le libre conseil. Et si ce qui lui a manqué, ce n'est pas de vouloir, mais de pouvoir réaliser le bien.

1. Le § 24 n'est qu'une récapitulation sur les trois libertés; le § 25 renoue avec le § 23.
3. Nous n'avons pas retenu la leçon de Farkasfalvy: «posse, vel».
vult bonum, ei posses defuerit, nonert sibi deesse liberum complacitum, non liberum perisse arbitrium. Si ergo liberum arbitrium ita ubique sequitur voluntatem, ut nisi illa penitus esse desinant, 30 icta non careat, voluntas vero sicut in bono, ita etiam in malo aequae perdurat, aequae profecto et liberum arbitrium tam in malo quam in bono integrum perseverat. Et quomodo voluntas etiam posita in miseria non desinit esse voluntas, sed dicitur et est misera voluntas, sicut et beata voluntas, ita nec liberum arbitrium deseret sive, quantum in se est, aliquatenus imminueri poterit quaecumque adversitas vel necessitas.

25. Sed licet ubique pariter sine diminutione per- 5 duret, non tamen pariter sicut de bono potuit per se in malum corrvere, ita quoque per se de mala in bonum poterit respirare. Et quid mirum si iacens non valet per se resurgere, quod stans in aliquod melius nullo suo conatu valere proficere? Denique dum adhuc duas alias libertates ex aliqua parte sekum haberet, non potuit de inferioribus illarum gradibus ad superiores ascender, hoc est de posse non peccare et de posse non turbati ad non posse peccare et non posse turbati. Quod si libertatibus illis etiam utcumque adiutum, non praevult tamen de bono se in melius extendere, quanto minus eisdem prorsus destitutum, de mala iam in id, quod fuit bonum, poterit per seipsum emergere?

26. Habet igitur homo necessarium Dei virtutem et Dei

25. g. Cf. 1 Cor. 13, 9. 12


2. Le verbe emergere signifie «sortir», mais d’une profondeur où l’on est immergé.

que, déjà, elle veut, qu’elle le sache: le libre bon plaisir lui manque, mais le libre arbitre n’a pas péri. Par conséquent, si le libre arbitre suit la volonté partout de telle sorte que celle-ci ne sera jamais dépourvue du libre arbitre, à moins de cesser complètement d’exister, alors, c’est certain, la volonté subsiste tout autant pour le mal que pour le bien et le libre arbitre persiste tout autant, entier, pour le mal que pour le bien. Et, de même que la volonté, même fixée dans la misère, ne cesse d’être la volonté—volonté misérable, dit-on, et elle l’est, comme il y a aussi une volonté bienheureuse—, de même aussi aucune adversité ou nécessité ne pourra détruire ou diminuer en quoi que ce soit le libre arbitre, étant donné sa nature.

25. Mais bien que le libre arbitre subsiste également partout sans s’amoindrir, il ne pourra cependant pas égale-ment «respirer», en passant du mal au bien, comme il a pu, par lui-même, tomber du bien dans le mal. Est-ce étonnant que, gisant, il n’ait pas la force de se relever par lui-même, lui qui, debout, n’avait pas la force, malgré toutes ses tentatives, de progresser vers un état meilleur? Enfin, tant qu’il avait encore avec lui une partie des deux autres libertés, il n’a pu de leurs degrés inférieurs s’élever aux supérieurs, c’est-à-dire passer de pouvoir-ne-pas-pécher et pouvoir-ne-pas-être-troublé à ne-pas-pouvoir-pécher et ne-pas-pouvoir-être-troublé. Si recevant une certaine aide des deux libertés, il n’a cependant pas eu assez de force pour se porter du bien au mieux, encore moins pourra-t-il, totalement abandonné par elles, sortir désormais, par lui-même, du mal où il est plongé pour s’élever à ce qui fut son bien.

26. A l’homme, par conséquent, est nécessaire le

sapientiam Christum\textsuperscript{1}, qui ex eo quod sapientia est, verum ei sapere reinfundat in restauracionem liberi consili, et ex eo quod virtus est, plenum posse restitutum in reparationem liberi complacitum, quatenus ex altero perfecte bonum, peccatum iam nesciat, ex altero plene beatus, adversum nil sentiat. Sed sane ista perfectio in futura vita exspectetur, quando utraque nunc amissa libertas, libero arbitrio plenarie restaurabitur, non quomodo iusto cuivis in hoc saeculo, quantumcumque perfecto, non quomodo vel ipsis primis hominibus datum fuit eas habere in paradiso, sed sicut iam nunc angeli possident in caelo.

Interim vero sufficit, in hoc corpore mortis\textsuperscript{1} atque in hoc saeculo nequam\textsuperscript{1}, ex libertate quidem consili peccato non oboedire in concupiscentia, ex libertate autem complacitum adversa non formidare pro iustitia. Est autem in hac carne peccati\textsuperscript{k} et in hac diei malitiam non mediocriter sapere, peccato, etsi non ex toto carere, certe non consentire; et est posse non parvum, adversa, etsi nesciam omnino feliciter non sentire, viriliter tamen pro veritate contemnere.

27. Discendum sane hic interim nobis ex libertate consili iam libertate arbitri non abuti, ut plene quandocque frui possimus libertate complacitum. Sic profecto Dei in nobis reparamus imaginem, sic antiquo honoris illi Christ, Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu\textsuperscript{h 1} » : lui, Sagesse, peut de nouveau répandre en l’homme la vraie sagesse pour la restauration du libre conseil; lui, Puissance, peut restituer à l’homme le plein pouvoir pour la réparation du libre bon plaisir. Il s’ensuivra que, devenu, grâce à la sagesse parfaitement bon, l’homme ne connaîtra plus le péché et que, devenu grâce à la puissance pleinement bienheureux, il ne ressentira plus rien qui lui soit contraire. Mais, bien certainement, cette perfection n’est à attendre que dans la vie future, lorsque les deux libertés maintenant perdues seront pleinement restaurées et rendues au libre arbitre, non à la manière dont, en ce monde, n’importe quel juste, si parfait soit-il, les possède, non à la manière dont, au paradis, il a du moins été donné aux premiers hommes de les avoir, mais comme dès maintenant, au ciel, les anges les possèdent.

Mais, présentement, « en ce corps de mort\textsuperscript{1} » et « en ce monde mauvais\textsuperscript{1} », puisse l’homme parvenir, en vertu de la liberté de conseil, à ne pas obéir au péché à la suite de ses convoitises, et en vertu de la liberté de bon plaisir, à ne pas redouter les adversités, eu égard à la justice. Car, en cette chair de péché\textsuperscript{k} et en la malignité de ces jours\textsuperscript{1}, c’est une sagesse au-dessus de la moyenne de ne pas consentir du moins au péché, même si l’on n’en est pas totalement exempt; et c’est un pouvoir peu commun de mépriser virilement les adversités, eu égard à la vérité, même si l’on n’a pas encore le bonheur de ne plus du tout les ressentir.

27. Ici-bas, présentement, il nous faut, bien certainement, apprendre de la liberté de conseil à ne plus abuser\textsuperscript{2} de la liberté de l’arbitre afin de pouvoir jouir pleinement, un jour, de la liberté du bon plaisir. C’est ainsi que nous réparons en nous l’image de Dieu et c’est

\textsuperscript{1} Cf. supra, § 19, p. 284 et « Introd. », p. 180 et 196.
\textsuperscript{2} Cf. supra, « Introd. », p. 196, n. 72.
5 capessendo, quem per peccatum amissimus, per gratiam praeparamur. Et beatus qui de se audire merebitur: Quis est hic, et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua[m]: Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit[n].

In tribus de quibus loquitur libertatisbus ostendit imaginem et similitudinem Conditoris contineri

IX. 28. Puto autem in his tribus libertatisbus ipsam, ad quam conditi sumus, Conditoris imaginem atque similitudinem contineri, et imaginem quidem in libertate arbitrii, in reliquis autem duabus bipertitam quamdam consignari similitudinem. Hinc est fortassis, quod solum liberum arbitrium sui omnino defectum seu diminutionem non patitur, quod in ipso potissimum aeternae et incommutabiles divinitatis substantiva quaedam imago impressa videatur.

Simile aeternitati liberum dicitur arbitrium

186 10 Nam etsi habuerit initium, nescit tamen occasum, nec de iustitia vel gloria capit augmentum, nec de peccato sive miseria detrimentum. Quid aeternitati similius, quod non sit aeternitas?

Porro in alisque duabus libertatisbus, quoniam non solum ex parte minuti, sed et ex toto amitti possunt, accidentalis quaedam magis similitudo sapientiae atque potentiae divinae, imaginis superducta cognoscitur. Denique et aeternitas illas per culpam, et per gratiam recuperavit; et

ainsi que, par la grâce, nous sommes préparés à recouvrer l'antique honneur que nous avons perdu par le péché. Et bienheureux celui qui méritera d'entendre dire de lui: «Qui est-il et nous ferons son éloge? Car il a fait des merveilles pendant sa vie»[m]: «il pouvait transgresser et n'a pas transgressé, faire le mal et ne l’a pas fait[n].»

Dans les trois libertés dont il parle, il montre que l'image et ressemblance du Créateur est contenue

IX. 28. Or, je pense que, dans ces trois libertés, est contenue «l'image et ressemblance du Créateur selon laquelle nous avons été créés[°] », l'image est imprimée dans la liberté de l'arbitre; une certaine ressemblance sur deux points, dans les deux autres libertés[1]. C'est pour cela peut-être que le libre arbitre est le seul à ne souffrir aucune absence ni diminution, parce qu'en lui, par excellence, une certaine image substantielle de l'éternelle et immuable divinité paraît empreinte.

Il dit que le libre arbitre est semblable à l'éternité

En effet, même s'il a eu un commencement, il ne connaît pas de coucher[2]. Ni de la justice, ni de la gloire, il ne reçoit d'accroissement; ni du péché, ni de la misère, d'amoindrissement. Qu'y a-t-il de plus semblable à l'éternité, sans être l'éternité?

Au contraire, dans les deux autres libertés, parce qu'elles peuvent en partie diminuer et même totalement se perdre, on reconnaît plutôt, surajoutée à l'image, une certaine ressemblance «accidentelle» avec la sagesse et avec la puissance divine. Enfin, nous les avons perdues par la faute et les avons recouvrées par la grâce, et, chaque jour, les uns plus, les autres moins, ou bien nous pro-

---

quotidie alii quidem plus, alii minus, aut in ipsis proficitum, aut ab ipsis deficiemus. Possunt etiam sic amitti, ut iam non valeant recuperari; possunt et ita possideri, ut nec amitti queant aliquo modo, nec minui.

29. Huius bipertitiae similitudinis sapientiae et potentiae Dei, non quidem gradu summo, sed qui ipsi tamen esset proximior, homo in paradiso conditus est. Quid enim vicinius ad non posse peccare vel turbari, — in quo utique iam sanctos angelos stare et Deum semper esse dubium non est —, quam posse et non peccare, et non turbari, in quo homo profecto creatus est? A quo illo per peccatum, immo nobis in illo et cum illo corruzitibus, rursus per gratiam, non quidem ipsum, sed pro ipso quamdam inferiorem gradum recepimus. Neque enim hic possimus penitus esse sine peccato seu miseria: possimus tamen, gratia iuvante, nec peccato superari, nec miseria. Quamquam tamen Scriptura loquatur: Omnis qui natus est ex Deo, non peccat; sed hoc dictum est praedestinatis ad vitam: non quod omnino non peccent, sed quod peccatum ipsis non imputetur, quod vel punitur condigna paenitentia, vel in caritate absconditur. Caritas quippe cooperit multitudinem peccatorum, et: Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt pecata. et: Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.  

29. L’homme fut établi dans le paradis non pas, certes, au plus haut degré de la double ressemblance avec la sagesse et la puissance de Dieu, mais à un degré qui en était cependant tout proche. Qu’y a-t-il de plus proche de ne-pas-pouvoir-pêcher-ni-être-troublé — tel est, c’est indubitable, le partage des saints anges; et c’est et ce fut toujours le propre de Dieu — que d’être au degré de pouvoir-ne-pas-pêcher-ni-être-troublé, degré où l’homme, assurément, a été créé? C’est de là que, par le péché, il est tombé, ou plutôt que nous, en lui et avec lui, nous sommes tombés. Et derechef, par la grâce, nous recevons, non certes ce degré-là, mais à sa place, un degré inférieur. Ici-bas en effet, nous ne pouvons pas être totalement sans péché ni misère, mais avec l’aide de la grâce, nous pouvons toutefois n’être dominés ni par le péché, ni par la misère. Il est vrai, cependant, qu’aussi dire de l’Écriture: «Quiconque est né de Dieu ne pêche pas», mais cela a été dit des hommes qui sont prédestinés à la vie, non en ce sens qu’ils ne pêchent pas du tout, mais en ce sens que le péché ne leur est pas imputé, soit d’une pénitence appropriée la châtée, soit que la charité le cache. «La charité, en effet, recouvre la multitude des péchés», et «Bienheureux ceux dont les iniquités ont été remises et dont les péchés sont couverts», et encore: «Bienheureux l’homme à qui le Seigneur n’a pas imputé son péché.»

1. ** Bernard emploie 15 fois ce texte, le plus souvent sous forme d’allusions; il fait partage égal entre Vulgate (operi, couvre) et Veille Latine (cooperit, couvre). La tradition patristique, bien fournie, est avec une nette majorité, cooperit, aussi bien pour I Pierre que pour Jacques 5, 20. De tout cela, il ressort qu’il est impossible de décider si, ici ou là, Bernard s’inspire de I Pierre ou de Jacques. 

Rationalium creaturarum gradus pulchre discernit

Divinae igitur similitudinis summum gradum summii angelorum tenent, nos infimum; Adam tenuit medium, porro daemones nullum. Supernis nempe spiritibus datum est sine peccato et miseria perdurare, Adam autem absque his quidem esse, sed non etiam permanere, nobis vero ne esse quidem absque his, sed ipsis tantum non cedere. Ceterum diabolus et membra eius, sicut numquam volunt reluctari peccato, sic numquam possunt poenam declinare peccati.

Libereum consilium liberumque complacitum similitudini, porro libereum arbitrium eius imaginii deputat

30. Cum ergo duae istae libertates, consilii scilicet atque complaciti, per quas rationals creaturarum vera sapientia et potentia ministratur, ita Deo, prout vult, dispensante, qui- busque pro causis, locis, temporibus, varientur, quatenus in terris modice, in caelestibus plenaria, mediocriter in paradiso, apud inferos nullatenus habeantur, libertas vero arbitrii de ipso, quo condita est, statu aliquatenus non mutetur, sed aequaliter semper, quantum in se est, a caelis, terris, inferis possideatur, merito illae similitudinii. Haec imaginii deputantur. Et quidem apud inferos, quod utraque libertas perierit, illae scilicet quae ad similitudinem pertinent dicuntur, Scripturarum testatur auctoritas. Nam verum illic sapere, quod utique de consilii libertate conciptitur, omnino non esse, locus ille manifestat, ubi legitur: Quodcumque potest manus tua constanter operare.

Il fait joliment une distinction entre les degrés des créatures raisonnables

Les anges les plus élevés tiennent donc le degré le plus élevé de la ressemblance avec Dieu, nous le plus bas; Adam a tenu celui du milieu, mais les démons aucun. En effet, il a été donné aux esprits d'en haut de subsister sans péché ni misère; à Adam, d'exister sans eux, mais non de demeurer sans eux; à nous, pas même d'exister sans eux, mais seulement de ne pas leur céder. Quant au diable et à ses membres, de même qu'ils ne veulent jamais résister au péché, ils ne peuvent jamais non plus éviter la peine due au péché.

Il assigne le libre conseil et le libre bon plaisir à la ressemblance,
puis le libre arbitre à l'image

30. Les deux libertés, celle de conseil et celle de bon plaisir, qui octroient à la création raisonnable la vraie sagesse et la vraie puissance, connaissent donc, selon chacune des circonstances de cause, de lieu, de temps - car Dieu les dispense comme il veut —, de telles variations que leur participation est faible sur terre, pleine au ciel, moyenne au paradis, nulle en enfer. Au contraire, la liberté de l'arbitre ne subit aucune transformation de l'état où elle a été créée, mais on la possède toujours également, quant à elle, au ciel, sur terre et en enfer. Aussi est-ce à bon droit que l'on assigne aux deux premières la ressemblance et à la dernière l'image. Et certes, en enfer, les deux libertés — celles qui se rapportent à la ressemblance — ont péri : l'autorité des Ecritures l'atteste. En effet, la vraie sagesse qui naît de la liberté de conseil ne s'y trouve absolument pas, comme le manifeste le passage où on lit: «Tout ce que ta main peut faire, fais-
quia nec opus, nec ratio, nec sapientia est apud inferos, quo tu properas. Porro de potentia, quae per libertatem complacit datur, Evangelium sic loquitur: Ligatis manibus ac pedibus, proicite eum in tenebras exteriores. Quid nempe est manuum pedumque ligatio, nisi omnimoda potestatis ablatio?

Quod voluntas mala in tormentis etiam perseveret, nolendo se puniri, quod iustum est


Unde autem probabimus quod mala et in poenis voluntas perseveret? Certe, ut cetera omissam, nollent omnino puniri. Iustum est autem puniri, qui punienda gesserunt. Nolunt igitur quod iustum est. Sed qui non vult quod iustum est, iusta eius voluntas non est. Eo ergo iniusta, ac per hoc et mala est voluntas, quo justitiae non

30. t. Eccl. 9, 10 || u. Matth. 22, 13
31. v. Sag. 1, 4


le avec fermeté, car il n’y a ni œuvre, ni raison, ni sagesse aux enfers où tu te hâtes d’aller! » Quant à la puissance qui est donnée par la liberté de bon plaisir, l’Évangile en parle ainsi: «Jetez-le, pieds et mains liés, dans les ténèbres extérieures.» Ligoter les mains et les pieds, qu’est-ce, en effet, sinon ôter tout genre de pouvoir?

La volonté mauvaise persévère même dans les tourments:
elle ne veut pas être châtieée, comme il est juste

31. Mais quelqu’un dira: «Comment n’y a-t-il pas une certaine sagesse là où les mauvais qu’on endure contraignent à se repentir de ceux qu’on a commis? Est-il possible à quelqu’un, dans ces tourments-là, de ne pas se repentir? Est-il possible que se repentir du mal ne soit pas sagesse?» Ce serait une bonne objection s’il n’y avait que l’œuvre du péché qui soit châtieée, et non aussi la volonté mauvaise. Car, nul n’en doute, quelqu’un qui est placé dans les tourments ne prend pas plaisir à répéter l’acte du péché. Pourtant, si la volonté mauvaise subsiste même dans les tourments, de quel poids est la renonciation à l’œuvre du péché, et va-t-on estimer sage quelqu’un qui, parce qu’il est maintenant au milieu des flammes, ne se plait pas à la luxure? Bref, «dans une âme malveillante, la sagesse n’entrera pas.»

Mais comment prouverons-nous que la volonté mauvaise persévère même dans les châtiments? Il est certain, pour oublier le reste, que les damnés ne voudraient absolument pas être châtisés. Or il est juste que soient châtés ceux qui ont accompli des actes qu’il faut châtier. Ils ne veulent donc pas ce qui est juste. Mais celui qui ne veut pas ce qui est juste n’a pas une volonté juste. C’est donc une volonté injuste, et par là même mauvaise, du fait qu’elle ne s’accorde pas à la justice. Deux choses
concordat. Duo sunt quae iniustam comprobant voluntatem, vel cum peccare, vel cum impune peccasse libet. Quibus ergo peccare libuit quamdui licuit, et cum iam non possunt, in ultum manere volunt quod peccaverunt, quid in hoc verae sapientiae, quid bonae voluntatis apparat? Sed esto, paenitet eos peccasse: nuncquid non tamen, si optio detur, malint adhuc peccare, quam poenam sustinere peccati? Et tamen illud iniquum est, hoc iustum. Quando vero voluntas bona magis quod iniquum, quam quod iustum est, eligeret? Ceterum non vere paenitent, qui non tam dolent se sibi vixisse, quam hoc ipsum iam non posse. Denique foris ostenditur quid intus agatur. Nam quamdui corpus vivit in flamma, tamdui constat in malitia persisteret voluntatem. Itaque de similitudine, quae in consiliis et item complacit libertate continetur, apud inferos penitus nihil est nec esse potest, imagine tamen etiam illic per liberum arbitrium immobili permanente.

X. 32. Sed neque in hoc saeculo aequae inveneri uspian posset similitudo, sed adhuc hic foeda et deformis iacuisset imago, si non evangelica illa mulier lucernam accenderet, id est Sapientia in carne appareret, evereter domum, vide-licit vitiorum, drachmaam suam requireret quam perdi-

1. Cf. THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, I-II,

2. Le temps des verbes à partir de celui-ci indique que l'action de la Sagesse dure encore et toujours. Ce n'est pas fortuit chez Bernard:

cf. NBMV 10 (SBO V, 282, l.16) où Jbn 1, 14 est mis à l'indicatif présent:

3. Cf. supra, « Intro. », p. 200; Bernard utilise une source reconnaissable: Grégoire le Grand, Homélies sur les Évangiles, 34, 6 (PL 76, 1249). Il y prouvent que la volonté est injuste: elle se plaît soit à pécher, soit à avoir impunément péché. Des gens ont pris plaisir à pécher aussi longtemps qu'il leur était permis de le faire et veulent maintenant, alors qu'ils ne le peuvent plus, que leurs péchés demeurent impunis. Y a-t-il en cela trace de vraie sagesse, trace de volonté bonne? Mais soit: ils se repentent d'avoir péché. Est-ce que pour autant, si, le choix leur en était donné, ils ne préféreraient pas pécher encore plutôt que souffrir la peine due au péché? Et cependant le premier choix est inique, le second est juste. Mais une volonté bonne choisirait-elle jamais ce qui est inique plutôt que ce qui est juste? D'ailleurs, ils ne se repentent pas vraiment, ceux qui se plaignent non pas tant d'avoir vécu pour eux-mêmes que de ne plus pouvoir le faire. En définitive, ce qui se passe au-dehors paraît au-dehors. Car aussi longtemps que le corps vit dans la flamme, il est certain que la volonté persiste dans la malice. C'est pourquoi, de la ressemblance contenue dans la liberté de conseil et de même dans celle de bon plaisir, il n'y a absolument rien et il ne peut rien y avoir en enfer, tandis que l'image, même là, par le libre arbitre, poursuit sans fin ni changement son existence.

X. 32. Mais en ce monde non plus on ne pourrait trouver nulle part la ressemblance, et l'image aurait été encore à terre, ici-bas, hideuse et déformée, si la femme de l'Évangile n'allumait sa lampe, c'est-à-dire si la Sagesse n'apparaissait dans la chair, ne mettait la maison, celle des vices, sens dessus dessous, ne recherchait la drachme a entre eux deux points communs: la femme qui allume sa lampe est une allégorie de la Sagesse «apparaît dans l'humanité»; elle met la maison «sens dessus dessous» (evertere) au lieu de la balayer (evertere) comme en Luc 15, 8. Grégoire justifie l'emploi du verbe evertere par la présence en certains manuscrits du verbe mandare; il commente en disant que la purification des vices s'effectue par la perturbation de la crainte qui amène le retourment de la conscience et la restauration de la ressemblance.
qu'elle avait perdue**, autrement dit son image qui, dépouillée de sa beauté native, souillée sous une «peau de péché»¹, persistait à se cacher pour ainsi dire dans la poussière. Il en serait encore de même si, après l'avoir retrouvée, elle ne l'essuyait, ne la retirait de la région de la dissemblance², ne la re-formait en sa beauté primitive et «ne lui donnait une gloire semblable à celle des saints³», bien mieux, ne la rendait un jour conforme⁴ en tout à elle-même quand s'accomplira la parole de l'Écriture: «Nous savons que, lorsqu'il apparaîtra, nous serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est.»

Or à qui, en vérité, cette œuvre convenait-elle mieux qu'au Fils de Dieu, «puisqu'il est la splendeur et l'image de la substance du Père, soutenant tout par sa parole²? Par l'un et l'autre de ces titres, il apparut incontestablement⁴ pourvu de ce qu'il fallait à la fois pour reformer celle qui était déformée et pour fortifier celle qui était sans force jusqu'à ce que, chassant par la splendeur de sa face les ténèbres du péché, il la rende sage, et que par la force de sa parole, il la constitue puissante contre la tyrannie des démons.

Elle est donc venue, cette forme à laquelle le libre arbitre devait être confectionné, car, pour recouvrer la forme primitive, il fallait qu'il soit ré-formé d'après celle-ci, oui, d'après la forme selon laquelle il avait aussi été formé. La Forme, c'est la Sagesse. La «conformation», c'est que l'image fasse dans le corps ce que la Forme fait dans le monde. Or, la Sagesse «atteint d'une extrémité à l'autre

---

1. Bernard forge cette expression à partir de Gen. 27, 16 et de Rom. 8, 3. Comme Jacob, sous une peau de bœuf, est devenu semblable à Ésaü, ainsi le Christ a pris «la ressemblance de la chair de péché». La peau de bœuf qui signifie le péché est reliée aux tuniques de peaux dont Dieu revêtit nos premiers parents pécheurs (cf. Tpl 13, SBO III, 262, l.17-20) et SCH 28, 2 (SBO 1, 193, l. 9 et 24). C'est pourquoi R. Javelut commente ainsi le présent passage du De gratia: «La poussière symbolise 'la peau du péché'... et la peau est une allusion à Ésaü. La restauration, en ce cas, se présente sous l'aspect d'une purification plus que d'une illumination» (Image et ressemblance, t. 1, p. 258).


fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter\textsuperscript{a}. Attingit a fine usque ad finem\textsuperscript{b}, hoc est a summo caelo usque ad\textsuperscript{c} inferiores partes terrae\textsuperscript{d}, a maximo angelo usque ad minimum vermiculum. Attingit autem fortiter\textsuperscript{e}, non quidem mobili discursione, vel locali diffusione, vel subjectae creaturae tantum officiali administratione, sed substantiali quadam et ubique praesenti fortitudine, qua utique universa potentissime movet, ordinat, administrat. Et haec omnia nulla sui cogitur facere necessitate. Nec enim aliqua in his laborat difficultate, sed disponit omnia suaviter\textsuperscript{f} placida voluntate. Vel certe attingit a fine usque ad finem\textsuperscript{g}, hoc est ab ortu creaturae usque ad finem destinatum a Creatore, sive in quem urget natura, sive quem accelerat causa, sive quem concedit gratia. Attingit fortiter\textsuperscript{h}, dum nil horum evenit, quod non, prout vuln\textsuperscript{i}, potenti praeeordinet providentia.

34. Sic ergo et liberum arbitrium suo conetur praeesse corpori, ut praestat sapiens orbi, attingens et ipsum a fine usque ad finem fortiter\textsuperscript{j}, imperans scilicet singulis sensibis et artibus tam potenter, quatenus non sinat reagire peccatum in suo mortali corpore\textsuperscript{k}, nec membra sua det arma iniquitati, sed exhibeat servire iustitiae\textsuperscript{l}. Et ita iam non erit homo servus peccati\textsuperscript{m}, cum peccatum non fecerit, a quo utique liberatus, iam libertatem recuperare consili, iam suam vindicare incipiet dignitatem, dum divinae in se imaginii condignam vestierit similitudinem, immo antiquam reparaverit venustatem.

33. a. Sag. 8, 1 || b. Sag. 8, 1 || c. Ps. 18, 7 || d. Ephés. 4, 9 || e. Sag. 8, 1 || f. Sag. 8, 1 || g. Sag. 8, 1 || h. Sag. 8, 1 || i. l. l. Cor. 12, 11
34. j. Sag. 8, 1 || k. Rom. 6, 12 || l. Rom. 6, 13 || m. In 8, 34 || n. Rom. 6, 17 ||

avec force et dispose toutes choses avec douceur\textsuperscript{a}.» «Elle atteint d’une extrémité à l’autre\textsuperscript{b}, c’est-à-dire «du plus haut des cieux jusqu’aux\textsuperscript{c} parties inférieures de la terre\textsuperscript{d}, de l’âge le plus grand jusqu’au plus petit vermisseau. «Elle atteint avec force\textsuperscript{e}, non certes par un déplacement ou une diffusion locale, ou seulement par son gouvernement au service de la création qui lui est soumise, mais par une force substantielle et présente en tout lieu, par laquelle, très puissamment, elle meut, ordonne et gouverne l’univers. Aucune nécessité interne ne la contraint à tout cela. Elle n’y rencontre, en effet, ni labeur, ni difficulté, mais «elle dispose toutes choses avec douceur\textsuperscript{f}» par sa paisible volonté. Ou encore, «elle atteint d’une extrémité à l’autre\textsuperscript{g}, c’est-à-dire depuis la naissance de la créature jusqu’au terme fixé par le Créateur, que ce soit la nature qui l’impose, ou un évènement qui l’accélère, ou la grâce qui l’accorde. «Elle atteint avec force\textsuperscript{h},» rien de tout cela n’arrivant qu’elle ne l’ait au préalable réglé, «comme elle le veut\textsuperscript{i},» dans sa puissante providence.

34. Ainsi doit-il en être du libre arbitre : qu’il s’efforce de gouverner le corps comme la Sagesse gouverne l’univers, et d’«atteindre, lui aussi, d’une extrémité à l’autre avec force\textsuperscript{j},» c’est-à-dire de maîtriser chacun de ses sens et de ses membres avec une telle puissance qu’il ne laisse plus «le péché régner dans son corps mortel\textsuperscript{k},» «ne livre plus ses membres comme armes à l’iniquité, mais les offre au service de la justice\textsuperscript{l}» Ainsi l’homme ne sera plus «l’esclave du péché\textsuperscript{m},» puisque ne le commettant plus : libéré du péché, il commencera dès lors à recouvrer la liberté de conseil, à revendiquer dès lors aussi sa dignité quand il aura revêtu la ressemblance appropriée à l’image divine qui est en lui; bien mieux, quand il aura réparé l’ancienne beauté.
Curet autem haec agere non minus suaviter quam for- 
titer, hoc est non ex tristitia aut ex necessitate, 
quad est initium, non piuitudo sapientiae, sed prompta et 
alacri voluntate, quod ficit acceptum sacrificium, quoniam 
bilarem datorem diligat Deus. Sicque per omnia imita-
bitur sapientiam, dum et vitius resistet fortiter, et in 
conscientia requiescet suaviter.

35. Verum cuius ad talia provocamur exemplo, indi-
gemus et adiutorio, quo ipsi velidicet per ipsam confor-
memur, atque in eamdem imaginem transformemur a clari-
tate in claritatem, tamquam a Domini Spiritui. Ergo si 
a Domini Spiritu,iam non a libero arbitrio. Nemo proinde 
putet ideo dictum liberum arbitrium, quod aequa inter 
bonum et malum potestate vel facilitate versetur, cum 
cadere quidem per se potuerit, non autem resurgere, nisi 
per Dominum Spiritum. Aliquot nec Deus, nec angeli sancti, 
cum ita sint boni, ut non possint esse et mali, nec pra-
varicatorem item angeli, cum ita sint mali, ut iam non 
valent esse boni, liberi arbitri esse dicentur. Sed et nos 
illus post resurrectionem amissuri sumus, quando utique 
inseparabiliter alii bonis, alii malis admixti fuerimus.

Quod nec Deus, nec diabolus 
libero arbitrio careat

Ceterum nec Deus caret libero arbitrio, nec diabolus, 
quoniam quod ille esse non potest malus, non infirma

1. Cf. Sag. 8, 1 || o. II Cor. 9, 7 || p. Ps. 110, 10 ≠ || q. II Cor. 
9, 7

Mais qu'il prenne soin de réaliser tout cela avec non 
moins de douceur que de force, c'est-à-dire «non avec 
tristesse ou par nécessité» — c'est là «le commencement 
de la sagesse», non sa plénitude —, mais d'une volonté 
prompte et allègre. Cela fait agréer le sacrifice, car «Dieu 
aime celui qui donne avec joie.» C'est ainsi qu'il imitera 
et tout le Sagesse quand il résistera avec force aux vices 
et qu'il goûtera avec douceur le repos de la conscience.

35. Mais si l'exemple de la Sagesse nous provoque 
juste-là, nous avons besoin de son secours pour être 
nous-mêmes, grâce à elle, conformés et «transformés en 
clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur.» Si c'est par l'Esprit du Seigneur, ce n'est 
donc plus par le libre arbitre. Par suite, que personne 
ne pense qu'on appelle libre arbitre parce qu'il évo-
luerait avec un égal pouvoir ou facilité entre le bien et 
le mal, puisqu'il a pu tomber, certes, par lui-même, mais 
n'a pu se relever que par l'Esprit du Seigneur. Autrement 
ni Dieu ni les saints anges, devrait-on dire, n'ont le libre 
arbitre, puisqu'ils sont si bons qu'ils ne peuvent pas aussi 
bien être mauvais; et les anges pécheurs non plus, puisqu'ils 
sont si mauvais qu'ils ne sont plus capables d'être bons. 
Et nous-mêmes devrons le perdre après la Réurrection, 
par ce qui ont été inséparablement réunis, les uns 
aux bons et les autres aux mauvais.

Ni Dieu ni le diable 
ne sont dépourvus de libre arbitre

Du reste, Dieu n'est pas dépourvu de libre arbitre, et 
le diable non plus : que Dieu ne puisse être mauvais, ce

facit necessitas, sed firma in bono voluntas, et voluntaria
20 firmitas; quodque is non valet in bonum respirare, non
aliae facit violenta oppressio, sed sua ipsius in malo
obstinate voluntas ac voluntaria obstinatio. Nunc igitur ex
25 eo potius liberum dicitur arbitrium, quod sive in bono,
sive in male, aequae liberam faciat voluntatem, cum nec
bonus quispiam, nec item malus dici debeat aut esse
valeat, nisi volens. Tali iam ratione non incongrue dicetur
ad bonum se et ad malum habere aequaliter, quod
utroque videlicet par sit ei, non quidem in electione facili-
20tates, sed in voluntate libertas.

XI. 36. Hac sane dignitatis divinae, ut dictum est, praerogativa rationalem singulariter creaturam Conditor insinuavit, quod quimadmodum ipse sui iuris erat suaque ipsius voluntatis, non necessitatis erat quod bonus erat, 5 ita et illa quoque sui quodammodo iuris in hac parte existeret, quatenus non nisi sua voluntate, aut mala fieret et iustae damnaretur, aut bona maneret et merito salvaretur. Non quod ei propra sufficeret posset voluntas ad saltem, sed quod eam nullatenus sine sua voluntate
10 consequeretur. Nemo quippe salvatur invitus.

Quod Deus neminem iudicat saluté dignum,
nisi quem invenerit voluntarium

Nam quod legitur in Evangelio: Nemo venit ad me, nisi
Pater meus traxerit eum\textsuperscript{1}, item in alio loco: Compelle
15 intrare\textsuperscript{2}, nihil impedit, quia profecto quanto scumque

n'est pas l'effet de la nécessité liée à la faiblesse, mais
de sa volonté sans faiblesses et de la non-faiblesse de sa
volonté au bien; et que le diable ne soit pas
capable de «respirer» dans le bien, ce n'est pas l'effet
de la violente oppression d'un autre, mais de sa volonté
obstinée et de son obstination volontaire quant au mal. En
réalité, l'arbitre est qualifié de libre plutôt du fait que,
soit dans le bien, soit dans le mal, il rend la volonté
egalement libre, puisque nul ne doit être dit bon ou
mauvais - ou n'est capable de l'être - s'il n'est apte à
voloir. Dans ces conditions, on peut dire avec perti-
nence que le libre arbitre se comporte de la même façon
dans le bien et le mal, en ce sens que, dans l'un et
l'autre, il a, non certes une égale facilité dans le choix,
mais une égale liberté dans la volonté.

XI. 36. Bien certainement, le Créateur a singulièrement
marqué la créature raisonnable, comme on l'a dit, de la
prerogative de la dignité divine. De même qu'il relevait,
lui, de son propre droit\textsuperscript{1} et de sa propre volonté, et que
ça était par sa volonté, non par nécessité, qu'il était bon,
de même, elle aussi, d'une certaine façon, relevait de
son propre droit en ce domaine: ainsi dépendrait-il uni-
quem de sa volonté, ou bien de se rendre mauvaise
e d'être, à juste titre, damnée, ou bien de rester bonne
e d'être, à bon droit, sauvee. Ce n'est pas que sa propre
volonté pourrait lui suffire pour parvenir au salut, mais
que, sans qu'elle entre en jeu, nul ne peut obtenir le
salut. Personne, en effet, n'est sauvé malgré soi.

Dieu ne juge personne digne de salut
sinon celui qu'il aura trouvé volontaire

Ce qu'on lit dans l'Évangile: «Nul ne vient à moi si
mon Père ne l'attire\textsuperscript{1}», et de même ailleurs: «Force-les
d'à entrer\textsuperscript{2}», ne fait pas difficulté. Car, si grand que soit

\textsuperscript{1} Terme juridique. Cf. supra, «Introd.», p. 209.
37. Deinde quod e regione scriptum est: Unusquisque tentatur a propria concupiscencia abstractus et illectus,
et illud: Corpus quod corrupititur, aggravat animam, et

le nombre de ceux qu’il paraît attirer ou forcer au salut, le Père plein de tendresse — «qui veut que tous les hommes soient sauvés» — ne juge cependant personne digne du salut avant de l’avoir éprouvé comme étant volontaire. Son intention en répondant l’effroi ou en frappant, c’est de les rendre volontaires, non de les sauver malgré eux, si bien que, lorsqu’il change la volonté et la fait passer du mal au bien, il n’ôte pas la liberté, mais la transforme. Cependant, il est vrai, nous ne sommes pas toujours tirés malgré nous : l’aveugle et le voyageur fatigué ne sont pas fâchés quand on les tire. Et Paul «que l’on a tiré par la main jusqu’à Damas» ne l’a pas été malgré lui. Enfin, celle-là voulait être spirituellement tirée, qui, dans le Cantique, le demandait instamment : «Tire-moi derrière toi, dite; à l’odeur de tes parfums nous courons.»


sur la volonté, au contraire, elle comble ses vœux (cf. SCI 47, 6, SBO II, 65, 1, 13-14 : «Trahe me post te: liberenter sequor, libentius fuor»). Puisque Bernard joue avec le verbe trabere, emprunté à Jl 6, 44, cité plus haut, nous avons tenté de conserver en français le verbe attirer qui rappelle la citation.


2. L’édité critique de la Vulgate envoie «in odorem unguentorum que Bernard devait lire au xiii° siècle dans sa bible, chantait chez Bernard et absent de l’ensemble de la tradition, il était une liberté prise par l’auteur vis-à-vis du texte biblique.

3. Ce sont les deux exemples donnés au § 3 à propos de la liberté de l’homme sans la grâce. En définitive, la liberté de l’homme est de ne pas être aveugle et sans force dans le domaine spirituel et de ne pas être attiré et tirer par la grâce. Celle-ci n’exerce aucune influence
deprimit terrena inabitatio sensum multa cogitante
dem², et item illud Apostoli: Invenio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivum me ducentem in legem peccati, quae est in membris meis³, haec omnia putari possunt cogere voluntatem et praepipere libertatem. At vero quantislibet quis intus forisve tentationibus urgetur, libera profecto semper, quantum ad arbitrium spectat, voluntas erit: libere quippe de suo nihilominus consensu iudicabit. Quantum autem pertinet ad consili sive complacitum, carnis interim concupiscencia vitaeaque miseria reluctante, minus quidem se liberam sentit, sed prorsus non malam, dum malo non consentit.

Apostoli sententia conquerentis captivum se trahi in lege peccati

Denique Paulus, qui captivum se in legem trahi peccati⁴ conqueritur, haud dubium quin ex minus plena libertate consilii, consensum tenam sanum atque in bono quoque iam ex magna parte se habere liberum gloriatum: iam non ego, inquiens, operor illud⁵. Unde hoc confidis⁶, o Paul? Quoniam consentio, ait, legi Dei, quoniam bona est⁷, et rursus: Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem⁸. Oculo existentie simplici, totum corpus lucidum esse⁹ praesumit. Sano consensu tractum licet multiples pensées⁰, et de même ceci par l’Apôtre: «Je trouve en mes membres une autre loi opposée à la loi de mon esprit; comme un captif, elle me conduit sous la loi du péché qui est dans mes membres¹¹», on peut penser que tout cela contraint la volonté et ravit la liberté. Mais si grandes que soient les tentations intérieures ou extérieures dont on se sent pressé, toujours, en ce qui concerne l’arbitre, la volonté sera libre: car c’est, malgré tout, librement qu’elle décidera de son consentement.³ Mais sous le rapport du conseil ou du bon plaisir, étant présentement aux prises avec la convoitise de la chair et la misère de la vie, la volonté se sent moins libre, mais elle n’est sûrement pas mauvaise tant qu’elle ne consent pas au mal.

Paradoxe de l’Apôtre qui se plaint d’être captif sous la loi du péché

Enfin, Paul se plaint d’être entraîné captif sous la loi du péché, faute sans aucun doute d’avoir pleine liberté de conseil. Mais il se félicite d’être tout de même en état de consentir et d’être déjà aussi, en grande partie, libre dans le bien, et il dit: «Ce n’est plus moi qui le fais.» Doù te vient cette assurance, ô Paul? C’est que, dit-il, «je consens à la loi de Dieu parce qu’elle est bonne», et encore: «Je me complais, en effet, dans la loi de Dieu selon l’homme intérieur.» Puisque l’œil se montre simple, il prétend que tout le corps est dans la lumière. Etant en état de consentir, il n’hésite pas, bien qu’entraîné au

1. ** Ici comme en 17 autres endroits, Bernard suit l’ordre du *bon texte*: «Deprimi terrena inhabitatio»; 5 fois (dont *infra* 41, 1. 22-23), il écrit *terr. inh. depr.*, ordre qui va faire loi au xiné siècle et que publiera la Vulgate Cléménite. — C’est là un texte privilégié de Bernard (36 emplois); ainsi, *infra*, 41, 1. 17, la *praestavata* (alourdie), démarquage du *aggravat* biblique, est un clin d’œil discret à ce texte.
2. ** Tout en annonçant «il est écrit...», Bernard fait un amalgame des versets 21 et 23 de ce chapitre de Paul, amalgame que l’on retrouve 11 fois au long de son œuvre, d’ordinaire dans des allusions; citations et allusions ont, de plus, une forme floue chez Bernard. *Captivum me ducentem*, «me conduisant comme un captif» (à la place de *captivum*, «me tenant captif», Vulgate), se trouve 3 fois chez Bernard et très souvent chez les Pères, en particulier Augustin.
3. Le substantif *consensus* revient 3 fois dans ce paragraphe et le verbe *consentire* 2 fois.
peccato, vel captivum miseria, liberum se in bono pro-
fiteri non dubitat. Unde et fidens generaliter infert: Nibil
ergo damnationis est bis qui sunt in Christo Iesu

XII. 38. Sed videamus de his, qui poenarum mortisve
timore fidem verbotenus negare compulsi sunt, ne forte
iuxta hanc assertionem, aut culpa non fuerit, quod vel
voce negaranit, aut cogi in culpam et voluntas potuerit,
5 ut vellet videlicet homo quod eum et nolle constiterit, et
perierit liberum arbitrium. Quod quia imposibile erat, –
velle quippe et nolle idem eodem tempore non poterat –,
quareritur unde malum nequaquam volentibus malum
debit imputari. Neque enim tale est hoc, quae originale
peccatum, quo non solum non consentiens, verum ple-
rumque et nesciens, alia ratione constringitur necdum
renatus baptismate.

Exempli causa, veniat in medium Apostolus Petrus. Ipse
quippe visus est negare veritatem contra propriam voluntatatem: siquidem aut negare, aut morti necesse erat. Mori
timens, negavit. Negare nolebat, sed magis nolebat mori.
Itaque invitus quidem, sed negavit tamen, ne moreretur.
Quod si lingua et non voluntate loqui homo compulsus est
quod nolebat, non tamen velle aliud quam volebat. 193
Lingua motta est contra voluntatem; sed numquid et mutata
voluntas? Quid enim volebat? Prorsus quod erat, Christi
esse discipulus. Quid loquebatur? Non novi boni norem.1 Cur
ita? Mortem volebat evadere. Sed quid istud criminis fuit?
péché, ou, du moins, captif de la misère1, à se déclarer
libre dans le bien. D’où son assurance encore à tirer la
conclusion: «Il n’y a pas de condamnation pour ceux
qui sont dans le Christ Jésus».}

XII. 38. Mais examinons le cas de ceux qui, par crainte
des châtiments ou de la mort, ont été acculés à renier
verbalement la foi. D’après l’affirmation ci-dessus2, il n’y
aurait peut-être pas eu de faute parce qu’ils n’ont renié
que de bouche; ou bien la volonté aurait même pu être
contrainte à la faute, de telle sorte que l’homme veuille
croire qu’il ne voulait pas et que le libre arbitre ait péri. Mais cela étant impossible – la volonté
ne pouvait simultanément vouloir et ne pas vouloir la
même chose –, on se demande pourquoi on en est venu
t’imputer le mal à ceux qui ne l’avaient aucunement
voulu. En effet, ce n’est pas le même problème que pour
le péché originel, par lequel, jusqu’à sa renaissance par
le baptême, l’homme est lié d’une autre façon, sans consenten-
tement de sa part et même, le plus souvent, à son insu.

A titre d’exemple, que l’Apôtre Pierre compareasse. Il
semble, en effet, avoir nié la vérité à l’encontre de sa
propre volonté, car il était dans la nécessité ou de renier
ou de mourir. Comme il craignait de mourir, il renia1.
Renier, il ne le voulait pas, mais surtout il ne voulait pas
mourir. C’est pourquoi il renia certes malgré lui, mais renia
tout de même afin de ne pas mourir. Si, par la langue et
non par la volonté, l’homme a été contraint à dire ce qu’il
ne voulait pas, cependant il n’a pas été contraint à vouloir
autre chose que ce qu’il voulait3. Sa langue a bougé au
rebours de sa volonté. Mais sa volonté a-t-elle aussi bougé,
changé? Que voulait-il? Bien sûr, être ce qu’il était, dis-
ciple du Christ. Que disait-il? «Je ne connais pas cet
homme1.» Pourquoi parlait-il ainsi? Parce qu’il voulait
échapper à la mort. Mais en quoi cela a-t-il été un crime?
Culpabilem dicit Petri voluntatem, qua mentiri quam mori maluit

Duas Apostoli tenemus voluntates: unam, qua voluit non mori, penitus inculpabilem; alteram, et multum laudabilem, qua sibi complacebat quod esset christianus. In quo ergo culpabur? An in eo quod mentiri quam mori maluit? Haec plane voluntas reprehensione digna fuit, qua corporis magis quam animae voluit servare vitam. Os nempe quod mentituri, occidit animam. Et peccavit ergo, et non absque consenso propriae voluntatis, infirmae quidem et miserae, sed plane liberae. Peccavit autem, non sperendo aut odiendo Christum, sed se nimirum amando. Nec in hunc perversum amorem sui, voluntatem metus ille subitus compulit, sed esse convicit. Iam tunc procul dubio talis erat, sed nesciebat, quando ab illa qua meditaretur, audire : Priusquam galius canet, ter me negabis. Illa itaque voluntatis infirmatas per incusum timorem nota, non orta, notum fecit quatenus se, quatenus Christum amaverit: notum autem non Christo, sed Petro; nam Christus et ante sciebat quid esset in homine. Quatenus ergo Christum diligebat, vim prorsus, quod negligentur non est, passa est illa voluntas ut contra se loqueretur; quatenus vero se, voluntarie procul dubio consensit, ut pro se loqueretur. Si Christum non amasset, non negasset invitus; verum si se amplius non amasset, non negasset aliquatenus. Fatendum igitur hominem fuisset compulsum, voluntatem propriam et si non mutaret.

§ 38

Il dit que la volonté de Pierre a été coupable; elle l’a amené à mieux aimer mentir que mourir

Nous voici devant deux volontés de l’apôtre: l’une absolument sans faute, par laquelle il a voulu ne pas mourir; l’autre, très louable aussi, par laquelle il se complaisait dans le fait d’être chrétien. De quoi lui fera-t-on grief? Est-ce d’avoir mieux aimé mentir que mourir? Oui, cette volonté a été répréhensible: par elle, il a voulu conserver la vie du corps plutôt que celle de l’âme. En effet, «la bouche qui ment tue l’âme.» Il a donc péché, et non sans le consentement de sa propre volonté, faible, certes, et misérable, mais entièrement libre. Il a péché, non par mépris ou hate du Christ, mais par trop d’amour de soi. Ce n’est pas la peur soudaine qui a acculé la volonté à s’engager dans cet amour mauvais de soi-même, mais elle a prouvé qu’il existait. Déjà, à ce moment, sans nul doute, Pierre s’aimait trop, mais il ne le savait pas. C’est alors qu’il entendit de celui dont il ne pouvait se cacher : «Avant que le coq chante, tu me renieras trois fois.» Aussi est-ce le choc de la crainte qui a fait connaître - mais non pas naître 3 - le faiblesses de la volonté. Il a fait connaître dans quelle mesure Pierre s’aimait et dans quelle mesure il aimait le Christ - connaître, non au Christ, mais à Pierre. Car, même auparavant, le Christ «savait ce qu’il y a dans l’homme.» Donc, dans la mesure où il aimait le Christ, sa volonté, c’est indéniable, a souffert violence de sorte qu’il a parlé contre sa pensée; dans la mesure au contraire où il s’aimait lui-même, on ne peut douter qu’il ait volontairement consenti, de sorte qu’il a parlé dans son intérêt. S’il n’aurait pas aimé le Christ, il ne l’aurait pas renié malgré lui; mais s’il ne s’aurait pas aimé davantage, il ne l’aurait pas renié du tout. On doit donc avouer que l’homme, même s’il ne fut pas acculé à changer sa propre volonté, le fut à la

---

occultare tamen: compulsum, inquam, non quidem recedere
ab amore Dei, cedere tamen aliquantulum amore sui.

39. Quid ergo? Forte dissoluta est tota superior assertio
de libertate voluntatis, quia nimimum inventa est cogi
potuisse voluntas? Est plane, sed si cogi ab alio potuit
quam a seipsa. Quod si sese ipsa coegit, compulsa et
compellens, ubi amittere, ibi et recipere visa est liber-
tatem. Vim quippe, quam ipsa sibi intulit, a se pertulit.

Non compulsum consensisse Petrum
dicit propriae voluntati,
illi dumtaxat qua mori timuit

Porro quod a se voluntas pertulit, ex voluntate fuit.
Quod ex voluntate fuit, iam non ex necessitate, sed volun-
tatium fuit. Si autem voluntarium, et liberum. Quem sua
derinque ad negandum voluntas compulsit, compulsus est
quia voluit: immo non compulsus est, sed consensit, et
non alienae potentiae, sed propriae voluntati, illi utique,
quae mortem omnimodis evadere voluit. Alioquin quando
vox mulierculae linguam sacram in verba formare nefanda
valuisset, si non linguae domina voluntas annullaret?
Denique cum se a sui postmodum nimi illo temperavit
amore, et Christum coegit, ut debuit, toto corde, toa
anima, toa virtute diligere\(^9\),nullis iam valuit minis vel
poenis extorqueri aliquatenus voluit dare linguam ama
iniquitati\(^9\), sed potius audacter accommodans veritati:
Oboeditre, inquit, oportet magis Deo quam hominibus\(^9\).

cacher; acculé, dis-je, non pas certes à se retirer de l'amour
de Dieu, mais à s'en écarter un peu par amour de soi.

39. Quoi donc? L'affirmation précédente sur la liberté
de la volonté serait-elle, par hasard, tout entière réduite
démit par que, effectivement, on a trouvé une volonté
qui a pu être contrainte? Ôui, tout à fait, mais si elle a
pu être contrainte par un autre qu'elle-même. Car si elle
s'est elle-même contrainte – étant à la fois celle qui force
et celle qui est forcé –, là où elle a semblé perdre la
liberté, elle l'a aussi retrouvée. La violence, en effet, qu'elle
s'est infligée à elle-même, elle l'a subie de sa propre part.

Il dit que Pierre, sans y avoir été acculé,
a consenti à sa propre volonté, à celle du moins
qui lui faisait craindre de mourir

Or, ce que la volonté a subi de sa propre part est issu
de la volonté. Et ce qui est issu de la volonté ne relève
plus de la nécessité, mais est volontaire. Et si c'est volon-
taire, c'est libre aussi. Finalement, celui que sa volonté a
acculé à renier, l'a été parce qu'il l'a voulu; bien mieux,
il n'a pas été acculé, il a consenti, consenti non à un
pouvoir étranger, mais à sa propre volonté, à celle par
laquelle il a voulu à tout prix échapper à la mort. Sans
cela, la voix d'une femmelette aurait-elle jamais été capable
de faire articuler par une langue sacrée des paroles sacri-
lèges, si la volonté, maîtresse de la langue, n'avait donné
son accord? Enfin, il se modéra ensuite de ce trop grand
amour de lui-même et commença à «aimer le Christ
comme il le devait, de tout son cœur, de toute son âme,
de toute sa force\(^16\).» Il devint alors impossible d'arracher
si peu que ce soit à sa volonté – par des menaces ou
des châtiments – et de faire servir sa langue d'arme à
l'iniquité\(^0\). Bien plutôt, il se conforma hardiment à la vérité
et dit: «Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes\(^9\).»
De gemina compulsione contra liberam voluntatem, passiva videlicet et activa

40. Est sane gemina compulsion, secundum quod aut pati aliquid, aut agere contra propriam cogitam voluntatem. Quam passiva quidem, – sic enim prior illa recte nominatur –, potest nonnumquam fieri absque consensu voluntario patientis, sed activa numquam. Proinde malum quod fit in nos, sive de nobis, non est imputandum nobis, si tamen invitis. Ceterum quod fit et a nobis, iam non sine culpa est voluntatis. Velle plane convincimus, quod non fieret, si nollemus. Est ergo compulsion quaedam etiam activa; sed non habet excusationem, cum sit et voluntaria.

Cogebatur christianus negare Christum, et quidem dolens, non tamen nisi volens. Voiebat nimirum gladium vitare ferientis, atque illa talis voluntas intus praesidens os aperiebat, non gladius qui foris apparebat. Porro talem esse illam voluntatem convincebat gladius, non cogebat. Ipsi igitur se in culpam, non gladius impellebat. Denique in quibus sana erat voluntas, occidi poterant, feeti nequibant. Hoc est quod eis praedictum fuerat: Facient in vos quaecumque voluerint⁴, sed in membra, non corda. Non vos facietis quae voluerint, sed ipsi facient; vos patiemin. Membra cruciabunt, sed voluntatem non mutabunt: saevient in carnem, animae autem non habebunt quid faciant⁵. Sit licet corpus patientis in

Il y a deux formes de pression contre la volonté libre:
l'une passive et l'autre active

40. Il y a, bien certainement, deux formes de pression suivant que nous sommes contraints de subir ou au contraire d'agir au rebours de notre propre volonté. De ces deux pressions, la passive – ainsi nomme-t-on, avec exactitude, la première – peut, à la vérité, s'exercer quelquefois sans le consentement volontaire de celui qui la subit; mais l'active, jamais. Par conséquent, le mal qui se fait contre nous ou prend occasion de nous ne doit pas nous être imputé, si toutefois c'est malgré nous. Mais ce qui se fait aussi par nous n'est plus sans faute de notre volonté. Nous sommes clairement convaincus de vouloir ce qui n'advient pas si nous ne le voulions pas. Il y a donc aussi une certaine forme de pression active, mais elle n'a pas d'excuse, puisqu'elle est aussi volontaire.

Contraint de renier le Christ, le chrétien certes s'en désolait, mais il ne reniait pas sans le vouloir. Il voulait par trop se soustraire au glaive du bourreau, et cette volonté-là qui commandait au-dessus – non le glaive qui se montrait au-dehors – lui ouvrait la bouche. Le glaive, alors, montrait de façon convaincante l'existence de cette volonté, il ne la contraignait pas. Ce n'est donc pas le glaive qui poussait la volonté à la faute, mais elle-même. Somme toute, ceux dont la volonté était saine pouvaient être tués, ils ne pouvaient être fléchis. C'est ce qui leur avait été prédit: «Ils feront contre vous tout ce qu'ils voudront⁶», mais contre vos membres, non contre vos coeurs. Ce n'est pas vous qui ferez ce qu'ils voudront, mais eux qui le feront; vous, vous subirez. Aux membres, ils infligeront des supplices, mais ils ne changeront pas la volonté: ils exerceront leur fureur contre la chair, mais «ne pourront rien contre l'âme⁶». Bien que le corps du
potestate tormentis, sed voluntas est libera. Infirma si fuerit, saevidiendo cognoscent; non esse cogent, si non fuerit. Sane infirmitas eius a seipsa est, sanitas non a se, sed a Domini Spiritu. Sanatur autem, cum renovatur.

41. Porro renovatur cum, quemadmodum docet Apostolus, speculando gloriam Dei, in eandem imaginem transformatur a claritate in claritatem, hoc est de virtute in virtutem, tamquam a Domini Spiritu.

Inter carnem et spiritum medium
fore liberum arbitrium

Inter quem utique divinum Spiritum et carnis appetitum, tenet medium quemdam locum id quod dicitur in homine liberum arbitrium, id est humana voluntas, et tamquam in deveno montis latere admodum ardui inter utrumque pendens, in appetitu infirmatur per carnem, ut nisi sedulo Spiritus adiuvet infirmitatem eius per gratiam, non solum non valeat iustitiae, quae est, iuxta Prophetam, sicut montes Dei, ascendendo de virtute in virtutem, apprehendere culmen, sed etiam de vitio semper in vitium suo ipsius pondere devoluta ruat in praecipsum, praegravata nimium non solum lege peccati originaliter membris insita, verum et consuetudine terrestrialibus inhabitationis usualiter affectionibus incolit. Quod 196 humanae voluntatis videlicet utrumque gravamen uno breviter versiculo Scriptura commemorat, dicens: Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena

41. s. II Cor. 3, 18 ≠ || t. Ps. 83, 8 || u. Rom. 8, 3 ≠ || v. Rom 8, 26 ≠ || w. Ps. 35, 7 ≠ || x. Ps. 83, 6 et 8 ≠ || y. Cf. Sag. 9, 15

1. Cf. Aug., Conf., VIII, 9, 21 (BAR 14, p. 53; CCL 27, p. 126 s.): *Il n'y a donc pas de prodige monstrueux, dans cette volonté partielle qu'induit et ne veut pas, mais c'est une maladie de l'esprit qui ne se dresse pas tout entier, quand la vérité le soulève, parce que l'habitude l'alourdit.*

suppliciæ soit au pouvoir du tortionnaire, la volonté cependant est libre. Si elle est faible, les bourreaux en exerçant leur fureur le sauront; ils ne la forceront pas à être faible si elle ne l'est pas. Est-elle faible, très certainement cela vient d'elle; est-elle saine, cela ne vient pas d'elle, mais de l'Esprit du Seigneur. Et saine, elle le devient quand elle est renouvelée.

41. Or, elle est renouvelée lorsque, comme l'enseigne l'Apôtre, «en contemplant la gloire de Dieu, elle est transformée en cette même image, de clarité en clarité 5 — c'est-à-dire «de vertu en vertu » — comme par l'Esprit du Seigneur.»

Entre la chair et l'Esprit,
se placera le libre arbitre

Entre cet Esprit divin et l'appétit de la chair se situe, au milieu, d'une certaine manière, ce qu'on appelle en l'homme le libre arbitre, c'est-à-dire la volonté humaine, suspendue entre les deux comme au flanc d'une montagne particulièrement escarpée. Elle se trouve tellement «affaiblie dans son élan par la chair» que, si «l'Esprit ne s'empresse pas de venir en aide à sa faiblesse» par la grâce, elle n'aurait pas la force de «monter de vertu en vertu» pour atteindre le sommet de la justice qui, selon le prophète, est comme les montagnes de Dieu. Tout au contraire, entrainée par son propre poids, elle se précipiterait la tête la première, allant toujours de vice en vice, alourdie 1 qu'elle est, non seulement par la loi du péché implantée originellement dans ses membres, mais aussi par les habitudes de cette demeure terrestre, enracinées par l'usage dans ses affections. Ce sont évidemment ces deux fardeaux de la volonté humaine que l'Écriture mentionne brièvement dans un seul verset quand elle dit: «Le corps, sujet à la corruption, appesantit l'âme, et
inhabitatio sensum nulla cogitantes. Et haec duo huius mortalitatis mala, sicut non nocent, sed exercent non consentientes, sic non excusant, sed damnant consentientes, ut nec salus, nec damnatio una ratione sine praecedenti consensu voluntario possit haberi, ne qua forte ex parte praescrbi videatur libertati arbitrii.

XIII. 42. Quamobrem id quod in creatura dicitur liberum arbitrium, aut iuste profecto damnatur, dum ei ad peccatum nulla vi praedicitur extrinseca, aut misericorditer salvatur, cui ad iustitiam nulla sufficit sua. Sane in his omnibus cogitatem lector originalis peccati prorsus excipi rationem.

De cetero, libero arbitrio nec extra ipsum quaerat damnationis causa, quod iam non damnat nisi propria culpa, nec ab ipso saluit merita, quod sola salvat misericordia, cuius quippe conatus ad bonum, et cessi sunt, si a gratia non adiuventur, et nulli, si non excitentur. Ceterum, In malum, dicente Scriptura, proni sunt sensus et cogitationes hominis. Proinde non ei a se, ut dictum est, sed desursum potius a Patre luminum descendere merita putentur, si tamen inter data optima et dona perfecta, ipsa merito per quae salus aeterna conquiritur, deputentur.

2. Sag. 9, 15 || a. Cfr. Rom. 8, 1
42. b. Gen. 8, 21 || c. Jac. 1, 17 *


– Ces 19 recours à ce verset, dispersés à travers toute l’œuvre, en des contextes de nature très variable, font de ce passage à résonance philosophique ou anthropologique, un pendant au texte de Sagesse 9.

l’habitation terrestre accable l’esprit de multiples pensées. Et, de même que ces deux maux de notre nature mortelle ne nuisent pas à ceux qui n’y consentent pas, mais les exercent, de même ils n’excusent pas ceux qui y consentent, mais les condamnent. Ainsi ne peut-il y avoir ni salut ni condamnation, d’aucune façon, sans un consentement volontaire préalable; sinon cela pourrait paraître, dans une certaine mesure, avoir forcé la liberté de l’arbitre.

XIII. 42. Voilà pourquoi ce qu’on appelle dans la créature le libre arbitre est, ou bien damné, en toute justice assurément, étant donné qu’il n’est déterminé au péché par aucune force extrinsèque, ou bien miséricordeusement sauvé, car sa propre force ne lui suffit aucunement pour la justice. Très certainement en tout cela, que le lecteur se le rappelle, la question du péché original est tout à fait exclue.

Au reste, qu’on ne cherche pas pour le libre arbitre une cause de damnation en dehors de lui-même, car désormais rien ne le condamne, sinon sa propre faute. Qu’on ne cherche pas non plus comme venant de lui les mérites du salut, car seule la miséricorde le sauve, lui dont les efforts vers le bien sont inutiles s’ils ne sont aidés par la grâce, et inexistants si elle ne les éveille. D’ailleurs, au dire de l’Écriture, «Les sens et les pensées de l’homme sont inclinés vers le mal.» Par suite, comme on l’a dit, il ne faut pas penser que les mérites attribués à l’homme viennent de lui, mais bien qu’ils descendent d’en haut, du Père des lumières, si toutefois on les compte parmi les dons les meilleurs et les présents parfaits, ces mérites par lesquels, à juste titre, on acquiert le salut éternel.

15 (23 emplois); ce dernier, sentencieux et moralisant, débouche sur un appel à l’effort moral. Tous deux avaient place dans le De gratia.


43. En effet, quand «Dieu, notre Roi dès avant les siècles, opéra le salut au milieu de la terre», «en faisant aux hommes ses dons», il les partage en mérites et en récompenses. Ainsi, d’une part, grâce à une libre possession, les dons reçus présentement deviendraient, ici-bas, nos mérites; d’autre part, en raison d’une promesse gratuite, les récompenses à venir seraient attendues, bien mieux, réclamées par nous comme des dûs. Paul mentionne les uns et les autres: «Vous avez pour fruit, dit-il, la sanctification, mais pour fin la vie éternelle.» Et de même: «Nous aussi, dit-il, qui avons les prémices de l’Esprit, nous gémissons en attendant l’adoption des fils de Dieu.» II appelle prémices de l’Esprit la sanctification, c’est-à-dire les vertus par lesquelles, présentement, nous sommes sanctifiés par l’Esprit afin d’obtenir, à juste titre, l’adoption. Et encore: dans l’Évangile, la promesse de ces mêmes dons est faite à qui renonce au monde, quand il est dit: «Il recevra le centuple et possédera la vie éternelle.» Voilà pourquoi ce n’est pas au libre arbitre, mais «au Seigneur qu’appartient le salut». Bien mieux, il est lui-même le salut, lui-même aussi le chemin conduisant au salut, lui qui dit: «Je suis, Moi, le salut de mon peuple», et qui déclare de même: «Moi, je suis le chemin.» Il s’est fait chemin, lui qui était le salut et la vie «afin qu’aucune chair ne se glorifie». Donc, si les biens reçus en chemin constituent les mêmes, comme aussi ceux de la patrie sont le salut et la vie, et si l’affirmation de David est exacte: «Il n’en est pas un qui fasse

et 3 fois, comme ici, le texte de l’Introit «Salus populi» du XIXe dimanche après la Pentecôte, ainsi que du 3e jeudi de Carême (Graduel cistercien).
non est usque ad unum\(^m\), illum videntelct unum de quo item dicitur: Nemo bonus, nisi solus Deus\(^n\), Dei sunt procul dubio munera tam nostra opera quam eius praemia, et qui se fecit debeatem in illis, fecit et nos prouemiores ex his. Ad quae tamen condenda merita dignatur sibi adhibere creaturam ministeria, non quibus egeat, sed quibus per hoc vel de quibus prosit.

De triplici operatione Dei, prima scilicet per quam et sine qua, secunda contra quam, tertia cum qua operatur

44. Operatur ergo illorum salutem, quorum nominum sunt in libro vitae\(^9\), aliquando per creaturam sine ipsa, aliquando per creaturam contra ipsam, aliquando per creaturam cum ipsa. Multa profecto fiunt hominibus salubria per insensibilem, et item per irrationalem creaturam, quae idcirco dixi fieri sine ipsa, quod non queat, intelligere carens, esse vel conscia. Multa quoque multorum salutum utilia facit Deus per malos, sive homines, sive angelos, sed quoniam invitatos, ideo contra ipsos. Nam dum nocere cupientes iuvant, quantum alius valet utilis actio, tantum ipsis perversa nocet intentio. Porro per quos et cum le bien, pas un, sinon un seul\(^m1\), – à savoir ce «seul» dont il est dit de même: «Nul n'est bon sinon Dieu seul\(^n\)» –, c'est que, sans aucun doute, nos œuvres bonnes aussi bien que les récompenses divines sont des dons de Dieu. Ainsi Dieu, qui s'est fait débiteur en ses récompenses, nous a fait aussi acquéreurs par le mérite de nos œuvres. Et cependant, pour fonder ces mérites, il daigne s'adjoindre le service des créatures, non qu'il ait besoin d'elles, mais parce que, par là, il leur fait du bien ou fait du bien en se servant d'elles.

Dieu œuvre d'une triple façon: premièrement, par la créature et sans elle; deuixiemement contre elle; troisiemement, avec elle

44. Dieu opère donc le salut de ceux «dont les noms sont dans le livre de vie\(^a\)», tantôt par la créature et sans elle; tantôt par elle et contre elle; tantôt par elle et avec elle. Nombre de bienfaits arrivent aux hommes, c'est certain, par la créature insensible, et de même par la créature sans raison, aussi ai-je dit qu'ils advenissent sans elle: dépouvous d'intelligence, elle ne peut pas même en être consciente. Dieu fait également nombre de choses utiles au salut de beaucoup par des êtres mauvais\(^2\), que ce soit des hommes ou des anges, mais parce que c'est malgré eux, c'est contre eux. En effet, tandis que, désireux de nuire, ils aident, autant leur action est susceptible d'être utile aux autres, autant leur intention perverser leur

\(^m\) Ps. 13, 1 || n. Le 18, 19
\(^n\) o. Phil. 4, 3


2. Cf. AUG., Grat., 20, 41 (BA 24, p. 189); Enchir., 26, 101 (BA 9, p. 287): «En effet, Dieu réalise certaines de ses volontés bonnes sans nul doute, par les volontés mauvaises des méchants: c'est ainsi que par la malveillance des Juifs, en vertu de la volonté bonne du Père, le Christ a été mis à mort pour nous.»
quibus operatur Deus, boni sunt angeli vel homines, qui quod vult Deus, et agunt pariter, et volunt. Qui enim bono, quod opere complent, voluntate consentiunt, opus omnino quod per eos Deus explicat, ipsis communicat. Unde Paulus, cum bona plurima, quae Deus per ipsum fecerat, enarrasset: Non autem ego, ait, sed gratia Dei mecum. Potuit dicere «per me», sed quia minus erat, maluit dicere mecum praesumens se non solum operis esse ministrum per effectum, sed et operantis quodammodo socium per consensum.

45. Videamus secundum triplicem Dei operationem, quam posuimus, quid creatura quaque pro suo ministerio mereatur. Et illa quidem, per quam et sine qua fit quod fit, quid mereri potest? Quid illa contra quam fit, nisi iram? Quid et cum qua fit, nisi gratiam?

Quid unaquaeque creatura mereatur

In prima itaque nulla, in sequenti mala, in ultima bona merita conquiritur. Nec enim pecudes, cum per eas bonum aut malum quodcumque fit, boni quippiam merentur aut mali: non habent quippe unde bono malo consentiant, multo autem minus lapides, cum nec sentiant. Ceterum diabolus vel homo malus, cum vigeant et vigilant ratione, iam quidem merentur, sed non nisi poenam, pro eo quod a bono dissentiant. Paulus autem qui volens evangelizat, ne, si invitus, dispensatio tantum ei credita sit, et quicumque similiter sapiunt, quoniam nuit à eux-mêmes. Enfin, ceux par qui et avec qui Dieu œuvre, ce sont les êtres bons, les anges ou les hommes, qui à la fois exécutent et veulent ce que Dieu veut. En effet, comme par la volonté ils consentent au bien qu’ils accomplissent par l’œuvre qu’ils font, Dieu les fait pleinement participants de cette œuvre que, par eux, il déploie. C’est pourquoi, même après avoir relâché les innombrables bonnes choses que Dieu avait faites par lui, Paul déclare: «Mais ce n’est pas moi, c’est la grâce de Dieu avec moi.» Il aurait pu dire «par moi», mais parce que c’aurait été trop peu, il préféra dire «avec moi»,$^2$ présumant être non seulement le serviteur de l’œuvre par la réalisation, mais même, d’une certaine manière, l’associé du maître d’œuvre par le consentement.

45. Examinons, d’après la triple opération de Dieu que nous avons exposée, ce que chaque créature mérite pour son service. A la vérité, quand ce qui s’est effectué s’est effectué par elle, mais sans elle, que peut-elle mériter? Quand cela s’est effectué contre elle, que mérite-t-elle sinon la colère? Et quand cela s’est effectué avec elle, mérite-t-elle autre chose que la grâce?

Ce que mérite chaque créature

C’est pourquoi la première n’acquiert aucun mérite, la suivante des démérites, la dernière les vrais mérites. En effet, les bêtes ne méritent rien en bien ou en mal quand arrive par elles du bien ou du mal, car elles n’ont pas le moyen de consentir au bien ou au mal; et les pierres bien moins encore, puisqu’elles ne sentent pas. Mais le diable ou l’homme mauvais, étant donné la vigueur et l’éveil de leur raison, méritent alors, mais rien d’autre que le châtiment, parce qu’ils s’opposent au bien. Paul lui, «évangelise volontairement, car si c’était malgré lui, il craindrait de ne faire que s’acquitter d’une charge».}

---

1. A propos de I Cor. 15, 10, cf. AUG., Grat., 5, 12 (BA 24, p.119); GRÉGOIRE LE GRAND, Morales sur Job, 16, 25, 30 (SC 221, p.183).
quidem ex consenso voluntatis obediunt, *repositam sibi esse confidunt coronam iustitiae*.1

Utitur ergo Deus in salutem suorum irrationabili, et item insensibili creatura, tamquam iumento vel instrumento, quae iam, expleto opere, nusquam erunt. Utitur creatura rationali, sed malevola, quasi virga disciplinae, quam, corrupto filio, in ignem proiciet tamquam sarmentum inutilis. Utitur angelis et hominibus bona voluntatis, tamquam com-miltonibus et coadiutoribus suis, quos, peracta victoria, amplissime munerabit. Denique et Paulus de se suique similibus audacter pronuntiat: *Coadiutores enim Dei sumus*. Ibi itaque Deus homini merita benigne constituit, ubi per ipsum, et cum ipso, boni quippeam operari dignanter instituit. Hinc *coadiutores Dei*, cooperatores Spiritus Sancti, promeritores regni nos esse praesussumus, quod per consensum utique voluntarium divinae voluntati coniungimur.

Et tous ceux qui sont dans cette même disposition ont confiance que «la couronne de justice leur a été réservée» parce que leur obéissance provient du consentement de la volonté.

Donc, pour le salut des siens, Dieu se sert de la créature sans raison et même insensible comme d'une bête de somme ou d'un instrument qui, une fois l'œuvre achevée, disparaîtront. Il se sert de la créature raisonnable, mais malveillante, comme d'une verge de correction: le fils corrigé, il la jettera au feu comme un sarment inutilis. Il se sert des âges et des hommes de bonne volonté comme s'ils étaient ses compagnons d'armes et ses coadjuteurs: la victoire remportée, il les récompensera trost largement. Enfin, Paul encore, déclare hardiment de lui et de ses semblables: «Nous sommes les coadjuteurs de Dieu!» Ainsi Dieu, dans sa bonté, constitue des mérites pour l'homme là où, dans sa descendance, il institue qu'il fera du bien par lui et avec lui. C'est pourquoi, nous prêsumons être «les coadjuteurs de Dieu», les coopérateurs du Saint-Esprit, les acquéreurs méritants du royaume parce que, par un consentement bel et bien volontaire, nous sommes unis à la volonté divine.

1. **Bernard utilise ici le mot* coadiutor dans une citation expresse de Paul alors que la Vulgate porte *aditores* («aides»). Jérôme emploie *cooperatores* («qui travaillent avec»), Ambroise *cooperari* (meme sens) pour ce verset. A travers toutes leur œuvres, Grégoire le Grand et Augustin n’utilisent jamais ce mot pour ce texte paulinien (mot très rare chez le premier, totalement absent chez le second). Pour notre verset, Grégoire emploie *aditores*; Augustin, *cooperatores* et, une fois, *cooperari* (*Thesauri* du CETEDOC); Bernard n’emploie jamais *aditores*. Bien plus, sur 19 emplois de *coadiutor* dans le corpus bernardin, 16 se réfèrent à *I Cor. 3, 9* (2 autres citations, 13 allusions); dans ce contexte final du *Gra*, on en comptabilise 5 occurrences: ici même; *supra* l. 24: *infra* l. 29; enfin *infra*, § 51, l. 22 (2 fois). Par ailleurs, Bernard accumule autour de ces *coadiutores* les mots de sens voisins: 1 *promerito* en cette fin du § 45 et 2 autres à côté des 2 *coadiu*- *teriis* du § 51 (promerito se trouve 5 fois dans Bernard; un 4e en *Gra* 43; le 5e dans *Ep* 73, 2 (*SBO* VII, 180, l. 12); forgé sur *promereor*(c), le sens peut être «celui qui a un véritable mérite»; il paraît n’appartenir qu’à Bernard; totalement absent d’Augustin et de Grégoire le Grand; 1 *commenditio* (fin du § 45, compagnon de lutte), 1 *cooperatores* (fin du § 45), 2 consors (§ 51, participant). — Ainsi, dès l’époque de la composition de *Gra*, Bernard paraît choisir pour ce verset un mot nouveau, en tant que traduction du moins: *coadiutor* résulte de la fusion du *adiutor* de la Vulgate avec le prédicat *co*, qui calque le prédicat grec de *an-egyvi* et qui était inclus dans les mots *cooperatores, cooperari* des Vieilles Latines. C’est que *adiutor* risquerait d’évoquer un aide, au rôle imprimé et très second, interprétable en un sens fataliste; *cooperatores* et *cooperari*, à l’opposé, semblent mettre l’homme sur le même pied que Dieu. Coadjuteur peut exprimer cette vraie responsabilité en second, mystérieuse, que tend à situer le traité.
$46$

**XIV. 46. Quoi donc? Est-ce là toute l’œuvre du libre arbitre, est-ce là son seul mérite: consentir? Oui, bien sûr. Ce n’est certes pas que le consentement lui-même, en quoi consiste tout le mérite, soit de lui, puisque «nous ne parvenons même pas à penser quelque chose par nous-mêmes comme venant de nous-mêmes» – ce qui est moindre que consentir.**

La bonne pensée est de Dieu; le consentement et l’œuvre sont tout autant de lui, mais pas sans nous.

Ce ne sont pas là mes paroles, mais celles de l’Apôtre qui attribue à Dieu, non à son propre arbitre, tout ce qui peut exister de bon: «penser, et vouloir et accomplir selon son bienveillant dessein.» Par conséquent, si Dieu opère en nous ces trois choses, c’est-à-dire penser, vouloir et accomplir le bien, il fait la première sans nous, la seconde avec nous et la troisième par nous. Car, en nous envoyant une bonne pensée, il nous pré-vient; en changeant aussi notre volonté mauvaise, il se l’unit par le consentement; et en octroyant au consentement la faculté ou la facilité, l’Ouvrier du dévoué se fait connaître au-dehors par notre agir extérieur. Bien certainement, nous ne pouvons, en aucune manière, nous pré-venir sans nous-mêmes. Mais celui qui ne trouve personne qui soit bon, ne sauvé personne sans l’avoir pré-venu. C’est donc par Dieu, sans aucun doute, que le commencement de notre salut s’opère, ce n’est en tout cas ni par nous ni avec nous. Mais le consentement et l’œuvre salutaire, même s’ils ne viennent pas de nous, ne se font cependant plus sans nous.

par nous; § 47: au-devans de nous et avec nous; § 49: à partir de nous ou même en nous, mais non par nous; et encore, § 49: si la création s’est faite sans nous, la re-formation s’effectue avec nous.
Absque bona voluntate nec consensum, 
ne opus perfercere

Nec primum itaque, in quo quippe nos nil facimus, 
nec ultimum, quod et plerumque extorquet aut timor 
unutilis, aut simulatio damnabilis, sed tantum medium nobis 
repeturatur in meritum. Sola nempe interdum bona voluntas 
sufficit; cetera non prosunt, si sola defuerit. Non prosunt 
dixerim, sed agenti, non cernenti. Valet itaque intentio 
ad meritum, actio ad exemplum, utramque praevieni 
cogitatio tantummodo ad expectandum.

47. Cavendum ergo, ne cum haec invisibiliter intra nos 
ac nobiscum actitari sentimus, aut nostrae voluntati attri 
buamus, quae infima est, aut Dei necessitati, quae nulla 
est, sed soli gratiae, qua plenus est. Ipsa liberum excitat 
arbitrium, cum seminat cogitatum; sanat, cum mutat affectum; 
roborat, ut perducat ad actum; servat, ne sentiat defectum.

Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum 
in primo illud praevieniat, in ceteris comitetur, ad hoc 
utique praevieni, ut iam sibi deinceps cooperentur. Iata 
tamen quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque 
perficitur, ut mixtim, non singillatim, simul, non vicissim, 
per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim 
liberum arbitrium, sed totum singula opero individuo per 
agent: totum quidem hoc, et totum illa, sed ut totum in 
illo, sic totum ex illa.

Sans la volonté bonne,
il n'y a ni consentement ni œuvre à son terme

Aussi n'est-ce pas la première démarche, où, effecti 
vement, nous ne faisons rien, ni la dernière — bien souvent, 
en effet, une crainte vaine ou une simulation condamnable 
ous l'arrache —, mais seulement celle du milieu qui nous 
est comprise comme mérite. Parfois certes, à elle seule, la 
volonté bonne suffit; tout le reste est inutile si elle seule 
vient à manquer. Inutile, dirais-je, à qui pose l'acte, mais 
non à qui en est témoin. Ainsi, l'intention vaut-elle pour 
le mérite; l'action pour l'exemple; les prévenant toutes 
deux, la bonne pensée ne sert qu'à les éveiller.

47. Il faut donc prendre garde, lorsque nous sentons 
le qui se joue invisiblement au-dedans de nous et avec 
ous, de ne pas l'attribuer à notre volonté qui est faible, 
ni à une nécessité qui serait en Dieu, car il n'y en a 
 aucune, mais à la seule grâce dont il déborde. C'est 
elle, en effet, qui éveille le libre arbitre quand elle sème 
une pensée, le guérit quand elle change la disposition, 
le fortifie pour qu'il parvienne à l'acte, le garde pour 
qu'il ne sente pas de défaillance.

Et voici comment la grâce œuvre avec le libre arbitre: 
elle ne le prévient qu'au début et l'accompagne pour le 
reste, le prévenant précisément pour que, dès lors, aus 
sitôt ils coopèrent. Ainsi ce qui a été commencé par la 
grâce seule ne s'en achève pas moins avec, en même 
temps, le concours de l'un et de l'autre: aussi est-ce 
conjoint et non pas séparés, ensemble et non pas tour 
atour, qu'ils opèrent une à une les étapes de leurs pro 
gressions. Ce n'est pas en partie la grâce, en partie le 
libre arbitre, mais ils font l'œuvre entière par une 
seule opération indivise: lui, certes, la fait entière, 
et elle la fait entière, mais comme elle la fait entière 
en lui, il la fait entière par elle.

25, 1 (SC 207, p. 114).
2. Nous avons ici la même dynamique que précédemment (§ 46): 
pensée, volonté, acte. Mais *voluntatem* est remplacé par *affectum* car 
Bernard se conforme à des consonances en -_um_. — Cf. J. MOURoux. 
lit volonté, amour, liberté; il cite, en ce sens, Bergson, Lavelle, S. 
Thomas d'Aquin qui «appelait encore couramment la volonté affectus.»
3. «Cooperentur» (Farkasfalvy) au lieu de «cooperetur» (proposé par 
Dom Leclercq dans ses corrections): tous les mss.
48. Credimus placere lectori, quod a sensu Apostoli nusquam recedimus, et quaqueratim evagetur oratio, in eadem paene ipsius verba frequenter recidimus. Quid enim nostra aliud sonant quam illud: *Ergo neque volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*? Quod sane non ideo dicit, quasi quis velle aut currere possit in vanum, sed quod is qui vult et currit, non in se, sed in eo, a quo acceptit et velle\textsuperscript{y} et currere, debeat gloriar. Denique ait: *Quid habes quod non acceptisti?*

_De triplici Dei operatione, quorum prima creatio est, secunda reformatio, tertia consummatio_

Crearis, sanaris, salvaris. Quid horum tibi ex te, o homo? Quod horum non impossible libero arbitrio? Nec creare qui non eras nec justificare peccator, nec mortuos poteras teipsum resuscitare, ut cetera praetermittam bona, quae aut sanandis necessaria sunt, aut salvandis reposita.

Quod dicimus, de primo patet et ultimo. Sed et de medio nemo dubitat, nisi qui _ignorans Dei iustitiam et suam volens constituere, iustitiae Dei non est subjectus_.

Quid enim? Agnoscis creatis potentiam, salvantis gloriam, et sanantis ignoras iustitiam? _Sana me, ait, et sanabor; saluum me fac, et salvas ero, quontam laus mea tu es_.

Iste Dei iustitiam agnoscebat, a quo aeque sperabat, tam

48. Nous croyons plaire au lecteur en ne nous écartant aucunement de la pensée de l'Apôtre: où que s'égare l'exposé, nous retombons presque toujours dans ses propres expressions. Les nôtres font-elles entendre autre chose que ceci: "Ce n'est donc au pouvoir ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde?" Bien certainement, il ne dit pas cela comme si quelqu'un pouvait vouloir ou courir en vain, mais parce que celui qui veut et court doit se glorifier non en lui-même, mais en celui de qui il a reçu à la fois de vouloir et de courir. Car finalement, il dit: "Qu'as-tu que tu n'aies reçu?"

_Les trois œuvres de Dieu:
la première, la création;
la seconde, la ré-formation\textsuperscript{1};
la troisième, la perfection consommée_

Tu es créé, tu es guéri, tu es sauvé. De tout cela qui est pour toi, qu'est-ce qui provient de toi, ô homme? Rien de tout cela est-il possible au libre arbitre? Tu ne pouvais te créer, toi qui n'existas pas; ni, pécheur, te justifier\textsuperscript{2}; ni, mort, te ressusciter toi-même. Sans parler des autres biens, les uns nécessaires à qui doit être guéri, les autres réservés à qui doit être sauvé.

Ce que nous disons est évident dans le premier et le dernier cas. Quant à celui du milieu, personne n'en doute non plus, sinon celui qui, "méconnaissant la justice de Dieu" et voulant établir "la sienne propre, n'est pas soumis à la justice de Dieu\textsuperscript{3}". Quoi donc? Tu reconnais la puissance du Créateur, la gloire du Sauveur, et tu méconnais la justice de celui qui guérit? "Guéris-moi, dit-il, et je serai guéri, sauve-moi et je serai sauvé, car tu es ma louange\textsuperscript{b}." Il la reconnaissait, celui-là, la justice de Dieu et il mettait également en Dieu son espérance,

\textsuperscript{1} Le _capitulum_ a été corrigé. Il disait par erreur: _formatio_ (cf. § 49, etc.).
\textsuperscript{2} Cf. AUG. Serm. 169, 13 (PL 38, 923).
\textsuperscript{3} x. Rom. 9, 16 \# || y. Cf. Gal. 2, 2 || z. I Cor. 4, 7 || a. Rom. 10, 3 \# || b. Jér. 17, 14 \#
sanari a peccato quam a miseria liberari; et ideo laudem illum suam, non se, merito statuebat. Propter hoc et David ingeminans: Non nobis, inquit, Domine, non nobis, sed nominis tuo da gloriam, quod utramque a Deo stolam, et iustitiae scilicet exspectaret, et gloriae.

30 Qui seipsum iustificat, Dei iustitiam ignorat


49. Igitur qui recte sapiunt, triplicem confitentur operationem, non quidem liberi arbitrii, sed divinae gratiae in ipso, sive de ipso: prima, creatio; secunda, reformatio; tant pour être guéri du péché que pour être affranchi de la misère. Voilà pourquoi, à juste titre, il considérait Dieu comme sa louange – non lui-même. Pour cette raison, David aussi dit deux fois : «Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à ton nom rapporte la gloire», car les deux robes, celle de la justice puis celle de la gloire, il les attendait de Dieu.

Celui qui se justifie lui-même méconnaît la justice de Dieu

Quel est celui qui méconnaît la justice de Dieu? Celui qui se justifie lui-même. Quel est celui qui se justifie lui-même? Celui qui s’attribue des mérites venant d’ailleurs que de la grâce. Or celui qui a créé ce qu’il allait sauver pourvoit au moyen de le sauver. Oui, celui qui donne des mérites est aussi celui qui a créé ceux auxquels il les donnerait. «Que rendrai-je au Seigneur, dit-il, pour tous les biens», non pas: «qu’il m’a donné», mais: «qu’il m’a rendu?» Exister et être juste, il confesse tenir l’un et l’autre de Dieu. S’il niait l’un ou l’autre, il craignait de perdre les deux en abandonnant la source de sa justice et en condamnant ainsi ce qu’il est. Mais si du moins il a trouvé en troisième lieu de quoi payer en retour, il dit: «Je prendrai le calice du salut», le calice du salut, c’est le sang du Sauveur. Donc si tu n’as absolument pas en toi de quoi faire retour à Dieu, du moins pour ses deuxièmes dons, d’où vient que tu te promettes pour toi le salut? «J’invoquai le nom du Seigneur», dit-il, parce que, incontestablement, «quiconque l’invoquera sera sauvé».

49. Les hommes vraiment sages confirment donc une triple opération, non pas du libre arbitre, mais de la grâce divine en lui ou à partir de lui: la première est la création; la deuxième, la re-formation; la troisième, l’état
tertia est consummatio. Primo namque in Christo creati in libertatem voluntatis, secundo reformamur per Christum in spiritum libertatis, cum Christo deinde consummandi in statum aeternitatis. Siquidem quod non erat, in illo creavi oportuit qui erat, per formam reformari deformem, membra non perfici nisi cum capite. Quod utique tunc complebitur, cum omnes occurrimus in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi, quando, apparente Christo vita nostra, apparebimus et nos cum ipso in gloria. Cum igitur consummatio fieri habeat de nobis, sive etiam in nobis, non autem a nobis, creatio vero facta sit et sine nobis, sola, quae nobiscum quodammodo fit propter consensum voluntarium nostrum, in merita nobis reputabitur reformatio.

De intentione, affectione et memoria

Ipsa sunt ieiunia nostra, vigiliae, continentia et opera misericordiae ceteraque virtutum exercitia, per quae utique constat interiore nostrum hominem renovari de die in diem, dum et intentio terrenis incurvata curis, de imis paulatim ad superna resurgit, et affectio circa carnis desideria languens, sensim in amorem spiritus convalescit, et memoria veterum operum turpudine sordens, novis de perfectione consummata. En effet, d’abord «créés dans le Christ» pour parvenir à la liberté de la volonté, nous sommes en second lieu re-formés par le Christ pour parvenir à l’esprit de liberté; puis avec le Christ, nous parviendrons à la perfection consummée, dans l’état qui sera le nôtre pour l’éternité. Il a fallu, en effet, que ce qui n’existait pas soit créé en Celui qui existait; que, par la forme, soit re-formé ce qui était déformé; que les membres n’atteignent la perfection qu’avec la tête. Alors, cela s’accomplira bel et bien quand «nous aurons tous atteint l’état d’homme parfait, à la mesure de l’âge de la plénitude du Christ», lorsque «le Christ, notre vie, apparaissant, nous apparaîtrons nous aussi avec lui dans la gloire.» Donc, puisque la consommation doit se faire à partir de nous ou même en nous, mais non par nous, puisque la création, au contraire, s’est faite même sans nous, seule, l’œuvre qui se fait d’une certaine manière avec nous en raison de notre consentement volontaire — la re-formation — nous sera comptée à merites.

\[ \text{L'intention, l'affection, la mémoire} \]

Ces mérites, ce sont nos jeunesses, nos veilles, la continence, les œuvres de miséricorde et tous les autres exercices des vertus par lesquels, c’est tout à fait certain, «notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour». Dès lors, l’intention, courbée par les soucis terrestres, se redresse: du plus bas, peu à peu, elle s’élève aux choses d’en haut; l’affection, affaiblie dans les désirs de la chair, insensiblement se rétablit dans l’amour spirituel; la mémoire, souillée par la turpitude des vieilles œuvres, retrouve la

---


2. Ce thème des «œuvres de miséricorde» (Matt. 25, 35-36 et 26, 10) est extrêmement répandu dans la première moitié du xii\textsuperscript{e} siècle, en particulier sous la plume des maîtres des écoles urbaines et des chanonnes réguliers. Les sept opera misericordiae apparaissent souvent dans les commentaires bibliques inspirés par Anselme de Laon, et en particulier à propos des six ailes des animaux de Apoc. 4, 8 (voir aussi les Enarrationes in Matthaeeum du Ps.-ANSELME, PL 162, 1249 A).

3. Paulatim... sensim, cf. ci-dessus § 12, les mêmes adverbes employés dans le même ordre sur le même sujet de la rénovation intérieure; cf. Dil 39.

4. Expression décalquée sur vetus homo de Éphés. 4, 22.
bonisque actibus candidata in dies hilarescit. In his nempe tribus interior renovatio consistit, rectitudine scilicet intentionis, puritate affectionis, recordatione bonae operationis, per quam bene sibi conscia memoria enisectis.

§ 49-51

50. Verum haec cum certum sit divino in nobis actitari Spiritu, Dei sunt munera; quia vero cum nostrae voluntatis assensu, nostra sunt merita. Non enim vos estis, ait, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis; et Apostolus: An experimentum quaeritis, inquit, eius qui in me loquitur Christianis? Si ergo Christus vel Spiritus Sanctus loquitur in Paulo, non etiam itidem operatur in ipso? Non enim loquor, ait, quae per me non efficit Deus. Quid igitur? Si non Pauli, sed Dei loquentis in Paulo vel operantis per Paulum, et verba sunt et opera, ubi iam Pauli merita? Ubi est quod tam fidenter aiebat: Bonum certamen certavi, cursor consummavi, fidem servavi; de reliquo reposita est mihi corona istitiae, quam redde mihi Dominus in illa die tustus iudex? An in eo forte confidit sibi coronam esse repositam, quod per ipsum illa fiebant? Sed multa per malos, sive angelos, sive homines, fiunt bona, nec tamen reputantur illis in merita. An quia potius et cum ipso, hoc est cum eius bona volitate, fiebant? Nam si invitus, inquit, evangelizavero, dispensatio mihi credita est; si autem volens, gloria est mihi.

51. Ceterum si vel ipsa voluntas, de qua omne merium pendet, ab ipso Paulo non est, quo pacto eam quam sibi blancheur d'actes nouveaux et bons: elle est de jour en jour plus joyeuse. La rénovation intérieure consiste, en effet, en ces trois choses: la droiture de l'intention, la pureté de l'affection, le souvenir des bonnes actions, grâce auquel la mémoire, ayant bonne conscience, devient lumineuse.

50. Et puisqu'il est certain que tout cela se joue en nous par l'Esprit divin, ce sont là des dons de Dieu; mais, parce que c'est avec l'assentiment de notre volonté, ce sont nos mérites. «Ce n'est pas vous qui parlez, dit-il, mais c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous»; et l'Apôtre: «Voulez-vous la preuve, dit-il, que le Christ parle en moi?» Si donc le Christ ou l'Esprit-Saint parle en Paul, n'œuvre-t-il pas aussi pareillement en lui? En effet, dit-il, je ne parle pas de ce que Dieu ne fait pas par moi. Quoi donc? Si les paroles aussi bien que les œuvres de Paul ne sont pas de Paul, mais de Dieu parlant ou faisant son œuvre par Paul, où sont alors les mérites de Paul? Où est donc ce qu'il disait avec tant de confiance: «J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. Il me reste à recevoir la couronne de justice qui m’est réservée et que le Seigneur, le juste juge, me rendra en ce jour-là?» Peut-être a-t-il confiance que la couronne lui est réservée parce que tout se faisait par lui? Mais nombre de bonnes choses adviennent par des êtres mauvais, que ce soit des anges ou des hommes; elles ne leur sont pourtant pas comptées comme mérites. Ou bien est-ce plutôt parce que tout se faisait aussi avec lui, c'est-à-dire avec sa volonté bonne? «Car, dit-il, si j'évangélise malgré moi, je ne fais que m'acquitter d'une charge; mais si c'est volontairement, j'en aurai la gloire.»

51. Mais si même la volonté d' où dépend tout le mérite ne vient pas de Paul, de quel droit, cette couronne qu'il prétend lui être réservée, la nomme-t-il couronne de
reposam praeumit, coronam vocat iustitiae? An quoniam iuste, iam ex debito requiritur, quodcumque vel gratis promittitur?

Quod corona quam Paulus expectat,
Dei iustitiae sit, non suae

Denique ait: Scio cui credidi, et certus sum quia potens est deposingum meum servare\textsuperscript{1}. Dei promissum, suum appellant depositum; quia credidit promittenti, fidenter promissum\textsuperscript{2} repetit: promissum quidem ex misericordia, sed iam ex iustitia persolvendum. Est ergo quam Paulus expectat, corona iustitiae\textsuperscript{3}, sed iustitiae Dei, non suae. Iustum quippe est ut reddat quod debet; debet autem quod pollicitus est. Et haec est iustitia, de qua praesumit Apostolus, promissio Dei, ne si banc contemnens, suam vellit statuere, iustitiae Dei non sit subiectus\textsuperscript{4}, cuius tamen suae iustitiae Deus ipsum voluit habere consortem, ut et corona faceret promittere. In eo enim sibi iustitiae consortem, et coronae statut promittere, cum operum, quibus illa erat repromissa corona, habere dignatum est coaduiorem. Porro coaduiorem\textsuperscript{5} fecit, cum fecit volentem\textsuperscript{6}, hoc est suae voluntati consentientem. Itaque voluntas in auxilium, auxilium reputatur in meritum. Si igitur a Deo voluntas est, et meritum. Nec dubium quod a Deo sit et velle, et perficere pro bona voluntate\textsuperscript{7}. Deus ergo auctor erit meriti, qui et voluntatem applicat operi,

\[51. \text{t. Cf. II Tim. 4, 8 } \& \text{ u. II Tim. 1, 12 } \& \text{ v. Cf. Hébr. 11, 11 } \& \text{ w. Cf. II Tim. 4, 8 } \& \text{ x. Rom. 10, 3 } \# \text{ y. Cf. I Cor. 3, 9 } \& \text{ z. Cf. I Cor. 9, 17 } \& \text{ a. Phil. 2, 13 } \#

1. ** Cf. supra, p. 344, note 1.
2. Il ne s’agit pas, c’est bien évident, de volontarisme, mais de l’accomplissement de la liberté humaine qui trouve son bon plaisir dans la volonté de Dieu. La mystique bernardine est une mystique de la volonté, de ce qu’il y a de plus profond dans l’être. Le mariage spirituel, l’unus spiritus est dans l’unité des vouloirs (cf. Sc 1, 11, SBO 1, 8, l. 1).

§ 51

La couronne que Paul attend relève de la justice de Dieu, non de la sienne

Finalement, il dit: «Je sais en qui j’ai cru et qu’il est assez puissant pour garder mon dépôt\textsuperscript{8}» Ce que Dieu a promis, voilà ce qu’il appelle mon dépôt. Parce qu’il a cru en celui qui a promis, il réclame avec confiance ce qui a été promis\textsuperscript{9}. Car ce qui a été promis en vertu de la miséricorde, doit être maintenant acquitté en vertu de la justice. Donc ce que Paul attend, c’est la couronne de justice\textsuperscript{10}, mais de la justice de Dieu, non de la sienne. Il est juste, en effet, que Dieu rende ce qu’il doit; or il doit ce à quoi il s’est engagé. Et la justice à laquelle l’Apôtre prétend, c’est la promesse de Dieu. S’il la méprisait et «voulait établir la sienne propre, il craindrait de ne pas être soumis à la justice de Dieu\textsuperscript{11}», lui que Dieu a pourtant voulu rendre participant de sa propre justice afin de le faire aussi «acquéreur méritant» de la couronne. C’est ainsi que Dieu a décidé de le faire participant de sa justice et «acquéreur méritant» de la couronne quand il a daigné l’avoir pour coadjuteur des œuvres auxquelles avait été promise la couronne. Par suite, Dieu a fait de lui son coadjuteur\textsuperscript{12} quand il l’a rendu volontaire\textsuperscript{13}, c’est-à-dire consentant à sa propre volonté\textsuperscript{14}. C’est pourquoi le bon vouloir est compté comme apport auxiliaire, l’apport auxiliaire comme mérite. Si donc le bon vouloir vient de Dieu, le mérite aussi. Et il n’y a pas de doute que viennent, «de Dieu, et de vouloir et d’accomplir selon son bienveillant dessein\textsuperscript{15}» Dieu est donc l’auteur du mérite, car c’est lui qui applique la volonté à l’œuvre,
et opus explicat voluntati. Alioquin si proprie appellantur ea, quae dicimus nostra merita, spei sunt quaedam seminaria, caritatis incentiva, occultae praedestinationis indicia, futurae felicitatis praesagia, via regni, non causa regnandi. Denique *quos iustificavit*, non quos iustos invent, *hos et magnificavit*.

b. Rom. 8, 30 (Patr.)

1. «Nostra merita» (Farkasfalvy) au lieu de «nostra, merita» : bien qu’on ne puisse pas toujours être sûr des virgules des mss, ils offrent tous dans ce cas précis un genre d’arrêt après *merita* mais aucun entre *nostra* et *merita*.

2. **Ici, comme en 8 autres endroits, Bernard utilise pour ce verset le *magnificavit* des Pères et de plusieurs manuscrits Vulgate, alors qu’en 4 autres endroits il écrit *glorificavit* avec la Vulgate.**

lui encore qui déploie l’œuvre offerte à la volonté. D’ailleurs, si on appelle de leurs propres noms ce que nous nommons nos mérites, ce sont des semences d’espérance, des stimulants de la charité, des indices de la prédestination cachée, des présages de la félicité à venir; ils sont le chemin du royaume, non un titre à la royauté. Bref, «ceux que Dieu a justifiés» – non pas ceux qu’il a trouvés justes –, «il les a aussi magnifiés.»
INDEX

Les chiffres des colonnes de droite renvoient à la numérotation des paragraphes en chiffres arabes sans tenir compte des chiffres romains.

Dans les index scripturaire, les chiffres en caractères droits correspondent à des citations littérales et les chiffres en italique à des allusions bibliques.
<table>
<thead>
<tr>
<th>Genèse</th>
<th></th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1, 26</td>
<td>2; 6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 26-27</td>
<td>15</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>2, 9</td>
<td>7</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, 18</td>
<td>7</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, 19</td>
<td>32</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>8, 21</td>
<td>6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>9, 2</td>
<td>3</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>27, 27</td>
<td>8; 9</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Exode</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>34, 24</td>
<td>18</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Nombres</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>20, 17</td>
<td>21</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>21, 22</td>
<td>21</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Deutéronome</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>9, 13</td>
<td>11</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>32, 5-6</td>
<td>11</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Job</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>7, 20</td>
<td>36</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>7, 21</td>
<td>36</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>9, 14</td>
<td>15</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>19, 27</td>
<td>11</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Psaumes</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 6</td>
<td>21</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>11, 9</td>
<td>19</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>15, 2</td>
<td>1</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>15, 10</td>
<td>12 (2 fois)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>16, 15</td>
<td>11</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>17, 2-3</td>
<td>16</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>17, 3</td>
<td>16</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>18, 8</td>
<td>34 (2 fois)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>18, 10</td>
<td>38</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>18, 14</td>
<td>4</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>22, 5</td>
<td>32</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>23, 3</td>
<td>27</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>23, 3-4</td>
<td>20</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>23, 6</td>
<td>11</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>23, 10</td>
<td>6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>26, 8</td>
<td>28</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>26, 12</td>
<td>18</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>27, 7</td>
<td>7; 7</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>28, 3</td>
<td>7</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>30, 13</td>
<td>27</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>30, 20</td>
<td>10</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>33, 9</td>
<td>11; 26 (2 fois); 39</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>35, 4</td>
<td>5</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>35, 5</td>
<td>5</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>35, 7</td>
<td>27</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sagesse</td>
<td>Jonas</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>-----------------</td>
<td>---------</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, 13 22</td>
<td>2, 5 28</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>7, 9 11</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>9, 15 13; 27; 27</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>11, 21 35</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sirach</td>
<td>Matthieu</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>18, 30 23 (2 fois)</td>
<td>3, 8 30</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>24, 27 10</td>
<td>5, 3 21</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>24, 28 10 (2 fois)</td>
<td>5, 6 17 38</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>24, 29 11</td>
<td>5, 45 6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>31, 8 11</td>
<td>6, 10 28</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>40, 1 36</td>
<td>6, 24 11</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>45, 6 23</td>
<td>6, 34 27</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>61, 7 40</td>
<td>7, 13 21</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Proverbes</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>9, 1 ss 33</td>
<td>11, 5 8</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>16, 4 28</td>
<td>11, 29 37</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ecclesiaste</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 4 10</td>
<td>11, 3a 11; 36</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>5, 9 21</td>
<td>13, 47-48 40</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Cantique</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 3 13</td>
<td>16, 17 27</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 6-7 4</td>
<td>19, 21 21</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 15 8</td>
<td>21, 44 11</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>2, 5 7 (3 fois); 10</td>
<td>22, 37 23</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>2, 6 10, 12</td>
<td>22, 39 6; 23</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>2, 11-12 8</td>
<td>23, 4 36; 36</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, 4 10</td>
<td>25, 21 29; 39</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, 11 7</td>
<td>25, 41 11 (2 fois); 40</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ézéchiel</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>11, 19 26</td>
<td>26, 29 32</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Cantique</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>36, 26 26</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Luc</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 13 18</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Jean</td>
<td>Romains</td>
<td>INDEX SCRIPTURAIRE</td>
</tr>
<tr>
<td>------</td>
<td>---------</td>
<td>--------------------</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 3</td>
<td>1, 14</td>
<td>3, 17</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 3</td>
<td>1</td>
<td>3, 19</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 16</td>
<td>2, 1</td>
<td>4, 3</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 16</td>
<td>2, 14</td>
<td>4, 8</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 16</td>
<td>34; 36</td>
<td>5, 18</td>
</tr>
<tr>
<td>4, 34</td>
<td>4, 25</td>
<td>5, 27</td>
</tr>
<tr>
<td>4, 42</td>
<td>5, 10</td>
<td>5, 29</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 12</td>
<td>6, 12</td>
<td>6, 21</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 13</td>
<td>14</td>
<td>3, 20-21</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 32</td>
<td>7</td>
<td>4, 7</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 55</td>
<td>7</td>
<td>4, 13</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 61</td>
<td>8</td>
<td>Colossiens</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 64</td>
<td>11 (2 fois)</td>
<td>I Timothée</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 67</td>
<td>11</td>
<td>1, 9</td>
</tr>
<tr>
<td>14, 6</td>
<td>13</td>
<td>6, 8</td>
</tr>
<tr>
<td>14, 26</td>
<td>14</td>
<td>6, 9</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 5</td>
<td>25</td>
<td>6, 17</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 13</td>
<td>1; 7; 12</td>
<td>II Timothée</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 26</td>
<td>14</td>
<td>Tite</td>
</tr>
<tr>
<td>16, 7</td>
<td>9</td>
<td>Hébreux</td>
</tr>
<tr>
<td>19, 17</td>
<td>7</td>
<td>6, 8</td>
</tr>
<tr>
<td>19, 34</td>
<td>7</td>
<td>6, 10</td>
</tr>
<tr>
<td>Actes</td>
<td>3, 15</td>
<td>9, 12</td>
</tr>
<tr>
<td>4, 29</td>
<td>7</td>
<td>9, 12-14</td>
</tr>
<tr>
<td>9, 31</td>
<td>9</td>
<td>11, 6</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 10</td>
<td>36</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Jacques</td>
<td>I Jean</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>--------</td>
<td>--------</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 5</td>
<td>3, 1</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 14</td>
<td>3, 18</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>2, 20</td>
<td>4, 8</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>4, 10</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>4, 17</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>4, 18</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>I Pierre</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 22</td>
<td>6, 11</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>2, 11</td>
<td>19, 9</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>21, 5</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>II Pierre</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 4</td>
<td>31</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>36</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>38</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

Apocalypse

|        | 11; 26 |
|        | 35     |
|        | 1; 16  |
|        | 36     |
|        | 38     |

**INDEX DES NOMS DE PERSONNES**

Aimeric (Cardinal de l'Église romaine): Prologue
Chartreux: 34
Christ: 6; 7; 8; 9; 11; 12; 14; 26; 32; 40
David: 9
Jacob: 11
Jean (l'Évangéliste): 1
Jésus: 7; 11; 14; 26
Paul: 1; 17; 40
Salomon: 7
Samaritains: 26

**INDEX THÉMATIQUE**

Action de grâces (benedico: 8; 9; 11 (2); 21. confiteor: 1; 5; 7; 26 (3); 34 (6). gratus: 26. laudo: 10.)
Affection (affectio: 22; 23; 27; 28 (2); 32; 40. afficio: 13; 17; 18; 26; 28. affectus: 17; 27; 28; 30; 34; 40. gaudium: 12 (2); 29; 39. laetitia: 33; 40. tepesco: 10. tepidus: 22. timor: 18; 34 (2); 36; 37 (2); 38 (5). tristitia: 40.)
Amor (anima: 2; 6 (2); 7 (2); 11; 12 (2); 13 (2); 15; 17; 20 (2); 21; 22; 23 (3); 29 (4); 30 (2); 32; 34 (4); 36; 37; 38 (2). animus: 13; 18 (2); 20 (3); 21; 27; 30; 34. arbitrium: 2; 6. cor: 6; 8 (2); 11 (2); 12; 14; 15; 19; 26 (2); 27 (2); 28; 29 (2); 34. mens: 13; 32. ratio: 3; 4; 6; 15; 18; 20; 21. spiritus (cf. titres divins): 1; 10 (2); 11; 14 (2); 21 (3); 27; 29; 30 (2); 31; 36; 37 (4); 39 (3); 40. voluntas (cf. liberté.)
Amour (amo: 1; 6; 13 (6); 15 (2); 16 (5); 17 (7); 22 (3); 25; 26 (9); 31; 33 (2); 36 (2). amor: 7 (4); 10; 13 (4); 16; 17 (4); 22 (2); 23 (7); 26 (4); 27 (3); 28; 29 (2); 31; 32 (2); 33; 34 (2); 39; 40. ardor: 32. caritas: 1 (2); 7 (2); 12; 16; 17; 26; 27; 31 (2); 32; 33 (2); 34 (5); 35 (6); 36 (2); 37; 38 (5); 40 (2). castus: 26 (3); 28; 33; 34; 38 (2). debitum: 15; 16. devotio: 38 (2). dilectio: 7; 10; 12; 13; 15 (2); 16; 32. diligo: Prol. (2); 1 (14); 2 (2);
INDEX THÉMATIQUE

40 (5). comes: 31. corporalis: 21 (2); 33. corpus: 2; 6 (2); 13; 14; 21 (2); 24; 27 (2); 29 (5); 30 (8); 31 (4); 32 (2); 33; 36; 38. immortalis (cf. eschatologie). morior: Prol.; 9 (2); 18. mors: 7 (2); 8 (3); 9; 11; 13; 21; 27 (2); 30 (2); 33 (3); 36. mortalis: 6; 24; 27 (2); 30; 33. mortuus: 7; 8; 30; 32. resurrectio (cf. eschatologie). sanguis: 7; 11; 27; 40. sensus: 1; 2; 6; 13; 20 (3); 29; 30. status: 29; 30 (2); 31 (2). terra: 3; 7 (2); 8; 11; 19 (2); 28. terrae: 13; 27.

Désir (appetitus): 18. appeto: 13; 18 (2); 19; 38. desiderium: 13 (2); 21; 22; 23; 31; 33. desidero: 8 (2); 20; 21 (2); 30; 32; 33 (2). inquieta: 2; 3; 5; 39. invento: 2; 3; 8; 22 (5); 37. obtineo: 8; 18 (2); 19 (2); 29. propositum: 6; 17. quaero-quaeso: Prol.; 1 (3); 2; 4; 6; 11 (3); 16; 17 (3); 22 (3); 24 (2); 26 (2); 34; 35. sitio: 11; 17; 21. spero: 6; 11 (2); 12; 22; 29; 30.

Don (beneficium): 2; 4; 15; 25; 26. donum: 5; 15; 16; 35 (3). gratia: 7; 8 (2); 18; 23 (2); 26; 29; 38; 39; 40. munus: 4; 6; 15; 24.

Eschatologie (consummatio): 9; 19; 30. ebrietatis: 32 (2); 33. exuio: 28; 32; 39. futurus: 8; 11; 14; 40. immortalis: 29; 33. inebrio: 31 (2); 32 (2); 33 (7); 39. ingredior: 8. introdectus: 7; 10; 12; 33; 39. introdeo: 14; 39 (2). gloria: 3 (4); 4 (4); 5; 7; 8; 11; 14 (2); 15; 28; 30 (2); 31; 36. patria: 40. plenitude: 8; 9; 33. potesta: 3; 9 (2); 28; 29 (2); 39 (2). potestas: 9; 36. praemium: 17 (7); 22; 33. praesentia: 10; 11 (4); 12 (3). refectio: 10; 22. regnum: 10; 21; 24 (2); 33; 40. reguies: 30; 36; 37. restauratio: 30. resurrectio: 7; 8 (4); 9; 30; 33. reviviscato: 8 (2). revivisco: 8. statiola: 31. transeo: 8; 12; 28; 30; 33; 39. victoria: 30; 40.

Expérience (abundantia): 10; 12. consolatio: 9; 10; 11. deificus: 28. delectatus: 12 (2). delector: 8; 9; 11 (3); 19; 28; 33. dulcedo: 10; 13; 32. dulcis: Prol.; 1; 10; 11; 28 (2). durus: 11 (3); 15 (2). exinanitor: 27. ex-

Anthropologie (biens de l'âme) (dignitas): 2 (2); 3; 4 (2); 5; 4 (2); 6. imagis: 4; 6. liberum: 6; 39. arbitrium: 2; 6.

Anthropologie (catégories morales) (columba Christi): 12. fidelis: 7; 9; 12; 32; 39. fides (cf. titres divins): 13; 17; 34 (2); 36 (4); 37 (3). homo animalis: 25. impius: 1; 5; 6; 19; 21. insipientis: 1; 11; 15; 21. mercenarius: 17; 34 (3); 36 (3); 38 (2). paganus: 7. saecularis: 13. servis: 5; 11; 34 (3); 36 (2); 38 (2); 39. stultus: 2; 11; 18.

Anthropologie (connaissance) (fides): 15 (2); 32; 34; 39. ignornantia: 4 (5). ignoro: 3; 6 (2); 14 (2); 25. nescio: 3; 4; 6 (2); 33; 39. nosco: 3 (2); 7; 21; 23; 25; 34; 40. sapientia: 1 (2); 21; 23. sapientia: 12; 16; 32; 33. scientia: 2 (2); 3 (2); 5 (5); 6 (2); 7; 16.

Banquet (bibo): 11; 17; 31; 32 (2); 33 (4). cibo: 11; 32; 33. cibus: 11; 17; 21; 31; 32 (3); 33. comedo: 15; 17 (3); 31; 32; 33 (2). convivium: 33 (2). edo: 11 (2); 33. esuria: 11 (3); 17; 19; 21. manducato: 11; 33. mensa: 33. poto: 32; 33 (2). potus: 31; 33. satietas: 33. satio: 11 (3); 18 (2); 21.

Contrainte (cogor: 29; 37. compello: 23; 27. impello: 31. impossibile: 6; 20; 29; 39. inuitus: 17; 36; 37 (2). necessitas: 1; 23 (4); 26 (4); 27; 28; 39. seruitis: 36; 38 (2).


Corps (caput: 10; 12; 13. caro: 6; 7; 8; 10; 11; 15; 23; 26 (2); 27 (3); 29; 30; 31 (3); 32 (2); 33; 39 (5); 36; 38; 39 (5); 40. fiducia: 24. gratis: 1; 15; 16; 34. gratios: 13; 14; 16; 26. gratus: 26. intentio: 13; 18; 28; 30. meritum: 1 (4); 4; 8; 16 (2); 17 (2); 22; 36. misericordia: 9 (3); 15; 40 (2). praesumo: 8. puritas: 1. purus: 26; 28 (2); 32 (2); 34. redamo: 1; 13; rependo: 7; 13; 15; 16 (2); 22.)
L’AMOUR DE DIEU

perior; 7; 11; 19; 21; 25; 26; 27 (2); 39. facilis: Prol.; 7; 10; 15; 20; 29; 34. fastidium: 33. gaudium (cf. Affection). gusto: 26 (4); 39. ineffabilis: 28; 35. labor: 18 (2); 19; 20; 31; 33 (2); 37. molestus: 21. obliviscor: 27; 32; 39. onus: 11; 36 (4). proprius: 4; 6 (2); 7; 9; 17; 23; 28 (2); 30; 31; 32 (2); 34; 35; 36 (3). quiesco: 18; 19; 31; 33. rapio: 4; 13; 29. sobrius: 33. suavitias: 10; 12; 26; 37. superfluous: 24 (2). tribulatio: 14; 25 (2); 26. vultus: 12; 29; 32; 34.

Fraternité (communis: 23; 24; 36. consors: 4; 20; 23 (3); fratermus: 23; 27. proximus: 23 (3); 24 (2); 25 (3); 26; 34. socialis: 23.)

Liberté (dignitas (cf. Anthropologie – biens de l’âme). electio: 10. gratia (cf. Don). lex: 6; 19; 23; 34 (2); 35 (7); 36 (13); 37 (11); 38 (4). libens: 8. liberter: 8; 24; 26. libero: 11; 25; 26 (2); 27; 36. liberum arbitrium (cf. Anthropologie, biens de l’âme). possum: 1 (3); 10; 11 (4); 13 (2); 15 (5); 16 (8); 17 (2); 18 (2); 19 (2); 20; 22; 25 (6); 26; 29; 30 (2); 34 (4); 35; 36 (2); 38; 39 (40. spiritus libertatis: 36; 37. valeo: 22; 25 (2); 29; 30 (5); 39. virtus: 2 (2); 3 (2); 5 (2); 6 (3); 15; 20; 29 (2). vo. 1; 2; 8; 9 (2); 11 (2); 22; 23 (2); 25; 28 (2); 29; 30 (3); 36; 37 (3). voluntarius: 34; 37. voluntas: 6; 7; 18; 25 (5); 32; 36 (4).

Mémoire (memini: 23; 34. memoria: 10 (4); 11 (6); 12 (2). memoro: 12 (2); 39 (2); 40. recordatio: 11 (2); 12. re.) 40;)

Monde visible (flos: 7 (3); 8 (5); 9 (3). flumen: 33; 40. fructus: 5; 8 (3); 9; 30. hortus: 7. ignis: 11 (2); 28; 40. innatus: 4. 6. lumen: 28 (2); 30. lux: 2; 28; 30; 36. mel: 10. mons: 20; 27 (3). natura: 3; 23 (6); 24; 25; 33. naturalis: 6; 15; 21; 23; 30; 32. ordo: 33; 36; 39. panis: 2; 7; 32 (2). sol: 2; 6; 28. terra (cf. Corps). torrens: 33. unguentum: 13. vinea: 17. vinum: 28 (2); 32 (4); 33.)


Pêché (dictum: 4; 9. peccator: 21. peccatum: 8; 24 (2); 36. pecc: 15; 40.)

Perception des sens (adverto: 7; 8. cerno: 7 (5); 10; 21. fragranta: 7. odor: 8; 9 (3); 13. sapio: Prol.; 16; 23; 39. sapor: 7; 28; 40. suavitias: 10; 12; 26; 37.)

Radicalité (alacrité: 13. creber: 7; 9; 26. gratis (cf. Amour). iugiter: 10; 25. paulatim: 39. penitus: 13; 28; 30 (2); 32; 38; 39. perfectus: 29; 30; 39. plenus: 9; 10; 12; 31; 32; 38. rectus: 21 (2); 38; 39. sensim: 39. sponte: 17 (2); 24; 34; 36. totus: 5 (2); 6 (6); 13 (6); 14 (2); 15 (7); 18; 27; 28 (2); 29 (5); 30 (2); 32 (2); 35; 39 (2). vicissim: 26. ualde: 4. vehementer: 13.)

Titres divins (Auctor: 3; 5; 6; 7 (2); 14; 19; 23; 28. Christus: 6 (2); 7; 8; 9 (2); 11 (2); 12; 14; 28; 32; 37; 40 (2). Creator: 25; 36. Filius: 1 (2); 9; 13; 14 (2); 33. Iesus: 7; 11; 12; 14. Maiestas: 7; 12; 13. Pater: 7; 9; 11; 13 (2); 14 (2); 15; 32 (2); 34. Redemptor: 1.4. Salvator: 14; 26. Spiritus: 9; 13 (2); 36. Trinitas: 13; 35 (2). Unitas: 35 (2).)


Vie (cf. Eschatologie; novitas: 9. novus: 7; 8 (4); 32; 35. vita: 6; 7 (2); 8; 11 (2); 14; 20; 23; 27; 30 (2); 33 (2); 36; 39; 40 (2). vivifico: 10; 29.)
<table>
<thead>
<tr>
<th>Livres</th>
<th>Pages</th>
<th>Notes</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Genèse</td>
<td>1, 26</td>
<td>28</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>1, 27</td>
<td>19</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>1, 28</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>1, 30</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>1, 31</td>
<td>19</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>2, 20</td>
<td>22</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>3, 5</td>
<td>18</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>8, 21</td>
<td>42</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>45, 22</td>
<td>48</td>
</tr>
<tr>
<td>Exode</td>
<td>4, 3</td>
<td>45</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>7, 9-12</td>
<td>45</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>34, 24</td>
<td>12</td>
</tr>
<tr>
<td>Deutéronome</td>
<td>6, 5</td>
<td>39</td>
</tr>
<tr>
<td>Judith</td>
<td>14, 5</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td>Job</td>
<td>7, 1 (Parr)</td>
<td>13</td>
</tr>
<tr>
<td>Psaumes</td>
<td>3, 9</td>
<td>43</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>Livres</th>
<th>Pages</th>
<th>Notes</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td></td>
<td>8, 8</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>13, 1</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>13, 5</td>
<td>17</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>18, 7</td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>31, 1</td>
<td>29</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>31, 2</td>
<td>29</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>33, 12</td>
<td>17</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>34, 3</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>35, 7</td>
<td>41</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>40, 9</td>
<td>23</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>41, 4</td>
<td>13</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>48, 13</td>
<td>22</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>73, 12</td>
<td>2, 43</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>73, 19</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>83, 6</td>
<td>41</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>83, 8</td>
<td>41 (bis)</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>87, 5-6</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>87, 6</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>110, 10</td>
<td>34</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>113, 9</td>
<td>48</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>115, 3</td>
<td>48</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>115, 4</td>
<td>48</td>
</tr>
<tr>
<td>Proverbes</td>
<td>2, 14</td>
<td>14</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>3, 7</td>
<td>20</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>29, 15</td>
<td>45</td>
</tr>
<tr>
<td>Ecclésiaste</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>------------</td>
<td>---</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>7, 3</td>
<td>14</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>9, 10</td>
<td>30</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Cantique des Cantiques</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 3</td>
<td>36</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>2, 4 (Patr.)</td>
<td>17</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sagesse</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 4</td>
<td>31</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 11</td>
<td>38</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>6, 7</td>
<td>20</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>8, 1</td>
<td>33 (6 fois); 34; 34</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>9, 15</td>
<td>12; 37; 41; 41</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Siracide</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>24, 31</td>
<td>Prol.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>31, 9</td>
<td>22; 27</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>31, 10</td>
<td>22; 27</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>45, 2</td>
<td>32</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>45, 9</td>
<td>48</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Isaïe</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>24, 16</td>
<td>22</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>53, 7</td>
<td>8</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Jérémie</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>4, 22</td>
<td>3; 20</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>8, 4</td>
<td>23</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>17, 14</td>
<td>48</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>27, 11</td>
<td>8</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Lamentations</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1, 13</td>
<td>13</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3, 34</td>
<td>7</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>Ézéchiel</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>9, 6 (Patr.)</td>
<td>13</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>Matthieu</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>5, 6</td>
<td>19</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 10</td>
<td>12 (3 fois)</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 22</td>
<td>37</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 24</td>
<td>18</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 34</td>
<td>13; 26</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 20</td>
<td>50</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 28</td>
<td>40</td>
</tr>
<tr>
<td>12, 28</td>
<td>12</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 32</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>19, 29</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td>20, 22</td>
<td>17 (bis)</td>
</tr>
<tr>
<td>22, 13</td>
<td>30</td>
</tr>
<tr>
<td>25, 12</td>
<td>18</td>
</tr>
<tr>
<td>26, 34</td>
<td>38</td>
</tr>
<tr>
<td>26, 70</td>
<td>38</td>
</tr>
<tr>
<td>26, 72</td>
<td>38</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>Marc</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>9, 12</td>
<td>40</td>
</tr>
<tr>
<td>12, 30</td>
<td>39</td>
</tr>
<tr>
<td>14, 35-36</td>
<td>17</td>
</tr>
<tr>
<td>14, 35</td>
<td>17</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>Luc</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>10, 42</td>
<td>15</td>
</tr>
<tr>
<td>12, 4</td>
<td>40</td>
</tr>
<tr>
<td>12, 5</td>
<td>17</td>
</tr>
<tr>
<td>14, 23</td>
<td>36</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 8</td>
<td>32</td>
</tr>
<tr>
<td>16, 8</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>18, 19</td>
<td>43</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>Jean</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1, 3</td>
<td>49</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>Actes</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>2, 21</td>
<td>48</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 29</td>
<td>39</td>
</tr>
<tr>
<td>9, 8</td>
<td>36</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>Romains</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>5, 8</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 12</td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 12</td>
<td>12 (bis); 34</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 13</td>
<td>34; 39</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 17</td>
<td>21; 34</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 20</td>
<td>6</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 22</td>
<td>6; 43</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 16</td>
<td>37</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 18</td>
<td>1; 18; 20; 46</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 20</td>
<td>37</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 21</td>
<td>37</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 22</td>
<td>37</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 23</td>
<td>37; 37</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 24</td>
<td>13; 26</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 1</td>
<td>37; 41</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 3</td>
<td>6; 26; 41</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 6</td>
<td>20</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 7</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 20</td>
<td>13</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 21</td>
<td>6; 7</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>INDEX SCRIPTURARIAE</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>2, 25</td>
<td>38</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 19</td>
<td>17</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 44</td>
<td>36</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 34</td>
<td>21; 34</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 36</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td>9, 24</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 18</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>14, 6</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 5</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>16, 2-3</td>
<td>40</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>I Corinthians</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1, 24</td>
<td>26</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 29</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 14</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 15 (Patr.)</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 9</td>
<td>45 (bis); 51</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 19</td>
<td>20</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 21</td>
<td>20</td>
</tr>
<tr>
<td>4, 7</td>
<td>48</td>
</tr>
<tr>
<td>9, 16</td>
<td>45; 50</td>
</tr>
<tr>
<td>9, 17</td>
<td>45; 50; 51</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 12</td>
<td>23</td>
</tr>
<tr>
<td>12, 3</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>12, 11</td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>13, 9</td>
<td>15; 25</td>
</tr>
<tr>
<td>13, 10</td>
<td>12</td>
</tr>
<tr>
<td>13, 12</td>
<td>15; 25</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 10</td>
<td>44</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 24</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 26</td>
<td>7; 7</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>II Corinthians</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>3, 5</td>
<td>46; 46</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 17</td>
<td>6; 35; 49</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 18</td>
<td>35; 41; 49</td>
</tr>
<tr>
<td>4, 16</td>
<td>12; 49</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 6</td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td>Galates</td>
<td>1, 4</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>2, 2</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>4, 4-5</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>4, 31</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>5, 17</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>5, 24</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>6, 15</td>
</tr>
<tr>
<td>Éphésiens</td>
<td>2, 2</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>2, 10</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>4, 8</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>4, 9</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>4, 13</td>
</tr>
<tr>
<td>Philippiens</td>
<td>2, 13</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>4, 3</td>
</tr>
<tr>
<td>Colossiens</td>
<td>3, 4</td>
</tr>
<tr>
<td>I Thessaloniciens</td>
<td>5, 17</td>
</tr>
<tr>
<td>I Timothée</td>
<td>2, 4</td>
</tr>
</tbody>
</table>

**II Timothée**

| 1, 12 | 51 |
| 2, 19 (Patr.) | 18 |
| 3, 12 | 13 |
| 4, 7  | 50 |
| 4, 8  | 45; 50; 51 (bis) |

**Titre**

| 3, 5 | 1 |

**Hébreux**

| 1, 3 | 32 |
| 2, 10 | 2 |
| 11, 11 | 51 |
| 12, 6-7 | 45 |

**Jacques**

| 1, 14 (Patr.) | 37 |
| 1, 17 | 42 |
| 1, 18 | 17; 18 |
| 3, 2 | 12 |

**I Pierre**

| 2, 22 | 8 |
| 4, 8 (Patr.) | 29 |
| 4, 17 | 13 |

**INDEX DES NOMS DE PERSONNES**

- Adam: 8; 20; 21; 29
- Bernard: 1
- Christ: 7; 9; 13; 26; 37; 38; 39; 40; 49; 50
- David: 17; 43; 48
- Esprit-Saint: 1 (3); 4; 6; 7; 13; 15 (2); 35 (3); 40; 41 (3); 43 (3); 45; 50 (3)
- Guillaume de Saint-Thierry: Prol.
- Juifs: 7
- Paul: 20; 36; 37; 43; 44; 45; 50; 51
- Pierre: 58

**INDEX THÉMATIQUE**

Accomplissement (compleo: 12; 44; 49. consumnatio: 49 (2). consumo: 12; 49. efficio: 2; 9; 18 (3); 32; 44; 50. impleo: 1; 32. perago: Prol.; 45. perficio: 1 (3); 7; 9 (2); 12 (3); 18 (4); 19 (6); 20 (2); 21; 26; 42; 46 (2); 47; 49 (2); 51.)

Actions-Activité (actio: 44; 46; 49. actus: 8; 31; 47. ago: 2 (2); 31; 34; 40; 44; 46. operatio: 45; 49 (2). operor: 1; 2; 30; 37; 43; 44 (3); 45; 46; 47 (2); 50 (2). opus: 1; 2; 30; 31 (2); 32; 43; 44 (3); 45; 46 (3); 47; 49 (2); 50; 51 (3).)

Affections (amo: 16 (3); 17 (2); 38 (4). amor: 17; 38 (3); 39; 49. dilego: 17; 34; 38; 39. ordinatio: 19 (2). ordinatio: 9. ordino: 17 (5); 33. timeo: 16 (3); 17 (3); 38. timor: 17 (4); 38 (2); 46. virtus: 7; 14; 16; 17; 26 (2); 32; 39; 41 (3); 43; 49. vitium: 12; 14; 23; 32; 34; 41 (2).)

Anxie (appetitus: 2; 3 (2); 4; 5 (2); 41 (2). arbitrium: Prol.; 4; 6; 11; 12; 21; 37. habitus: 2. iudicium: 3; 4 (3); 5 (3); 6; 11 (5); 13. iudico: Prol.; 4 (2); 5; 11 (2); 36; 37. ratio (cf. sagas). sensus: 3 (4); 4 (2); 5 (2); 12; 34; 37; 41; 48. voluntas (cf. Volonté).)
34 (3); 37 (3); 38; 41; 42 (2); 48. poena: 7; 8; 21; 29; 31 (2); 38; 39; 45.)

Sagesse (ratio: 3 (4); 4 (5); 5 (2); 6; 15; 21; 30; 35; 38; 41; 42; 45. sapiens: 3; 14; 20 (3); 24 (2); 32. sapientia: Prol.; 2 (2); 3; 20 (2); 26 (2); 28; 29; 30 (2); 31 (2); 32; 33; 34 (3). sapio: 19; 20 (4); 21; 24; 26 (2); 30; 31 (3); 45; 49.)

Salut (salus: 2 (3); 36 (3); 41; 42 (2); 43 (7); 44 (2); 45; 46; 48. salvo: 1; 2 (6); 16; 36 (3); 42 (2); 46; 48 (7.).

Volonté (muto: 5; 30; 36; 38 (2); 40; 47. nolo: 4; 21; 22; 31 (2); 38 (5); 40. obstinatio: 35. volo: Prol.; 1 (3); 3; 4; 5 (6); 8 (3); 10 (10); 11; 13 (2); 16 (14); 17 (5); 18 (7); 19; 20 (3); 21; 22; 23; 24 (6); 29; 30; 31 (2); 33; 35; 36 (2); 38 (9); 39 (2); 40 (5); 44 (2); 45; 46; 48 (5); 50; 51 (3). voluntas: 1; 2 (5); 3 (2); 4 (10); 5 (10); 6 (3); 7 (2); 9 (4); 10 (9); 11; 12; 17 (3); 18 (7); 19 (3); 21; 23 (6); 24 (8); 31 (7); 33; 34; 35 (4); 36 (5); 37 (2); 38 (12); 39 (9); 40 (7); 41 (2); 44; 45 (2); 46; 47; 49; 50 (2); 51 (7). voluntas bona: 1; 10 (7); 12; 18 (5); 31 (2); 45; 46; 50; 51.)

TABLE DES MATIÈRES
# TABLE DES MATIÈRES

## AVANT-PROPOS

7

## NOTE SUR L'ÉDITION DES ŒUVRES COMPLÈTES

9
Tableau de la série bernardine
   dans la collection des Sources Chrétiennes

11

## SIGLES ET ABRÉVIATIONS

12
Ceuvres de S. Bernard

12
Ouvrages, revues, instruments
   plus fréquemment utilisés
   Autres abréviations

16
18

## L'AMOUR DE DIEU

### INTRODUCTION

23

### I. Dédicace et date de composition

27

### II. La place de Dil parmi les œuvres de Bernard

30

### III. Plan du traité

31

### IV. Les grands thèmes de la spiritualité bernardine

   1. Dieu nous aime le premier (1-16)
   2. La récompense de l'amour (17-21)
   3. Les quatre degrés de l'amour (23-33)
   4. L'amour de l'esclave, du mercenaire
      et du fils (34-40)

35
37
44

### V. L'originalité du texte bernardin

47

### VI. Réception et influence

50

### VII. Texte latin

52

### VIII. Bibliographie

54

### TEXTE ET TRADUCTION

57
LA GRÂCE ET LE LIBRE ARBITRE

INTRODUCTION

I. Bernard et le De gratia .......................... 169
   Un livre de base .............................. 172
II. Jalous d'histoire ............................... 174
    Le pélagianisme .............................. 174
    Bernard et Augustin .......................... 177
III. Cohérence du De gratia ........................ 179
     Convergence sur la liberté en Adam .......... 179
     Le Christ, Restaurateur de la liberté ........ 180
     Schéma en symétrie concentrique ............. 181
     Schéma élémentaire ........................... 182
IV. Analyse du De gratia ............................ 183
    Occasion du traité ........................... 183
    Rôle du libre arbitre: consentir ............... 183
    Le consentement volontaire ..................... 184
    La responsabilité de la volonté ............... 185
    Doctrine des trois libertés .................... 186
    La volonté et le salut ........................ 192
    Centre du traité ................................ 195
    Examens de la volonté en cas de pressions .... 203
    La coopération ................................ 206
V. Les sources du De gratia ........................ 213
   La source scripturaria ......................... 213
   Sources patristiques ............................ 217
VI. Influence du De gratia .......................... 219
    Conclusion .................................... 226
VII. Les manuscrits .................................. 227
    Date du De gratia .............................. 227
    Le De gratia n'a eu qu'une seule rédaction .... 228
    Les manuscrits ................................ 228
    Les capitula .................................... 231

Manuscrits de base utilisés pour l'édition critique de 1963 ............................................ 232
VIII. Éditions et traductions ........................................ 232
     Éditions latines ................................ 232
     Traductions françaises ......................... 233
IX. Le texte latin ...................................... 233
    Corrections à apporter au texte critique du De gratia .................................. 234
X. Bibliographie ...................................... 235
XI. Abréviations et sigles ............................ 237

TEXTET ET TRADUCTION ........................................... 239

INDEX

L'AMOUR DE DIEU
   Index scripturaire ................................ 365
   Index des noms de personnes ..................... 371
   Index thématique ................................ 371

LA GRÂCE ET LE LIBRE ARBITRE
   Index scripturaire ................................ 377
   Index des noms de personnes ..................... 381
   Index thématique ................................ 381