

Études sur Isaac de l'Étoile

par Vincent Séguret

Introduction

Au début des années 90, je vivais à Chauvigny, non loin de Poitiers. Je me souviens fort bien d'un panneau planté en bas de la route qui, depuis le jardin public, grimpait sur les hauteurs de la ville : il indiquait la direction du petit village d'Archigny et d'un site touristique, l' « Abbaye de l'Étoile ». Il m'a fallu quelques temps avant de me décider à visiter cette abbaye : elle était en cours de restauration, mais son état de conservation suffisait pour l'imaginer telle qu'elle était au Moyen-Âge, à l'époque où les moines cisterciens s'étaient établis au fond de ce petit vallon, doté comme il se doit d'un petit bois, d'un étang, et de quelques prairies. En lisant le petit guide proposé à l'entrée du cloître, je découvrais l'existence d'un abbé qui, semblait-il, avait acquis une certaine renommée grâce à ses sermons. À mon grand étonnement, ces sermons étaient publiés et traduits dans la grande collection « Sources Chrétiennes », et j'eus tôt fait d'emprunter à la bibliothèque universitaire les trois volumes en question.

J'étudiais alors la philosophie antique, et notamment le néoplatonisme. La distance géographique qui me séparait de l'abbaye n'excédait pas dix kilomètres, et la distance intellectuelle qui me séparait d'Isaac de l'Étoile s'avérait, au fur et à mesure de ma lecture, pas bien grande non plus : car Isaac était de ces religieux formés aux meilleurs écoles de l'époque et férus de philosophie, notamment d'un platonisme qu'on connaissait principalement alors par le biais des Pères de l'Église.

Mieux encore, Isaac, dans ses sermons, manifestait un sens de la dramaturgie fascinant, et ses pensées d'une grande sophistication, atteignant les hauteurs du mysticisme rationnel d'un maître Ekhart, n'en demeuraient pas moins ancrées dans le sol de l'expérience quotidienne — car l'abbé s'adresse à un public, sa parole accompagne la vie des moines, des frères convers et des habitants du voisinage qui assistaient aux offices publics. On peut dire qu'il a élevé le sermon au rang de genre littéraire, spirituel et philosophique, comme peu avant lui.

Sa biographie mystérieuse, et néanmoins, pour ce que nous en savons, tumultueuse, ajoutait à ma fascination — et, comme il m'était possible, dès que j'en éprouvais le

besoin, de passer quelques heures dans le cloître de l'abbaye abandonnée, Isaac devient bientôt un de mes compagnons imaginaires, au même titre que Plotin, Damascius ou Jean Scot Érigène.

Durant quelques années, j'ai donc écrit quelques études et donné des conférences sur l'œuvre d'Isaac de l'Étoile. Quelques uns de ces textes ont été publiés dans des revues érudites, d'un accès difficile. Isaac de l'Étoile ne semble pas susciter un engouement particulier chez les chercheurs en philosophie et spiritualité, sans doute en raison de sa position finalement assez marginale dans le monde médiéval et dans l'ordre de Cîteaux : il n'a certes pas le rayonnement politique et institutionnel de Bernard de Clairvaux ou d'autres, néanmoins, je considère que ses réflexions gardent une valeur inestimable. Vingt ans plus tard, en relisant ces documents, j'ai pensé qu'il était peut-être louable de les partager à nouveau pour ceux qui s'intéressent encore, s'il en est, à la spiritualité médiévale ou cistercienne. Je les ai relus et corrigés avec assez peu de soin, étant par ailleurs fort occupé. Si un lecteur repère quelques erreurs, il y en aura forcément, qu'il n'hésite pas à m'écrire pour me les signaler — je l'en remercie par avance.

à Valuégols au début du mois de mai 2014

Isaac de l'Étoile. Un cheminement spirituel¹

De la vie d'Isaac de l'Étoile, nous ne savons en définitive que peu de choses. Les spécialistes qui se sont penchés sur la question de sa biographie sont bien souvent forcés de bâtir des constructions hypothétiques afin de rendre compte des nombreuses périodes obscures de la vie de l'abbé.

Nous savons qu'Isaac naît au début du XII^{ème} siècle (vers 1110-1120) quelque part en Angleterre. À l'automne 1147 — c'est un des rares repères chronologiques dont nous disposons —, il préside aux destinées de l'abbaye de l'Étoile, peu après le rattachement de ce petit monastère à l'ordre cistercien — l'abbaye s'inscrivant dès lors sous la filiation de Pontigny. Quelques pièces d'archives témoignent de l'activité qu'il eût à déployer à cette époque, notamment en vue d'assurer le développement de l'abbaye. Une vingtaine d'années plus tard, on le retrouve, accompagné de quelques moines, sur l'île de Ré, en charge de la fondation d'un nouveau site monastique, l'abbaye des Châteliers. Ce dernier épisode a largement contribué à amplifier l'aura de mystère qui entoure notre personnage. La date de sa mort nous est inconnue, mais nous savons qu'il était encore en vie en 1175. On n'oubliera pas enfin que le nom d'Isaac de l'Étoile s'est imposé à nos mémoires avant tout par son œuvre écrite : une cinquantaine de sermons, un remarquable traité sur l'âme — un *De Anima* à la manière des anciens —, et une lettre importante sur le *Canon de la Messe*, sont parvenus jusqu'à nous, et sont encore étudiés et commentés aujourd'hui par des lecteurs chaque jour plus nombreux. Pour le reste de sa vie et de son activité, on doit se résoudre à n'émettre que des hypothèses. Je présenterai ici les plus acceptables.

Penchons-nous d'abord sur son passé pré-monastique. Tous les biographes d'Isaac ont relevé, à la lecture de son œuvre écrite, une érudition remarquable pour son temps. Le *De Anima* notamment, mais également de nombreuses pages des sermons, témoignent que leur auteur était familier des thèmes majeurs du platonisme médiéval — par exemple, la tripartition de l'âme, les principes de la cosmologie, la théologie négative —, du vocabulaire et de la méthode propres à ce qu'on appelait alors la

¹ Conférence prononcée à l'abbaye de l'Étoile dans les années 1993-94 (?) et publiée dans le Bulletin des Amis de l'Étoile (date inconnue)

« dialectique » ou la « philosophie ». De ce point de vue, il fait figure de relative exception chez les auteurs cisterciens, bien que l'on trouve chez Saint Bernard lui-même l'exemple d'une telle culture (dont témoigne un des chefs-d'œuvre de ce siècle, le *De Consideratione*). D'autres occurrences montrent qu'il ne reculait pas devant les textes les plus spéculatifs des auteurs patristiques, à commencer par les plus grands d'entre eux, Saint Augustin et Denys l'aréopagyte. On notera enfin sa connaissance affinée de la littérature classique : il n'hésite pas à citer avec élégance quelques vers d'Horace, d'Ovide ou de Virgile. Tous ces éléments incitent à penser que le futur abbé de l'Étoile avait accompli un temps de formation d'une dizaine d'années au minimum dans les écoles de la région parisienne, écoles qui connaissaient en ce temps un formidable essor intellectuel. On pense en premier lieu à Abélard, à Hugues de Saint Victor et aux maîtres de l'école de Chartres : Guillaume de Conches, Thierry de Chartres et Gilbert de la Porée — on a même pensé qu'Isaac avait pu suivre son maître Gilbert dans le Poitou lorsque ce dernier devint évêque de Poitiers en 1142. Les « hommes d'une intelligence remarquable » auxquels Isaac fait allusion non sans humour dans un des sermons, sont sans doute ces anciens maîtres d'études, dont l'audace ne fut pas sans attirer la suspicion ici et là.

Il n'était pas rare qu'à l'issue de ce temps de formation un lettré décide de s'engager dans la vie monastique. Ainsi fit Isaac, et ce n'est pas par hasard qu'il choisit de rejoindre les rangs des cisterciens, dont l'ordre, en pleine extension, symbolisait excellemment la force et le courage spirituel, et la fidélité envers la Règle de Saint Benoît, référence incontournable à l'aune de laquelle devait s'évaluer toute organisation monastique.

Au milieu du XII^{ème} siècle, Isaac vient donc s'installer dans la campagne chauvinoise, et devient pour toujours Isaac de l'Étoile, présidant pour quelques années à la vie de quelques moines et au développement de cette modeste abbaye, imprégnant de sa parole ce lieu reflétant si justement l'idéal d'établissement cistercien : un petit vallon retiré, un étang qu'alimente la source de Font-à-Chaud, un terrain cultivable entouré de bois, une véritable « demeure de Dieu » vouée au silence et propice à la méditation. Les images et les métaphores qui abondent dans les sermons d'Isaac sont nourries de ces éléments naturels. On imagine l'abbé de l'Étoile parcourant à pied les terres de l'abbaye, jusqu'aux granges les plus éloignées, en ayant à l'esprit les paroles de Paul : « Les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient comme à l'œil nu, depuis la création du monde, quand on les considère dans ses

ouvrages» (Ép. Rom. I, 20).

« Ce monde visible, écrit Isaac dans le deuxième sermon pour la Pentecôte (44), est au service de son maître, l'homme, pour sa subsistance ; il est aussi à son service pour son instruction. Il nourrit et instruit, il soutient et enseigne : c'est un bon serviteur s'il n'a pas un mauvais maître».

Nombre de sermons s'ouvrent avec brio sur une sorte de mise en scène où s'entremêlent les références aux allégories bibliques et les allusions à la vie quotidienne des moines à l'Étoile, ou encore aux Châteliers : la recherche spirituelle s'enracine dans le contexte d'une vie simple, au jour le jour, et y puise du même coup son authenticité — on est bien loin des joutes dialectiques échauffant le verbe des étudiants des écoles urbaines ! Au cœur d'une longue série de sermons (19-26) au cours desquels Isaac déploie une énergie spéculative impressionnante, qui, sous certains aspects, annonce les audaces d'un Maître Eckhart, on trouve un parfait exemple de cette immersion de la recherche spirituelle dans la simplicité du quotidien :

« À nous voir à présent, mes biens-aimés, on discerne nettement de quelle manière l'homme tout entier mange son pain à la sueur de son front (Gen, 3, 19). Car c'est vraiment en transperçant la chair que le glaive est parvenu jusqu'à l'âme (Jér, 4,3). En train de sarcler cette jachère, afin de ne pas semer sur des épines, nous ruisselons de sueur, sous la brûlure d'un soleil qui est presque celui de midi. C'est pourquoi, fatigués à l'excès pour ces semailles terrestres, étendons-nous un moment sous le feuillage de cette yeuse largement ouverte que vous voyez près de nous ; et là non sans nous mettre de nouveau intérieurement comme en sueur, secouons la graine du Verbe divin, broyons-la, humectons-la, faisons-la cuire, mangeons-la, pour ne pas tomber d'inanition et de lassitude (Matth, 15, 32).»

L'analogie entre l'effort corporel, le travail agricole, et l'effort intellectuel, l'intériorisation du sermon, est un thème fréquent de la dynamique spirituelle. Le sermon est au cœur de l'activité de l'abbé. Il est, à l'exemple de la vie terrestre du Christ, à l'exemple du livre de la nature, une œuvre avant tout pédagogique : il incite

le moine à s'investir dans un cheminement intérieur qui le conduit sans cesse à dépasser sa condition terrestre, à restaurer la présence du mystère divin au cœur de sa vie. C'est dans cette alternance du travail et de la méditation, qui se nourrissent l'un de l'autre, que cette existence ascétique prend du sens et devient non seulement supportable, mais aussi privilégiée.

La fidélité d'Isaac à la règle cistercienne s'exprime notamment par l'importance qu'il accorde au travail. Un délicieux exemple est fourni par le début du troisième sermon pour le dimanche de Carême (35). L'abbé vient prononcer son sermon à l'issue d'une longue journée qui laisse une communauté épuisée par le travail manuel :

« Il fallait bien très chers, compenser par nos sueurs d'aujourd'hui ce que nous avons perdu du travail d'hier. Comme vous savez, le sermon prolongé d'hier nous a, pour ainsi dire, volé l'heure de travail. Quelqu'un [Ovide] a dit : "Il retint le jour en discourant", mais nous, c'est le discours qui nous a retenus, et le jour qui nous a échappé ! Alors, puisqu'il ne reste presque plus rien de l'heure et que nous nous sommes acquittés pleinement de notre tâche quotidienne, ne disons que quelques mots. »

Il n'y a pas de réelle discontinuité entre l'activité corporelle et l'activité psychique. Par le labeur, le corps tend à sa manière à la spiritualité : il n'est plus pensé comme un obstacle matériel à l'impression des lumières divines, mais comme une condition inévitable de notre existence terrestre, et par suite, il doit être disposé en vue de favoriser le discernement spirituel du moine. Cette thématique est particulièrement sensible dans les sermons qu'Isaac a prononcé sur, ou en référence à, l'île de Ré. En effet, les conditions de vie sur l'île ne présentaient à l'époque rien de comparable avec la douceur du vallon où se nichait l'abbaye de l'Étoile. Les lieux avaient été totalement dévastés à la suite des invasions normandes au X^{ième} siècle, et l'entreprise de repeuplement menée par les comtes du Poitou n'enlevait pas encore à cette terre livrée au vent et aux caprices de la mer son caractère hostile. On imagine par exemple sans peine la difficulté qui se présentait aux fondateurs de l'abbaye des Châteliers pour trouver de l'eau douce. Les lourds travaux nécessaires à l'installation de la communauté (défrichage, construction des bâtiments, labours, etc.) et la pauvreté matérielle d'Isaac et de ses compagnons entraînaient une fatigue physique à laquelle s'ajoutait un dénuement « spirituel » : Isaac évoque dans un de ces sermons le manque

de livres. Dans ces circonstances, le corps exténué du moine et son âme livré à la plus extrême solitude prennent une dimension véritablement exemplaire laquelle se traduit dans les sermons d'Isaac sous la forme d'une anthropologie spirituelle d'une indéniable puissance. On s'interroge beaucoup sur les raisons qui ont poussé l'abbé de l'Étoile à s'engager dans cette difficile entreprise de fondation. Il a su toutefois lui donner le statut d'expérience providentielle, d'épreuve spirituellement féconde, comme le montre ce texte magnifique tiré du deuxième sermon pour le quatrième dimanche après l'épiphanie (14) :

« Et voilà pourquoi, mes biens-aimés, nous vous avons conduits dans cette solitude retirée, aride et âpre. Dessein astucieux ! Il vous est possible d'y être humbles, impossible d'y être riches oui, dans cette solitude, perdue dans la mer, au large, n'ayant presque rien de commun avec le monde, nous voulons que, privés de toute consolation mondaine et pour ainsi dire humaine, il y ait en vous un silence complet du monde puisque, sauf cet îlot à l'extrémité des terres, pour vous le monde n'existe plus. Ô Seigneur dans mon éloignement j'ai fui, dans ma fuite je me suis éloigné au point que, vous le savez, je ne vois absolument pas d'au-delà où je pourrais fuir et m'éloigner. Un jour, dans mon désir de fuite, dans ma soif de solitude, j'ai fini par aborder dans ce désert si vide et si lointain : plusieurs de ceux que j'appellerais les complices de cette expédition m'ont abandonné, un très petit nombre m'a suivi jusque-là, eux aussi ont en horreur l'horreur même de la solitude, et je l'éprouve parfois, je l'avoue. Il y a eu Seigneur, renchérissement de solitude sur la solitude, de silence sur le silence. Car pour être plus habiles et plus exercés à parler à vous seuls, nous sommes forcés, bien forcés, de garder entre nous le silence. »

Ce texte est un bon exemple de ce que j'appellerai la tendance « érémitique » d'Isaac. Qu'il ait choisi ou non cet exil, l'occasion lui est donnée, ainsi qu'à ses moines, de vivre pleinement deux des éléments fondamentaux de la vie monastique : la solitude et le silence. Dans son dénuement, le moine est mieux disposé à l'accueil du message divin, ou, pour mieux dire, la présence de Dieu en lui est perçue avec une plus grande acuité. Ce désir de parvenir à une contemplation continue, efficace, authentique, est un des traits directeurs de la pensée d'Isaac : il s'exprime aussi bien dans ces pages où se

jouent les questions métaphysiques et théologiques les plus élevées, confinant au mysticisme rigoureux d'un Plotin ou d'un Maître Eckhart, que dans ces autres où s'affirme la figure d'un abbé totalement investi dans sa tâche quotidienne, figure paternelle à la fois tendre et autoritaire, véritable guide spirituel pour sa communauté. Cette extraordinaire énergie prend source, et c'est en ce sens qu'Isaac demeure un personnage attachant par delà les siècles, dans le soin qu'il accorde à examiner sa propre conscience comme en témoigne cette fiévreuse profession de foi :

« En vérité, Seigneur, je me suis exercé à te chercher et mon esprit a défailli non pas loin de toi, mais en toi. Mon âme désire et défaille après tes parvis ; mon esprit défaille à la vue de celui qu'il désire ; mon âme défaille et se liquéfie, se délectant en celui qu'elle entrevoit. Et pourtant, animé par la délectation, toujours et maintenant encore avide de contempler et trouvant dans la contemplation une délectation nouvelle, je suis soulevé comme par deux ailes jusqu'à toi, sur qui les anges désirent plonger leur regard. » (S. 22, 13)

Le Moine au travail

dans les Sermons d'Isaac de l'Étoile²

On ne voit pas très bien au premier abord ce qu'une présentation du *labor* dans la pensée médiévale cistercienne, et de surcroît chez un auteur peu connu, Isaac de l'Étoile, vient faire dans de telles rencontres consacrées expressément aux déclinaisons modernes, voire contemporaines du travail. Le travail au moyen âge, c'est d'abord le peine, la torture physique, que la sémiologie vient souligner, et l'historien rappelle qu'à partir du douzième siècle avec l'essor des villes naissent les corporations d'artisans, de spécialistes, et d'une économie sous bien des points « moderne », susceptible d'engendrer un capital, ou des possibilités d'enrichissement non uniquement fondée sur la fructification d'un héritage. Je voudrais ici présenter, en étudiant quelques pages tirées de sermons écrits par un abbé cistercien, un cas particulier de la pensée du travail. Le fait qu'il soit d'obédience cistercienne n'est pas indifférent au cours de notre exposé. On verra à quel point la position cistercienne vis-à-vis du travail manuel est vigoureuse et originale. Parmi les écrivains de l'ordre qui ont marqué cet véritable âge d'or de la pensée monastique, Isaac est peut-être celui pour qui le travail a présenté la plus grande importance, tant au niveau de la justification du mode de vie monastique, qu'au niveau même de son « anthropo-théologie ». Je voudrais dans un premier temps dresser un tableau rapide de la problématique du travail au sein de la réflexion monastique sur les choix de vie au cours du XIIIème siècle, avant de présenter et de commenter une métaphore développée dans un sermon par l'abbé de l'Étoile.

2 Conférence donnée lors d'un colloque sur le thème du travail organisé par l'association Autrement Dit (Chauvigny) en 1992, texte non publié.

I. Le contexte

1.1. La fondation de l'abbaye de Cîteaux et la restauration de la Règle Bénédictine.

Dans une excellente étude, le frère J.B. Auberge a décrit les conséquences de l'apparition et du développement de l'activité laborieuse dans la vie cistercienne. Il faut replacer cette apparition dans un contexte d'opposition ou de distinction vis-à-vis de formes déjà existantes de vie monastique. La figure majeure qui va déterminer la fondation de l'abbaye de Cîteaux et le développement de l'ordre cistercien est l'ordre de Cluny. L'expansion de ce dernier, dans la seconde moitié du XI^{ème} siècle, en fait sans conteste le plus important et le plus riche de l'occident latin. Les moines qui fondent l'abbaye de Cîteaux en 1098, sont originaires de Molesmes, et donc d'obédience clunisienne. Les moines d'aujourd'hui continuent de s'interroger sur les causes exactes de la « désertion » (dans tous les sens du terme) de l'abbé Robert et de quelques autres. Des documents plus tardifs permettent de se faire une idée de la position des cisterciens vis-à-vis de la richesse affichée par les clunisiens.

Le texte le plus connu et le plus caricatural est le fameux Dialogue des deux moines attribué au moine Idung, ancien bénédictin passé aux cisterciens, œuvre qui date des années 1154/1155. C'est un texte polémique qui confronte un clunisien et un cistercien. Nous en retiendrons quelques éléments qui intéressent cette étude : une opposition fondamentale se fait jour entre les deux ordres, l'un ayant privilégié l'action, à l'exemple de Marthe, et l'autre le « saint repos » (*otium*), à l'exemple de Marie, chacun des moines s'efforçant alors de montrer en quoi l'une ou l'autre figure est privilégiée aux yeux du Christ. Plus loin, le cistercien oppose les deux types d'activités pour lesquelles sont reconnus les deux ordres, la composition des enluminures pour les clunisiens, le travail agricole pour les cisterciens. Tandis que les premiers justifient la prééminence des travaux effectués dans le scriptorium, au prétexte que ce dernier prolonge en quelque sorte la médiation des Écritures Saintes, ce qu'on appelle en terme monastique la *lectio divina*, les seconds rappellent le précepte apostolique selon lequel il « faut se nourrir à la sueur de son front », ce qui conduit le moine à assumer les tâches manuelles les plus éprouvantes physiquement. Plus loin encore, la dispute se concentre sur un point d'interprétation de la règle de saint Benoît, sous l'égide de laquelle se place chacun des deux ordres : les clunisiens sont accusés de ne pas respecter l'emploi du temps érigé par Benoît, en négligeant notamment les horaires dévolus aux travaux manuels et aux offices et en exagérant le

temps consacré à la lecture des textes sacrés. Le tableau qui ressort de ce témoignage est assez caractéristique de l'image qui s'attache au XII^{ième} siècle à ces deux ordres : chez les clunisiens, le travail lié au manuscrit, la copie, la décoration, la reliure, répond à l'exigence du travail manuel formulé explicitement, comme nous le verrons, dans la règle de Benoît, mais indique assez la suprématie affirmée de la méditation et de l'exercice intellectuel dans la vie monastique. Chez les cisterciens, le travail manuel est d'abord le travail agricole et il est vécu intensément comme un élément moteur de la vie spirituelle, au même titre que l'abstinence, l'obéissance, le silence, et les autres observances auxquelles est soumis le moine. Isaac de l'Étoile invite à plusieurs reprises le moine à concilier les attitudes respectives de Marthe, et de Marie, les deux sœurs qui, selon Luc, avaient reçu Jésus dans leur maison, l'une s'adonnant aux tâches domestiques, et l'autre demeurant en repos.

La lettre du grand abbé de Cluny, Pierre le Vénérable, adressée à Bernard de Clairvaux en 1143, confirme ce particularisme lié au mode de vie cistercien : « c'est par respect pour la règle, écrit-il, et par conséquent dans une très bonne intention que vous pratiquez le travail des mains tel qu'il est prescrit ». Malheureusement ajoute-t-il en substance plus loin, il n'est pas possible aux moines clunisiens de s'adonner autant qu'il serait souhaitable aux travaux manuels, parce que, au contraire des monastères cisterciens, qui sont le plus souvent établis en pleine campagne, à l'écart de toute communauté urbaine, les moines de son ordre vivent « au sein de bourgs populeux, de villes considérables, de populations nombreuses, et non plus au milieu de forêts et de déserts... Ils ne peuvent, sans de graves inconvénients, traverser si souvent une foule de personnes de tout sexe, et d'ailleurs ils n'ont pas toujours d'endroits convenables pour se livrer à ces travaux corporels ». Comme le dit Jean-Baptiste Auberger, à qui j'emprunte cette traduction, pour Pierre, la question du travail est d'abord une question d'habitat. En vérité, on pourrait ajouter que c'est également une question d'habitude. L'ordre de Cluny avait, dès sa naissance, à la fin du X^{ième} siècle, bénéficié d'importants privilèges de la part des autorités cléricales et séculières, notamment le droit de soulever taxes et impôts auprès des populations locales, et de vendre le surplus des récoltes engrangées sur les domaines mis en valeur par des serviteurs prébendiers. Les aumônes, les redevances diverses, les emprunts, avaient servi à financer les travaux parfois fastueux dont pouvait s'enorgueillir l'ordre. L'Église abbatiale de Cluny constituait ainsi, jusqu'à l'édification de saint-Pierre de Rome, le plus grand bâtiment chrétien de la chrétienté occidentale.

Dans sa fameuse Apologie à l'abbé Guillaume, écrite, croit-on vers 1124-25, Bernard de Clairvaux ne manquait pas d'ironiser sur la richesse et la luxuriance clunisiennes : sont visés particulièrement les repas, qu'il appelle *comessiones*, c'est-à-dire orgies, les vêtements, les équipages, l'architecture et les décorations des édifices, autant de domaines où il repère avec un talent littéraire et pamphlétaire sans pareil les signes évident des *superfluitates*. Dans la même Apologie, il met cependant en garde ses frères cisterciens contre la tentation de critiquer trop radicalement les abbayes clunisiennes, sous le prétexte qu'on y délaisse le travail manuel. Il est inutile de s'épuiser à la tâche si l'on oublie la finalité spirituelle du travail pour s'adonner aux plaisirs malsains de la critique et de la malveillance. C'est contrevenir aux préceptes de l'humilité et de la charité.

La polémique qui couve entre les deux ordres dans la première moitié du XII^{ième} siècle s'explique par une commune référence à la règle de saint Benoît. C'est au nom de la fidélité à cette règle que quelques moines vont quitter le riche monastère de Molesmes, au sein duquel l'observance de la règle se dégrade. Le retour au travail manuel doit donc être compris d'abord comme l'élément majeur d'une restauration de la règle de saint Benoît. Dans cette réhabilitation résonne également l'écho du précepte apostolique : « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front » et celui des témoignages des premières communautés monastiques d'orient, les écrits des Pères du désert.

« L'oisiveté (*otiositas*) est l'ennemie de l'âme », tel est le précepte générique sur lequel s'ouvre le chapitre 48 de la règle de saint-Benoît sur le travail quotidien³ : « les moines travailleront là où c'est nécessaire », « ils se remettront au travail qui est à faire », « tous travailleront au travail qui leur est assigné ». La Règle est un peu plus précise par la suite :

« Si les conditions locales ou la pauvreté l'exigent, qu'ils s'occupent de rentrer les récoltes par eux-mêmes. Ils n'en seront pas fâchés, car c'est alors qu'ils seront vraiment moines s'ils vivent du travail de leurs mains, comme nos Pères et les Apôtres. Cependant, tout doit se faire avec mesure ».

3 Voir néanmoins sur la fonction de l'*otium* dans la vie monastique, les remarques éclairantes de Jean Leclercq : « Otium monasticum as a context for artistic creativity », in : Timothy Verdon & John Dally (publ.), *Monasticism and the Arts*, Syracuse, NY (1984)

Ce dernier passage constitue en quelque sorte le point sur lequel achoppent les différentes interprétations : l'activité agricole (et encore, il ne s'agit ici que de « rentrer les récoltes ») n'est pas présentée comme une nécessité impérieuse, mais dépend des conditions de vie. Il est d'autre part expressément lié à un état de pauvreté, subi par la communauté. Il répond donc à des besoins déterminés par une situation économique donnée. Mais d'un autre côté, c'est en accomplissant cette tâche que le moine est véritablement un moine, qu'il réalise véritablement l'exemple fixé par les apôtres et les initiateurs de la vie monastique. Cette ambiguïté est tout à fait fondamentale. On la retrouve sous une autre forme quand les cisterciens des deuxièmes et troisièmes générations, dans la première moitié du XII^{ème} siècle se référeront explicitement aux fameux Pères du désert, en Égypte, en Palestine, et en Syrie, tenus pour les fondateurs de l'idéal monastique : l'établissement dans des lieux arides et désertiques nécessitait à l'évidence une charge importante de travail afin de rendre le lieu viable. Le travail y était pensé à la fois comme acte de pénitence, dans le prolongement du péché originel, et comme sauvegarde contre les tentations et les divagations qu'entraînent le sommeil et la terrible *acedia* (l'ennui, la morosité). L'établissement du monastère cistercien, s'il répond à cet idéal d'isolement, de retrait du monde, ne cherche pas pour autant à reproduire les contraintes que les moines du désert intégraient dans leur cheminement ascétique : le site cistercien comprend généralement une forêt qui fait office de clôture naturelle, et permet de s'alimenter en bois de chauffe, la présence d'eau vive en abondance, et des terres susceptibles d'être cultivées. Si vous avez l'occasion de visiter l'abbaye de l'Étoile, près de Chauvigny, vous pourrez vérifier que ces conditions sont ici tout à fait respectées. Dès lors, si le thème du retrait au désert est encore vivace, il n'a le plus souvent qu'une valeur métaphorique. De même, l'excès de zèle fait l'objet d'un soupçon : travailler trop, jusqu'à l'épuisement, n'est pas conforme à l'esprit de la règle, et une production débridée, qui dépasse les besoins de la communauté, peut s'avérer, comme nous le verrons, dangereuse pour l'équilibre économique du monastère. Bernard, s'adressant à ses moines dans l'Apologie à Guillaume interroge : « Qui en fin de compte observe le mieux la Règle : le plus fatigué ou le plus humble ? »

Le chapitre 48 de la règle de Benoît inspire évidemment les différentes règles établies par les premiers cisterciens : si l'*Exorde primitif*, rédigée par les fondateurs, ne rajoute que peu d'éléments sur ce point (on y retrouve surtout l'acceptation, voire la volonté de subvenir soi-même aux besoins du monastère), les premiers statuts, qui

datent d'environ 1119 indiquent : « les moines de notre ordre doivent tirer leurs moyens de subsistance du travail manuel, de l'agriculture, de l'élevage ; aussi nous sera-t-il permis également de posséder des bois, des vignobles, des prairies, des terres éloignées de toute agglomération »⁴. Ce point est fondamental. Il n'est pas interdit aux moines de posséder des biens matériels, mais il faut, autant que possible, les faire fructifier soi-même. Il n'est donc pas permis, comme le faisaient les cisterciens, de faire appel à une main d'œuvre étrangère au monastère. En réalité, cette exigence fut très vite détournée, comme en témoigne la présence de frères convers sur la plupart des domaines cisterciens.

Le chapitre XV de l'*Exordium Parvum* (la petite introduction) qui date du milieu du XII^{ème}, montre que cette pratique qui consiste à confier aux frères convers une partie du travail agricole est désormais instituée. On la justifie par le fait qu'elle permet aux moines de ne pas s'éloigner du monastère, certains domaines se trouvant à plus d'une journée de l'abbaye. Sur les domaines de l'abbaye de l'Étoile, par exemple, certaines granges (= fermes) sont occupées par des frères convers qui ont pour charge de faire fructifier les terres avoisinantes. Du même coup, un temps plus important est disponible pour l'accueil des hôtes, qui répond au précepte de l'hospitalité, et, bien évidemment à la prière. L'alternance travail/prière n'est pas remise en question, mais la prise en compte de la vie économique du monastère incite à une révision de l'idéal originel.

1.2. Le retrait du monde : l'indépendance économique (les travaux, le temps monastique)

L'établissement cistercien est marqué avant tout par une volonté de rompre autant que possible avec tout lien séculier. La règle de Benoît avait déjà clairement mis l'accent sur cette exigence d'autarcie :

“Le monastère doit autant que possible être disposé de telle sorte que l'on y trouve tout le nécessaire : de l'eau, un moulin, un jardin et des ateliers, pour qu'on puisse y pratiquer les divers métiers à l'intérieur de la clôture. De la sorte, les moines n'auront pas besoin de se disperser au dehors, ce qui n'est pas du tout avantageux pour leurs âmes” (RB, 66, 6-7)

4 CF. *Statuta capitulorum ordinis Cisterciensis*, 1116-1798, éd. par J.M. CANIVEZ, t.I, p. 14

N'oublions pas que le nom même de moine dérive du grec monos (seul). La vocation à la solitude se traduit par un désir de devenir étranger au monde, et, en premier lieu, au monde incarné par les communautés urbaines. C'est pourquoi on a pu parler au sujet du choix du site d'installation chez les cisterciens d'idéal de « rusticité ».

Le refus des revenus provenant de sources extérieures (bénéfices ecclésiastiques) ou de biens temporels (four, moulin, location de terres, exploitation agricole, s'inscrit dans la perspective de ce retrait du monde, dans cette volonté de s'affranchir des relations économiques que la plupart des monastères bénédictins de l'époque entretenaient avec la cité.

Plus encore, la réhabilitation du travail manuel pour les moines apparaît comme une véritable transgression sociale. L'historien américain Jérémiah O'Sullivan, dans son maître livre *Cistercians and Cluniacs. The Case for Cîteaux* (1977) écrivait :

« Dans une société que l'on peut considérer comme riche, au moins en ce qui concerne les grands monastères de l'époque, la manière de vivre des moines à Cîteaux était considérée aussi bien par les clercs que par les laïcs comme complètement hors de la voie traditionnelle. Cîteaux était le monastère du pauvre, avec son pain noir de paysans et ses fèves comme menu, avec son travail manuel individuel de défrichement des terres et sa liturgie très simplifiée. Un monde socialement conscient de la hiérarchie féodale acceptait bien difficilement le fait que des hommes libres fassent le travail qui incombait dans la mentalité du temps à des serfs. » (p. 4, trad. C. Dumont)

La pauvreté n'est plus seulement une disposition de l'âme, et le travail manuel ne peut plus être confondu avec les différentes tâches que l'on accomplir au scriptorium, mais la pauvreté est réelle, tangible, et le travail implique le corps dans son entièreté, et la fatigue est physique. Bernard de Clairvaux, ce jeune noble chevalier, qui à neuf ans, choisit d'effectuer son noviciat à Cîteaux, contribuera à faire coïncider, en pleine époque de croisades, l'idéal chevaleresque et l'idéal monastique. Le noble, le lettré, que son statut destine avant tout à l'oisiveté, se voit contraint de s'abaisser à produire pour assurer sa subsistance. Aelred de Rielvaux, une des plus fines plumes de l'Ordre, exaltera l'héroïsme de la vocation cistercienne, en se référant à *Isaïe 2, 4* :

« Martelant leurs épées, ils en feront des socs de charrues, de leurs lances ils feront des faux. C'est à lettre, mes frères, ce qui arrive aujourd'hui. Ne voyez-vous pas tous ces nobles quitter le siècle et venir à la conversion, abandonnant épées et lances pour venir chez nous gagner leur pain par le travail de leurs mains comme des paysans (quasi rusticos) »

La rupture avec l'économie seigneuriale, fondée sur la répartition des privilèges (ceux là-mêmes qui, par exemple, avaient rendu possible le développement de Cluny et des bénédictins), est plus fondamentalement un renversement de la hiérarchie sociale. L'humilité du moine devant Dieu commence par une humiliation sociale, qui seule ouvre la voie vers une pratique véritable de la charité. On ne donne plus d'une main ce qu'on avait pris auparavant sous forme de taxes ou d'impôts, mais on donne ce que l'on soi-même produit. En dernier ressort, et c'est une des constantes de la pensée cistercienne des observances, la charité, le don à autrui, est le fruit mondain du retrait du monde, en quelque sorte sa finalité, et définit la relation du moine aux autres hommes. Venir en aide au nécessiteux n'entre pas en contradiction avec le précepte de gagner son pain à la sueur de son front.

1.3. De la rusticité originelle au développement économique

J'ai déjà signalé que ces « bonnes » intentions, dont on trouve la trace dans les différents statuts ou dans les textes des écrivains de l'ordre, n'ont pas, dans les faits, tenu très longtemps. Un symptôme tout à fait frappant de la dégradation de l'intention originelle en est le sort fait aux convers, tel qu'il est décrit dans ce texte qu'on appelle les *us des convers*⁵ :

« Je m'étonne que certains de nos abbés apportent tout le soin qu'ils doivent à bien diriger les moines, mais ne s'occupent aucunement, ou a peu près, des convers. D'autres, ne voyant que leur simplicité native, pensent pouvoir les restreindre plus que les moines pour les vêtements et la nourriture, et néanmoins leur imposent impérieusement des travaux accablants. D'autres, en revanche, se rendant aisément à leurs exigences, leur accordent au temporel plus qu'il ne convient au bien de

5 Les convers sont des religieux soumis aux observances et au rythme du monastère, mais considérés comme inférieurs aux moines du fait de leur illettrisme.

leurs âmes, et à cause de cela exigent d'autant plus de travail qu'ils les traitent moins sévèrement. Ainsi d'une manière comme de l'autre, ces abbés exigent le travail et dissimulent les fautes, et tandis qu'ils imposent soigneusement ce qui est de moindre valeur et qu'ils s'appliquent peu à ce qui vaut plus que tout, ils montrent ouvertement que dans la société des convers, ils cherchent plus leurs intérêts que les intérêts de Jésus-Christ. »⁶

La négligence du statut particuliers des convers, qui sont censés faire partie au même titre que les moines de la communauté, et l'exploitation que l'on fait de leur énergie physique dans le travail agricole, vont dans le même sens : au fur et à mesure que le monastère s'enrichit, que la vie devient plus aisée, les moines cisterciens tendent à rétablir l'ordre social, au détriment de la considération due aux frères convers. La droiture spirituelle du convers importe peu désormais : il redevient un serviteur, un serf, alors qu'il devait originellement s'intégrer totalement au monastère.

La force des mentalités traditionnelles explique en partie cette dégradation de l'idéal, mais il faut également tenir au rang de cause, aussi paradoxal que cela puisse paraître, le principe d'autosuffisance qui fonde la réhabilitation du travail manuel. Joël Letellier, dans un magnifique article « *L'urbs monastica : du locus terribilis à la Visio Pacis* », présente ce paradoxe comme suit :

« Voilà bien le contraste essentiel à retenir, et il est valable à toutes les époques : le moine a voulu fuir la ville et le monde pour aller au désert et, de façon paradoxale, il habite une véritable cité, il devient artisan d'un vaste ensemble qui tout à la fois le sert et l'oblige, dont il n'est pas le maître et qui peut l'absorber tout entier. Le locus terribilis et inhospitalier tant désiré des débuts a fait place à l'urbs monastica qui a su ennoblir la terre et affiner les esprits. Ville toujours industrielle et animée, discrète en bien des cas, imposante souvent et cependant se voulant toute enfouie en Dieu, vivant de l'autre monde, mais ne pouvant pas s'abstraire de ce monde d'ici-bas dont elle fait corporellement partie. »⁷

6 Voir l'étude de J. Leclercq : « Comment vivaient les frères convers? », *Analecta Cisterciensia*, tome XXI, (1965), p. 258.

7 J. Letellier, « *L'urbs monastica : du locus terribilis à la Visio Pacis* », *Collectanea Cisterciensia*, A.

Le travail manuel, conçu d'abord dans une définition de la vie spirituelle, à l'exemple du Christ, comme l'élément d'un équilibre susceptible de favoriser l'investissement total de l'homme pour Dieu, constitue donc, d'une certaine manière, un piège pour la sauvegarde de l'autonomie de la communauté : le temps consacré au travail peut se traduire également en production de richesses, et, bien souvent, les fruits de cette production dépassaient les besoins réels des moines. C'est à ce niveau là que la vie économique, sous son aspect mondain, rattrape l'idéal d'autarcie. Il était certes prévu, dans les statuts et les Règles, que le trop produit, le surplus de la récolte, serait utilisé pour subvenir aux besoins des nécessiteux. Mais, soit parce que la distribution aux nécessiteux n'y suffisait pas, soit parce qu'une réelle volonté d'enrichissement le conseillait, le surplus de la production ne pouvait être écoulé sans que soient restaurées, d'une manière ou d'une autre, des relations économiques avec le monde extérieur. Gautier Map, conseiller à la cour d'Henri II Plantagenêt, dans la seconde moitié du XII^{ème}, se montrera, dans son *De nugis curialium* (la chapelle des mensonges), particulièrement hostile aux cisterciens, qui provoque l'ire générale à cause des méthodes qu'ils mettent en œuvre afin d'acquérir de nouvelles terres, et de la convoitise dont ils font preuve à toutes occasions. Plus compréhensif sera le témoignage d'un certain Gérard de Galles, qui, en 1188, reprend le thème de l'exigence de la charité pour justifier le comportement des cisterciens :

« Une bonne intention, je suppose, est le motif de cette cupidité qu'on dénonce dans le monde entier ; celle-ci naît de l'hospitalité que les membres de cet Ordre, bien qu'ils soient eux-mêmes les plus tempérants de tous, exercent sans se lasser dans leur charité sans limite pour les pauvres et les étrangers. Et parce qu'ils n'ont pas de revenu comme les autres, ils cherchent anxieusement les terres avec beaucoup de peine, afin d'être à même de pourvoir à ces besoins, et ainsi ils s'efforcent d'acquérir les fermes et les vastes pâturages avec une persévérance infatigable. » (Gérard de Galles en 1188)

À l'abbaye de l'Étoile également, comme on le lira dans la plaquette que Claude Garda lui a consacrée, Isaac dut s'investir dans ces tractations complexes et sombres avec les seigneurs voisins, tractations qui constituent une part de l'activité diplomatique et politique qu'un abbé est obligé d'accomplir au milieu du XII^{ème}, fût-il

le père d'une petite communauté, et cette-ci fut-elle régi par les statuts de l'ordre de Cîteaux.

Après vous avoir brièvement donné un aperçu du contexte ou des contextes dans lesquels s'inscrivent la question du travail manuel dans le monde cistercien au XII^{ième} siècle, je voudrais maintenant quitter un moment mon habit d'historien pour vous présenter quelques pages qu'Isaac de l'Étoile a consacré dans ses sermons à ce thème. Nous allons donc quitter notre poste d'observation extérieur pour tenter de pénétrer dans l'intimité du monastère, au cœur de l'anthropologie cistercienne.

2. Le travail dans les Sermons d'Isaac de l'Étoile

2.1. La condition corporelle et la dynamique spirituelle

La dimension polémique liée à la question du travail est sensible à plusieurs reprises dans les sermons d'Isaac de l'Étoile. Ce qui m'intéresse maintenant, c'est de comprendre comment un penseur de la vie monastique aussi profond que l'abbé de l'Étoile rend compte de cette activité et la justifie dans le cadre d'une vie consacrée à la conversion de soi-même à Dieu. Je voudrais dans un premier temps tenter de vous donner une idée de l'anthropologie cistercienne, au sein de laquelle le travail trouve naturellement sa place. À cette fin, j'ai choisi de suivre et d'expliquer un chapelet de métaphores que l'on trouve dans le sermon 27. Les métaphores abondent dans la littérature monastique cistercienne, et tout particulièrement dans les Sermons d'Isaac, l'abbé de l'Étoile. Celles-ci se rapportent à la motricité animale. À plusieurs reprises, Isaac illustre sa prédication en mentionnant le vol de l'oiseau et le déplacement pédestre. Ces thèmes ne sont pas nouveaux dans la littérature médiévale. Mais chez Isaac, les significations engendrées par ces images sont d'une richesse rare : elles nourrissent à la fois une méditation spirituelle, une réflexion sur l'organisation de la vie monastique, et témoigne d'un sens de l'observation aigu du comportement animal.

2.1.1. Le vol de l'oiseau et la marche pédestre

« Les oiseaux, pour prendre d'un coup d'aile leur essor dans les airs, s'appuient à fond, de tout leur corps, sur le sol où ils se tiennent. Les

hommes et les bêtes sauvages également, selon un même art de la nature, ou un art de même nature, ou plutôt selon un art aussi naturel (ars naturae sive natura artis aut potius ars naturalis) [ironie?], lorsqu'ils veulent bondir très haut, se tapissent à ras de terre, comme en se ramassant de tout leur corps. Ainsi en est-il de nous : cherchant à atteindre le ciel, nous nous sommes retirés du monde des hommes ; aspirant à la plénitude, nous avons rejeté les richesses ; ambitionnant les honneurs, nous nous sommes vraiment ravalés au rang de balayures de ce monde ! Nous qui, dans le monde, paraissions être quelque chose, qui, dans la communauté des frères avions aussi quelque réputation, voilà qu'afin de pouvoir vraiment devenir quelque chose nous nous sommes réduits à rien. Car qu'est-ce que le monde garde pour vous, je ne dis plus d'estime, mais même de souvenir ? »
(27, 2-3)

L'analogie s'établit donc en premier lieu entre l'oiseau et l'animal terrestre, y compris l'homme ; puis elle est étendue à celui qui, parmi les hommes, a choisi de vivre selon une règle monastique. Le contexte permet de replacer ces analogies dans le cadre d'un commentaire de *Luc*, 18, 31s. : « Voici que nous montons à Jérusalem, et le fils de l'homme sera livré au païen ». L'accent herméneutique est ici porté sur le mouvement d'ascension : le Christ monte à Jérusalem. En toile de fond, c'est donc la compréhension de la vie exemplaire du Christ, le fils de l'homme, qui est proposé explicitement aux auditeurs. Ce qui intéresse ici l'abbé de l'Étoile, ce sont les conditions qui permettent à l'homme d'accéder à l'activité fondamentale de la vie spirituelle, la contemplation, et plus largement encore, les modalités de l'ascension de la communauté des croyants jusqu'à la Jérusalem céleste. On perçoit d'emblée la multiplicité des registres de significations qui sont mis en jeu à l'occasion de cette analogie.

Explorons la première analogie : les oiseaux, d'une part, les hommes et les bêtes sauvages d'autre part, lorsqu'ils s'efforcent de s'élever au-dessus du sol, « s'appuient à fond, de tout leur corps » ou « se tapissent à ras de terre, comme en se ramassant de tout leur corps », et ce, préalablement à leur élévation. L'élévation au-dessus du sol suppose d'abord une posture contraire, un abaissement au ras du sol. On notera l'opposition qu'accentue le texte latin entre l'adverbe “sublime”, “très haut”, adverbe

qui évoque également la noblesse et indique la direction du ciel, et l'adjectif *humilius*, "à ras de terre", mais aussi, évidemment, "avec humilité". Le mouvement qui préside à l'élévation est donc, paradoxalement, une courbure vers le bas (*incurvetur*), un rabaissement. Le vocabulaire de la posture et de la dynamique animale fait déjà signe vers une interprétation de type spirituelle, c'est-à-dire vers la seconde analogie.

2.1.2. La condition humaine

La première posture de l'ascension spirituelle est donc cette concentration au ras du sol, conforme à notre nature terrestre. Le vol, ou si vous préférez, la contemplation, n'est pas un élément de la condition initiale de l'homme, mais plutôt une finalité spirituelle, et un but pour ceux qui ont choisi le genre de vie monastique. L'homme est un être voué par nature au cheminement, son propre est la marche pédestre.

« De plus, notre conversation est avec les simples (simplicibus = simplices, frères convers), et surtout durant ces jours de solennité, où une foule de laïcs se presse de toutes parts. L'occasion ne manquera sans doute pas d'avoir un entretien plus familier, ou nous pourrions approfondir avec vous quelque sujet de façon plus pénétrante et plus subtile. Les sermons de ces solennités sont simples à l'usage des simples et dispensés en un langage pédestre (pedestri sermone), destinés qu'ils sont à ceux qui n'ont pas encore déployés leurs ailes, mais suivent pédestrement la marche de Jésus. » (48, 16).

Il ne se meut que soumis aux contraintes du temps et de l'espace, à la différence des natures angéliques par exemple :

“Les anges ont en cela plus de félicité comme aussi de facilité, mais à condition de sortir de leur territoire, c'est-à-dire de s'élever au-dessus d'eux-mêmes. Mais à quoi bon nous risquer en ce qui nous dépasse et que nous ignorons totalement, pressés d'un désir peut-être prématuré, tels des oisillons encore au nid et à peine emplumés qui agitent leurs ailes encore inaptés à voler, capables de battre, sans doute, mais non pas de soulever le poids de leur corps ?” (33, 2)

Par nature incorporels, les anges s'émancipent sans peine des contraintes spatio-temporelles. Le mouvement de l'homme au contraire est lesté d'une charge

ici-bas irrépressible, le poids de son corps, et grévé d'un handicap : les ailes humaines ne sont présentes qu'à l'état d'ébauche. Ce thème est classique dans la littérature spirituelle et remonte à la tradition platonicienne : l'âme déchue a perdu ses ailes et s'est adjointe du même coup un corps. La perte des ailes est à la fois le signe d'une déchéance originelle, que sanctionne la pesanteur à laquelle nous sommes contraints, et l'indication d'une possibilité de rachat, ou, pour mieux dire, d'une restauration de la nature divine qui est présente en nous sur le mode de l'image.

« (..) la voix de l'âme fidèle qui s'est échappée "du filet de l'oiseleur". Le filet une fois rompu, se trouvant libérée et reçue, elle rend grâces à son libérateur, en attendant qu'à la fin toute l'Église ensemble chante ce psaume, considérant où elle gisait et en quel état, par où elle est passée et comment, où elle a été placée et par qui, où elle avait été plongée et pourquoi. La contemplation de tous ces points sera pour elle saisissante, et toujours, pour ainsi dire, ravivera des actions de grâce toute nouvelle. » (53, 2)

La seconde partie de l'analogie met donc en relation cette concentration au ras du sol, ce rabaissement, qui préside à l'envol ou au bondissement, et le retrait du monde qui caractérise la vie monastique, retrait qui lui-même est la condition de l'ascension spirituelle : "cherchant à atteindre le ciel, nous nous sommes retirés du monde des hommes". Nous avons déjà parlé de la volonté de rupture qui marque l'établissement des premiers statuts cisterciens. Isaac pousse cette tendance à l'extrême : "aspirant à la plénitude, nous avons rejeté les richesses" — c'est l'expression de l'idéal de pauvreté, l'achèvement de soi est conditionné par le dénuement matériel —, "ambitionnant les honneurs, nous nous sommes ravalés au rang de balayures de ce monde" — le mot latin pour "balayures" est *purgamenta*, que l'on pourrait aussi traduire par "ordures, immondices" : on reconnaît dans le verbe *purgo* l'idée de purge, d'épuration. Le "*purgamentum*", c'est ce qui traîne à ras de terre. Il s'agit bien d'une humiliation aux yeux du monde, humiliation qui tend jusqu'à la disparition, voire la néantisation, comme le dit ce texte terrible qui n'est pas sans rappeler Maître Eckhart :

« Nous qui dans le monde, paraissions être quelque chose, qui dans la communauté des frères avions aussi quelque réputation, voilà qu'afin de pouvoir vraiment devenir quelque chose nous nous sommes réduits à rien. Car qu'est-ce que le monde garde pour vous, je ne dis plus

d'estime, mais même de souvenir ? » (S. 27, 2)

Parce que l'homme est fondamentalement le lieu où se juxtapose deux ordres de réalité, la nature corporelle et la nature divine, le cheminement du moine est voué à n'être qu'une oscillation constante entre la marche pédestre et le vol de l'oiseau. C'est pourquoi la pérégrination vers la Jérusalem céleste, dont le monastère est l'image ici-bas, est en réalité une errance :

« Qu'il avance à pied pour prendre son vol et, parce qu'il ne pourra pas voler toujours, qu'il retombe sur ses pieds, pour éviter la chute la tête la première ! » (S. 4, 16)

Le risque, qu'ont souligné tant d'écrivains spirituels, serait en effet d'anticiper et de surestimer sa capacité à voler, à contempler les réalités divines. En négligeant le poids de sa condition terrestre, corporelle, le moine se veut plus qu'un homme. C'est cette négligence que prévient en quelque sorte la métaphore du vol de l'oiseau : l'oiseau lui-même, et ajouterons-nous, le Christ lui-même, doivent se concentrer au ras du sol avant de rejoindre le ciel. "N'oublie pas que tu as un corps !" pourrait dire Isaac au moine ambitieux. La règle cistercienne, finalement ne dit pas autre chose, et c'est là évidemment que s'introduit la question du travail : l'alternance travail/prière est plus qu'une simple question d'équilibre : elle conditionne la réalisation de cette disponibilité totale pour Dieu à laquelle le moine aspire. Autrement dit, il nous est requis d'apprendre à gérer notre corps, il nous est requis d'apprendre à nous concentrer au ras du sol, et le travail est précisément ce moment ultime de concentration, cet usage monastique du corps en vue de la restauration de la nature divine en nous.

2.2. Le principe de l'alternance conforme à notre nature corporelle

Pour une philosophie moderne, l'intérêt de ce type d'anthropologie fondée en partie sur un enthousiasme mystique tient, me semble-t-il, à la manière dont cette doctrine se traduit spatialement et temporellement dans une pratique. Je voudrais juste vous donner une idée de la manière dont s'organisait la vie du moine dans les établissements cisterciens à l'époque où Isaac était abbé. Je tire ces informations d'un document intitulé les *Ecclesiastica Officia*. L'édition récente de ce texte à la

Documentation Cistercienne comprend la reproduction d'un tableau réalisé par l'historien Jacques Biarne, tableau que je vais commenter. Le temps du moine se répartit principalement entre cinq types d' "activités", si je puis dire : le sommeil, les repas, la lecture des Écritures, le travail et bien évidemment, les Offices. Ce qui frappe au premier abord, c'est que cet emploi du temps varie au cours de l'année. Il s'organise en fonction de la durée du jour et de la nuit et concilie trois types de contraintes : le calendrier proprement chrétien, scandé par les fêtes traditionnelles, la Pâque et le carême, la pentecôte, le Noël et l'épiphanie, et bien d'autres ; le calendrier des observances particulières à la vie monastique : en premier lieu le jeûne ; et enfin, le calendrier des activités agricoles, la tonte des moutons et le sarclage des semis au printemps, les foins et la moisson de l'été, et les dernières récoltes de l'automne. Prenons par exemple le 21 juin, journée qui constitue une date particulière, puisque la nuit est la plus courte. La journée commence à 3 h 00 du matin, pour nos horaires modernes (= la neuvième heure de l'horaire antique). Trois heures sont ensuite consacrées aux offices religieux, puis à 6 heures vient le moment du travail, entrecoupé d'un office ou d'un sermon, qui pouvait être prononcé sur le lieu de travail. Avant le repas de midi, une petite heure est occupée par la lecture ou la confession. Une sieste de 2 heures précède une nouvelle phase de travail, entrecoupée encore d'offices, qui dure jusqu'à 18h00 au moins. Le repas et un nouvel office seront ensuite suivis d'un temps réservé au sommeil, l'heure du coucher étant ce soir là fixée à 20h00. On comptera donc pour cette journée environ 9 à 10 heures consacrées au travail, y compris les pauses qui marquaient le moment du sermon ou de la prière. Ce temps diminue sensiblement en plein hiver (pas plus de 7 heures par exemple au 22 décembre), et il est consacré à des travaux réalisables dans l'enceinte du monastère. Du même coup, le temps consacré à la lecture devient beaucoup plus important.

Isaac de l'Étoile fait allusion à plusieurs reprises aux circonstances dans lesquelles ses sermons ont été lus. Ce passage donne une idée de la manière dont était perçue l'alternance travail/lecture (en l'occurrence l'écoute du sermon de l'abbé) : « Eh bien ! frères, nous voilà fatigués du travail manuel. Arrêtons-nous un peu le temps que je réponde à la question du frère que voici, à propos de la fin du sermon d'hier, ce que le Seigneur daignera m'accorder. » (34, 1) Notons que le sermon 34 est particulièrement long :

« Il fallait bien très chers, compenser par nos sueurs d'aujourd'hui ce que nous avons perdu du travail d'hier. Comme vous le savez, le

sermon prolongé d'hier nous a, pour ainsi dire, volé l'heure de travail [cf. 34, 1 :] Quelqu'un a dit : "Il retint le jour en discourant", mais nous, c'est le discours qui nous a retenus, et le jour qui nous a échappé ! Alors, puisqu'il ne reste presque plus rien de l'heure et que nous nous sommes acquittés pleinement de notre tâche quotidienne, ne disons que quelques mots. » (35, 1)

Ces pages sont émouvantes, et même si l'on peut soupçonner l'auteur d'avoir retravaillé son texte bien après avoir prononcé le sermon, il faut avouer qu'Isaac possédait un certain talent pour la mise en scène. Elles nous informent en tous cas qu'était tolérée une certaine souplesse dans le respect du temps dévolu respectivement à la lecture et au travail : ainsi on peut rattraper le lendemain l'excès de temps consacré au sermon de la veille. À l'issue d'un bref sermon, qui fait partie de ce que j'appelle la série des sermons théologiques d'Isaac, après avoir embarqué ses moines dans les arcanes les plus élevées de la théologie négative, citant, excusez du peu, Aristote et Denys, il invite ses moines à regagner la terre ferme, c'est-à-dire à travailler :

« Eh bien mes frères, puisque nous nous sommes fatigués à voler, reprenons pied, descendons à ce qui nous reste du travail du jour, faisons alterner le travail de l'homme et le vol de l'oiseau, instruits et aidés ici et là par celui-là même qui a présenté en lui le modèle de l'un et de l'autre (qui in se utrumque exhibuit), Jésus-Christ, notre Seigneur, qui, avec le Père et l'Esprit-Saint, vit à travers tous les siècles. » (20, 10)

On retrouve dans ce texte le thème que nous avons retenu tout à l'heure : on notera que le vol de l'oiseau, la lecture, est explicitement opposé au travail, activité emblématique de notre nature corporelle ou, si vous préférez, pédestre.

2.3. Justifications du travail

Les cisterciens, je l'ai dit, s'étaient rapidement fait une réputation dans la société romane : ils passaient pour des personnages austères, en partie pour leur réclusion, mais également pour le choix qu'ils avaient fait de travailler de leurs mains, et cette austérité n'étaient pas sans provoquer des sentiments mitigés et des interrogations : le

sermon 50, prononcé pour la fête des saints Pierre et Paul, entreprend de répondre point par point aux questions que les curieux, probablement extérieurs au monastère, ne manquaient pas de poser à ceux qui fréquentaient les bâtiments des religieux. Il est possible par ailleurs que le sermon 50 s'adresse en particulier aux simples, c'est-à-dire aux convers, dont le statut favorisait les relations avec le "monde" :

« Pourquoi vous est-il prescrit de travailler ainsi, de faire abstinence, d'obéir à des hommes, de vous taire avec les gens, de vous rassembler à l'écart en petits groupes, de mépriser la vie ordinaire des hommes ? »
(50, 1)

Je me contenterai ici d'étudier la réponse d'Isaac à la première partie de cette interrogation : "Pourquoi vous-est-il prescrit de travailler ?"

2.3.1. ceux qui ne travaillent pas

L'explication débute en réalité par une accusation :

« Récemment ont surgi deux espèces de religieux (...) sous le couvert de la sainteté et avec des paroles mensongères sur le monde auquel ils sont morts, <ils> trafiquent fiévreusement (vivacissime negotiantur). Pénétrant partout, allant et venant partout, ils ne laissent rien sans l'avoir tenté (...) Même si ce n'est pas par amitié, c'est au moins à cause de leur impudence que les gens se lèvent et leur donnent trois pains (Luc 11, 5-8). Ceux-là, d'ailleurs sont toujours aussi gros mangeurs qu'ils sont grands mendiants, car ils gaspillent sans peine ce qui leur coûte si peu de peine. Les autres, jetant leur dévolu sur quelque riche voisinage, se terrent dans les fourrés à proximité des villes opulentes et des bourgs populeux, s'enferment dans une enceinte de fossés et, tout en se gardant farouchement des hommes, ont un art prodigieux pour se vendre d'autant plus cher qu'ils se cachent plus jalousement. Ils travaillent un petit peu de leurs mains (manibus modicum laborant), ne font absolument aucun élevage, restent toujours la bouche béante à la main d'autrui, ne refusent rien. Oiseaux de l'Évangile, qui ne "sèment ni ne moissonnent, ni ne recueillent en des greniers" et que "le Père céleste nourrit" (Matth. 6, 26). Sans doute, biens-aimés, le Seigneur nourrit les oiseaux, mais tout de même ils importunent les

hommes en guettant les labours ! » (S. 50, 16-17)

Vous me pardonneriez cette copieuse citation : Isaac se réfère ici à un phénomène qui était apparu au milieu du XII^{ème} siècle, l'apparition d'un mouvement spirituel qui prenait le contre-pied de la vie monastique traditionnelle, trop riche et politiquement corrompu à leurs yeux, et qui prônait le retour à une vie de pauvreté réelle : on vit ainsi sur les routes se multiplier les prédicateurs itinérants, vivants essentiellement d'aumônes, et à l'écart des villes s'installer quelques ermites, dont certains connurent une certaine renommée. On notera de nouveau la référence aux oiseaux : ne travaillant qu'un peu de leurs mains, ou pas du tout, ces hommes pourraient être assimilés aux oiseaux, mais Isaac, non sans humour, ne se laisse pas piéger par ses propres métaphores et revient à des réalités plus concrètes : les oiseaux gênent les semis et gâtent les récoltes.

Ces attaques, même si elles ne sont pas expressément dirigées contre les clunisiens, qui travaillent bien peu de leurs mains, ne les atteignent pas moins : ce qui est visé avant tout, c'est le *negotium*, les affaires, auquel s'adonnent les religieux. Les mendiants ne produisent rien, mais font en quelque sorte commerce de leur image, de leur "sainteté" dit Isaac. Les clunisiens engrangent des numéraires par le biais des diverses taxations et dons, mais ne vivent pas du travail de leurs mains. Jean Leclercq, dans un remarquable article⁸, écrit : « bref, ils consomment sans produire »

« Vivre donc de son propre travail, et de celui des familiers, ainsi que de l'élevage du bétail, ce n'est pas s'écarter du droit chemin, ni non plus agir sans des précédents autorisés » (S.50, 15)

Ces précédents, la pénitence d'Adam, les patriarches, les "pasteurs de brebis" qui conduisaient, les troupeaux, sont certes des justifications de poids dans la bouche d'un abbé, mais ne suffiraient sans doute pas à convaincre les curieux qui posaient la question : « Pourquoi vous-est-il prescrit de travailler ainsi ? »

2.3.2. justification par la charité

Deux réponses se dégagent nettement, toujours dans le sermon 50, et je voudrais commencer par la seconde dans l'ordre du texte : elle est liée à une observance capitale de la règle cistercienne : l'exercice de la charité et de l'hospitalité. Isaac

8 J. LECLERCQ, « Le Travail : Ascèse sociale d'après Isaac de l'Étoile. Consommation et production. », *Coll. Cist.*, XXXIII, 1971, p.159-166

énonce ce principe avec force et conviction :

“Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir” (actes, 20, 35), et travaillons avec bien des sueurs à ce que nous pourrons donner avec bien de la charité. Élevons aussi avec grand soin ce que nous pourrons donner de grand cœur. Sur nos ressources plutôt que sur celles d'autrui élevons à Dieu un temple et à ses serviteurs un logement convenable (...) C'est ainsi que nos pères, en pratiquant la grâce de l'hospitalité, ont mérité d'héberger jusqu'à des anges.” (50, 19)

La production engendrée par le travail manuel répond donc à deux exigences : vivre sur ses propres ressources plutôt que sous la dépendance de ressources extérieures ; s'assurer des conditions matérielles suffisantes à l'accueil des « pauvres et des errants ». Dans un autre passage, pressé par une autre question, Isaac fait un pas de plus :

« Mais tu demandes : si la nourriture et le vêtement comportent tant de restriction et de rigueur, pourquoi tant de fatigue physique à travailler, tant d'activités pour acquérir (tanta in acquirendis rebus negotiatio) Puisque celui qui travaille beaucoup et acquiert beaucoup à seule fin de manger beaucoup n'est qu'au service de son ventre et s'active pour lui seul, c'est donc pour qu'il y ait “de quoi secourir le nécessaireux” ; pour que d'autres puissent s'initier (introire) à nos travaux, soit avec nous, soit après nous » (50, 13)

Il vaut la peine de s'attarder un peu sur ce passage : la question est la suivante : pourquoi les cisterciens dépensent-ils autant d'énergie à faire fructifier leur domaines et à rechercher de nouvelles terres, légitimant par ce comportement l'accusation de cupidité qui leur est faite, alors même que leur règle les soumet à la plus grande austérité ? : leurs repas sont frugaux (peu ou pas de viandes ni d'alcool), les vêtements sont fort simples, les veilles réduisent à quelques heures le temps de sommeil, etc... Comment autrement dit concilient-t-ils le fait d'être de si généreux producteurs et de si timides consommateurs ? À quoi bon faire du business (le mot est de J. Leclercq, article cité) si l'on ne vise pas à s'enrichir, ou, pour parler comme Isaac, à “manger beaucoup”. Comme le montre bien J. Leclercq, le problème est retourné en une seule proposition : car les cisterciens, par leur austérité même, s'émancipe

justement de la logique en vigueur dans toute société de consommation, logique qui veut que le ventre impose sa loi et demande que soient satisfaits les besoins qu'il ne cesse de se créer. Parce que le moine n'est plus lié à cette logique, l'économie à laquelle il se réfère change totalement de nature : la production qui excède les besoins du monastère est destinée au partage avec le nécessiteux, et non pas au commerce. Mieux encore, le travail du moine rend possible le développement économique : il permet à d'autres de travailler à leur tour. J. Lecqlerc écrit : « c'est là le principe même du développement : donner aux autres le moyen de travailler. L'économie de la charité est en dernière instance une économie du développement. »

2.3.3. le travail rédempteur

L'autre justification possible du travail manuel au sein du monastère est cette fois d'ordre spirituelle. Elle ne concerne plus les problèmes de consommation et de production, mais le rapport du moine à son propre corps, à sa condition terrestre. J'en ai déjà parlé tout à l'heure en énonçant l'importance de la gestion du corps dans la vie monastique. Je voudrais juste insister sur ce point, et je terminerai là-dessus. Reprenant l'exemple de la pénitence adamique, Issac écrit :

« Puisque pécheurs et fils de pécheurs selon la chair, nous sommes encore dans la chair, nous ne répugnons pas à la sentence de la condamnation de la chair, et nous mangeons notre pain “à la sueur de notre front” (Gen, 3, 19). D'autre part, “afin que tout le travail de l'homme n'aille pas à sa bouche”, nous travaillons de nos mains plus activement pour avoir “de quoi secourir le nécessiteux. »(50, 3-4)

La seconde partie de cette citation renvoie bien entendu à l'exigence de charité, et je n'y reviendrais pas. La première assimile le travail à une rédemption, en conséquence du péché originel, mais également au fait d'être “encore” dans la chair. Ce point me paraît tout à fait fondamental. Il est je crois possible d'affirmer que, dans la pensée d'Isaac de l'Étoile, le travail représente une étape tout à fait positive du processus de rédemption, ou, si vous préférez, de l'ascension spirituelle. Il serait insuffisant de ne considérer que l'aspect punitif de l'exigence faite au moine de travailler. Le poids du corps et la nécessité de vivre ici-bas exige certes une satisfaction des besoins, et donc une activité de production qui réponde à cette contrainte, mais l'activité elle-même, le travail, considéré si l'on veut indépendamment de sa finalité objective, la production

en vue de la satisfaction des besoins, est déjà l'occasion d'un retour sur soi. On notera que, de fait, le travail est souvent associé au silence, comme dans le sermon 50. Ce silence, exigé des moines, permet de maintenir au dedans le feu de l'âme, ce mouvement incessant qui, « s'il ne se répand pas au dehors par la verbosité, tournoie intérieurement en une ronde continue, comme une flamme et, passant en revue tous les replis de la conscience, trouve de quoi renouveler en lui la douleur d'une salutaire componction (50, 6). L'intériorisation qu'impose le silence ressemble à bien des aspects au monologue intérieur : il est une manière de gérer l'énergie du discours, une technique qui permet en quelque sorte de concentrer cette énergie en vue d'un seul objectif : la recherche du chemin vers Dieu. Le travail répond de manière analogue à une telle finalité : l'énergie du corps se concentre dans l'activité des mains, plutôt que dans la recherche d'une satisfaction des désirs et des passions. En même temps qu'il produit la nourriture nécessaire à sa survie, le corps du moine se transforme, devient pour la quête spirituelle non plus une tare, mais un atout précieux. Dans un de ces sermons superbes qu'Isaac a écrit alors qu'il était soumis à de rudes et pénibles tâches sur l'île de Ré, où il s'était exilé, volontairement ou contraint et forcé — on peut difficilement statuer sur ce point —, on lit cette admirable exégèse de la parabole des vigneronns (Matth. 21, 33-42) que je voudrais vous lire en guise de conclusion :

« Personnellement, j'aime aussi à considérer mon âme et pas seulement elle mais aussi mon corps, c'est-à-dire moi tout entier, comme une vigne : je ne dois pas la négliger, mais bien piocher et travailler pour qu'elle ne soit pas étouffée par d'autres rejetons et des racines étrangères, ni gênée par le foisonnement de ses pousses naturelles ; je dois l'émonder pour qu'elle ne pousse pas trop de bois, la tailler pour qu'elle porte plus de fruits ; je dois absolument l'entourer d'une haie pour qu'elle ne soit pas livrée au pillage des passants sur la route et surtout pour que le sanglier de la forêt et la bête solitaire ne la détruise pas ; je dois la cultiver avec le plus grand soin pour que le provin authentique de la vigne choisie ne dégénère pas et ne devienne pas une vigne étrangère, incapable de réjouir Dieu et les hommes ou peut être susceptible de les contrister ; je dois la protéger avec la plus grande vigilance pour que le fruit qui a coûté tant de travail et a été si longtemps attendu ne soit pas volé clandestinement par ceux qui en secret dévorent le pauvre ou ne périsse soudain dans une dévastation

inattendue. Aussi le premier homme a-t-il reçu à propos du paradis, qui était comme sa vigne, l'ordre de la travailler et de la garder. » (S. 16, 7-8)

La Signification spirituelle de la vie insulaire dans les *Sermons* d'Isaac de l'Étoile⁹

Introduction

La plupart des lecteurs d'Isaac de l'Étoile auront été frappés par la récurrence tout à fait remarquable des thèmes de la mer et de la vie insulaire dans les sermons. Cette observation a conduit certains historiens à utiliser ces textes dans l'élaboration d'hypothèses, parfois fort savantes et ingénieuses, concernant les épisodes les plus énigmatiques de sa vie. « Un îlot à l'extrémité des terres »¹⁰, « une île lointaine, prisonnière de l'océan »¹¹, « une île désertique éloignée de presque tout l'univers »¹², « une petite île perdue dans l'immensité de la mer »¹³. Peut-on donner à ces expressions une valeur réaliste, et pas seulement métaphorique, faisant alors allusion à cette île dans laquelle notre abbé séjourna : l'île de Ré ? On ne saurait l'affirmer avec certitude parce que les raisons de ce voyage et les conditions de ce séjour nous demeurent fort mal connues¹⁴ : le fait même d'accorder une valeur testimoniale aux

9 « La signification spirituelle de la vie insulaire dans les Sermons d'Isaac de l'Etoile. » I: *Collectanea Cisterciensia*, C 56 (1994): 343-58; II: CC 57 (1995): 75-92.

10 S.14, 11. Cf. S.27, 1 : "cette île, la dernière de toutes les terres"

11 S.18, 2. Cf. S29, 18 : "ce bout du monde... environné par la mer".

12 S.19, 24. Cf. S. 31, 20 : "cette île à l'écart du reste du monde".

13 S. 27, 1.

14 On pourrait reconstituer l'histoire des recherches relatives à la biographie d'Isaac en énumérant les travaux suivants : F. BLIEMETZRIEDER , « Isaak von Stella, I, Beitrage zur Lebensbeschreibung », *Jarchbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, XXVIII, 1904, p.135; « Isaac de Stella : sa spéculation théologique », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, IV, 1932, p.4861 ; J. DEBRAYMULATIER , "Biographie d'Isaac de Stella", *Cîteaux*, X, 1959, p. 178198 ; G. RACITI , "Isaac de l'Étoile et son siècle. Texte et commentaire historique du sermon XLVIII", *Cîteaux*, XII, 1961, p. 281306 ; XIII, 1962, p. 1834, p. 132145, p. 205215 ; G. SALET , *Introduction aux Sermons d'Isaac de l'Étoile*, Tome I, Cerf, Sources Chrétiennes n°130, 1967 ; G. RACITI Article "Isaac de l'Étoile", in *Dictionnaire de Spiritualité*, VII2, col. 20112038,

textes contenus dans les sermons est problématique. Il ne s'agit pas, en effet, de leur accorder cette valeur sans avoir auparavant soupçonné l'effet de style, l'influence littéraire, l'imagination métaphorique.

La présence du thème de la mer et de l'île est néanmoins remarquable et les éléments de biographie que nous possédons — Isaac est né sur une "île", quelque part en Angleterre ; il a séjourné un temps sur l'île de Ré — invitent à mesurer, au sein de l'œuvre de l'abbé de l'Étoile, les traces d'une expérience privilégiée et d'inspiration féconde : telle est la finalité de l'étude que nous présentons ici. Nous n'envisagerons donc pas ces passages où Isaac semble faire allusion à son expérience réthaise comme le ferait l'historien, en pesant en quelque sorte la part de référence au réel et celle du jeu métaphorique. On s'intéressera plutôt à la manière dont ces motifs s'inscrivent dans l'argumentation du sermon, comment ils viennent la soutenir, éclairer, prolonger, comment finalement ils inspirent et font sens - spirituellement s'entend.

1- Du Lac de Tibériade à l'île de Ré (Un commentaire des sermons 13-15.

1. 1. Une exégèse de Matthieu 8, 23-27.

Pour mesurer l'importance de l'expérience de l'exil à Ré dans la pensée d'Isaac de l'Étoile, nous avons choisi de lire et de commenter les trois sermons du quatrième dimanche après l'Épiphanie, numérotés 13 à 15 dans l'édition S.C¹⁵. Et ce pour deux raisons : d'une part, parce que deux d'entre eux ont très probablement¹⁶ été composés

1971 ; « Pages nouvelles des sermons d'Isaac de l'Étoile dans un manuscrit d'Oxford », *Collectanea Cisterciensia*, XLIII, 1981, p.3435 ; C. GARDA, "Du « Du nouveau sur Isaac de l'Étoile », *Cîteaux*, XXXVII, 1986, p.822 ; G. RACITI , *Isaac de l'Étoile, Sermons*, tome 3, Cerf, Sources chrétiennes n°339, Note complémentaire n°33, p. 316319.

15 Cf. texte latin dans J. P. MIGNE, *Patrologia latina*, t.194, c. 16891876. L'abbé MIGNE reprend B. TISSIER, *Bibliotheca patrum cisterciensium*, t. VI, Bonnefontaine 1662, p. 177.

16 Seuls les sermons 14 et 15 contiennent des allusions assez nettes aux rigueurs de la vie insulaire. Dans son essai de datation des sermons d'Isaac, Gaetano RACITI les date de l'année 1173 et pense qu'ils ont été prononcés à l'abbaye des Châteliers (N.D. de Ré) [À ne pas confondre avec l'abbaye cistercienne (mais fille de Clairvaux) du même nom, sise en la commune de Fomperron, dans le canton de Ménigoute. L'abbaye rhéaise est située sur la commune de La Flotte. Il existe un mémoire complémentaire de D. E. S. sur les ruines de ces bâtiments : Mlle DAGUISÉ, *L'abbaye de N. D. des Châteliers. Commune de La Flotte. Ile de Ré*, Poitiers, 1973. Voir également la notice historique de E. ATGIER dans la *Revue du Bas-Poitou*, 1906, p. 11-19 (extraits)]. Des raisons de critique interne l'invitent à placer par ailleurs le sermon 15 avant le sermon 14. Il semble également douter que l'on puisse intégrer le sermon 13 dans l'« opuscule » constitué par les sermons 14 et 15. Nous ne statuerons pas quant à nous sur ces questions. Cf. G. RACITI, Article "Isaac de l'Étoile", in *Dictionnaire de Spiritualité*, VII2, col. 20172018, 1971

à l'île de Ré, ou au retour de cette "pérégrination"¹⁷; d'autre part, parce qu'ils sont comme imprégnés de l'expérience insulaire de leur auteur. Les trois sermons sont consacrés à l'exégèse d'un passage de l'Évangile selon saint Matthieu (8, 23-27) :

"23 Puis il [Jésus] monta dans la barque, suivi de ses disciples. 24 Survint alors dans la mer une agitation si violente que la barque était couverte par les vagues. Lui cependant dormait. 25 S'étant donc approchés, ils le réveillèrent en disant : "Au secours, Seigneur, nous périssons !" 26 Il leur dit : "Pourquoi avez vous peur, gens de peu de foi ?" Alors, se dressant, il menaça les vents et la mer, et il se fit un grand calme. 27 Saisis d'admiration, ces hommes se dirent alors : "Quel est celui-ci, que même les vents et la mer lui obéissent ?"¹⁸

1. 2. « Jésus monta dans une barque ».

« *Ascendente Iesu in naviculam* ». La forme verbale *ascendente* est le point de départ d'un assez long développement, dans la première partie du sermon 13, sur l'idée d'autorité. Isaac rappelle d'abord que dans le Christ deux natures sont intimement unies : la divinité et l'humanité (S. 13, 1)¹⁹. Il est à la fois totalement Dieu et totalement homme, tendu entre le ciel et la terre comme l'échelle du songe de Jacob²⁰. Dès lors, la montée et la descente ne peuvent être entendues « uniquement et totalement au sens matériel et local », mais ces mots appellent une interprétation allégorique. D'autre part : « la barque désigne donc l'Église, qui, à force de bras, navigue encore dans ce monde, cette mer à l'immense étendue »(S. 13, 2)²¹. Comment comprendre alors que Jésus soit monté dans l'Église ? N'est-il pas considéré au contraire comme la tête de l'Église, celui autour duquel l'Église, comme un corps autour d'une âme, s'organise, celui qui donne vie, sens, unité ?

17 Il importe en effet de rester prudent quant à la détermination du lieu de composition des sermons. Qu'ils contiennent des allusions à l'île de Ré ne signifie pas pour autant qu'ils aient été rédigés ou prononcés, sous la forme que nous leur connaissons, sur l'île. Sur ces questions cf. l'Introduction générale de G. SALET à l'édition des sermons d'Isaac, p. 31-35.

18 Traduction de l'École Biblique de Jérusalem, Desclée de Brouwer, 1955. La mer en question est la mer de Galilée ou « lac de Tibériade ». Nous citons en italiques les passages bibliques. Parallèles : Marc 4, 35-41 et Luc 8, 22-25. Le texte de Matthieu est probablement celui que commente Isaac. Seul Matthieu indique que les disciples « suivent » Jésus dans la barque, inscrivant ainsi l'épisode dans une perspective catéchétique. Voir à ce sujet Xavier Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Seuil, 1963, p. 274.

19 Nous notons ainsi entre parenthèses le numéro du sermon et le paragraphe correspondant dans l'édition S.C.

20 S. 12, 4 = *Genèse*, 28, 12.

21 C'est l'interprétation traditionnelle du passage depuis Tertullien. Les Psaumes, comme nous le verrons chez Isaac, sont souvent mis à contribution pour faire écho à ce texte de Matthieu : cf par exemple le Ps. 106 et le commentaire de saint Augustin in *Enarrationes in Psalmos* (V, 2331).

Cette énigme ne s'éclaire, selon Isaac, que si l'on considère les deux pôles qui définissent, dans leur relation, toute organisation sociale : la soumission [*subiectio*] et la supériorité [*praelatio*].

« Or il ne convient à personne d'être supérieur, s'il n'a pas appris à être soumis, de commander s'il n'a pas obéi. C'est pourquoi cette majesté sublime dont la nature est d'exister avant toutes choses, dont l'attribut propre est de commander à tout, qui est l'origine de tout ordre et de toute puissance, s'est abaissée elle-même pour assumer ses devoirs, pour acquitter la dette qu'elle n'avait pas contractée ; elle a payé ce qu'elle n'avait pas dérobé ; elle a en tout réalisé l'ordre de telle manière que, dans les œuvres admirables faites par elle, il n'est pas de miracle plus admirable, pas d'enseignement plus lumineux que la sainteté de sa conduite même d'homme vivant parmi les hommes. » (S. 13, 3)

Du sublime abaissement du Christ (*inclinatio*), on peut tirer l'enseignement suivant : si l'autorité du Christ sur l'Église est juste et fondée, c'est non seulement du fait de sa divinité, mais en même temps du fait de son humanité. Le paradoxe apparent de l'incarnation de Dieu donne en effet tout son sens à l'Église. À l'éternelle liberté de l'être divin, caractérisé ici par la préexistence (*ante omnia esse*), la toute puissance (*omnibus imperare*), et le fait d'être le principe de tout ordre et de toute puissance (*a qua omnis ordo est, et universa potestas*), répondent les contraintes auxquelles il est soumis dans l'incarnation. En embrassant la condition humaine, le Christ se soumet en quelque sorte à la temporalité et à la spatialité qui spécifient le devenir humain : mais il triomphe fondamentalement de ces contraintes en ce que son devenir ici-bas s'impose comme la réalisation complète de l'ordre divin (*in omnibus ordini morem gessit*). C'est en pédagogue que le Christ s'incarne auprès des hommes : « ... il n'est pas d'enseignement plus lumineux que la sainteté de sa conduite même d'homme vivant parmi les hommes. »²² L'épisode du baptême de Jésus est à cet égard éminemment symbolique : Jean-Baptiste n'ose pas baptiser Jésus. Ce dernier lui répond : « Laisse faire pour le moment; c'est ainsi (*ita*) qu'il nous convient d'accomplir toute justice. »²³ Par ces mots, selon Isaac, le Christ révèle que les événements de sa vie

22 Ce thème revient souvent sous la plume d'Isaac : l'exemplarité de l'incarnation du Christ et de son sacrifice détermine l'essentiel de la morale cistercienne. Cf., par exemple pour Aelred de Rielvaux, la communication de Pierre André BURTON, « Contemplation et imitation de la Croix : un chemin de perfection chrétienne et monastique d'après le *Miroir de la Charité* », in *Collectanea Cisterciensia* 55, 1993, p. 140-168.

23 Matthieu 3, 1415.

terrestre sont inscrits dans un ordre — *Ita* renvoie à l'idée d'ordre — et que le premier état de cet ordre doit être l'humilité (S. 13, 3).

Ainsi comprise, l'ascension du Christ permet d'établir la loi par laquelle toute communauté est susceptible de vivre sous l'ordre de la justice :

« C'est en effet par la hiérarchie déjà mentionnée, la soumission [subiectione] et la supériorité [praelatione], qu'à tous les degrés est maintenue, exercée et accomplie la justice. C'est elle qui a la préséance suivant l'ordre établi, elle qui obéit dans la subordination; et jamais elle n'accède à la prélatrice de son propre chef [sua praesumptione], mais bien sur l'appel légitime d'un autre [sed alterius ordinata vocatione]. » (S. 13, 4)

Ici, Isaac fait évidemment référence aux conditions d'investiture de l'abbé dans les communautés cisterciennes²⁴: avant de devenir le guide de la communauté, l'abbé doit avoir partagé au préalable la vie du simple moine, dans l'obéissance et l'humilité²⁵. Isaac rappelle ce principe dans le sermon 50 :

« Veux-tu cependant savoir pourquoi c'est au jugement et sous l'ordre de quelqu'un d'autre que soit nous travaillons, soit nous nous reposons ? Parce que, ce faisant, nous sommes vraiment les imitateurs du Christ [Imitatores Christi], comme des fils très chers, et que nous marchons dans l'amour dont il nous a aimés, lui qui en tout s'est fait obéissant à cause de nous, non seulement pour nous servir de remède mais pour nous servir d'exemple, afin que nous nous comportions en ce monde comme lui s'est comporté. Il s'est donc fait en tout obéissant, non seulement au Père jusqu'à la mort, mais à Marie et à Joseph jusqu'à ce qu'il reçût la dignité de chef. En effet, à l'appel du Père qui disait : "Celui-ci est mon fils bien aimé qui a toute ma faveur, écoutez-le", il fut appelé au premier rang. Alors il commença à diriger les autres, lui qui longtemps avait appris à se soumettre aux autres ; alors il commença à ordonner, lui qui avait appris à obéir. » (S. 50, 89)

24 Noter également l'application de cette loi au *doctor*, le maître, le professeur, qui doit avoir écouté, avoir gardé silence, avant de dispenser son enseignement (S. 13, 5). Isaac songe-t-il ici à ses propres années d'études?

25 Sur le sujet voir A. FRACHEBOUT, "Le portrait de l'Abbé aux origines cisterciennes", *Collectanea Cisterciensia*, XLVIII, 1986, p. 216234.

De même le futur abbé doit apprendre à se soumettre, et c'est dans cette soumission même qu'il fera la preuve de son excellence. Comme Jésus, qui, pendant trente ans, accomplit sereinement son devoir d'obéissance, avant d'être appelé par le Père, le futur abbé ne doit pas précéder cet appel :

« Car ceux qui s'imposent et s'arrogent l'honneur ne sont pas les disciples de Jésus ; ils ne le suivent pas et ne sont pas ses envoyés mais ils le précèdent, poussés par l'ambition ; ils préviennent son appel et c'est pourquoi ils sont qualifiés par lui de brigands et de voleurs [Cf. Jean 10, 8]. » (S. 13, 6)

Ainsi faut-il entendre *Matthieu*, 8, 23 : « Jésus monta dans une barque et ses disciples le suivirent. » Suivre Jésus dans la barque, c'est aussi respecter l'ordre hiérarchique dans l'Église et dans la communauté monastique, et par suite, dans une perspective morale, ne pas se laisser dévorer par l'orgueil et l'ambition. « L'orgueil aveugle l'esprit où il naît », il est le signe d'une profonde ignorance : ignorance de l'ordre spirituel qui régit les communautés ecclésiastiques, ignorance du sens mystique de l'incarnation, ignorance enfin de soi-même (S. 13, 8). Nous le verrons par la suite, cette méconnaissance des fondements de l'ordre monastique et les dangers qu'elle présente sont les préoccupations centrales d'Isaac dans les sermons que nous commentons

1. 3. La mer. La barque.

Nous avons déjà noté le sens allégorique qu'Isaac donne au mot "barque" (*navicula*) dans le sermon 13 : « La barque désigne donc l'Église, qui, à force de bras²⁶, navigue encore dans ce monde, cette mer à l'immense étendue. » (S. 13, 2) La mer de Galilée (connue également sous le nom de « lac de Tibériade ») que traversent Jésus et ses disciples est ici identifiée à « cette mer à l'immense étendue (*mare magnum et spatiosum*) » et, allégoriquement, au « monde ». La mer fait partie de l'imagerie traditionnelle de la pensée antique, patristique et médiévale. Elle symbolise le plus souvent le monde d'ici-bas, le « siècle »²⁷. Ainsi figuré, le « monde » n'est pas tant

26 Noter la référence au Psaume 103, 25 : "Voici la grande mer aux vastes bras" et le datif *manibus* chez Isaac. Ce qui fait la force de l'Église, ce pourquoi elle navigue encore, pour Isaac, c'est le nombre de ses fidèles.

27 Dans la grande étude de H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, 1964, p. 239-564, on trouvera un dossier complet sur ce sujet. Il n'est pas rare que la mer soit également le symbole des Saintes Écritures. Sur ce sujet on lira particulièrement l'article d'E. JEAUNEAU, "Le Symbolisme de la mer chez Jean Scot Érigène", in *Le Néoplatonisme*, Royaumont, 913 juin 1969 (Paris 1971; Colloques Internationaux du C.N.R.S.), p. 385392, repris in É. JEAUNEAU, *Études érigéniennes*, Études augustinienes, Paris 1988, p. 287296.

l'ensemble des manifestations de la nature, qui sont plutôt incluses dans une doctrine de la création, mais la « mondanité », le lieu où se nouent les passions et les vices, le lieu de l'oubli de Dieu, « la région de dissemblance »²⁸. La doctrine d' Isaac est conforme à cette tradition, mais elle est de surcroît enrichie par une expérience sensible de la mer : quand Isaac, dans son exil insulaire, parle de la mer, il la voit, il sent son emprise terrifiante. « L'eau salée, dense et mortelle » s'oppose à « l'air qui souffle et entretient la vie » écrit Isaac (S. 15, 2), en pensant au passage de la Genèse : « ... l'esprit de Dieu était porté au-dessus de l'eau »²⁹. L'air est chez Isaac le symbole de l'Esprit Saint, tandis que l'eau, et particulièrement l'eau de mer, est ce qui s'écoule et s'évapore, le symbole de l'ignorance et de la torpeur³⁰. De plus, elle est fondamentalement pour lui une puissance mortifère, comme le laisse entendre le début du quinzième sermon :

« Jésus monta sur une barque... O curiosité des hommes, ô présomptueuse audace des êtres fragiles ! Quelle idée est venue aux malheureux mortels de se sentir comme à l'étroit sur les étendues terrestres, leur propre domaine, et de parcourir les mers en confiant leurs vies à un bois fragile ? La mer en ce moment est sous nos yeux : vous le voyez, frères, une barque est secouée par les vagues. Qu'y a-t-il, je le demande, pour ces malheureux navigateurs à s'interposer entre la vie et la mort, sinon, nous le disions, un bois fragile, un bois peu épais ? »

La mer, en l'occurrence la « grande mer »³¹, est le lieu du péril par excellence. Le

-
- 28 L'héritage philosophique et spirituel de cette expression platonicienne (*Politique* 273d) et plotinienne a été étudiée dans l'article de P. COURCELLE, « La Région de dissemblance », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1957, p. 5-53. Cf. également la notice 26, *Regio Dissimilitudinis*, rédigée par A. Solignac pour l'édition des Confessions de saint Augustin [= *Oeuvres de saint Augustin*, 2ème série, vol. 13, Études Augustiniennes, 1992, p. 689-693, avec la bibliographie indicative p. 693]. Isaac parle d'une *regio dissimilitudinis* et d'une *terra aliena*, dans le sermon 2, 13. On notera que l'expression platonicienne évoque l'Océan sans fond de la dissemblance ». Le *Politique* de Platon, d'ailleurs, est imprégné de ces métaphores maritimes.
- 29 Gen. 1, 2. Nous citons ici la traduction de la Septante par M. HARL, *La Bible d'Alexandrie*, LXX, tome 1, La Genèse, Ed. du Cerf, 1986, p. 85. Les latins ont souvent interprété le verbe grec *ephepheto* par des verbes évoquant l'incubation, la chaleur (*incubat, fovebat, confovebat*). Cf. M. HARL, *Op. cit.*, p. 87 et la remarquable note philologique de saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, 1, 18, 36, citée en note par G. RACITI, dans le tome III des sermons d'Isaac aux Éd. du Cerf, p. 63.
- 30 Voir les deux textes d'Isaac sur Gen., 1, 2 : S. 43, 3-4, et S. 45, 16-17, où se trouvent les traces d'un savoir scientifique, hérité de la science hellénique, assez surprenant pour un moine du XII^e siècle. Plus loin dans le sermon 15, Isaac cite le début du psaume 68 : « Sauve-moi, car les eaux me sont entrées jusqu'à l'âme... Je suis entré dans la profondeur de la mer et la tempête m'a englouti. » (S. 15, 3)
- 31 L'expression *magnum mare*, appellation traditionnelle de l'Océan Atlantique, est employée à deux reprises : S. 2, 6 ; S. 27, 1.

marin, hanté par le souvenir des tempêtes et la possibilité du naufrage et de la perte, est confronté à des puissances qui le dépassent et le renvoient à sa finitude, sa fragilité. La *navicula*, la petite embarcation de bois, est alors pour le « malheureux navigateur » la seule planche de salut susceptible de s'interposer entre la vie et la mort.

Ce lien fragile et ténu (*tendue*) avec la vie, ce morceau de bois va prendre dans la suite du sermon une signification singulière : il n'est autre que le bois de la croix par lequel le Christ inaugure le temps du salut, et, par extension, le symbole de la foi. La manière dont Isaac conduit ici son exégèse est remarquable : au texte de Matthieu, « Jésus monta dans une barque », fait écho l'évocation d'un spectacle familier aux moines des Châteliers : « une barque secouée par les vagues ». Le tableau prend d'emblée une dimension dramatique : ce fragile esquif évoque la précarité de l'existence du navigateur. Il faut cependant aller plus loin et donner à cette scène un sens philosophique et spirituel :

« Mais arrêtons-nous un instant, frères, pour approfondir cette idée, et selon notre habitude faisons servir ce que nous voyons au dehors à l'instruction de nos âmes³². Nous voilà fatigués et il nous reste un moment. » (S.15, 1)

Le procédé est assez habituel dans les sermons d'Isaac : la contemplation d'un chêne vert (l'yeuse du sermon 24), du cycle des saisons ou de champs cultivés, insuffle une vigueur nouvelle à la vigilance intellectuelle du moine. Le monde extérieur est ce livre inépuisable où se déploie l'intelligence divine, en vertu du fameux argument paulinien cité par Isaac dans le sermon 44 : « Les réalités spirituelles se laissent apercevoir à partir de cette créature qu'est le monde »³³. (S. 44, 1 = Rom. 1, 20). La contemplation du monde « extérieur » a donc une vertu didactique inestimable, à condition de s'inscrire dans une attitude d'attention spirituelle rigoureuse :

"Ce monde visible est donc au service de son maître, l'homme, pour sa subsistance ; il est aussi à son service pour son instruction. Il nourrit et instruit, il soutient et enseigne : c'est un bon serviteur, s'il n'a pas un mauvais maître." (S. 44, 2)³⁴

32 Littéralement : « ...tirons le spectacle extérieur vers l'enseignement intérieur (*exteriora visa ad interiorem eruditionem trahamus*). »

33 S. 44, 1. (Rom. 1, 20.) Le sermon 44 présente une belle interprétation eucharistique des travaux saisonniers.

34 Cf. S. 9, 3 (Frachebout p. 173), S. 24, 3 : « ...tout ce qui se révèle dans la copie est nécessairement

En prenant appui sur son environnement proche et quotidien, sur les réalités les plus immédiates au sens, Isaac prépare son auditeur à suivre les développements les plus difficiles du sermon. Lorsque le soleil, les vents marins, le travail ont lassé le corps des protégés de l'abbé, ce procédé permet de réveiller l'âme, de la « recentrer » vers le divin³⁵. Cette technique de composition du sermon correspond bien à la relation traditionnelle du moine cistercien avec le monde « visible ». Guillaume de Saint-Thierry avait déjà rapproché, dans sa biographie de Bernard de Clairvaux, la méditation des Écritures et la nature :

*"Jusqu'à présent, tout ce qu'il y a de force dans les saintes Écritures, tout ce qu'il y découvre de sens spirituels, c'est à ses méditations au fond des forêts et des champs, c'est à la prière qu'il déclare les devoir, et il répète à ses amis, dans un langage aussi gai que gracieux, qu'il n'eut jamais d'autres maîtres que les chênes et les hêtres."*³⁶

On sait également l'attention avec laquelle les cisterciens choisissaient le site de leurs abbayes, et l'importance dans ce choix de la symbolique des éléments du paysage – rivière, vallée, bois, etc..³⁷. Il est donc naturel pour Isaac de nourrir son exégèse du texte évangélique du spectacle offert par le monde visible.³⁸

Mais revenons à l'évocation de « la barque secouée par les vagues » : le sens spirituel de l'image se dévoile à partir du moment où l'on comprend que le navigateur n'est pas moins en danger sur la mer « que ne le sont tous les hommes dans le monde et la chair

venu du modèle. », S. 45, 18, S. 47, 13 et S. 25, 4, reprenant la parole de I Cor. 14, 10 : « *Nihil est sine voce* ». Voir la note complémentaire 5 de G. SALET au premier tome des sermons d'Isaac, p. 354-336. Ce thème est évidemment d'origine platonicienne. On sait que dans les « écoles » du XII^e siècle, Platon est considéré comme un « théologien » par opposition à Aristote. Mais on ne le connaît que par des témoignages indirects, plus ou moins bien inspirés, et par la fameuse traduction latine de Calcidius (= la partie cosmogonique du *Timée*). C'est pourquoi il est quelque peu audacieux de prétendre qu'Isaac ait réellement lu le *Timée*.

35 Voir par exemple la scène de la prédication sous l'yeuse, S. 24, 1 : « C'est pourquoi, fatigués à l'excès par ces semailles terrestres, étendons-nous un moment sous le feuillage de cette yeuse largement ouverte que vous voyez près de nous ; et là, non sans nous soumettre intérieurement comme en sueur, secouons la graine du Verbe divin, broyons-la, humectons-la, faisons-la cuire, mangeons-la, pour ne pas tomber d'inanition et de lassitude. »

36 Guillaume de Saint-Thierry, *Vita Bernardi*, Ia, cap. 4, 2324; P. L. 185, col. 240241. Cf. la fameuse lettre de saint Bernard à Henri Murdach : « On apprend plus de choses dans les bois que dans les livres, les arbres et les rochers vous enseigneront des choses que vous ne sauriez entendre ailleurs » (Ep. CVI, P. L., t. 182, col. 242).

37 Sur le sujet, il faut lire l'étude originale du frère Jean-Baptiste AUBERGER, O. F. M., *L'Unanimité cistercienne primitive : mythe ou réalité ?*, Commentarii Cisterciensies, Éd. Sine Parvulos, B 3590 Achel, 1986, p. 4-182.

38 Le thème du spectacle du monde extérieur dans les sermons d'Isaac mériterait à mon sens une étude spécifique. Nous ne faisons ici que dégager quelques pistes de recherche. Une telle recherche aurait le mérite de nuancer quelque peu le thème du *contemptus mundi*, du « mépris du monde », présent dans les sermons d'Isaac, comme chez la plupart des auteurs médiévaux. Cf. par exemple S. 18, 10-15.

[*in mundo, vel in carne*] » (S. 15, 2). Par essence, la condition humaine est même plus périlleuse : le navigateur, lorsqu'il engage son embarcation, prend le risque d'affronter une tempête, et de faire naufrage ; l'homme, lorsqu'il entre dans cette chair corruptible (*ex quo venit in carnem hanc corruptibilem*), entre du même coup dans la mort (*utique venit in mortem*). En effet, nulle planche de salut, hors la révélation, ne permet à l'homme d'échapper à la perte : rien n'intercède entre l'âme et la chair³⁹, entre la chair et le monde. La naissance est déjà un naufrage :

"C'est pourquoi, dès que nous entrons dans cette chair corruptible, nous entrons aussi dans la mort : nous ne sommes pas conçus en l'une avant d'être absorbés dans le gouffre de l'autre ; nous ne sommes pas d'abord introduits dans la vie, puis engloutis dans la mort ; nous ne sommes pas d'abord hommes, ensuite pécheurs ; nous ne sommes pas d'abord nés, ensuite naufragés. Dès que nous sommes venus au monde, aussitôt ce monde nous a rendus immondes⁴⁰. (S. 15, 23)"

Cette dialectique de la vie et de la mort n'est intelligible que si on la replace dans la perspective du péché originel, comme le fait Isaac dans les sermons 6 et 7. La faute d'Adam est le premier drame de l'histoire humaine. Elle inaugure l'ère de la duplicité en l'homme : en « descendant » du paradis, Adam se situe entre l'ange et le diable⁴¹, entre l'âme et la chair⁴², entre la vie et la mort. La naissance humaine est donc la concrétisation d'un pacte avec la mort : en prenant possession d'un corps, l'âme, ce pur principe de vie, est marquée sous le sceau des sept corruptions dont Isaac donne la liste dans le sermon 6, 4-8 : l'orgueil, l'envie, la colère, la tristesse, l'avarice, la gourmandise, la luxure. Remarquons d'ailleurs que l'orgueil est la première de ces corruptions, d'où naissent toutes les autres : c'est là une constante chez Isaac, et les

39 Sur l'absence d'intermédiaire entre l'âme et la chair, cf. S.40, 7 : « ..le troisième lien d'amour humain, celui entre le corps et l'âme ... est d'autant plus fort qu'il est plus intime. »

40 Noter le jeu de mot *mundo / immundi*.

41 S. 6, 3 : « Ainsi abandonné, il [Adam] est tombé aux mains de celui auquel il a été livré, aux mains du diable, qui, sans aucune pitié, l'a dépouillé, couvert de plaies, laissé à moitié vivant. Celui qui est totalement mort l'a laissé à moitié vivant, autant dire à moitié mort. Car la vie des hommes est mortelle, au point d'être aussi une mort vivante, tandis que la mort du diable est totalement mortelle, n'ayant rien pour être rappelée à la vie ; et, d'autre part, la vie de l'ange est totalement vivante, n'ayant rien pour l'incliner à la mort. »

42 S. 7, 11 : « Par conséquent ni la chair ni l'âme ne demeurent même un instant dans l'état où la création les a appelées à l'être ; mais par une tare originelle [*per vitium originis*], elles retournent au non-être en commençant d'être. Et ainsi, d'une manière merveilleuse et malheureuse, en elles l'être ne précède pas le non-être, la venue ne précède pas le retour, la montée ne précède pas la descente ; l'âme misérable ne commence pas par donner la vie avant de recevoir la mort, la malheureuse chair ne commence pas par recevoir la vie avant de donner la mort : la chair met à mort son principe de vie, l'âme donne la vie à son principe de mort. »

sermons que nous commentons sont en premier lieu dirigés contre l'orgueil, comme nous l'avons déjà pressenti⁴³.

Cependant, si l'homme ne partage pas la vie de l'ange, parce que rien n'incline l'ange vers la mort, il n'est cependant pas totalement mortel, à l'instar du diable : car la mort du diable, elle, « n'a rien pour être rappelée à la vie ». La possibilité de rompre ce lien naturel, hérité du père de l'humanité, entre l'âme et la chair, lien que la volonté renforce de façon coupable, est inscrite dans l'anthropologie chrétienne. Comme le dit Isaac dans le sermon 41, second sermon pour le jour de Pâques, la vie humaine est rythmée par trois naissances et deux résurrections. La première naissance, qui, souligne-t-il, n'est nulle part appelée résurrection, est la naissance charnelle, « *caro de carne* ». La seconde naissance, qui est la première résurrection, est la naissance spirituelle, figurée par la résurrection du Christ, qui inaugure « une vie nouvelle », conformément aux paroles pauliniennes de l'Épître aux Romains (4, 6). Cette ère nouvelle est tendue vers la promesse d'une troisième naissance, d'une seconde résurrection, celle par laquelle « la chair tout entière vivra immédiatement et complètement de l'âme seule ; l'âme tout entière vivra immédiatement et parfaitement de Dieu seul ; car ni la chair n'aura besoin d'aliments, ni l'âme de sacrements » (S. 41, 8). Ces trois moments, la création « à l'image et à la ressemblance », le renouvellement par la grâce, et l'achèvement dans la gloire, rythment la pérégrination de l'homme en quête de Dieu, son cheminement entre la mort et la vie.

Le naufrage est donc originel et universel, symbolisé par les eaux du déluge⁴⁴, les eaux de mer : toutes les âmes qui s'incarnent sont donc nécessairement submergées.

"Qu'alors quelques âmes aient survécu grâce au bois, comme vous le voyez ici dans cette barque, il y a là un symbole du bois de la vie, ou de la croix vivifiante du Christ, seule protection, seule défense qui sauve un petit nombre d'élus, alors que beaucoup sont appelés et que beaucoup plus encore ne sont pas appelés et sont submergés." (S. 15, 4)

Ces âmes, sauvées du déluge grâce à l'arche de Noé, âmes dont Pierre porte le nombre à huit⁴⁵, préfigurent le petit nombre d'élus qui seront sauvés par le bois de la

43 Cf. *supra* p. 7.

44 S. 15, 4 : « ... ce fameux déluge où l'abîme couvrait la terre comme d'un vêtement, où les eaux dépassaient toutes les montagnes, de manière que nulle part n'apparaissait le sol. »

45 I Pierre 3, 20 = Gen, 6, 18.

croix, en devenant les « disciples » du Christ. La barque du lac de Tibériade et la petite embarcation secouée par les flots qui s'offrent aux regards méditatifs d'Isaac et de ses auditeurs, symbolisent donc le bois de la croix :

"C'est donc le seul et solide bois de la foi [solo et solido ligno fidei] qui pour nous s'interpose entre la vie et la mort. Et dans cette barque je verrais volontiers la croix même sur laquelle est monté le Sauveur, où il a écarté de nous la mort et nous a éloignés, séparés, libérés du monde, de la chair et du diable." (S. 15, 5)

L'analogie entre la barque matérielle du navigateur et la barque spirituelle sur laquelle est monté le Christ doit donc être corrigée : autant le rempart qu'offre le bois matériel à l'abîme des eaux est fragile, sans épaisseur, autant celui qu'offre le bois de la foi est solide. La barque matérielle permet au mieux de survivre, tandis que la barque du Christ opère une véritable régénération des âmes, une résurrection, une vivification : la croix vivifie l'âme⁴⁶, la libère du règne de la mortalité. Cette vivification s'opère, comme nous allons le voir maintenant, par la foi, en tant que le bois de la croix est le bois de la foi. Car la manière dont le Sauveur est monté sur la croix — ou sur la barque, si l'on se rappelle l'épisode de Matthieu —, symbolise éminemment la puissance de la foi :

"Il est monté, nous dit-on fort bien, non point violenté, non point traîné de force, mais volontairement. Il est monté, volontairement il a offert le sacrifice au Père, étant victime et prêtre, s'offrant lui-même parce qu'il l'a voulu." (S. 15, 5)

Cette soumission volontaire au dessein de Dieu, dût-il promettre la souffrance, est exemplaire. Elle s'oppose à la désobéissance d'Adam, par laquelle a été rompue la chaîne d'or qui liait Dieu, l'esprit, la chair et le monde⁴⁷. Lui fait écho la règle de l'obéissance, qui donne sa cohérence à la vie religieuse.

46 C'est le second moment de l'anthropologie dynamique d'Isaac. Cf. S. 41, 9 : « Premièrement, je t'ai créé "âme vivante" [*in animam viventem*] ; deuxièmement, je t'ai restauré "esprit vivifié" [*in spiritum vivificatum*] ; troisièmement, je t'ai achevé "esprit vivifiant" [*in spiritum vivificantem*], capable de vivifier la chair sans aucun aliment et de vivre lui-même de ma face sans aucun sacrement. »

47 Voir le beau texte de la fin du sermon 54, 14-16. « La chaîne d'or » est un thème classique de l'allégorie homérique (*Iliade*, VIII, 1727). B. McGinn a publié une vaste étude sur le sujet intitulée : *The Golden Chain. A study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*, Washington 1972, que nous n'avons pas pu malheureusement nous procurer.

1. 4. La tempête

« Survint alors dans la mer une agitation si violente que la barque était couverte par les vagues. Lui cependant dormait. » (Matthieu 8, 24) Isaac poursuit l'exégèse de l'épisode du lac de Tibériade en l'articulant autour de deux thèmes : la tempête et le sommeil du Christ. Il met en parallèle la grande agitation qui se produit sur le lac traversé par Jésus et ses disciples, et le thème de la tempête, récurrent dans les Psaumes⁴⁸. La source de la tempête est un vent contraire, l'aquilon du *Cantique des Cantiques* (4,16), le diable, Satan, qui s'acharne contre l'Église afin de la conduire au naufrage (S. 13, 9). Comme dans tout le sermon 13, la barque est identifiée à l'Église, qui, « à force de bras, navigue encore dans ce monde »⁴⁹. Avec la tempête, c'est donc l'unité de l'Église qui est menacée. Satan est ici le symbole de la dispersion, de la dissipation⁵⁰, de la démesure (*nimis*). À l'époque où il compose ce sermon, Isaac éprouve-t-il de l'inquiétude au sujet de l'unité de l'Église? En effet, Alexandre III, pape depuis 1159, est en lutte permanente avec les antipapes que soutient l'empereur Frédéric Barberousse. Ou bien fait-il allusion, non sans audace, aux déchirements auxquels la communauté cistercienne elle-même était soumise à la suite de l'affaire Thomas Becket ? Le développement sur l'orgueil et l'ambition, qui précède la description de la tempête dans ce sermon 13, vise-t-il alors Geoffroy d'Auxerre, l'abbé de Clairvaux ? Ou bien encore, fait-il état d'une certaine tension entre la communauté de l'Étoile et les autorités séculières de la région⁵¹?

Quoi qu'il en soit, dans les sermons 14 et 15, la menace est clairement identifiée : c'est l'acédie⁵², autrement dit le dégoût, la paresse, le sommeil du cœur et de la foi.

48 Par exemple, Ps. 64, 8 ; 45, 4 ; 107, 23-31 ; 89, 10. On y retrouve toujours l'image de Dieu apaisant la tempête.

49 S. 13, 2.

50 Cf. S. 39, 16 et 32, 20.

51 Les documents édités par Claude GARDA, "Du nouveau sur Isaac de l'Étoile", *Cîteaux*, 37, 1986, p. 8-22, donnent un aperçu des difficultés rencontrées par les moines de l'Étoile pour assurer le développement de leur abbaye. Des procès opposent ainsi Isaac aux seigneurs de la région, procès qu'arbitre généralement l'évêque de Poitiers en place (Gilbert de la Porrée, puis Jean de Bellesmains). Cet « affairisme » ne convient sans doute pas à l'idée qu'Isaac se fait de la vocation cistercienne, comme le prouve ce texte tiré du sermon 37 : « Est-ce là autre chose, dites-moi, que les rivalités, les jalousies, les procès entre les hommes religieux et spécialement les moines de notre temps, pour des terres, des forêts, des pâturages, des troupeaux? Ils n'ont jamais assez de terres pour les hommes, assez d'hommes pour les terres, assez de pâturages pour les troupeaux, assez de troupeaux pour les pâturages : « Tout cela monte à mes oreilles », dit le Dieu des armées. Que ce soit là le motif pour lequel le nom et l'estime de la vie religieuse se sont avilis aux yeux des hommes, l'ignorer, c'est ne rien savoir. » (S. 37, 22)

52 « *Acedia* ». Le terme vient du grec *akêdia* qui signifie le dégoût, l'anxiété, la peine de cœur. Un long texte de Cassien, *De instit. Caenob.* X (Texte et trad. par J. C. GUY, S.C. 109, p. 282 et suivantes) a inspiré la tradition monastique occidentale de l'*acedia*. Voir l'article « *acedia* » dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, col. 166-169 (G. BARDY), et dans l'encyclopédie *Catholicisme*, t. I, col. 74-75 (J. LECLERCQ). Cf. S. 25, 14, où Isaac distingue l'acédie de l'inquiétude (*sollicitudo*) et du souci (*cura*) : « L'inquiétude est un mal qui excite ; le souci, un pire mal qui déprime ; l'acédie le pire mal qui

C'est là qu'il faut chercher l'origine des menaces qui pèsent sur la cohésion de la communauté des fidèles du Christ. La tempête, dès lors, doit être comprise comme un avertissement de Dieu envers ceux dont la vie spirituelle s'engourdit sous l'effet conjugué de la sécurité matérielle et de l'oisiveté. Parce que le moine a fait le choix du monde régulier, il est donc ainsi, dans une certaine mesure, libéré de l'affairement caractéristique de la vie séculière, il est plus facilement la proie de « la peste de l'acédie » (S. 14, 10).

« C'est en effet dans le repos [in otio], mais non dans la paresse [in otiositate], qu' on apprend la sagesse. Car rien de plus affairé que ce repos, rien de plus laborieux que ce loisir : là, on apprend la sagesse ; là on interroge le verbe de Dieu. Marthe travaillait, Marie était en repos, elle ne languissait pas [non languabat], tandis que Lazare languissait, passant de la langueur à la mort, de la mort à la décomposition. O combien d'hommes aujourd'hui qui, libérés du travail utile audehors, et intérieurement inactifs ou paresseux, assurés du nécessaire et s'occupant de fables et de pensées stupides [fabulis et cogitationibus]⁵³, ont renoncé à l'inquiétude de Marthe sans pour autant trouver la dévotion de Marie! » (S. 14, 12)⁵⁴

La symbolique est claire. Le village de Béthanie figure ici le monastère, la « maison d'obéissance ». Marie, la contemplative, représente l'état spirituel idéal auquel tend Marthe dans son doute et son affairement, et dont, malgré les apparences, s'est détourné Lazare dans son sommeil. L'opposition entre Lazare et Marie est donc plus profonde que celle entre Marthe et Marie⁵⁵. Car en vérité le repos de Marie est le signe d'une activité tout intérieure, entièrement tendue vers Dieu, tandis que le sommeil de Lazare l'entraîne vers la mort, dans l'oubli de Dieu. Mais la paresse peut aussi se

désagrèger [*acedia pessime dissolvit*]. » Chez Cassien comme chez Isaac, un des remèdes proposés pour lutter contre l'acédie est le travail manuel.

53 Ces discours oiseux, tout comme les « murmures » de S. 15, 6, s'opposent au silence et au recueillement, auxquels Isaac exprime son attachement dans une belle page du sermon 30 (S. 30, 5-6).

54 Isaac pense ici à Luc, 3940 et Jean 11.

55 C'est une des caractéristiques de l'esprit cistercien d'avoir pris en compte dans sa règle de vie la complémentarité de l'action et de la contemplation. Dans la lignée du platonisme de l'époque, et plus précisément de celui de Plotin, Origène avait déjà noté cette complémentarité dans son commentaire de l'Évangile de Luc : « ...l'action et la contemplation ne vont pas l'une sans l'autre » (*fragm. In Luc*, 10, 38). Comme Isaac, il se réfère à la symbolique de Marthe et Marie dans son commentaire de l'Évangile de Jean : « C'est parce qu'elle est moins parfaite que Marthe court vers Jésus ; Marie l'attend à la maison pour l'y accueillir, car elle peut recevoir sa venue. » (*fragm. In Ioan.*, 80) Cette thématique, nous le verrons, trouve son application dans la philosophie cistercienne du travail, mais également dans la conception qu'Isaac se fait de la charité. Cf. nos remarques *infra*, p. 18.

dissimuler sous les apparences de l'affairement, elle peut être, comme le dit Isaac, tout intérieure. Renoncer physiquement au monde ne suffit pas à légitimer l'engagement monastique. Il faut s'orienter corps et âme vers le divin. La vie spirituelle est une lutte : on n'atteint pas le repos, la sérénité, sans lutte, sans inquiétude. Dans le sermon 15, Isaac a des mots très durs envers ceux qui trahissent leur vocation. Il leur rappelle d'abord l'attitude exemplaire du Christ, qui « a donné sa vie quand il a voulu, comme il a voulu, le temps qu'il a voulu ; il a couru avec joie au combat qui lui était présenté. »

« Qu'ils osent paraître ces murmurants, ces pleurards, ces tièdes, ces trembleurs, ces retardataires qu'il faut tirer et pousser vers la croix et la souffrance de l'Ordre et de la pénitence auxquelles par serment ils se sont donnés ? »(S. 15, 6)

Ceux-là contreviennent à la règle fondamentale de l'obéissance, parce qu'ils n'ont pas la force de suivre l'exemple du Christ auquel s'est vouée la communauté. Cette faiblesse est engendrée par l'acédie, la paresse, l'ennui : « Les plus parfaits, ayant l'impression d'avoir dompté leurs vices, s'endorment dans la sécurité d'une bonne conscience, comme s'ils n'avaient personne à redouter ; les imparfaits s'endorment dans la sécurité des choses matérielles, tout leur vient sans peine, les autres le leur procurent. » (S. 14, 10) Les premiers, soi-disant « parfaits », se satisfont d'une certaine « paix intérieure » : ils ont, pensent-ils, fait taire en eux l'appel des tentations. Mais cette impression de paix est pour le moins prématurée : nul ne saurait obtenir une certitude concernant son propre salut en se contentant d'adopter cette attitude purement négative de retrait vis-à-vis du monde et de sa propre nature charnelle. Le prétendre, c'est ignorer la transcendance absolue de la volonté divine. Non seulement il est impossible d'avoir la certitude que l'on a définitivement vaincu ses démons intérieurs et extérieurs, mais l'incertitude demeure fondamentalement le moteur de la vie spirituelle.

Isaac le souligne en développant sa théologie de la prédestination, fortement inspirée de celle de saint Augustin : « dans la lumière sainte, seuls les saints voient en toute vérité ce qu'ils doivent vouloir, et, dans sa force, ils ont toute l'énergie pour accomplir ce qui leur apparaît comme un devoir. »(S. 36, 22) Mais l'homme qui n'est pas touché par la grâce, doit, par la prière, rechercher sans cesse si sa volonté propre est en accord avec la volonté divine, en demeurant toute humilité devant Dieu :

« Puisque nous ignorons bien souvent quel est son vouloir, nous devons

toujours demander ce qui nous semblera mieux en accord avec la piété, et cela non d'une manière absolue [nec tamen absolute], mais selon l'exemple que nous a donné la Sagesse elle-même, qui dit au Père : c'est possible ou : tu veux, éloigne le calice. [= Matth. 26, 39 ; Lc. 22, 42] Pareillement, nous devons dire à tout propos : [= Mc. 14,36] (...) Pour moi, je ne veux absolument pas un Dieu que mon désir passionné ferait renoncer en ma faveur à la vérité de sa parole [a verbi sui veritate] : seulement un Dieu dont l'action me fasse renoncer à la vanité de ma parole [a verbi mei vanitate] ; pas un Dieu qui, à cause de moi, se mettrait à vouloir ce qu'il n'a pas jusqu'alors voulu : seulement un Dieu qui, à cause de lui, me fasse vouloir ce qu'il a toujours voulu. » (S. 36, 1819)⁵⁶

La bonne conscience (*bona conscientia*) ne saurait donc suffire : le retrait du monde, auquel le moine s'engage par vocation, doit s'accompagner d'un abandon de soi-même à la volonté divine. Il faut donc encore « redouter » Dieu, se mesurer, dans la conduite de sa vie, à l'incertitude qu'engendre l'incommensurabilité de la puissance humaine et de la puissance divine. Les « seconds », nous dit Isaac, les « imparfaits », profitent en quelque sorte de la sécurité matérielle qu'ils trouvent dans leur retraite monastique pour donner libre cours à leur paresse. C'est l'occasion de souligner ici l'importance du travail dans la spiritualité cistercienne. On sait que le moine cistercien doit s'astreindre à une activité manuelle, le plus souvent agricole ou horticole. Dom Jean Leclercq, dans une belle analyse du sermon 50⁵⁷, résume ainsi la pensée d'Isaac sur la place du travail dans la vie monastique : le travail manuel répond à deux nécessités ; « celle de gagner notre pain », et, en ce sens, le moine partage la pénitence d'Adam chassé du paradis, « et celle de donner aux indigents », et suivre ainsi l'appel du Christ : « Faites l'aumône et tout sera pur pour vous. » (Luc 11, 41)⁵⁸. On comprend mieux

56 Noter la subtilité du jeu des pronoms personnels *sui* et *mei*. Sur la théologie de la prédestination voir principalement les sermons 34, 35 et 36, et la note complémentaire 25 (Tome II, p. 347).

57 J. LECLERCQ, « Le Travail : Ascèse sociale d'après Isaac de l'Étoile. Consommation et production. », *Coll. Cist.*, XXXIII, 1971, p.159-166. Voir également mon étude : « Le Moine au travail dans les sermons d'Isaac de l'Étoile » (non publiée).

58 La charité est donc liée chez Isaac au travail, c'est-à-dire à l'action. Certes, la véritable fin de la vie humaine, c'est la contemplation, « mais comme il est difficile en fait d'être dans ce siècle sans être contaminé par lui, c'est encore pour celle-ci qu'il faut fuir loin de ce siècle. Et comme, d'autre part, ce repos si doux et aimable de la contemplation, où doit s'exercer toute la force de la raison, où doit se fixer tout l'élan de l'affectivité, trouve son seul obstacle, sans qu'il y ait faute, et même de façon louable, dans l'amour raisonnable et le souci du prochain, c'est sans doute pour cela que, dans la phrase qui précède, l'apôtre a introduit : [Jac. 1, 27] (...) Et le fait de nous adonner au travail et aux tâches matérielles, pour avoir de quoi subvenir à celui qui est dans la nécessité, c'est-à-dire à notre

l'agressivité d'Isaac envers les moines errants qui se répandaient à l'époque en particulier dans l'ouest du pays :

« Ils travaillent un petit peu de leurs mains, ne font absolument aucun élevage, restent toujours la bouche béante devant la main d'autrui, ne refusent rien. Oiseaux de l'Évangile « qui ne sèment ni ne moissonnent ni ne recueillent en des greniers » et que « le père céleste nourrit. » [Matth. 6, 26] »

Mais le travail a également une indéniable vertu spirituelle : il permet au moine de lutter plus efficacement contre l'acédie. Le corps au travail est un corps que l'âme maîtrise, dont il canalise l'énergie⁵⁹.

Il y a ainsi, dans la pensée cistercienne, une recherche d'un véritable équilibre de vie, d'une alternance, spirituellement efficace, entre la contemplation et le travail. Plus que tout autre, Isaac est conscient des deux excès qui menacent cet équilibre. D'une part, la production issue du travail peut prendre le pas sur l'activité elle-même : l'accroissement des richesses du monastère peut alors faire oublier la pauvreté matérielle nécessaire au cheminement spirituel. D'autre part, l'absence de travail peut entraîner l'âme sur la voie de la paresse et d'une satisfaction prématurée : cette lutte contre la « facilité » en quoi doit consister, dans un certain sens, la vie monastique, cède alors la place à l'acédie et au relâchement. La pauvreté « effective », c'est-à-dire matérielle, et la pauvreté « spirituelle », c'est-à-dire l'humilité et la crainte devant le

corps, encore animal, n'est pas du tout étranger à la charité envers le prochain. » (S. 25, 910)

59 S. 50, 18. Voir le passage très éclairant du S. 25, 1314 : « Voyez donc, frères, avec quelle ferveur d'esprit, avec quel élan infatigable nous devons écarter les pensées sans intelligence (...) Pour pouvoir le faire avec plus de liberté et de loisir, vous avez même chargé quelqu'un d'autre [= l'abbé] des soucis indispensables du corps animal. Si le travail vous est assigné par un autre, l'inquiétude vous est ôtée, le souci défendu (...) En effet, l'âme qui dans le repos se livre à l'acédie, perd le profit de l'action sans trouver le moins du monde la lumière de la contemplation. » Voir également S. 20, 10, tout à fait caractéristique de la manière d'Isaac, toujours sensible aux difficultés que rencontrent ses auditeurs pour s'élever avec lui jusqu'à l'intelligence des plus hauts mystères de la théologie : « Eh bien ! mes frères, puisque nous nous sommes fatigués à voler, reprenons pied, descendons à ce qui nous reste du travail du jour, faisons alterner le travail de l'homme et le vol de l'oiseau, instruits et aidés ici et là par celui-là même qui a présenté en lui le modèle de l'un et de l'autre, Jésus-Christ notre Seigneur, qui, avec le Père et l'Esprit-Saint, vit à travers tous les siècles. » On notera avec intérêt que le Christ, dans sa double nature, humaine et divine, est appelé à justifier une nouvelle fois un aspect original des observances cisterciennes. Cf. l'émouvant témoignage du sermon 35, 1. Cf. également le principe de l'alternance tel qu'il est énoncé par Bernard de Clairvaux : « Bien que les choses de l'esprit soient meilleures, on ne pourra y parvenir que grâce aux observances extérieures et corporelles. » (*Apologia*, VI, 12 ; VII, 13).

jugement de Dieu, sont nécessaires et indissociables :

"Voilà pourquoi, mes bien-aimés, les saints Pères, que nous, les hommes surchargés et épais, pour ne pas dire alourdis et engraisés, avons bien osé suivre à la trace sur les sentiers ardu et étroits⁶⁰ ont placé comme pierre angulaire des deux murailles dans l'édifice spirituel la pauvreté, en distinguant deux espèces et l'orientant dans les deux directions : la pauvreté effective et la pauvreté spirituelle, afin que celui qui voit son insuffisance en l'une et en l'autre soit de part et d'autre plein d'attention et de zèle et qu'il ne puisse négliger ni l'une ni l'autre."(S. 14, 10)

La tempête qui s'abat sur l'Église répond en réalité aux débordements dont Isaac dresse un tableau si éclairé, et sanctionne un oubli ou une ignorance des principes fondamentaux de la vie religieuse.

1. 5. Le sommeil du Christ et la vigilance monastique.

En dénonçant les débordements dont souffre parfois l'idéal monastique, Isaac rappelle du même coup l'exigence qui donne sa valeur à cet idéal : suivre l'exemple que le Christ nous a donné. De par sa double nature, à la fois humaine et divine, le Christ est ce modèle par lequel la vie humaine prend son sens. L'abbaye doit être ce lieu privilégié où les conditions sont réunies pour modeler sa vie selon le divin. C'est pourquoi, en souvenir de la Passion, la vocation monastique implique l'acceptation de la souffrance. Isaac le répète aux moines « qu'il faut tirer et pousser vers la croix et la souffrance de la vie religieuse et la vie pénitente auxquels par serment ils se sont donnés » :

"Car tous ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ Jésus subiront persécution [II Tim. 3, 12]. Et si la persécution du dehors

⁶⁰ Le cheminement est un thème récurrent dans la pensée d'Isaac : Isaac pérégrine, au sens propre, dans le monde, de l'Angleterre à l'île de Ré, et, au sens figuré, à travers les saintes Écritures. La spiritualité est une quête incessante de l'unité à travers la multiplicité de ses manifestations, une recherche que motivent la foi, l'espérance. Voici une liste des occurrences les plus frappantes de ce thème : S. 1, 18 ; S. 2, 6 ; S. 5, 14 et 19 ; S. 18, 10 ; S. 20, 2 ; S. 21, 14 ; S. 23, 18 ; S. 32, 13 ; S. 35, 8 ; S. 37, 18 ; S. 48, 16. Toutes les pérégrinations d'Isaac s'orientent autour du verset johannique 14, 6 : « Moi, je suis le chemin, et la vérité et la vie. Personne ne vient au Père sinon par moi. » (Trad. Sœur JEANNE D'ARC, Belles Lettres, D. D. B., 1990.) Une belle étude serait à mener sur ce sujet. Voir *infra* notre conclusion.

manque, il faut que les disciples de Jésus crucifient en eux l'homme extérieur avec ses vices et ses convoitises, et que l'homme intérieur aussi soit fixé sur la croix de l'obéissance de Jésus, de manière qu'en tout et totalement l'humble disciple dise à son père spirituel : [Mc. 14, 36]" (S. 15, 6)⁶¹

La croix est l'enseignement majeur que le Christ a donné à l'homme. La tempête qui se lève sur le lac de Tibériade et le sommeil du Christ ont également une valeur pédagogique. Au début du sermon 14, Isaac interprète la tempête comme un avertissement divin : le cœur des disciples s'est « endormi », ils ont cédé à la paresse, à l'acédie, leur foi en Dieu s'est relâchée, Jésus provoque une tempête pour le réveiller⁶². Le sommeil de Jésus est lui-même un premier appel en direction des disciples indolents :

"Ainsi donc il s'est endormi visiblement quand eux-mêmes, l'âme endormie, n'étaient plus avec lui. Il leur a montré extérieurement leur état intérieur[Quod intus erant, foris eis ostendit]. Mais parce qu'ils n'étaient pas sensibles à un enseignement suave et discret, ils reçoivent du dehors un avertissement brutal."(S.14, 3)

Le premier avertissement, le sommeil, s'adresse donc au cœur, à l'intériorité. « Ses paupières nous interrogent », écrit ailleurs Isaac (S. 13, 13). Le second, la tempête, vise à frapper les sens, à créer une sensation de peur régénératrice⁶³. Effrayés par le déchaînement des éléments, les disciples vont instinctivement se tourner vers leur guide endormi, c'est-à-dire, dans l'esprit d'Isaac, réveiller en eux la présence du Christ, leur foi en Dieu. Car c'est en l'absence du Christ, par indolence spirituelle, que l'âme devient vulnérable. La présence et l'absence de Dieu en l'âme sont ici indissolublement liées au degré d'attention spirituelle dont l'âme fait preuve. Mais le sommeil du Christ ne doit pas être entendu au sens strict. Il signale plutôt l'absence de

61 Sur la pénitence, cf. S. 27, 1518 : « Que le père Abbé soit le bourreau de nos corps... » et le commentaire de T. MERTON, *Les voies de la vraie prière*, Paris 1970, p. 128-129. Cf. S. 15, 10 et saint AMBROISE, *In Luc*, 4, 2.

62 S. 14, 1 : « Qu'est-ce à dire, mes bien-aimés, sinon que le Seigneur a provoqué ce qui réveillerait les disciples dont le cœur était endormi. » Cf. S. 13, 10 : « Pourquoi cet ébranlement? Pourquoi cette peur ? Assurément parce que s'est endormie leur force et leur sécurité. Comment ne régnerait pas la peur, quand la force est endormie ? Que soit donc éveillé le vent, tandis que le Christ est endormi, que soit éveillée la rage de la mer, tandis que la foi au Christ est endormie. »

63 Cf. S. 15, 10 : « Le vent et la mer lui obéissent [Matth. 8, 27] : ce n'est qu'avec sa permission, et comme durant son sommeil, que la tentation intérieure ou extérieure, supérieure ou inférieure, a quelque pouvoir ; qu'il menace, elle ne peut rien. »

Dieu dans l'âme chez qui la foi est en défaut :

« Car frère, si tandis qu'il parle, tu commences à dormir pour lui, instantanément il dort lui aussi pour toi. Mais malheur à toi, s'il est endormi pour toi. Pour toi le vent veille, la mer veille, la tempête veille avec le déferlement des pensées et les houles des mille tentations ; il suffit pour cela que lui seul soit endormi avec toi. »(S. 14, 6)

Au sommeil des disciples dans l'épisode de Matthieu répond le très réel sommeil des moines dans l'enceinte de l'abbaye : « Où sont-ils donc ceux qui dans le cloître dodelinent de la tête sur leurs livres, à l'église ronflent aux leçons, ou aux chapitres s'endorment à la parole vivante des sermons ? En eux tous, le Verbe de Dieu parle et ils le négligent. Le Maître, le Seigneur parle et l'homme, le disciple dort. »(S. 14, 67) Cette lutte contre l'engourdissement de la foi est essentielle : la valeur de la vie spirituelle en dépend. Cette recherche de l'équilibre, caractéristique du projet cistercien, est vaine si le divin n'en est pas le moteur et la finalité. La règle n'est justifiée que si la foi en est la motivation : c'est ce qu'Isaac réplique aux interlocuteurs du sermon 50 qui remettent en question l'observance cistercienne⁶⁴. Toute la règle exprime la volonté des moines à devenir « les imitateurs du Christ » (S. 50, 8). La prière, enfin, est l'effort essentiel pour demeurer à l'écoute de la volonté de Dieu⁶⁵. C'est en elle que le moine trouve la force et la patience qui lui permettent de lutter contre le désespoir, le dégoût, l'acédie. C'est par elle également que le moine demeure sagement dans la crainte, par elle qu'il reconnaît l'indicible supériorité de celui qui le vivifie. Ainsi pourra-t-il lutter contre l'orgueil et demeurer dans l'humilité. Le sommeil du Christ dans l'épisode de Matthieu recèle donc un enseignement simple, mais primordial : l'authenticité d'une démarche spirituelle se mesure à la vigilance à laquelle on s'astreint⁶⁶, à la présence de Dieu pour nous. Ainsi faut-il entendre le Verbe de Dieu qui est en même temps colère et amour,

"... tempête et tranquillité, qu'il dorme ou qu'il veille. Car dans son sommeil, par la voix de la tempête, il maudit l'acédie que suit l'agitation des pensées [Dormiens quippe tempestatis verbo detestatur

64 Voir le commentaire de J. LECLERCQ, article cité. Cf. également S. 50, p. 181, note 1 et la note complémentaire n°30, p. 312-313.

65 Isaac rappelle aux moines endormis l'importance des trois exercices spirituels traditionnels que sont la lecture, la méditation et l'oraison (S. 14, 7-9) Sur ces exercices de vigilance, voir la note complémentaire n°14, p. 345-346.

66 L'homme doit lutter pour demeurer à l'état de veille. Les anges, eux, veillent éternellement : Isaac, dans ses sermons théologiques les nomme les « veilleurs » (*vigiles*). Cf. S. 19, 3 ; S. 21, 10.

accediam, quam fluctuatio cogitationum sequitur], une sorte d'orage intérieur redoutable [quasi interna quaedam et intolerabilis procella]; se réveillant et à l'état de veille, il recommande, par la voix de la tranquillité, la vigilance de l'âme et la ferveur de l'esprit [qui excitatus et vigilans mentis vigilantiam et fervorem spiritus tranquillitatis sermone commendat]." (S. 14, 4)⁶⁷

Dans le sermon 15, Isaac approfondit encore son exégèse : si la barque sur laquelle Jésus et ses disciples sont montés symbolise la croix⁶⁸, alors « dormir sur la barque c'est mourir sur la croix. » (S. 15, 8)⁶⁹. Il y a donc ainsi, comme nous l'avions pressenti, un parallélisme entre la veille et la vie, entre le sommeil et la mort. Cependant le sommeil du Christ est infiniment plus signifiant que le sommeil de l'homme : quand Jésus s'endort sur la barque, ou quand il meurt sur la croix, ce sommeil et cette mort dépendent entièrement de sa volonté (S. 15, 8). Dès lors, ils sont porteurs d'un enseignement et d'une espérance. L'analogie entre le récit de la Passion et de la résurrection et celui de la tempête sur le lac de Tibériade est nette :

« Mais pendant son sommeil, la mer se déchaîne sous la violence des vents et les disciples troublés redoutent le naufrage ; à sa mort, les Juifs exultent et insultent, poussés par les démons, tandis que les disciples sont proches du désespoir, subjugués par la crainte. Tout cela, frères, est manifeste dans l'Évangile : il faut, pensons-nous, le signaler plutôt que l'expliquer. En effet, par le réveil du Christ, comme par sa résurrection d'entre les morts, quelle tranquillité s'est établie dans le cœur des apôtres d'abord et ensuite dans toute l'Église après le triomphe sur le monde et la mise aux fers de son prince ! » (S. 15, 9)

Le réveil du Christ, autrement dit sa résurrection, annonce l'éveil des âmes et assure la cohésion de l'Église. Rappelons-nous encore le passage du sermon 13 : « La barque désigne donc l'Église, qui, à force de bras, navigue encore dans ce monde, cette mer à l'immense étendue. » (S. 13, 2) Du souvenir du Christ et de sa passion dépend le salut de l'ensemble de l'Église :

67 Cf. la dernière parole du sermon 13 : « C'est pourquoi, mes frères, placés entre la crainte et l'espérance, tenons éveillée en nous la foi en Notre-seigneur Jésus-Christ. » (S. 13, 13)

68 S. 15, 45. Cf. *supra* notre commentaire p.19.

69 Dans le sermon 13, Isaac évoque déjà, mais avec un peu de réserve, l'analogie sommeil/mort : « Excitons en nous la foi au Christ et le souvenir de sa passion et pour ainsi dire de sa dormition ! Car peut-être cette dormition est-elle susceptible de signifier la passion. » (S. 13, 12).

« Considérons donc, mes frères, la grandeur du Christ et la sécurité qu'il y a à naviguer avec lui et pour lui, à souffrir et à mourir avec lui, en complétant ce qui manque à ses souffrances en nous, ses membres. Il faut que tous les membres absolument souffrent avec la tête qui souffre et que le Christ tout entier souffre, soit consommé par sa passion et ainsi entre dans sa gloire. C'est pourquoi qui n'a point part à la souffrance n'aura aucune part au règne. » (S. 15, 10)

Pour Isaac, le mystère n'est pas encore achevé : le Christ total⁷⁰, en effet, est l'union de Dieu et de l'Église. En vertu de cette solidarité inaltérable, on peut dire que l'incarnation du Christ se poursuit durant les siècles, par l'Église et le Saint Esprit. Le Christ étendu sur la croix inaugure, par sa posture, l'union de Dieu, des âmes et des corps : en brisant cette union, comme on sépare la tête du corps, l'homme endosse une grave responsabilité. C'est pourquoi Isaac n'a de cesse de raviver dans l'âme de ses moines le souvenir de la Passion, et de rappeler l'axe essentiel de leur vocation, la vie à l'exemple du Christ :

« Ainsi donc, au souvenir de notre Sauveur et surtout de sa dilection et de sa patience où il nous révèle sa charité suprême envers nous et nous donne l'exemple suprême, soyons infatigables et tenons-nous immobiles dans toutes les sortes de tentations, associés pour lui à ses souffrances pour être avec lui associés à sa gloire. » (S. 15, 15)

1. 6. Synthèse : L'idée directrice des sermons 13-15

Au terme de ce commentaire, où nous avons tenté de suivre d'aussi près que possible le cheminement des méditations d'Isaac, nous avons pu mesurer l'attachement de l'abbé de l'Étoile à la vie monastique⁷¹. La densité de l'exégèse, la souplesse de la pensée, une sorte d'obstination dans la lecture du texte biblique, par laquelle le commentaire s'enrichit et s'approfondit, font véritablement du sermon « la parole vivante »⁷², la parole de vigilance qui occupe une place centrale dans le temps cistercien. Bonne illustration de cette vitalité, les sermons 13-15 déploient autour du

⁷⁰ Sur cette doctrine souvent reprise dans les sermons, voir S. 11, 14-15, et la note complémentaire 13, p. 344-345 (qui donne bon nombre de références chez Isaac). Sur l'histoire du thème du « corps mystique », voir principalement H. de LUBAC, *Corpus Mysticum*, Aubier-Montaigne, coll. Théologie, 1941, qui mentionne Isaac de l'Étoile p. 121.

⁷¹ Ce point constituera le sujet de notre conclusion générale.

⁷² Cf. 14, 6 ; 22, 1.

texte de Matthieu une multiplicité de perspectives : morale, spirituelle, christologique, eschatologique. De plus, le « spectacle du monde extérieur » vient, à la manière de Bernard de Clairvaux, vivifier sans cesse l'exégèse.

Nous avons essayé de mettre en valeur ce qui nous paraît constituer l'idée directrice qui anime ces trois sermons : un rappel des principales observances contenues dans l'idéal de vie cistercien, et surtout la justification de cet idéal par l'exemple du Christ, qui constitue l'enseignement essentiel des Évangiles. C'est dans la vie du Christ que l'on trouvera, nous dit Isaac, la raison d'être des impératifs vitaux que sont l'obéissance, l'humilité, la pauvreté, le travail, etc.... On aura également remarqué l'importance du contexte dans lequel les sermons furent composés. Isaac, ne l'oublions pas, s'adresse avant tout à des moines, à ses frères. S'il éprouve le besoin d'en rappeler certains à l'ordre, quand ils sont en proie aux faiblesses spirituelles qu'occasionne la rigoureuse discipline monastique, c'est en tant qu'il est leur « père » et leur guide. Cette chaleur, cette humanité, cette proximité, sont particulièrement sensibles dans les sermons que nous venons d'étudier. Certes, il fait également allusion en termes voilés aux problèmes du « monde » extérieur à la communauté, et notamment, par le biais d'une dénonciation de l'orgueil de certains religieux, à l'évolution générale de l'ordre cistercien, tant au point de vue économique que politique⁷³. Mais surtout, il s'attache à soutenir sa communauté « exilée » sur l'île de Ré : la densité et la profondeur des sermons sur Matthieu, 8, 23-27, naissent probablement de la gravité de cette situation, comme nous allons le voir maintenant.

2. La signification mystique de la vie insulaire.

2.1. L'horreur de la solitude

Lorsqu'Isaac, accompagné de quelques moines, débarque sur l'île de Ré, peut-être dans les années 1167-1168⁷⁴, il ne trouve probablement sur place qu'un ensemble de bâtiments extrêmement modeste, sans doute plus propice à l'installation d'un ermitage que d'une abbaye proprement dite⁷⁵. L'état de l'île n'était cependant plus aussi dramatique qu'au X^{ième} siècle, époque à laquelle la population avait presque totalement déserté les lieux dévastés par les multiples invasions normandes. À partir

73 Nous reviendrons sur ces différents points. Cf. *infra*. notre conclusion.

74 Selon l'hypothèse de G. RACITI, Isaac de l'Étoile, *Sermons*, tome 3 Cerf, Sources chrétiennes n°339, Note complémentaire n°33, p. 316-319.

75 Les ruines de l'église monumentale (plus de 40 mètres de long) que nous pouvons admirer aujourd'hui entre Rivedoux et La Flotte, datent du XIV^e siècle. Il ne reste sans doute rien des bâtiments primitifs, mis à mal par deux attaques successives des Anglais au XIII^e siècle.

du XI^{ème} siècle, les comtes du Poitou, sous la juridiction desquels l'île était tombée, avaient entrepris une vaste politique de repeuplement, en accordant notamment des avantages considérables aux nouveaux insulaires. L'arrivée des cisterciens allait d'ailleurs contribuer largement à l'essor économique réthais. Doit-on soupçonner dès lors Isaac d'avoir exagéré les difficultés de cette existence ? Ce soupçon doit être levé, nous semble-t-il, pour au moins deux raisons. La fatigue physique et la pauvreté matérielle dont parle Isaac étaient certainement bien réelles : les premiers arrivants furent sans doute astreints à de lourds travaux — défrichements, labours, construction des bâtiments — et la survie dans ce milieu encore relativement hostile n'allait pas de soi. De plus, il faut ajouter à ces difficultés matérielles, des difficultés d'ordre spirituel. En effet, la possibilité même de suivre le mode de vie cistercien devenait aléatoire. La peu nombreuse communauté avait à repenser les principes mêmes de son organisation pour adapter sa règle de vie en fonction de nouvelles conditions qui, somme toute, s'apparentaient à celles requises par l'existence érémitique⁷⁶.

Les sermons 14 et 15 contiennent de nettes allusions à cette vie insulaire. Si on y ajoute d'autres passages du même type, recueillis dans d'autres sermons, on peut mesurer à quel point la précarité de cette existence pesait sur le corps et l'âme des moines. Le sentiment qui prédomine est d'abord un sentiment d'abandon, de solitude quasi-intolérable. Très tôt, l'expédition semble s'être réduite de plusieurs unités, sans doute quelques moines découragés par l'austérité des lieux :

« Et voilà pourquoi, mes bien-aimés, nous vous avons conduits dans cette solitude retirée, aride et âpre [hanc semotam, aridam, et squalentem...solitudinem]. Dessein astucieux ! il vous est possible d'y être humbles, impossible d'y être riches. Oui, dans cette solitude des solitudes, perdue dans la mer, au large, n'ayant presque rien de commun avec le monde [hanc solitudinem solitudinum, ut in mari longe iacentem, cum orbe terrarum nihil ferme commune habentem], nous voulons que, privés de toute consolation mondaine et pour ainsi

76 Ce nécessaire ressourcement aux principes mêmes de la vie communautaire s'exprime par exemple dans ce texte : « Ainsi donc, soyons compatissants les uns pour les autres et pleins d'amour fraternel, supportons les faiblesses et poursuivons les vices, nous surtout qui, peu nombreux, en vue d'un genre de vie à l'idéal plus austère, nous sommes évadés dans cette lointaine solitude et cette île à l'écart du reste du monde [maxime qui pauci propter arduioris propositi disciplinam in hanc abditam solitudinem et semotam ab orbe communi insulam evasimus]. » (S31, 20) Isaac songe sans doute au petit groupe de moines, qui, en quittant le monastère de Molesmes, fondèrent l'abbaye de Cîteaux. Voir C. W. BYNUM, "The Cistercian conception of community : An aspect of Twelfth Century Spirituality", *Harv. Theol. Rev.*, 68, 1975, p. 273286.

dire humaine, il y ait en vous silence complet du monde [prorsus sileatis a mundo] puisque, sauf cet îlot à l'extrémité des terres [praeter hanc modicam insulam], pour vous le monde n'existe plus. O Seigneur dans mon éloignement j'ai fui, dans ma fuite je me suis éloigné au point que, vous le savez, je ne vois absolument pas d'au-delà où je pourrais fuir et m'éloigner. Un jour, dans mon désir de fuite, dans ma soif de solitude⁷⁷, j'ai fini par aborder dans ce désert si vide et si lointain [in hanc demum appuli eremum, vastam adeo et semotam] : plusieurs de ceux que j'appellerais les complices de cette expédition m'ont abandonné, un très petit nombre m'a suivi jusque-là, eux aussi ont en horreur l'horreur même de la solitude [quibus etiam est horroni horror ipse solitudinis], et je l'éprouve parfois, je l'avoue. Il y a eu, Seigneur, renchérissement de solitude sur la solitude, de silence sur le silence [superaccrevit etiam, Domine, super solitudinem solitudo, silentium super silentium]. Car pour être plus habiles et plus exercés à parler à vous seul, nous sommes forcés, bien forcés, de garder entre nous le silence. » (S. 14, 1112)

La soif de solitude qui tirait l'âme d'Isaac a donc été comblée au-delà de ses vœux. Cette solitude se mesure d'abord à la distance qui sépare l'île du continent, c'est-à-dire, spirituellement parlant, du « monde ». Mais cette séparation ne tient pas tant à l'éloignement spatial — l'île de Ré n'est finalement qu'à deux ou trois kilomètres du continent —, qu'à la sauvagerie « aride⁷⁸ et âpre » des lieux : cette île n'a « presque rien de commun avec le monde », et, à vrai dire, ici, « le monde n'existe même plus ». Les relations que le monastère entretenait normalement avec la société extérieure qui l'entourait, la structure hiérarchique même dans laquelle il s'inscrivait, le système économique au sein duquel il jouait, malgré tout, un rôle croissant, tout ceci a disparu, et du même coup, les « consolations » — Isaac précise : les consolations

77 Ce « désir de fuite », cette « soif de solitude », peuvent évidemment être mis au crédit de la thèse de la « sainte fugue », soutenue par G. SALET (Cf *supra* p. 5). Mais on pourrait également imaginer qu'Isaac avait été « forcé » de fuir, à la suite de l'affaire Thomas Becket (Cf. les articles cités de G. RACITI). Isaac, qui tend à donner un sens spirituel à chaque événement de sa vie, peut avoir « choisi » de fuir, non seulement pour des raisons « diplomatiques », mais aussi pour des raisons intérieures. Néanmoins, en l'absence de certitude concernant les conditions de l'exil à Ré, la confrontation de ce texte et de celui du sermon de la pérégrination (Tome 3, fragment 2) laisse le lecteur forcément dubitatif.

78 Cette aridité peut être, à la limite, entendue au sens propre : une des difficultés matérielles les plus préoccupantes pour les moines devait être probablement la rareté de l'eau douce.

« humaines » —, qu'apportent ces liens d'interdépendance. L'absence de frères convers, notamment, se fait durement sentir⁷⁹. C'est non seulement un lien essentiel avec l'extérieur, avec la vie séculière, qui est rompu, mais également la promesse pour les moines d'un surcroît de labeur manuel : « Car c'est à la sueur de notre front, plus qu'à celle des domestiques ou des bœufs, que nous devons manger notre pain. » (S. 14, 13) Mais ce qui frappe avant tout les moines, c'est ce silence, cette quasi-absence de la présence humaine. Pour Isaac, ce vide, cette désolation (*vasta*), évoquent naturellement, nous y reviendrons, l'expérience des Pères du désert, dont l'influence est si grande dans la spiritualité cistercienne. Qu' il est pénible toutefois de quitter l'abbaye de l'Étoile, sa douceur, son relatif confort, et surtout la chaleur de la communauté. Dans ce désert humain, le moine éprouve les limites mêmes de son courage⁸⁰: il y a, comme dit avec force Isaac, « renchérissement de solitude sur la solitude », de « silence sur le silence », et tous ont « en horreur l'horreur même de la solitude ». Formule frappante qui permet de mesurer l'angoisse de ces hommes « abandonnés ».

2. 2. L'exil comme manifestation de la miséricorde divine

Telles sont les conditions dans lesquelles se déroule ce qu'Isaac appelle son « exil ». Cette grande pauvreté accentue évidemment l'aspect ascétique de l'observance cistercienne, mais, en même temps, elle fait apparaître plus qu'ailleurs sa nécessité. Le suivi rigoureux des règles fondamentales de la vie monastique devient ici la clef de la survie de la communauté. De plus, ces difficultés somme toute mondaines offrent en quelque sorte aux moines l'opportunité d'élever leur vie spirituelle vers la perfection. Pour encourager ses moines à persévérer dans la voie régulière, Isaac tient un discours où se mêlent deux points de vue : le premier, c'est celui du « monde » — voire celui du continent —, à la lumière duquel on mesure ce que l'on perd ; le second, c'est celui de la vocation monastique, qui permet de mesurer un profit spirituel. Le texte suivant donne un bon exemple de cette méthode :

« Ainsi en est-il de nous : cherchant à atteindre le ciel, nous nous sommes retirés du monde des hommes ; aspirant à la plénitude, nous

79 Sur la place et la fonction des frères convers au sein des monastères durant le moyen âge, voir Jean LECLERCQ, "Comment vivaient les frères convers ?", *Analecta Cisterciensia*, XII, 1965, p. 239-258.

80 Dans un autre sermon, qui fait très probablement référence à cette expérience insulaire, Isaac écrit : « Nous avons excité contre nous Léviathan qui a tendu des pièges aux ermites novices que nous étions. Nous qui espérons être des solitaires bien assurés de leur tranquillité, nous nous sommes heurtés au tentateur astucieux et au perfide dresseur d'embûches. » (S32, 2) Noter l'expression : « *novi eremita* » et la référence au Léviathan, le monstre marin de Job, 3, 8.

avons rejeté les richesses ; ambitionnant les honneurs, nous nous sommes vraiment ravalés au rang de balayures de ce monde ! Nous qui, dans le monde, paraissions être quelque chose [Qui in mundo aliquid videbamus], qui dans la communauté de nos frères avions aussi quelque réputation, voilà qu'afin de pouvoir devenir vraiment quelque chose [ut vere aliquid fore possimus], nous nous sommes réduits à rien [ad nihilum]. Car qu'est-ce que le monde garde pour nous, je ne dis plus d'estime, mais même de souvenir ?" (S. 27, 2)

Le gain spirituel est proportionnel à l'éloignement. Dans ce retraits quasi-absolu, il y a non seulement une négation de l'avoir matériel (les richesses) et de l'être social (l'honneur, la réputation), mais aussi de l'être séculier dans sa totalité. Du point de vue mondain, on pourrait parler d'une véritable « néantisation » de l'être. Isaac compare cette « posture de l'être », à l'extrême tension, l'extrême concentration qui précède le saut de l'animal ou le vol de l'oiseau⁸¹. Ici, c'est l'âme qui se concentre et s'unifie, pour « atteindre le ciel ». La solitude investit en quelque sorte tout l'horizon de l'existence au point qu'il ne demeure même plus de place pour le souvenir du monde. Sur cette île du bout du monde, tout le vécu est d'emblée spiritualisé. On n'est « plus rien » au sens où cet *aliquid* que nous étions dans le monde n'a désormais aucune valeur. Mais du point de vue spirituel, on devient véritablement « quelque chose » (*aliquid*). En persévérant dans cette voie de négation radicale, le moine retrouve finalement ses véritables racines, et peut affirmer avec Isaac, dans un autre sermon qui renvoie à l'expérience réthaise :

« Pour moi, je le déclare, je suis à présent un étranger et un pèlerin [peregrinum] ici-bas, c'est-à-dire dans ce monde entier, comme si je n'en étais nullement originaire. Je ne suis pas fils de l'homme, mais fils de Dieu, caché sous l'apparence et la ressemblance de l'homme... Ensemble, nous sommes tous pupilles et orphelins ; nous n'avons pas

81 S. 27, 3 : « Les oiseaux, pour prendre d'un coup d'aile leur essor dans les airs, s'appuient à fond, de tout leur corps, sur le sol où ils se tiennent. Les hommes et les bêtes sauvages également, selon un même art de la nature, ou un art de même nature, ou plutôt selon un art aussi naturel, lorsqu'ils veulent bondir très haut, se tapissent à ras de terre, comme en se ramassant de tout leur corps. Ainsi en est-il de nous... » Il y aurait beaucoup à dire sur ce texte, qui manifeste une nouvelle fois l'attention que porte Isaac au monde — en tant qu'il est le livre de Dieu—, et sur le thème du vol de l'oiseau (nous avons déjà rencontré l'analogie entre le vol de l'oiseau et la contemplation opposée au travail terrien). Isaac est lui-même cet homme qui travaille la terre, mais dont l'âme demeure tournée vers le ciel, réalisant cet équilibre qui lui est cher. Sur ces thèmes, lire mon étude : « Le moine au travail chez Isaac de l'Étoile » (non publiée).

de père sur la terre car notre père est dans les cieux et notre mère est vierge. C'est de là que nous sommes originaires ; ici, nous sommes étrangers et pèlerins comme l'ont été tous nos pères [Cf. I Ch. 29, 15]. »
(S. 29, 89)

Une nouvelle fois, dans ce texte, Isaac manie deux registres de langage : la thématique de la pérégrination, de l'éloignement, peut évoquer, comme chez Bernard de Clairvaux, l'errance de l'âme « sans boussole ni direction, sur les routes du temps et de l'espace. »⁸² L'âme s'est alors éloignée de la droite voie, s'est détournée de sa véritable origine, et c'est pourquoi elle erre, soumise au désordre de « la région de dissemblance ». Ici, au contraire, l'éloignement est le garant de la véritable conversion, il est le signe d'un dépassement des contraintes spatio temporelles. Le « pérégrinant »⁸³, auquel Isaac s'identifie, est libre de tout attachement mondain, et son errance est un cheminement vers Dieu, une recherche dans l'amour, par laquelle s'opère une révélation de l'ordre et du sens. En décrivant cet éloignement radical, que réalise l'exil rhétai, Isaac prolonge en quelque sorte la puissante théologie négative en œuvre dans les neuf sermons pour le dimanche de la Séxagésime⁸⁴. L'exil à Ré s'inscrit donc chez Isaac dans une perspective proprement mystique. Dans cet abandon radical de toute chose ici-bas, dans ce « naufrage » corps et biens, on trouve les conditions optimales pour s'abandonner à Dieu seul⁸⁵. L'expérience mystique est peut-être même évoquée dans cet autre passage, extrait du sermon 32 :

"Ainsi donc, mes bien-aimés, à l'exemple de notre Seigneur et Sauveur, après l'avoir suivi avec les anges au désert, non seulement un désert local, mais aussi celui de l'esprit, et parfois même celui de Dieu en dépassant notre esprit même [ipsum in deserto non solum loci, sed et

82 Cf. Juan Maria DE LA TORRE, "Le Charisme cistercien et bernardin (II)", *Coll. Cist.* 47, 1985, p. 285.

83 Cf le fameux second fragment retrouvé par J. LECLERCQ et publié par G. RACITI dans le troisième tome des sermons d'Isaac.

84 Sermons 18 à 26. Un excellent commentaire de ces sermons, où s'exerce une profonde spéculation théologique, a été donné par B. Mc GINN, « Isaac de Stella on the divine Nature », *Anal. Cist.* , XXIX, 1973, p.3-56. L'influence de la théologie dyonisienne, qu'Isaac a pu connaître à travers l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor et de Jean Scot Érigène, est sensible en de nombreux passages. Sur le sujet cf. A. FRACHEBOUD, « Le PseudoDenys l'Aéropagite parmi les sources du cistercien Isaac de l'Étoile », *Coll. Cist.*, IX, 1947, p. 328341; 10, 1948, p.1934 ; I. CALVERT, « Symbols of Ascent : PseudoDyonisius and Isaac de Stella », *Hallel*, XVI, 1988, p.7278 ; H. Mc CAFFERY, « Apophatic Denis and Abbot Isaac de Stella », *Cist. Studies*, XVII, 1982, p. 338349.

85 Voir par exemple S. 20, 3 : « Mais où irons-nous, Seigneur notre Dieu, en dehors de l'universalité des êtres ? Quelles ailes nous emporteront au-dessus de toute substance corporelle et charnelle, nous les hommes appesantis par la chair, alourdis par les péchés, pour te chercher, nous à qui rien ne pourra suffire ni agréer en dehors de toi ? Seigneur, voici que pour toi nous avons trouvé grâce devant toi, montre-toi à nous toi-même dans ton attirance et ton amabilité. »

spiritus vel etiam aliquando Dei, ipsum nostrum spiritum excedentes], méditons continuellement la loi divine écrite soit au-dehors par les caractères, soit au-dedans de nous par la nature, soit dans la figure de ce monde, soit dans la sagesse même de Dieu qui est loi éternelle et qu'on peut dire la Loi des lois." (S. 32, 19)

Dépasser le monde, le « désert » ; se dépasser soi-même, parvenir au « désert de l'esprit », en devenant pure intelligence; et, dépasser encore l'intelligence même, pour atteindre Dieu en son propre désert, dans son incognoscibilité : Isaac retrouve ici les expressions dont usent traditionnellement les mystiques pour décrire leur démarche dynamique.

Ainsi au sein même de la pauvreté la plus extrême se révèle progressivement la marque du dessein de Dieu. Cette épreuve où l'homme s'épuise physiquement et moralement dans une lutte incessante contre les tentations — celle de faire marche arrière, de se laisser aller à la paresse ou à l'irritabilité —, est en réalité un don de Dieu, qui invite le moine à se tourner vers lui, à puiser en lui une force de résistance :

"Mais il nous importe au plus haut point, mes bien-aimés, de considérer attentivement, avec action de grâces et louanges, la miséricorde de Dieu, que nous avons espérée et qui nous a été faite. Elle a daigné disposer cet exil, notre exil [exsilium nostrum], de manière qu'il nous soit loisible de prier, de méditer, de lire, qu'il nous soit nécessaire de travailler, pour avoir de quoi donner au nécessaire, c'est-à-dire à notre corps actuellement charnel. Car c'est à la sueur de notre front à nous plus qu'à celle des domestiques ou des bœufs que nous devons manger notre pain." (S. 14, 1213)

"Aussi, mes frères, toutes les fois que la tentation nous attaque, qu'il s'agisse de la maladie, de la pauvreté, de la discipline trop sévère, de l'exil trop prolongé ou de l'ennui dans une solitude si écartée et un silence profond [aut prolongatioris incolatus, taedii etiam tam remotae solitudinis, et profundi silentii], dans les tentations de tout genre qui sont innombrables, par la lecture, la méditation, l'oraison, réveillons pour nous le Christ endormi." (S. 15, 12)

"C'est pour le chercher "tandis qu'on peut le trouver" que nous avons de bon coeur perdu presque tout le genre humain et nous sommes perdus nous-mêmes." (S. 21, 1 [Cf. S. 20, 1])

La seule consolation que puissent trouver les moines exilés, c'est le Christ qui peut la donner. On comprend mieux dès lors l'insistance d'Isaac dans les sermons 14 et 15, que nous avons commentés, sur le thème du Christ endormi. Dans ces conditions pénibles, il est vital de renforcer ce lien entre le monde et Dieu, de tenir éveillé le Christ en soi :

"Aussi, mes frères, devonsnous veiller avec le plus grand soin, avec d'autant plus d'attention que nous avons choisi une solitude plus lointaine [quo remotiorem eremum elegimus], afin que dans la barque de notre homme intérieur, pour qui l'homme extérieur est comme la mer, jamais ne dorme le Verbe de Dieu, qui, en luimême, jamais ne dort ou n'a sommeil." (S. 14, 5)

Cette orientation vers le divin, cette conversion renouvelée, se traduisent non seulement dans un effort pour maintenir vivants en soi la présence et le souvenir du Christ, mais aussi dans une participation consciente et voulue à son calvaire, à sa souffrance sur la croix. Dans ses propres souffrances, le moine doit s'efforcer de reconnaître le martyre du crucifié, et mieux encore, l'accepter et le vouloir.

"Pour moi je pense avoir des raisons d'appeler une croix cette discipline réclamée par notre profession et ce désert retiré [hanc disciplinam professionis vestrae, et abditam eremum non immerito crucem dixerim] : là, de même que la solitude vous sépare des autres, ainsi la discipline de l'obéissance vous sépare de vous-mêmes : car rien ne vous est permis de ce qui vous plaît, vous n'avez la propriété ni des biens ni de votre corps, vous n'avez aucune liberté ni pour agir ni pour vous reposer. Qu'est-ce que vivre ainsi, je vous le demande, sinon être pour le Christ, fixé à la rigueur du commandement d'autrui par les clous de l'obéissance, sinon être crucifié avec le Christ ?" (S. 15, 7)

Les difficultés mondaines et charnelles doivent être quasiment transfigurées. Seul, abandonné, pauvre, nu et naufragé, le moine partage la condition du Christ sur la

croix :

"Le semeur est sorti... [Luc 8,5] Dans l'abondant dénuement de notre paisible et aimable pauvreté, nous sommes riches, vous le voyez, en manque de livres et surtout de commentaires ! Selon le mot admirable de celui qui disait, transporté de joie : "J'ai donné l'Évangile à cause de l'Évangile", nous avons laissé les livres à cause des livres ! Ayant appris par les livres saints la valeur de la sainte solitude, le fruit de la paix, la grâce de la pauvreté, non seulement nous avons, comme autrefois, quitté notre maison et notre parenté charnelle, mais nous avons, mieux que cela, oublié pour ainsi dire nombre de saints frères et la maison de notre père spirituel; nous avons jeté pardessus bord [iacturam facientes], en plus des autres richesses, les livres nombreux et variés⁸⁶, le monde entier et presque le genre humain, lorsque nous nous sommes, à quelques-uns, nus et naufragés, évadés sur cette île lointaine, prisonnière de l'océan, pour y embrasser nus la croix nue du Christ [in hanc semotam et inclusam Oceano insulam, nudi ac naufragi, nudam nudi Christi crucem amplexi, pauci evasimus]." (S. 18, 1-2)

Le lien entre l'homme et Dieu se trouve donc raffermi, et la parenté de l'homme avec Dieu réaffirmée, dans la participation spirituelle de l'homme au martyr de Jésus-Christ. L'expérience de l'exil à Ré prend ainsi une ultime signification : l'exil, dans son austérité même, est un don de la miséricorde divine, par lequel Dieu, dans sa toute puissance et sa compassion infinie, révèle le sens de la destinée humaine et caractérise son attachement à ce fragment d'humanité, ces quelques pèlerins naufragés en quête d'absolu.

« Voici en effet que nous aussi nous montons à Jérusalem. Car si nous sommes descendus en cette île, la dernière de toutes les terres, après laquelle, comme dit le prophète, il n'y en a plus d'autre, dans cette petite île perdue dans l'immensité de la mer [in hanc insulam omnium terrarum ultimam, post quam, ut ait propheta, non est alia, modicam et in mari magno occultatam descendimus], c'est pour monter à

86 Sur la pénurie de livres à laquelle Isaac est confronté sur l'île de Ré, cf. S. 22, 1.

Jérusalem. »⁸⁷ (S. 27, 1)

L'île de Ré : une image du paradis futur ? Non, sans doute. Mais, pour Isaac, une de ces « voies étroites » qu'il affectionne, un chemin que Dieu a tracé pour les errants

2. 3. L'appel d'Isaac.

Les distractions du monde se sont tues : le silence des hommes pèse sur les corps et les âmes, le grondement régulier des vagues rythme la durée, la « mer immense » hante l'horizon⁸⁸. C'est le règne des tentations intérieures les plus sournoises : l'acédie, le découragement. L'homme est seul, confronté à sa propre faiblesse. Cette solitude radicale suscite des pages qui comptent parmi les plus belles des sermons d'Isaac :

"Alternativement, je tiens tout ce que j'espère et je perds tout ce que je tenais ; et de nouveau après les ténèbres j'espère la lumière [Job 17, 12]. Je monte jusqu'aux cieux, je sombre aux abîmes ; parmi de telles vicissitudes mon âme dépérit. Dans mon trouble, je m'avance tel un homme ivre, et toute ma sagesse est consumée [cf. Ps. 106, 2627]. Mais, comme l'ajoute le psaume sacré et comme me l'apprend cet aveugle de l'Évangile, il ne me reste qu'à vaincre la malignité et à crier encore beaucoup plus fort vers le Seigneur Jésus dans mes tribulations, jusqu'à ce qu'il me libère de ce péril extrême, qu'il change cette tempête en une brise légère, qu'il fasse taire ces flots qu'il a déchaînés sur moi et qu'il me conduise, joyeux de ce calme, au port que j'appelle et que je désire. Aujourd'hui, caché en ce bout du monde et environné par la mer [qui hodie in extremo terrae angulo et mari circumfuso latitans], je ne désire que lui seul, il m'en est témoin, lui qui, avec le Père et l'Esprit Saint, est le Dieu unique, vrai et bon, et le Seigneur de l'univers..." (S. 29, 16-18)⁸⁹

87 On sait l'importance, dans la pensée symbolique cistercienne, de la Jérusalem céleste, le paradis futur, dont le carré du cloître est la parfaite image. Sur ce sujet, voir Jean LECLERCQ, « Le cloître est-il un paradis ? », in *Le message des moines à notre temps*, Paris 1958, p. 141-159 et J. M. DE LA TORRE, *art. cité* p. 293 et suivantes.

88 L'abbaye des Châteliers est sise à quatre cent mètres environ de l'océan.

89 On pourra comparer ce texte avec la belle page du S. 33, sermon qui toutefois ne fait pas référence à l'expérience insulaire : « O Seigneur Jésus, qui pourra tenir face à ta froidure ? [Ps. 147, 17] Pourquoi même une tentation frivole fatigue-telle l'homme qui désire uniquement les biens solides et éternels ? Pourquoi l'immonde souvenir du monde veut-il ramener en arrière l'âme que l'amour du ciel a une fois tirée du monde ? Pourquoi ne peut-on, comme on le veut, te suivre librement, quand on ne cherche que toi ? » (S. 33, 15)

Il ne reste donc qu'à crier (*clamare*) pour réveiller le Christ endormi et lui demeurer éveillé. Cette clameur est avant tout un appel au secours. Comment la clameur du Christ à la neuvième heure : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné [Matth. 27, 46] ? », ne résonnerai-telle pas dans l'esprit d'Isaac en ces moments de trouble et d'inquiétude ? C'est cet appel angoissé qu'Isaac et ses moines font entendre dans le silence de leur « ermitage ». Le sermon, plus qu'ailleurs, joue alors un rôle essentiel : il est cette « parole vivante » qui habite le silence, l'investit de la présence du Christ. « L'île déserte » aux rives de laquelle se sont échoués les naufragés devient, par cette parole renouée avec Dieu, le port tant promis auquel on accède enfin. La conclusion du sermon 14 constitue ainsi un véritable hymne à la parole, lien privilégié entre l'humain et le divin.

« C'est pourquoi, frères, mes compagnons de captivité et d'évasion [concaptivi mei et confugitivi mei], selon le mot du prophète, "vous qui vous souvenez du Seigneur, ne vous taisez pas, ne gardez pas le silence avec lui." Veillez, pour lui, afin qu'il ne dorme pas pour vous. Moi, Seigneur, je crierai toujours vers vous. Mais vous, mon Dieu, ne gardez pas le silence avec moi de peur que, si vous vous taisiez pour moi, je ne ressemble à ceux qui sont au péril de la mer [periclitantibus in mari]; quand par la méditation je frappe, ouvrez-moi ; quand j'interroge, répondez-moi ; quand j'implore, exaucez-moi. Certes, dans votre grande bienveillance, vous le ferez et abondamment, à moins que mes oreilles ne se soient détournées de vos paroles à vous (...) Parlez donc, Seigneur, parce que votre serviteur écoute, et répondez à sa parole : naviguant l'un vers l'autre, que ni l'un ni l'autre ne dorme. Car si vous dormez pour moi, votre serviteur, la mer ne dort pas, le souvenir du monde ne dort pas ; les vagues et les houles des pensées ne dorment pas, si vous dormez. Si je dors pour vous, la chair pour moi ne dort pas. Aussi Seigneur, qui finalement êtes mon refuge, vous qui auriez pu être la force m'empêchant de vous fuir, que mes sanglots, les gémissements de mon cœur, la détresse même où je me trouve, qui ne se tait jamais, finissent par secouer votre sommeil et vous réveiller! Levez-vous, commandez aux vents et à la mer [cf. Matth. 8, 26], sauvez-moi de la terreur de l'esprit et de la tempête [cf. Ps. 54, 9] ; qu'ainsi au-dedans et

au-dehors se fasse un grand calme ; et que les anges et les hommes, à qui nous sommes donnés en spectacle, en soient témoins et disent avec admiration : "Quel est donc celui-là à qui obéissent la mer et les vents [Matth. 8, 27]? C'est ce qui sans aucun doute, frères, se réalisera pour nous et pour vous si nous obéissons à celui qui vit et règne. Ainsi soit-il. » (S. 14, 1416)

Conclusion : l'idéal monastique d'Isaac

Toute considération biographique mise à part, l'exil à l'île de Ré peut être considéré comme l'expression privilégiée de la spiritualité monastique de l'abbé de l'Étoile. Le « calvaire » d'Isaac et de ses moines présente en effet deux aspects indissociables : il est à la fois cheminement dans la souffrance, l'inquiétude, occasion d'un retour aux principes mêmes de la vie monastique. Souffrances, parce que tous les commandements cisterciens traditionnels prennent sur l'île une connotation particulière : la pauvreté et la solitude ne sont plus seulement intérieures mais effectives ; le travail et l'obéissance ne sont plus seulement des principes obligeants parmi d'autres, mais des nécessités concrètes et vitales. Retour aux sources, puisqu'une semblable austérité rapproche la vie réthaise de celle des premières communautés chrétiennes, et notamment de la tradition érémitique qu'Isaac connaît très probablement par les œuvres de Cassien. Isaac n'en renie pas pour autant son choix en faveur de l'ordre cistercien. Nul doute que pour lui la voie cistercienne représente le meilleur compromis entre les nécessités de la vie « ici-bas » et les exigences de la vie spirituelle. Rappelons par exemple son attachement caractéristique à l'alternance du travail manuel et de la contemplation. Le sermon 50 constitue ainsi une défense remarquable des principes de base de l'Ordre. Si Isaac, à la fin de ce texte, invoque l'image de l'Église primitive de Jérusalem, c'est à la fois pour mesurer l'écart qui sépare une réalité présente et son modèle originel, mais également pour accentuer la filiation entre la règle cistercienne et le premier enseignement des apôtres : la règle est bonne parce qu'elle s'inspire directement de l'Écriture. Isaac songe ici au début des Actes des Apôtres⁹⁰:

"...Que de plus, ayant voué la chasteté, sans femmes ni enfants, sans même rien qui nous soit propre, nous vivions en commun, en obéissant tous à un seul et en attendant tout de lui selon les nécessités de

90 Cf. Act., 2, 4547 ; 4, 3235 ; 5, 1216.

chacun, c'est là, assurément, se conformer à l'idéal des bienheureux apôtres et de cette insigne Église primitive de Jérusalem [in *Ierusalem primitivae Ecclesiae*] : eux qui mettaient en commun leurs ressources et n'avaient non plus qu'un cœur et qu'une âme [Act. 4, 32]. Leur inestimable ferveur, puisée à la fournaise allumée à Jérusalem par l'Esprit Saint, le saint jour de la Pentecôte selon qu'il est écrit : [Isaie 31, 9] , s'est évaporée de jour en jour durant une longue période où la charité s'est refroidie et où l'iniquité a abondé [Matt. 24, 12]. Elle fume encore faiblement en des communautés comme celle-ci [adhuc in huiusmodi coenobiis tenuiter fumat], et fait voir pour ainsi dire quelques traces de l'incendie presque éteint [et exstincti ferme incendii nonnulla quasi vestigia indicat], et montre comme de minimes parcelles du puissant brasier [et magnorum carbonum minutias quasdam monstrat]. Telles sont donc aujourd'hui, très chers, les flèches aiguës du puissant avec des charbons dévorants que nous avons fournies contre la langue trompeuse de ceux qui continuellement, de leurs lèvres injustes et de leur langue trompeuse [Ps. 119, 24], s'informent pourquoi nous faisons ceci ou cela, sans s'inquiéter de savoir pourquoi eux-mêmes ont été faits. Ce n'est donc pas sous l'inspiration de quelques présomptueuses nouveautés, mais sur le fondement des apôtres et des prophètes que s'est édifié notre Ordre [super fundamentum apostolorum et prophetarum aedificatus est Ordo noster]." (S. 50, 2021)

L'idéal cistercien s'inscrit donc dans le vaste essor spirituel que le Christ, dans son sacrifice fondateur, a inauguré, invitant l'homme à le prolonger. Cette force spirituelle, Isaac la décrit comme un incendie, qui toujours demeure vivace, mais qui parfois menace de s'éteindre, et parfois se rallume dans un brasier flamboyant⁹¹: les fondateurs⁹² de l'ordre de Cîteaux ont entretenu ce feu, ont rallumé la flamme ; mais à l'époque où Isaac prend en charge l'abbaye de l'Étoile, ce feu n'est plus visible à ses

91 La métaphysique du feu est un thème traditionnel de la mystique chrétienne. Isaac identifiera lui-même l'Esprit Saint au feu qui « embrase les disciples » (S. 43, 15). On trouvera un bon article sur cette question à propos de Jean Scot Érigène, de la plume d'É. JEAUNEAU, « Jean Scot et la Métaphysique du feu », in *Études érigéniennes*, Études augustiniennes, Paris 1988, p. 297319.

92 Sur la fondation de Cîteaux et les premiers documents qui circulèrent au XII^e siècle sur cet événement, voir J.B. AUBERGER, *op. cit.*

yeux que par quelques braises encore fumantes. Trop de négligence, trop de laisser-aller, ont détourné les moines de leur vocation originelle : l'ordre de Cîteaux, à cause de sa prospérité croissante, ne pouvait être épargné par ce relâchement généralisé⁹³. Dans les monastères⁹⁴, dans l'organisation ecclésiastique⁹⁵, la recherche des biens terrestres prime parfois sur celle des biens célestes. C'est là cette « tempête », qu'évoquaient nos sermons 13-15, qui met à mal l'unité de l'Église et tend à éteindre le feu spirituel. La portée spirituelle et mystique de l'exil à Ré devait donc être, dans ce contexte, évidente pour Isaac : la possibilité lui était donnée enfin, quelles que soient, répétons-le, les conditions réelles de cet exil, d'adopter un mode de vie plus en accord avec l'idéal formulé dans la règle cistercienne, et, de ce fait, orienté totalement vers le Christ. Au-delà de la mer, de l'océan de dissemblance, dans la pure aridité du « désert », la flamme se ravive en l'âme du moine. Reste, nous l'avons vu, à déjouer les maux intérieurs, et en premier lieu « le spectre de l'acédie ». De ce point de vue, si l'on en croit les efforts déployés à maintes reprises par Isaac à l'occasion de ses sermons pour redonner confiance à ses compagnons d'exil, cette entreprise de restauration de la vie monastique fut peut-être vouée à l'échec. Dans un siècle en pleine mutation économique et intellectuelle, le choix d'une telle austérité devait en rebuter plus d'un. Le retour d'Isaac à l'abbaye de l'Étoile, attesté par un des fragments retrouvés à la Bodleian Library (Bodley 807), semble confirmer que les efforts de l'auteur des sermons n'avaient pas suffi à dissiper dans l'âme des exilés le souvenir du confort et de la douceur du vallon de Font-à-Chaux.

Les sermons gardent donc, on ne peut le nier, les traces d'une certaine réalité sociale et politique, vis-à-vis de laquelle se détermine sans doute la volonté maintes fois exprimée par Isaac de repenser l'idéal monastique à la lumière d'une spiritualité plus exigeante. Mais par-delà la sévérité de la morale se joue un véritable drame spirituel, qui, selon nous, donne au texte tout son relief, en fait un témoignage authentique et poignant. L'exil insulaire, thème récurrent dans les sermons, portent les germes de ce « drame » : car tout à la fois, l'homme est en exil et désire un autre exil. Il subit l'exil, d'abord, en tant qu'il vit ici-bas d'une vie charnelle et mondaine : alors, qu'il l'ignore ou non, il vit éloigné de son véritable Père, de sa véritable demeure. Il choisit l'exil, ensuite, dans le meilleur des cas, et s'efforce de rompre les liens qui l'unissent

93 Trouvent grâce aux yeux d'Isaac les Chartreux (pour leur pauvreté et leur solitude extrêmes), et les moines de l'ordre de Grandmont (mais il les soupçonne, avec raison, « de saluer beaucoup de ceux qu'ils croisent sur leur route », c'est-à-dire de mendier). Voir S. 2, 7.

94 Voir l'accusation portée à l'encontre de certains moines et abbés dans le sermon 37, 22-23.

95 Accusations portées dans le sermon 43, 12, contre ceux qui, parmi les prêtres ou les évêques, « préférèrent le pouvoir à l'être ».

physiquement et mentalement au « monde », pour réinvestir dans la recherche de Dieu la parcelle de divinité avec laquelle il s'est identifié. D'où l'importance chez Isaac, non pas tant de la révélation, mais du processus de transformation de soi-même auquel elle invite, de la conversion⁹⁶. Entre l'exil subi, par la perpétuation de la défaillance d'Adam, et l'exil voulu, qui se concrétise par exemple dans le choix d'une vie retirée, il y a tout un cheminement intérieur qui s'effectue, par lequel s'approfondissent mutuellement la connaissance que l'on peut avoir de soi-même⁹⁷ et la « connaissance » que l'on peut avoir de Dieu— soit dit en passant, on pourrait tout aussi bien parler, en termes de théologie négative, d'une « inconnaissance » de Dieu et de soi-même⁹⁸—. Le chemin vers Dieu⁹⁹ ne se creuse toutefois pas de la même manière en chaque homme. Car si les efforts du spirituel tendent vers un même accomplissement, les contraintes et les obstacles renvoient sans cesse le cheminant à la puissance de sa propre volonté. C'est pourquoi cette pérégrination vers Dieu se caractérise comme une errance. « Qu'il s'avance à pied pour prendre son vol », conseille Isaac, « et parce qu'il ne pourra pas voler toujours, qu'il retombe sur ses pieds, pour éviter la chute la tête la première ». La marche à pied, c'est-à-dire l'errance inquiète, laborieuse, et l'envol sont complémentaires et leur alternance est une donnée de la condition humaine pensée comme médiation entre le fini et l'infini. Cette reconnaissance de la duplicité humaine s'exprime chez Isaac dans cette recherche de l'équilibre auquel doit tendre la vie monastique : une vie à la mesure de l'homme, qui se réalise essentiellement dans l'alternance entre la prière et le travail, le silence contemplatif et l'exercice de la raison. Mais, bien évidemment, nulle trace ici de la recherche de l'équilibre pour lui-même. Car s'il se connaît mieux que tout autre, et a pris mesure des périls qui le menacent, c'est au dépassement de ses propres limites que tend le moine, pour qui, à terme, se dévoile la joie indicible de l'amour démesuré de Dieu.

Dès lors, l'épisode à l'île de Ré prend pour nous une valeur emblématique : s'y joue en effet, de manière intense, l'éternelle confrontation entre la vie charnelle et la pensée, entre la nécessité de survivre et la volonté d'éternité. L'issue de cette lutte,

96 Relevons ce texte limpide, où le thème du travail apparaît une fois encore. « La conversion vers Dieu par la recherche et l'imitation, c'est le jour où l'homme sort pour son travail, qui est de connaître et d'aimer Dieu, et de se réjouir dans cette connaissance et cet amour. C'est en effet pour cela que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ; il se refait et se reforme à cette ressemblance et à cette image : son amour reproduit l'image, et en sa conduite resplendit la ressemblance. » (S. 16, 15).

97 Sur la connaissance de soi-même voir S. 2, 13-15, et le commentaire de M. M. DAVY, « Le rôle de la connaissance de soi dans l'école cistercienne du XII^e siècle », *Vie Spirituelle*, 138, 1984, p. 674-687

98 Cf. le grand traité théologique constitué par les sermons 18-26 et l'article déjà cité de B. MC GINN.

99 Sur le cheminement, voir nos références *supra* p. 20 note 1. 91S. 4, 16.

pour Isaac, ne saurait venir que du Christ, le berger qui a rappelé l'homme, errant, misérable, vagabond, fugitif, comme cette brebis qui s'était perdue, à sa véritable destinée. Jésus, lui-même, qui s'est fait « errant, exilé, pour mieux instruire les hommes », demeure finalement « la voie pour les errants » (*errantibus via*), « le chemin tracé dans la mer immense »¹⁰⁰.

100 Je ne voudrais pas clore ce travail sans remercier Monsieur CLAUDE GARDA, pour les encouragements qu'il m'a prodigués sans compter dès le début de cette étude, et pour la très précieuse bibliographie qu'il m'a confiée sans hésitation. Je lui dois également, ainsi qu'à Mlle DANEDE, une révision particulièrement minutieuse des épreuves de ce texte.

Babylonia deserta

Un chapiteau de la collégiale Saint Pierre de Chauvigny éclairé par la psychologie d'Isaac de l'Étoile ¹⁰¹

Introduction : Le chapiteau

L'iconographie extrêmement riche de l'ensemble sculpté du chœur de la collégiale Saint Pierre de Chauvigny (Vienne, France) offre deux représentations particulièrement rares dans la sculpture romane. Ces deux images sont soulignées par ces expressions : « *Babilonia magna meretrix* », Babylone la grande prostituée, qu'une femme au vêtement ample, aux cheveux défaits et au sourire provoquant incarne ; « *Babilonia deserta* », Babylone désertée, figurée par un homme barbu, vêtu simplement, une ceinture de corde ceignant ses reins, assis sur une sorte de tabouret. La référence à l'Apocalypse de Jean est donc explicite . Si nous regardons les deux images qui complètent ce chapiteau, l'archange Michel officiant au pèsement des âmes d'une part, et l'archange Gabriel annonçant aux bergers le *Gloria*, d'autre part, nous pouvons sans trop de peine inscrire ces images dans un contexte eschatologique et les comprendre dans cette optique.

Je n'ai pas choisi pourtant de m'engager dans cette voie de lecture qui a été si bien tracée récemment par Éric Puisais, et plus anciennement par Christian Barbier. Après ceux-là, et tant d'autres, j'ai entamé une recherche visant à établir l'identité de cet homme sur les épaules duquel pèse cette inscription, au fond effrayante : *Babilonia deserta*. Après le triomphe de la femme Babylone, qui occupe pleinement l'espace de toute l'amplitude du mouvement de ses bras, mouvement qu'exacerbent les très larges manches de sa robe somptueuse, voici cet homme, seul , au regard

101 « *Babilonia Deserta*, Un chapiteau de la collégiale Saint Pierre de Chauvigny éclairé par la psychologie d'Isaac de l'Étoile », in COLLECTIF, *La sculpture romane au regard de la philosophie*, Cahier n° 12, 1995, 96 p.

énigmatique : sans nul doute il est comme ces rois de la terre, qui, je paraphrase l'Apocalypse, se sont livrés avec Babylone la grande à la débauche et au luxe, et qui désormais pleurent et se lamentent à cause d'elle en voyant la fumée de son embrasement (Apoc. 18,9) ; comme ces rois ou ces marchands, qui désespèrent à la vue des richesses détruites, ou encore ces pilotes de navire accablés par l'anéantissement du port qui signifiait jusqu'à présent la fin ultime de leur voyage. On dit encore de lui qu'il peut être un prophète, tel Jérémie, qui endurât tant de souffrances parmi le peuple, comme le rappelle Origène dans son *Commentaire sur S. Matthieu*, ou tel Moïse qui subit violence et mépris de la part de sa patrie à plusieurs reprises . Est-il encore ce philosophe antique, dont il prend la pose, méditant, comme nous le faisons, prenant un recul inquiet sur le déroulement de l'histoire ? Est-il Lazare pleurant sur ses fautes, ou encore Caïn, à qui "la colère" a fait commettre le premier fratricide, et "la tristesse" a fait connaître "le premier désespoir".

Avant d'aller plus loin, il paraît utile de mettre l'accent sur quelques indices pertinents que recèle l'image. Je ferais peu de cas de la partie supérieure de l'image : les couleurs dont le pierre était peinte nous manquent cruellement pour statuer sur la signification de ces motifs : flammes soulignant la ruine de Babylone ? Remparts ? Simple ornement végétal ? Ou encore, nuées d'anges issues des ailes des archanges Michel et Gabriel ? Il nous faudrait des références parallèles pour statuer définitivement. La position du personnage est probablement moins équivoque : Il est assis, ses joues sont cernées de rides, de sa main droite il semble tirer sa joue gauche : tout cela indique une grande douleur, et, de manière plus explicite, un visage en larme. Un livre de prière datant du tout début du XIII^{ième} siècle, imageant les béatitudes et les malédictions, à partir des paroles de Jésus relatées dans Matthieu et Luc, montre deux hommes assis, jambes croisées, la tête appuyée sur le poing en signe de douleur, tandis que deux hommes se réjouissent au-dessous d'eux, illustrant la formule : « Bienheureux ceux qui pleurent ». Une scène semblable dans sa composition, opposant verticalement deux plans de l'image, insérée dans un autre livre de prière, dit de Hildegarde de Bingen, et contemporain du précédent, montre deux personnages, l'un se serrant les mains et l'autre se tirant les cheveux. Il est également fréquent dans l'iconographie médiévale de voir des femmes, qui sous le coup du décès d'un proche s'arrachent les cheveux ou se tirent la joue. Je rappellerai enfin un texte de saint Ambroise relatant une pénitence publique : « J'ai connu des gens, durant leur pénitence, qui ont labouré leur visage de leurs larmes, qui ont creusé

des sillons dans leurs joues à force de pleurer, qui se sont étendus sur le sol pour être piétinés par tout le monde, et qui, la face blanchie par le jeûne, offraient l'apparence d'un mort dans un corps vivant. » On découvrirait également de telles scènes dans les vies de saints. Ces indices me permettent d'opposer le rire triomphant, réjoui, de la babylonienne aux larmes de douleur du personnage méditant dans la cité ruinée, et donc d'ajouter à la lecture eschatologique de ces images, une lecture morale, fondée sur le conflit du vice, se réjouir, et de la béatitude, pleurer. Nous allons voir ensemble comment Babylone devient la « Babylone intérieure », et comment elle peut être ruinée, par les larmes, tout comme la Babylone apocalyptique le sera par les flammes divines dans les derniers temps . Nous allons tenter de comprendre ce que pouvait signifier la parole du Christ « Bienheureux ceux qui pleurent », au XII^{ième} siècle, à l'âge de la grande expansion monastique.

1. La philosophie morale d'Isaac de l'Étoile

Il se trouve, et permettez-moi d'insister sur le caractère hasardeux de cette rencontre, qu'un moine ayant vécu dans la seconde moitié du XII^{ième} siècle non loin de Chauvigny, a parlé assez longuement de ces fameuses larmes dans ses sermons. Isaac était alors abbé de l'Étoile, abbaye cistercienne fondée en 1124 par Isembaud, sise non loin d'Archigny. Il ne fait pas partie, du moins pas encore, des cisterciens du siècle d'or les plus connus du grand public, mais les moines d'aujourd'hui s'y réfèrent bien souvent, et l'ensemble de ses sermons ont connu la consécration en faisant l'objet d'une publication en trois tomes dans la collection *Sources Chrétiennes*. Dans ces textes, qui mêlent avec brio la spéculation métaphysique la plus audacieuse aux anecdotes relatées dans le style le plus vif , Isaac met souvent en œuvre l'exégèse morale de l'Écriture, bien que, selon son propre aveu, il lui préfère l'exégèse allégorique ou l'exégèse anagogique. Les auditeurs, moines et parfois frères convers, orientent ainsi le commentaire vers la rencontre de "l'esprit et de la chair", vers le sens moral, plutôt que vers « le haut », vers la rencontre de Dieu et l'âme. Le temps qui nous est imparti ne me permet pas de développer la très riche théorie de l'exégèse présente dans les sermons d'Isaac, théorie qui est fondée à la fois sur une christologie et sur la psychologie exposée dans le *De Anima* : qu'il suffise pour vous convaincre de sa richesse de rappeler qu'Henri de Lubac dans un de ses maîtres livres, *Exégèse Médiévale*, renvoie à Isaac de l'Etoile ou le cite à 32 reprises !

Je voudrais néanmoins souligner le point suivant : la terminologie du discours moral

n'est pas constituée, du moins dans la pensée médiévale, de concepts purement rationnels, purement abstraits. Le vocabulaire du vice, orgueil, envie, colère, etc., tout comme celui de la vertu, humilité, mansuétude, componction, etc., est, comme le dit très justement Isaac, à la rencontre de la chair et de l'esprit, de la sensibilité et de l'Idée, au sens platonicien du terme. Ces mots ouvrent un espace de médiation, plus qu'ils ne définissent une réalité précise. Ils permettent d'orienter l'homme dans le champ moral de son existence, ce territoire d'errance ouvert entre la chair et l'esprit, le territoire de son « ressentir ». Paul Ricoeur, qui a exploré de manière magistrale cette terminologie, en étudiant notamment le concept de "faillibilité", dans le second tome de sa *Philosophie de la volonté*, écrit : « Il y a dans la précompréhension de l'homme par lui-même une richesse de sens qui ne peut être égalée par la réflexion ». On comprend que l'emploi d'images, littéraires, peintes ou sculptées, s'avère particulièrement pertinent dans un tel contexte : le discours moral ne vise pas à établir une définition, je le répète, mais à orienter la conscience et guider l'action ; Isaac écrit à propos du but de ses sermons : « Ce n'est pas tant un cours (*lectiones*) sur le saint Évangile que nous entreprenons mais plutôt, à l'occasion de ces textes, une exhortation (...) capable d'édifier les frères et nous-mêmes, en tenant compte du moment, des lieux et des personnes.. » La connaissance par les créatures ou les images est le symptôme de notre déchéance originelle, de notre nature divisée : l'homme intérieur a besoin de l'homme extérieur pour s'imposer, l'examen du champ de conscience, la connaissance de soi-même, ne peut faire l'économie de l'image.

Pour que cet espace d'errance devienne un espace propre à la conversion, les penseurs médiévaux, à la suite des néoplatoniciens, ont présenté de manière schématique les multiples tendances à l'œuvre dans la nature humaine. Un des exemples les plus remarquables de cette schématisation du champ de conscience est le traité d'Hugues de Saint-Victor intitulé *De quinque septennis*, (*Des cinq septenaires*). Ce texte, que je vais présenter très brièvement, définit le cadre au sein duquel la pensée d'Isaac de l'Étoile se déploie de manière implicite. Hugues, en fervent lecteur du *Timée*, manifeste son amour des correspondances et des proportions, en distinguant terme à terme, les 7 vices, les 7 oraisons dominicales, les 7 dons du Saint Esprit, les 7 vertus et les 7 béatitudes. Dans certains manuscrits, ces rapports sont présentés sous la forme de cinq cercles concentriques, le centre étant occupé par la figure du Christ, le cercle le plus extérieur par les vices. La progression spirituelle, de la circonférence au centre se fait d'abord par la restauration de l'ordre de la conscience, et se comprend

finalement comme une guérison : « Distingue d'abord ces septénaires, écrit Hugues, et tu comprendras que les vices sont comme les maladies de langueur pour l'âme, ou encore des blessures de l'homme intérieur ; que l'homme lui-même est comme un malade ; que le médecin, c'est Dieu ; que les dons du Saint-Esprit sont le remède ; les vertus, la santé ; les béatitudes, la joie de la félicité ». Cette topologie n'est donc pas statique mais traversée par une véritable dynamique, sur laquelle repose tout un processus de conversion. Les vices constituent le terrain à partir duquel s'exerce la guérison : « Ce sont les sources et les abysses ténébreux d'où sortent les fleuves de Babylone qui, coulant par toute la terre, y répandent goutte à goutte l'iniquité.»

La remise en ordre des tendances commence par ce que j'appellerai avec James Mc Evoy « la connaissance pratique des *affectus* ». L'affection, ou, si vous préférez, la tendance, l'appétit, n'est essentiellement ni bonne ni mauvaise : elle est un mouvement intérieur et spontané de l'âme tendant à l'infini. Tant que l'âme demeure parfaitement ordonnée, avant le péché originel, Dieu constitue immédiatement la limite à laquelle tend ce mouvement. Dans l'âme fautive, ces tendances sont totalement désorientées. Les désirs se succèdent sans fin, se renouvellent sans rassasiement possible. De la mauvaise orientation de *l'affectus* naît le vice. Isaac de l'Étoile, qui était un fin psychologue — en témoigne son *De Anima* —, voit, comme Aelred de Rielvaux et la plupart des penseurs de son temps, dans l'exercice de la *ratio*, raison ou mieux encore, "mesure", l'instrument de la maîtrise de cette dynamique intérieure. « Il s'agit, frères, de cette affection de l'âme (*affectio animae*), de cet appétit (*concupiscibilitas*) dont nous avons parlé tant de fois et si longuement. Il faut d'abord la soumettre au sens rationnel, la discipliner, l'ordonner, la laisser toujours à la maison, pour que lui-même, dans la chaleur du jour, rencontre les trois anges, comme Abraham, quand Sara avait été laissée à la maison. En termes plus clairs, on ne pourra jamais être pleinement et parfaitement spirituel, faire effort pour se préparer au repos de la contemplation, sortir avec sérénité de sa tente, si on n'a pas d'abord débarrassé l'âme de tous les vices, c'est-à-dire de tout amour mauvais et désordonné (*omni amore perverso et inordinato*), si on ne l'a pas ornée et garnie de bonnes habitudes, défendue et protégée par les vertus ». L'affection est la « maîtresse de maison », elle est, si l'on peut dire, la force motrice par laquelle nous nous dirigeons dans l'existence, mais elle ne conduira à Dieu que si elle est soumise à la raison, elle-même soumise à la *sapientia* et au Verbe divins. Il faut donc « former » l'affection, la régler par l'*habitus* de l'âme, sa disposition vertueuse, l'ordonner ou l'orienter par la charité. Au bout du compte, ce

mouvement intérieur constituera la matière même de l'amour.

2. Tristesse, componction et connaissance de soi

Il me paraissait important de présenter en quelques mots cette topologie des tendances, cette phénoménologie de la conscience, parce qu'elle est la base sur laquelle sont fondés les développements d'Isaac sur la componction, développements que nous allons suivre maintenant d'assez près. Auparavant, il faudrait dire un mot de la tristesse : cette dernière figure un vice et n'a à proprement parler rien de commun avec la componction. Chez Hugues de saint Victor, la tristesse vient au quatrième rang dans la genèse des vices. C'est elle qui « flagelle l'homme mis à nu », une fois que l'orgueil, l'envie et la colère l'ont totalement dépouillé, dépouillé de Dieu, de son prochain, de lui-même. À l'inverse des larmes de la componction, qui nous le verrons, agissent de manière vivifiante, fécondent la conscience, les larmes de la tristesse soulignent un dénuement, une solitude aveugle, une sécheresse de cœur : « La tristesse, c'est le dégoût (*taedium*) et le chagrin éprouvés par l'âme, lorsque, ramollie pour ainsi dire et aigrie par son vice, elle n'aspire plus aux biens intérieurs, et que, toute vigueur une fois tuée en elle, aucun désir de réfection spirituelle ne lui sourit plus ». Chez Isaac, la tristesse navigue dans les mêmes eaux que le dégoût ou l'acédie, ce danger suprême pour la vie monastique qui ôte toute envie d'agir et toute espérance. Il décrit avec une grande sincérité l'effet de la tristesse sur le pèlerin intérieur : « Parfois tout effrayé et dans les larmes, enveloppé de ténèbres et rempli d'amertume, je me consume dans un tel brouillard de dégoût et d'acédie, que tout vient insulter à une espérance meilleure et me contraint au silence. » En cet état l'âme ne peut obtenir qu'une fausse consolation, « une consolation terrestre », c'est-à-dire, "une pierre froide, sèche et dure, au lieu du pain des anges". La tristesse figure donc plutôt l'assèchement de l'âme et ne se manifeste pas en premier lieu par l'épanchement des larmes. Ou bien ces larmes sont stériles, et contribue à rétracter le désir jusqu'aux points de non-retour que symbolisent l'avarice, la gourmandise et la luxure.

La componction ne s'oppose pas directement à la tristesse, comme on pourrait s'y attendre, mais à la colère. Isaac de l'Étoile reprend généralement de manière assez fidèle la schématisation septiforme que nous avons décrite à partir du traité de

Hugues. Pour autant, le discours exhortant à l'ascension spirituelle doit souvent faire implorer ce cadre car « il est difficile et cela dépasse les lumières de notre petitesse de distinguer; en tant de degrés, la progression du jeûne spirituel ; difficile de marquer, pour le pèlerin qui monte de l'Égypte à la Terre Promise, c'est-à-dire de ce monde au Père, en ce désert qu'était son esprit au temps où il habitait la chair, tant d'étapes entre les vertus qui l'éloignait de la chair pour le rapprocher de Dieu, selon qu'il est écrit : "il a disposé des montées en son cœur dans la vallées de larmes, dans le lieu qu'il a établi"(Ps. 83, 6-7) ». L'errance dans le temps et dans l'espace est le signe privilégié chez Isaac de la condition humaine, le corps et les vices appesantissent l'âme, la ralentissent : à l'homme il faut « peser son temps », prolonger sans cesse son effort. La vie spirituelle est fondamentalement une pérégrination : nous marquons les étapes de ce processus dans un but d'enseignement et d'exhortation, mais rien n'est jamais définitivement acquis. La grâce septiforme de l'esprit c'est, comme l'explique Isaac, « cette grâce par laquelle il veille sur nous et nous apporte la consolation, adoucit, par une sorte de mouvement antithétique, la rigueur de cette rapidité divine qui, stable en son mouvement, examine et scrute tout ensemble... Et tandis qu'en un certain sens, il s'oppose lui-même à lui-même, lui dont la bonté égale la grandeur, dont la pitié égale la force, le pêcheur trouve un espace de conversion (*paenitendi spatium*), comme le dit l'Apôtre : "Ignores-tu que la bénignité de Dieu te pousse au repentir ?" (Rom. 2, 4) » En Dieu, la justice, toute-puissante et indépendante de la temporalité mondaine, est compensée, si l'on peut dire, par la grâce, les sept dons du Saint Esprit : du même coup, une chance est laissée à l'homme, le temps devient son allié, et son cheminement dispose des occasions pour son retour au Père.

Il est intéressant de noter le rôle fondamental de la componction dans ce cheminement. *Componction* dérive du verbe *compungo* : « piquer de toutes parts ». Comme la chair, la componction aiguillonne l'âme sans relâche, non pas en vue de favoriser son relâchement et d'entraîner son assoupissement, mais au contraire afin de la maintenir éveillée, tendue vers Dieu. Elle est d'abord un instrument de vigilance vis-à-vis de soi-même, et c'est en ce sens là qu'elle s'oppose directement à la colère : la colère est un sentiment vif, impétueux, fils de l'orgueil et de l'envie, par lequel, comme le dit Hugues de saint Victor, « le misérable cœur s'irrite maintenant contre soi-même de son imperfection puisqu'il ne se réjouit pas du bien d'autrui par la charité ». Elle s'inscrit principalement dans un processus inverse, celui de la connaissance de soi-même, et de soi-même en tant que conscience traversée, animée,

par la fameuse dynamique des tendances dont nous avons parlé. Il y a dans la componction une part de discernement sur laquelle Isaac, pour avoir éprouvé lui-même la complexité de ce « cortège composite et de diverses origines » qui accompagne le pèlerinage, insiste avec force : « (..) en nous, il est facile assurément de reconnaître pareille variété, impossible de ne pas la ressentir. Cela nous l'apprenons dans le livre de l'expérience avec plus de certitude que par la voix du prédicateur. Il est cependant utile, frères, de déterminer, par le discernement spirituel et l'observation attentive, la source de tout ce qui se lève en nous, les origines des pensées et des sentiments (*cogitationum affectuumque*), les racines des désirs et des vouloirs aussi bien que des suggestions et des délectations. » «Je ne vais nulle part sans ces compagnons », ajoute l'abbé de l'Étoile. On comprend ainsi pourquoi la vertu de componction est traditionnellement mise en rapport direct avec l'esprit de science, troisième don du Saint Esprit.

Le spirituel n'est cependant pas un phénoménologue ou un psychologue, et c'est dans une véritable tension dramatique qu'il accomplit ce retour sur lui-même. Connaître, en ce sens, c'est restaurer un ordre, et du même coup, ouvrir en soi-même une porte, dégager un chemin, ou comme le dit Isaac, sortir de « Babylone, le lieu de ses iniquités ». Cette connaissance de soi-même se présente ainsi comme auto-accusation, et elle doit se prolonger, comme nous le verrons, par la correction des œuvres. La connaissance rationnelle de la conscience, ou pour mieux dire, la mesure de la diversité intérieure, ne doit pas précéder la volonté réelle d'un véritable retour au Père. Mais là encore, le chemin est long et requiert une patience infinie. « Lors donc que l'homme revient à lui-même, à son propre sens, à sa propre volonté, voire à sa raison, même s'il a progressé jusqu'à se dépouiller de l'animal et à revêtir l'homme, il ne s'évade pas pour autant de la nuit, il ne parvient pas encore au jour ». La nuit, cet « éloignement de Dieu », le spirituel doit la traverser jusqu'à l'aurore, et cette traversée, c'est précisément le souvenir de sa vie passée, accompagné du jugement, de l'accusation : « Mais pour le moment mes biens aimés, réprimant cet élan de l'esprit et nous mesurant à notre propre mesure (II Cor. 10, 12), revenons au jour de la crainte, au jour de l'ennui (*taedii*), pour commencer à avoir part à l'ennui et à la peur du Christ ». Ce retour s'opère par la mémoire : « Celui donc qui se dégage des ténèbres et de l'ombre de la mort (Ps. 106, 14), c'est-à-dire renonce à se détourner de Dieu et à se tourner criminellement vers le monde et soi-même afin de se tourner vers

Dieu, comme par un mouvement de l'occiput au frontal, voit d'abord se présenter devant lui le souvenir du mal dans le passé, la crainte du mal à venir, le dégoût de ce qu'il a fait et la peur de ce qu'il aura à souffrir. Car il commence à se rappeler sa vie mauvaise et à craindre que la mort ne soit pire. Et tel est le premier travailleur à la vigne : la conscience s'accusant elle-même. C'est la première grâce de la pénitence et l'heure de la conversion ». Deux remarques à propos de ce texte dense : on notera d'abord la référence, surprenante pour des lecteurs du XX^{ième} siècle, à ce savoir physiologique hérité du *Timée* via l'école de saint Victor, par lequel les fonctionnalités de l'âme sont localisées en différents endroits du corps. Ici, la configuration du crâne animal avec ses trois pôles – l'occiput, le sinciput, le front – permet de schématiser le dynamisme spirituel, d'en rendre raison s'y l'on peut dire, organiquement parlant. Ce point est plus qu'anecdotique, quand on mesure dans les sermons d'Isaac l'importance des informations d'ordre scientifique et l'usage, jamais purement spéculatif, qui en est fait. Ainsi, dans notre cas, l'homme appelé vers Dieu, par la grâce, passe d'abord par une phase de componction, parce que dans son trajet de retour, il rencontre si l'on peut dire incidemment la mémoire, et se souvient de ses errances passées. Il ne quitte donc pas la « nuit » de la conscience en un mouvement, mais doit, parce que son existence se déploie dans le temps, supporter à nouveau le poids de ses faiblesses passées : à ceci près que cette fois il les regarde d'un œil neuf – il « contemple sa misère », ira jusqu'à dire Pierre de Celle dans son *École du cloître*. Cet œil neuf, c'est à la fois l'œil de la lucidité et celui de la componction : lucidité parce que l'homme retrouve le sens de l'orientation en se détournant du monde – le passé, objet de dégoût, et l'avenir, objet de crainte, dessinent désormais le commencement et la fin de son présent. De la componction, parce que, comme l'explique Isaac, « ce que rappelle la mémoire elle l'offre au cœur », et sur le chemin qui mène de la tête au cœur, l'homme « rencontre d'abord l'irascible qu'en s'éloignant il avait laissé en dernier ». Autrement dit, la partie irascible de l'âme, le *timos* de Platon dans le *Phèdre*, source des manifestations sentimentales de l'homme – complémentaire de la partie concupiscible – occasionne, par son contact avec le souvenir des maux passés, la torture intérieure que l'âme s'afflige à elle-même : « Ainsi, tout ce qui autrefois, objet de délectation, avait une douce saveur dans la vie, est maintenant, par la componction, une amertume dans le souvenir, comme il est écrit : « Je me ressouviendrais devant vous de toutes mes années dans l'amertume de mon âme (Isaïe, 38, 15) ». Ainsi, c'est d'abord le ressouvenir (*recogitatio*) qui agit, ensuite l'amertume (*amaritudo*) (..) C'est une misère et une sottise d'oublier les péchés ; c'est

une misère pire de s'en rappeler sans la pénitence du cœur ; c'est misère extrême de trouver dans leur souvenir une délectation ». Nous évoquions tout à l'heure, à propos de ce moment clé de la conversion qu'est, prise dans un sens large, la componction, l'idée de restauration de la conscience : en effet, on voit bien ici comment toutes les tendances de l'âme, son intellect, ses passions, ses désirs, se répondent harmonieusement, dans un rapport quasi-organique, dès lors que la vie entière est réorientée, redispesée, vers sa finalité véritable : l'amour de Dieu. Cette phase du retour au Père se traduit dans la vie du moine par une véritable torture imposée par ce qu'Isaac nomme « le chapitre intérieur » : le temps est venu des larmes et de la mortification du corps. Ces larmes sont à entendre, toujours dans une acception physiologique, comme l'effet d'un bouillonnement intérieur. Je ne résiste pas au plaisir de vous citer le texte suivant, qui lie d'une manière étonnante la componction au silence, opposant ce dernier à la vaine verbosité : « Le mouvement de l'âme, s'il ne se répand pas au dehors par la verbosité, tournoie intérieurement en une ronde continuelle, comme une flamme de feu et, passant en revue tous les replis de la conscience, trouve de quoi renouveler en lui la douleur d'une salutaire componction. Pareillement, le cœur, puisqu'il ne s'évapore pas au-dehors, s'échauffe intérieurement au feu brûlant de la componction, produisant un feu lumineux que dans sa méditation, il dirige vers le haut. « Et dans ma méditation, est-il dit, le feu s'embrasera. »(Ps, 38, 4) Ainsi arrive-t-il que celui qui a appris à se taire au-dehors avec les hommes, commence intérieurement à parler avec Dieu lui-même... Contempteur du présent et oublieux de « ce qui est en arrière », il interroge sur sa fin. » (S. 50, 6) La parole est une dépense inutile de l'âme, il faut donc pleurer en silence, seul à seul avec soi-même, ou du moins, dans l'intimité de la confession des lèvres : rappelons-nous que la componction, vise à rétablir la juste relation de soi à soi-même, que la colère avait détruite.

Je voudrais signaler enfin un point essentiel, qui donne à la pensée d'Isaac une saveur tout à fait singulière : c'est l'importance accordée par celui-ci au travail. On sait l'importance qu'avait pris le travail manuel dans la définition cistercienne de la vie monastique . On peut comprendre ainsi la relation du travail à la componction : le travail est la componction du corps, il est la pénitence justement infligée à Adam : "puisque pécheurs et fils de pécheurs selon la chair, nous sommes encore dans la chair, nous ne répugnons donc pas à la sentence de condamnation de la chair : et nous mangeons notre pain « à la sueur de notre front » (*Gen.* 3, 19) Le travail, parce qu'il

concerne directement le corps, est l'œuvre première par laquelle nous serons jugés : en vertu de l'axiome "cherchez au-dehors la disposition du dedans"(S. 17, 15), le labeur de l'homme fournira le signe de la qualité de la componction qui l'anime : « sans la correction des œuvres », la confession des lèvres n'est que du vent, la contrition de l'âme, une simple vapeur, le jugement de la raison devient une condamnation et l'accusation de la conscience un témoignage à charge » (S. 16, 19). On notera le vocabulaire juridique : le chapitre intérieur ne conduit qu'au vice de la tristesse s'il n'est pas suivi d'effet dans la vie extérieure, corporelle. C'est un thème tout à fait fondamental dans la pensée d'Isaac que celui de la signification de la vie active, qui, loin de n'être qu'une apparence, révocable du point de vue spirituel, s'avère être le critère ultime de l'authenticité de la vie chrétienne. D'autre part, cette concentration des facultés corporelles en vue de l'activité laborieuse libère en quelque sorte la partie supérieure de l'âme pour la recherche de Dieu, comme les oiseaux qui, "pour prendre d'un coup d'aile leur essor dans les airs, s'appuient à fond, de tout leur corps, sur le sol où ils se tiennent" (S. 27, 3). « C'est donc à la neuvième heure qu'est envoyée à la vigne la quatrième grâce, lorsque, au-dessus de la vie active, qui est un exercice pour l'âme inférieure, on s'élève pour chercher Dieu sur les ailes de la lecture, de l'oraison et qu'on se dispose à l'aimer » (S. 17, 18). C'est à ce moment là, à l'heure des exercices proprement monastiques que sont la lecture, la méditation, l'oraison et la contemplation, que la partie concupiscible, désirante, de l'âme est, si j'ose dire, réactivée, et que l'homme trouve sa consolation, sa délectation, le salaire de son labeur, dans l'amour libre de Dieu. « Lorsque nous serons parvenus, mes biens-aimés, à cette surabondante douceur de Dieu, qu'il a cachée dans la crainte mais révélée dans l'amour, il n'y aura pour nous rien de dur, rien d'âpre, rien d'accablant dans ce que nous demandera le service du Christ. Mais, sentant partout douceur et délectation, nous regretterons seulement que notre tâche soit si peu de chose ; spontanément et avec ferveur nous nous disposerons à des exercices plus ardues, pour goûter d'avance continuellement une plus grande suavité dans la joie. Le souvenir même des péchés ne nous incitera pas à une componction craintive, mais nous enflammera pour l'action de grâces »(S. 17, 25). Le labeur de l'homme, sa pénitence, se métamorphose et devient acte de charité.

Conclusion

Avant de conclure, et de refermer la boucle qui m'a conduit de cet étonnant

personnage sculpté à la collégiale St Pierre jusqu'à la parole de l'abbé Isaac de l'Étoile, je voudrais prévenir plusieurs objections qui pourraient m'être faites. La première concerne la manière dont j'ai parlé de componction tout au long de cet étude, « à tort et à travers » pourrait-on dire. Pour des raisons pratiques, je n'ai pas pris le temps de donner un aperçu de l'usage de ce terme dans la pensée patristique et médiévale. On trouvera les résultats de cette enquête dans l'article du *Dictionnaire de spiritualité*, tome II, 2, col. 1312-1322. « Nécessaire à tous les "degrés" de la conversion, elle deviendra aussi vaste que la perfection elle-même », écrit l'auteur de l'article. Dans sa compréhension « maximale » le terme peut donc récapituler, en droit, m'a-t-il semblé, les étapes du cheminement spirituel sur lesquelles je me suis attardé : le souvenir de la vie passée, le discernement dans la connaissance de soi-même, l'auto-accusation de la conscience, la purification par les larmes, le travail, la méditation, la consolation dans l'amour de Dieu.

Second point : j'ai parlé d'une rencontre de « hasard » au sujet des relations que je me suis permis de nouer entre notre *Babylonia deserta* et l'enseignement d'Isaac touchant la componction. J'ai l'intime conviction que les larmes qui marquent le visage du personnage que j'ai décrit peuvent signifier la componction. Et je ne crois pas que le contexte apocalyptique du chapiteau dans lequel cette figure s'inscrit nous interdise d'en donner une interprétation morale et spirituelle. Ces deux lectures ne me paraissent absolument pas exclusives l'une de l'autre. Mais je n'établis pas pour autant qu'il y ait eu une influence réelle d'Isaac de l'Étoile sur ce mystérieux Gofridus — si ce nom, lisible sur les pierres de la collégiale, désigne effectivement le concepteur des sculptures chauvinoises — ou réciproquement de Gofridus sur l'abbé de l'Étoile. Nous sommes portés à l'imaginer dans la mesure où la distance séparant l'abbaye de la collégiale ne dépasse pas dix kilomètres. Monsieur Claude Garda, le spécialiste de l'abbaye sise près d'Archigny, qui a publié à son sujet une très belle monographie, pense, comme il me l'a très amicalement confié, que notre abbé connaissait les chapiteaux du chœur de la collégiale. L'histoire des relations entre les chanoines de la ville haute et les moines de l'abbaye fait que cette rencontre est en effet très probable. Peut-être alors les images sculptées par Gofridus ont pu nourrir l'imaginaire de l'écrivain. Isaac n'évoque-t-il pas les tortuosités et les sinuosités serpentine, des monstres désorientés, la prostitution avec les démons ? Qu'importe après tout : il est déjà suffisamment édifiant de reconnaître entre les deux créateurs une parenté spirituelle, une vision du monde et du siècle commune, un même sentiment par lequel

tous deux se reconnaissent « embarqués » — pour reprendre le mot de Pascal — sur le même navire et sur les mêmes eaux.

Revenons alors à notre personnage énigmatique : les larmes qui marquent son visage s'épanchent de sa conscience troublée par les mouvements puissants qui travaillent en elle. La totalité de son être se réoriente vers Dieu, se réorganise, est restauré par la grâce. Ces larmes, plutôt qu'elles n'indiquent une angoisse insondable, font signe vers le geste triomphant des archanges Michel et Gabriel et promettent une consolation à venir.

Bibliographie

Note préliminaire (1995)

(Cette bibliographie ne prétend pas être exhaustive. Nous ne prenons en compte que les études publiées au XX^e siècle. Malgré l'achèvement de la publication des sermons d'Isaac dans la collection «Sources Chrétiennes», on remarquera que peu d'études ont été expressément consacrées à notre auteur dans la dernière décennie : sans doute faudrait-il s'interroger sur les raisons de ce désintérêt.)

Nous tenons enfin à remercier chaleureusement Monsieur Claude Garda pour nous avoir confié sans hésitation sa propre bibliographie à laquelle évidemment la nôtre emprunte beaucoup.)

Note de 2014 :

Cette bibliographie s'arrête en 1994. J'essaierai de la compléter dans le futur.

Bibliographies

MILCAMPS R., "Bibliographie d'Isaac de l'Étoile", *Coll. Cist.*, 20, 1958, p.175-186. [Æ *addenda* par A. HOSTE dans *Citeaux in de Nederlanden* 9 (1958), p. 302]

MANNING B.-ROCHAIS H., *Bibliographie générale de l'Ordre cistercien*, éd. La Documentation cistercienne, Rochefort, Belgique, vol. 21, 4, 1977, p. 38-39 ; vol. 21, fasc. 1², 1979, n° 2176, 2177 ; vol. 21, fasc. 4⁴, 1979, p. 113 ; vol. 21, section 4, fasc. 6 (1980), p. 44-45, n° 2840-2860.

DE PLACE F., *Bibliographie pratique de spiritualité cistercienne médiévale*, Bellefontaine 1987, p. 133-138.

C. Garda & A. Robin publient une « actualité bibliographique de l'abbaye de l'Étoile » dans chaque numéro du Bulletin des Amis de l'Étoile, disponible à cette adresse : Association pour la Sauvegarde de l'Abbaye de L'Étoile, 86210 ARCHIGNY

Textes et traductions

Sermons

Voir : THOMAS R., RACITI G., LECLERCQ J.

SALET G., HOSTE A., RACITI G., *Isaac de L'Étoile : Sermons*, 3 volumes, Cerf, «Sources Chrétiennes», 1967, 1974, 1987.

[*Recensions* :

Tome 1 (1967) :

RACITI G., in *Cahiers de Civ. Méd.*, XI, 1968, p.234-239.

Tome 2 (1974)

Tome 3 (1987) :

CROUZEL H., in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 91, 1990, n°4, p. 149.

DESPREZ V., in *Lettre de Ligugé*, n°244,1988, p. 42-43.

DUVAL Y. -M., in *Recherches de science religieuse*, t. 77, 1989, p. 568, 581-582.

DUMONT C., in *Bulletin de Spiritualité monastique*, n°636, p. 336-337.

E. C., in *Cistercium*, vol. 41, 1989, p. 110.

GARDA C., in *Église en Poitou : la Semaine religieuse de Poitiers*, n°29, 1988, p. 605-606.

GEORGE P., in *Scriptorium*, t. 43, 1989, Bulletin codicologique, p. 246.

HAUBERT P. -M., in *Mélanges de science religieuse*, t. 46, 1989, p. 48.

LEONARDI C., in *Medioevo Latino : Bolletino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII*, t. 10, 1989, p. 234.

LONGERE J., in *Revue des études augustinienes*, t. 35, 1989, p. 203.

MAC GINN B., in *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 32, 1989, p. 165-166.

MARTINEZ J., in *Studia Monastica*, XXX, 1988, p.167.

PACAUD M., in *Revue historique*, 1988, n°279, p. 253.

PAUL J., *Revue d'Histoire de l'Église de France*, LXXVIII, 1992, p. 127-128.

RENARD L. -J., in *Nouvelle revue théologique*, t. 111, 1989, n°4, p. 591.

SUAREZ M. -E., in *Cuardenos Monasticos*, vol. 24, 1989, p. 127-128.

VERBRAKEN P., in *Revue Bénédictine*, XCVIII, 1988, p. 408-409.]

LE NOUY G., *Nos Pères cisterciens, Isaac de l'Étoile, cahiers 1, 2, 3 et cahier 4*, p. 310-352 : 54 sermons traduits.

Office romain des lectures, Livres des jours, trad. et adapt. française de la *Liturgia Horarum* (Rome, 1971), Paris 1976 [Æ textes d'Isaac aux p. 53-54, 450-452, 740-741, 1133-1134].

MERTON T., Sr Pénélope, "Selections of Isaac of Stella's Sermons", in *Cistercian Studies* 1967, t. 2, p. 254-268 ; 1970, t. 5, p. 91-96, 302-308, 388-408 : extraits traduits.

Mc CAFFERY H., MC GINN B., *Isaac of Stella's Sermons on the Christian Year*, I, Kalamazoo 1979, Cistercian Fathers Series 11 : 26 sermons traduits.

Propre du diocèse de Poitiers, Office des lectures, Poitiers, 1981 [Æ textes d'Isaac aux p. 14-15 et 25-27].

La Madonna nel pensiero di san Bernardo e dei primi Cistercensi, Milan : Edizioni Paoline, 1989, 178 p.

Isaac de la Estrella, *El misterio de Cristo. Sermones*. Azul, Monasterio Trapense (Casilla de correo, 34 ; 7300 Azul B. Argentine), 1992; XXX-378 p. (Padre Cistercienses 15). Traduction espagnole de l'édition Hoste/Raciti.

Epistole ad quemdam familiarem suum de Anima

Epistola de Anima, Patrologie Latine 194, 1875 B-1890 A (cf. *Codex Genovefensis* 45, Paris, Bibl. Ste Geneviève).

M^C GINN B., "Three treatises on Man. A cistercian Anthropology", Kalamazoo 1977, p. 1-27, 47-63, 75-93, 153-177, *Cistercian Fathers Series* 24.

Epistola ad Joannem episcopum pictaviensem de officio missae

BOYLE C.W., «*De Officio Missae*.» *The Epistle of Isaac de Stella to John Bishop of Poitiers. Translation and Commentary*, Washington, 1963.

WADDELL C., "Isaac of Stella on the Canon of the Mass", *Liturgy O.C.S.O.*, 1977, 11, n°3, p. 21-75.

Autres textes d'attribution douteuse

Expositio in Cantica, Paris, Bibl. Nat. latin 1252. [attribution douteuse]

Commentaria in Ruth, éd. G. de Martel, Turnhout : Brepols 1990, 460 p. (Corpus Christianorum. Continuation Mediaevalis, 81) [Æ donne le commentaire autrefois attribué à Isaac, d'après le ms. Paris Ste-Geneviève 45 (voir recension par le P. François De Place, in *Bulletin d'histoire cistercienne*, n° 4-5, 1993, p. 212.)]

Articles et ouvrages

ANCIAUX P., *La théologie du sacrement de pénitence au XII^{ème} siècle.*, Louvain, 1949.

ANGUITA Isidoro M^a, "El hombre en su camino hacia Dios. Aproximacion al pensamiento de Isaac de Stella.", *Cistercium* 44 (1992) p. 273-301.

ARANGUREN I., "Isaac of Stella's Humanism", *Cistercian Studies* 1970, 5, p. 77-90.

AUBERGER J. B., *L'unanimité cistercienne primitive : mythe ou réalité ?*, *Commentarii Cistercienses*, Éd. Sine Parvulos, B 3590 Achel, 1986, pp. 133, 179-180, 181, 315.

BACKAERT B., RACITI G., VULLIEZ M., DUPONT L., *Chaque jour tu nous parles. Commentaires spirituels d'auteurs anciens et modernes*, Orval (Belgique), 1974,

4 vol. : textes traduits d'Isaac aux t. 1 (p. 167), 3 (p. 330-331), 4 (p. 312-313).

BALIC C., *Testimonia de Assumptione Beatae Mariae Virginis*, Roma, 1948, I, p. 191-192.

BASCHER J. de, "Les fondations d'Issembaud", *Rev. Mabillon*, LX, 1983, p.331-352.

BEUMER G., "Mariologie und Ekklesiologie bei Isaak von Stella", *Münchener theologische Zeitschrift*, V, 1954, p.48-61.

BLIEMETZRIEDER F., "Isaak von Stella, I, Beiträge zur Lebensbeschreibung", *Jarchbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, XXVIII, 1904, p.1-35.

"Ein unbekante Schrift Isaaks von Stella = Bib. S^{te} Geneviève ms. 45", *Studien und Mitteil.*, XXIX, 1908, p. 433-441.

"Isaac de Stella : sa spéculation théologique", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, IV, 1932, p.48-61.

BOUYER L., *La spiritualité de Cîteaux*, Flammarion, Paris 1955, ch.7, p. 195-232.

BOUYER L., LECLERCQ J. et VANDENBROUCK E., *La spiritualité du Moyen Age*, [Histoire de la Spiritualité chrétienne, II], Aubier-Montaigne, 1961, p. 260-261.

BREDERO A.H., *Cluny et Cîteaux au XII^{ème} siècle : l'histoire d'une controverse monastique*, Amsterdam/Maarsen, Apa-Holland Univers. Press, 1985, 410 p.

BROUETTE E., Article : "Isaac de l'Étoile", *Dictionnaire des auteurs cisterciens*, Rochefort, Belgique, 1975, col. 383-386 (coll. "La documentation cistercienne", vol.16).

BURCH G. B., "The metaphysical Presuppositions of Cistercian Mysticism according to Isaac de Stella", in *The Steps of Humility*, p.259.
Early Medieval Philosophy, N.Y., 1951.

BYNUM C.W., "The cistercian Conception of community : an aspect of twelfth-century Spirituality ", *Harvard Theol. Rev.*, LXVIII, 1975, p.273-286.

CALVERT I., "Symbols of Ascent : Pseudo-Dyonisius and Isaac de Stella", *Hallel*, XVI, 1988, p.72-78.

CAPPELLETTI A.J., *Origen y grados del conocimiento segun Isaac de Stella*, Philosophia, Mendoza, 1961, N°24.

CHENEVIÈRE M. E., *Nos Pères par eux-mêmes*, III, p. 97-154.

CHEVALIER U., Article "Isaac de l'Étoile", *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, 1. A. I. (bio-bibliographie).

COLLINI R., *Studi su Isaac della Stella*, Univ. del Sacro Cuore, Milan, 2 vol., 1956-1957.

COATHALEM H., *Le Parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle*, coll. «Analecta Gregoriana», LXXIV, Rome 1954, pp. 115, 129.

DAVY M. M., "Le rôle de la connaissance de soi dans l'école cistercienne du XII^e siècle", *Vie Spirituelle*, 138, 1984, p. 674-687.
Initiation à la symbolique romane, Flammarion, Paris 1964, pp. 42, 45, 72, 120, 143.

DE GANCK R. et VAN DEN BOSCH A., "Isaak von Stella in de wetenschappelijke literatuur", *Cîteaux in de Nederlanden*, VIII, 1957, p.203-218.

DE LA TORRE J. M., "Le charisme cistercien et bernardien (II) : l'expression symbolique, floraison du charisme cistercien", *Coll. Cist.*, XLVII, 1985, p.281-300.

DEBRAY-MULATIER J., *Isaac de Stella et l'Epistola de Anima*, Thèse de l'École des Chartes 1940, Position des thèses 1940, p. 93-101.
"Biographie d'Isaac de Stella", *Cîteaux*, X, 1959.

DIMIER M. A., Article : "Abbaye de l'Étoile", *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, XV, 1963, col. 1287-1289. (donne la liste des abbés et des abbés commendataires de l'abbaye).

DUMONT C., "L'équilibre humain de la vie cistercienne", *Coll. Cist.*, XVIII, 1956, p.177-189.

DUPONT F., *Union et Connaissance. Isaac de l'Étoile et la théologie du XII^e siècle*, Mémoire de maîtrise en Philosophie, dactylographié, Poitiers 1989.

ELMER R., "Die Heilsökonomie bei Isaak von Stella. Versuche einer Darstellung anhand seiner Sermones", *Analecta Cisterciensia*, 1977, 33, p. 191-261.

FRACHEBOUD A., "Le Pseudo-Denys l'Aéropagite parmi les sources du cistercien Isaac de l'Étoile", *Coll. Cist.*, IX, 1947, p. 328-341; 10, 1948, p.19-34.
"L'influence de Saint Augustin sur le cistercien Isaac de l'Étoile", *Coll. Cist.*, XI, 1949, p.1-17; XII, 1950, p.5-16.

"Isaac de l'Étoile à l'Université de Naples", *C.O.C.R.* 1952, 14, p. 278-281.

"Isaac de l'Étoile et l'écriture sainte", *Coll. Cist.*, XIX, 1957, p.133-145.

"Les premiers auteurs cisterciens", in *Actes du colloque de Sénanque*, 10-12

septembre 1985 (ronéotypé) pp. 162 et 172-174.

Les premiers spirituels cisterciens, Paris, OEIL, 1985 (coll. "Pain de Cîteaux").

"Le portrait de l'abbé aux origines cisterciennes", *Coll. Cist.*, XLVIII, 1986, p. 216-234.

"Isaac de l'Étoile et Platon", *Coll. Cist.*, LXIV, 1992, p.175-191 (= partiellement, *Id.*, "Isaac de l'Étoile : l'influence de Platon", dans *Les Amis des monastères*, n°92, 1992, p. 6-8).

GAGGERO L., "Isaac of Stella and the Theology of Redemption", *Coll. Cist.*, XXII, 1960, p.21-36.

GARDA C., "Du nouveau sur Isaac de l'Étoile", *Cîteaux*, XXXVII, 1986, p.8-22. [recension de cet article dans *Medioevo Latino : Bolletino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII*, t. 10, 1989, p. 234-235.]

L'abbaye de l'Étoile, Éditions Ouest-France, 1992, p. 5.

GILSON E., *La Philosophie au Moyen Age*, 1944, p.301-303.

GIRARD Y., *Prières monastiques*, Paris et Fribourg : Éd. St-Paul, 1991, pp. 26, 46 et 47 (extraits de THOMAS R., *Les Mystiques cisterciens*)

HOSTE A., "Une thèse inédite sur Isaac de l'Étoile", *C.O.C.R.* 1963, t. 25, p. 256-257.

HUMBELINE (Sr.), "La Lectio divina chez Isaac de l'Étoile", in Tamié 1979. *La Lectio divina*. Rencontre des Pères Maîtres et des Mères Maîtresses bénédictins et cisterciens du Nord et de l'Est de la France à l'abbaye de Tamié (Savoie) du 22 au 27 janvier 1979, Abbaye des Dombes 1979, p. 239-250.

JAVELET R., "La vertu dans l'oeuvre d'Isaac de l'Étoile", *Cîteaux*, XI, 1960, p. 252-267.

"Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du XII^e siècle", *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXXVII, 1961, pp. 273-290; 429-450.

Image et ressemblance au XII^e siècle de saint Anselme à Alain de Lille, 2 vol., Éd. Letouzey & Ané, 1967. [très nombreuses citations tirées de l'oeuvre d'Isaac : elles sont repertoriées dans la Table des noms d'auteurs, vol. II, p. 332.]

LECLERCQ J., (voir BOUYER L.)

Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age, «Theoria», p. 80-144.

"Le travail, ascèse sociale selon Isaac", *Coll. Cist.*, XXXIII, 1971, p.159-166.

"Produccion y consumo segun Isaac de Stella", *Cistercium*, XXI, 1969, p.211-222 = trad. anglaise *Cist. Studies*, IV, 1969.

"Nouveau sermon d'Isaac de l'Étoile", *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 40, 1964.

Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age : l'amour des lettres en Occident et le désir de Dieu, Éd. du Cerf, Paris 1957, pp. 91, 190, 201, 204.

LEWICKI J., "Une double thèse de philosophie sur Alcher de Clairvaux et isaac de l'Étoile à l'Université de Lublin (Pologne)", *C.O.C.R.* 1956, 18, p. 161-164 et 247-253.

LUBAC H. de, *Corpus Mysticum*, Aubier-Montaigne, coll. «Théologie», 1941, p. 121.

M^C CAFFERY H., "Apophatic Denis and Abbot Isaac de Stella", *Cist. Studies*, XVII, 1982, p. 338-349.

"Isaac of Stella : a signifiant Spokeman for the Sanctity of Bernard de Clairvaux", in SOMMERFELDT J.R. (Édit.), *Cistercian Ideals and Reality*, (Cist. St. Ser. n°60), p.199-219.

M^C GINN B., "Theologia in Isaac de Stella", *Cîteaux*, XXI, 1970, p. 219-235.

The golden Chain , a Study in the theological Anthropology of Isaac de Stella, Washington, Cist. Publ., 1972, 275 p.

"Isaac de Stella on the divine Nature", *Anal. Cist.* , XXIX, 1973, p. 3-56.

"Three treatises on Man. A cistercian Anthropology", Kalamazoo 1977, p. 1-27, 47-63, 75-93, 153-177, *Cistercian Fathers Series 24*.

MANNARI F., "La grazia in Isacco di Stella", *Coll. Cist.*, XVI, 1954.

MARTEL G. de, "Fragments inédits d'un commentaire anonyme sur le Cantique", *Sacris Erudiri*, XXVIII, 1985, p. 557-561.

MERSCH E., *Le corps mystique du Christ*, 2^{ième} édition, Paris, 1936, tome II, p. 150-156.

MERTON Th. (éd.), "St. Aelred of Rielvaux and the Cistercians (II)", *Cist. St.*, XXI, 1986, p. 30-42.

Les voies de la vraie prière, Paris 1971, p. 128-129.

MEUSER, *Die Ekenntnislehre des Isaak von Stella. Ein Retrag zur Geschichte der Philosophie des 12 Jahrhunderts*, Bottrop, 1934.

MORSON J., "Symbolic Theology : The Cistercian Fathers Heirs to a tradition", in J. R. SOMMERFELDT (édit.), *Cistercian Ideals and Reality*, Kalamazoo 1978, p. 199-219, [Cist. St. Ser. 60].

O'BRIEN R., "A commentary on the *Canticle of Canticles* attributed to Isaac de Stella", *Cîteaux* 16, 1965, p. 226-228.

OLIVERA B., "Isaac of Stella, Prophet of Vatican II", *Cistercian Studies*, 1969, 4, p. 251-266.

O'NEILL K., "Isaac of Stella on Self-Knowledge", *Cist. Studies*, XIX, 1984, p.

122-138.

OROZ RETA J., "L'augustinisme de l'épître *De Anima* du père de Stella", *Arts libéraux et philosophie au moyen Age*, 4^e congrès international de philosophie médiévale, Montréal 1967-1969, p. 1125-1128.

OURY G., *L'héritage de saint Benoît. Initiation aux auteurs spirituels de la tradition bénédictine*, Solesmes, 1988, pp. 137 et 142.

PENNINGTON B., "Fasting : some Thoughts from Isaac of Stella", *Cist. St.*, V, 1970, p. 363-369.

PIOLANTI, "De nostra in Christo solidaritate praecipua Isaac de Stella testimonia", *Euntes docete*, II, 1949, p. 348-368.

Article : "Isaac de Stella", *Enciclopedia Cattolica*, VII, 234.

RACITI G., "Isaac de l'Étoile et son siècle", *Cîteaux*, XII, 1961; 13, 1962.

Article : "Isaac de l'Étoile", *DsP*, VII², col. 2011-2038, (1971).

"Pages nouvelles des sermons d'Isaac de l'Étoile dans un manuscrit d'Oxford", *Coll. Cist.*, XLIII, 1981, p.34-55.

"Isaac de l'Étoile : le penseur", in *Sources vives*, 1990, n°33, p. 94-98.

RENNA T., "Early cistercian attitudes toward war in historical perspective", *Cîteaux*, XXXI, 1980, p. 126.

RUH K., "Isaac von Etoile", in *Geschichte der abendländischen Mystik*, t. 1, p. 343-354.

RYAN P., "Isaac of Stella and Newman on Revelation", *Cist. St.*, V, 1970, p. 370-387.

SAWARD J., *Dieu à la folie*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 111-114.

SAWORD J., "The Eighth Centenary of Isaac of Stella", *Cistercian Studies* 1969, 4, p. 243-250.

SCANABESSI G., *Imaginando videbo. Per un immaginario cristiano*, t.2, Milan, 1983, 48 p.

SCHNEIDER A., "Die Geistigkeit der Cistercienser", in *Die Cistercienser : Geschichte, Geist, Kunst*, p. 113-142.

SEGURET V., "La signification spirituelle de la vie insulaire dans les Sermons d'Isaac de l'Etoile." I: *Collectanea Cisterciensia*, C 56 (1994): 343-58; II: CC 57 (1995): 75-92.

« Isaac de l'Étoile, un cheminement spirituel »,

« Le Moine au travail chez Isaac de l'Étoile », non publié, présent dans ce

volume.

« *Babilonia Deserta*, Un chapiteau de la collégiale Saint Pierre de Chauvigny éclairé par la psychologie d'Isaac de l'Étoile », in COLLECTIF, *La sculpture romane au regard de la philosophie*, Cahier n° 12, 1995, 96 p.

THOMAS R., *Mariale*, V, *Isaac de l'Étoile*, Alain de Lille, pro manuscripto, hors commerce, Chambarand, 1963, p. 7-76 (coll. «Pain de Cîteaux», 17) ; rééd. sous le titre : *La Vierge Marie, Homélie des Pères cisterciens*, II, Oka (Québec), abbaye N.-D. du Lac, 1992 (nouv. coll. «Pain de Cîteaux», série 3, t. 5).

La tradition cistercienne, Chambray-lès-Tours, 1979 (coll. "Prières de tous les temps", n°9), pp.13, 19, 48-49, 89.

Les mystiques cisterciens, O.E.I.L., 1984.

VAN DEN BOSCH A., DE GANCK R., "Isaak von Stella in de wetenschappelijke literatuur", *Cîteaux in de Nederlanden* 1957, 8, p. 203-218.

VANNI-ROVIGHI S., "Notes sur l'influence de saint Anselme au XII^{ème} siècle", *Cahiers de civil. méd.*, VIII, 1965, p. 43-50.

WEBB G., *An Introduction to the cistercien De Anima*, The Aquinas Society of London Aquinas Paper 36, Aquin Press, London, 1962.

WELLENS E., "L'ordre de Cîteaux et l'Assomption", *Coll. Cist.*, XIII, 1951, p. 35.