HAL
open science

Oculus simplex: discernement spirituel et progrès éthique chez saint Bernard

Laurence Mellerin

To cite this version:

Laurence Mellerin. Oculus simplex: discernement spirituel et progrès éthique chez saint Bernard. Cîteaux Commentarii Cistercienses, 2012, Actes du colloque " Bernard de Clairvaux et la pensée des cisterciens ", Troyes, 28-30 octobre 2010, éd. Ch. Trottmann, t. 63, fasc. 1-4, pp.147-164. halshs-01543399

HAL Id: halshs-01543399

https://shs.hal.science/halshs-01543399

Submitted on 8 Jul 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

OCULUS SIMPLEX
DISCERNEMENT SPIRITUEL ET PROGRÈS ÉTHIQUE CHEZ SAINT BERNARD

Laurence Mellerin

La théologie morale, en particulier depuis la parution en 1957 de l'ouvrage de Philippe Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez saint Bernard,* a coutume d'opposer, à propos de la conscience erronée, la morale objective de saint Bernard à celle de l'intention prônée par Abélard, telle qu'elle figure dans l'*Éthique*[1] : à un Abélard subjectiviste, pour qui aucune faute ne serait imputable à qui suit sa conscience même erronée, l'ignorance étant toujours involontaire[2], fait

Abréviations

Abélard, *Eth*.	Abélard, *Ethica sive Scito te ipsum*, éd. Rainer M. Ilgner (*CCCM* 190), Turnhout 2001 ; trad. Maurice de Gandillac, *Œuvres choisies d'Abélard (Logique, Éthique, Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*), Paris 1945 ; rééd. *Conférences (Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien). Connais-toi toi-même (Éthique)*, Paris 1993. C'est à cette dernière édition que nous nous référons.
CCCM	*Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*. Turnhout.
Csi	*La considération* (*SBO* III).
Ep	*Lettres* (*SBO* VII).
Delhaye	Philippe Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez saint Bernard,* Namur 1957.
Gra	*La grâce et le libre arbitre* (*SBO* III ; *SC* 393).
Hum	*Les degrés de l'humilité et de l'orgueil* (*SBO* III).
MalS	*Sermon sur saint Malachie* (SBO VI-1 ; SC 367 et 526).
Pre	*Le précepte et la dispense* (*SBO* III).
SBO	*Sancti Bernardi Opera*, éd. Jean Leclercq, Henri Rochais, Charles H. Talbot, Rome 1957-1977.
SC	*Sources Chrétiennes*, Paris.
SCt	*Sermons sur le Cantique* (*SBO* I et II ; *SC*).
Thomas, *Summ. th.*	Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* t. 2, trad. Aimon-Marie Roguet, Paris 1984.
Trottmann	Christian Trottmann, « *Scintilla synderesis.* Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique », dans *Geistesleben im 13. Jahrhundert,* éd. Jan A. Aertsen, Andreas Speer, Berlin/New York 2000, p. 116-130.

[1] Abélard, *Eth*.

[2] Voir par ex. l'article caricatural de Theo G. Belmans, « Le paradoxe de la conscience erronée, d'Abélard à Karl Rahner », *Revue thomiste* 90 (1990), p. 570-586.

96192_Citeaux_t63_09_Mellerin.indd 147 21/02/13 10:09

face un saint Bernard qui ne verrait le bien moral que dans l'obéissance à la loi normative[3]. Si Abélard, redécouvert par ses œuvres, apparaît aussi comme un précurseur génial de la pensée thomiste, en ce qu'il a intériorisé la morale[4], les réflexions de Bernard en revanche sont le plus souvent laissées de côté comme une voie sans issue : « ainsi fourvoyé, saint Bernard n'en sortira plus », écrit Ph. Delhaye[5]. L'argumentation puissante sur l'altération de la volonté bonne par l'erreur, élaborée dans la *quaestiuncula* des §35-41 du traité sur *Le Précepte et la Dispense*[6] à partir de l'interprétation de Mt 6, 22-23, semble avoir eu peu de postérité.

En réalité, il n'y a jamais eu « débat » entre Abélard et Bernard sur la conscience erronée : Bernard n'a vraisemblablement pas lu *L'Éthique*, texte que Guillaume de Saint-Thierry, dans sa lettre inquiète à Bernard et Geoffroy de Chartres[7], présente comme difficile à se procurer ; dans la *Lettre* 190, Bernard se concentre uniquement sur les premiers articles et n'en vient pas aux questions relatives à la morale. Mais Bernard, s'il n'a pas répondu à Abélard, a cependant dialogué longtemps avec un représentant de la pensée clunisienne : Pierre le Vénérable. Ce dernier, dans sa *Lettre* 28, adressée à Bernard entre 1124 et 1127, définit l'œil simple de Mt 6, 22 comme « œil de la charité » qui ne peut se tromper[8] et éclaire les œuvres : se trouve ainsi justifiée la validité des dispenses accordées aux moines pour changer de monastère, du moment qu'elles sont décidées par leurs supérieurs dans l'intention de parfaire le service de Dieu[9]. Par-delà les deux moines chartrains qui l'interrogent, c'est encore à lui que Bernard répond, vers 1141, dans *Le Précepte et la Dispense*.

Bernard n'est pas opposé à l'interprétation de l'*oculus simplex* comme pureté de l'intention, traditionnelle au XIIe siècle. Elle a déjà cours chez les Pères, par exemple chez Augustin[10] ou Grégoire le Grand[11]. Elle est relayée au VIIIe s. par Bède[12] ou dans le *Commentaire sur l'Apocalypse* d'Ambroise Autpert[13] auquel on peut penser que Bernard a eu accès. Il la déploie lui-même, ou y fait allusion, à

---

[3] Voir par ex. Leif GRANE, *Peter Abaelard, Philosophie und Christentum im Mittelalter,* Göttingen 1969 ; ou DELHAYE, p. 90 : « Manifestement pour [Bernard], l'objectivisme est la règle suprême en morale et l'intention elle-même est intrinsèquement liée à la nature de l'action. »

[4] Voir par ex. Marie-Dominique CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale. Abélard, le premier homme moderne,* Paris 1969, p. 17-32.

[5] DELHAYE, p. 41.

[6] *Pre* (*SC* 457, p. 224-239).

[7] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Opuscula adversus Petrum Abaelardum et de fide*, éd. Paul VERDEYEN (*CCCM* 89 A), Turnhout 2007, p. 13-15.

[8] *The Letters of Peter the Venerable,* éd. Giles CONSTABLE, Cambridge 1967, t. 1, p. 52-101, ici p. 96.

[9] Voir *Pre* (*SC* 457, introduction, p. 44-47).

[10] Voir par ex. AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte* 2, 75 ; *De opere monachorum* 26, 34 ; *Contra Iulianum* 4, c. 755.

[11] Voir par ex. GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob* 10, 23.

[12] Voir par ex. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *In Lucae euangelium expositio* 2, 6.

[13] Voir par ex. AMBROISE AUTPERT, *Expositio in Apocalypsin* 2, 3, 1, l. 96, éd. Robert WEBER (*CCCM* 27), Turnhout 1975 : « Quid uero per oculum corporis, nisi intentio actionis ? »

96192_Citeaux_t63_09_Mellerin.indd 148 21/02/13 10:09

plusieurs reprises[14]. Mais il ne saurait pour lui être question, même au nom d'une intention bonne, de transgresser la *Règle* de saint Benoît, à laquelle tous, moines et abbé, sont soumis[15], car elle thématise pour la vie monastique la *lex caritatis* absolue[16]. Même « Dieu vit selon [cette] loi, la charité, qui s'identifie avec son être[17]. » Bernard conteste donc le pouvoir disculpant de l'intention bonne :

> « Si la volonté de Dieu elle-même ne saurait changer le mal en bien, à plus forte raison la bonne foi et la bonne intention de l'homme ne peuvent-elles innocenter complètement un acte objectivement mauvais[18]. »

Il faut alors repenser la simplicité de l'œil : elle suppose non seulement que l'intention soit bonne, mais aussi que l'erreur en soit écartée. Ce sera l'objet de la *quaestiuncula* sur les quatre œils, que nous voudrions ici relire et mettre en perspective avec la pensée d'Abélard d'une part, avec le reste de l'œuvre de Bernard surtout. En effet, ce n'est qu'ainsi que nous pourrons percevoir comment elle prend place dans la lente maturation de la notion de conscience aux XIIe-XIIIe siècles.

I. Intention et rapport à la vérité dans la conscience

1. *Malitia vincit sapientiam ?*

À partir de Rm 14, 14 et 23, les moines chartrains sont tentés de conclure au seul critère de l'intention pour déterminer la moralité d'un acte[19]. La question se formule simplement : l'intention mauvaise à la racine d'une œuvre bonne empêche l'acte d'être bon – sur ce point il y a consensus –, mais l'intention bonne à la racine d'une œuvre mauvaise ne rend pas l'acte bon pour autant[20]. Apparente injustice ! La force (*valere*) de l'intention vers le mal semble supérieure à celle de l'intention vers le bien.

Bernard a déjà été confronté à cette dissymétrie dans la *Lettre* 69[21] adressée à Guy, abbé de Trois Fontaines, entre 1129 et 1133, et s'en est trouvé bien embarrassé. Guy a commis une faute lors de la consécration du calice, suite à la négligence d'un acolyte. Bernard commence, pour apaiser les remords de sa conscience, par lui expliquer que ce qui distingue les fautes (*culpae*) des mérites (*merita*), ce n'est pas la matérialité du fait (*materia rerum*), ni le résultat de l'action (*exitus actuum*), mais le motif (*causa*) et le propos, l'intention (*intentionis propositum* ou *propria intentio*), ce qu'il illustre par Mt 6, 22. Logiquement, puisqu'ici il n'y a

[14] Ainsi : *Sermon Varié sur l'Avent* 6 (*SC* 526, p. 62) ou *Sentences* 1, 17 (*SBO* VI-2, p. 12, l. 21).
[15] Voir *Pre* 9-10 (*SC* 457, p. 162-169).
[16] *Ep* 7 (*SC* 425, p. 154, l. 28).
[17] Voir *Pre* 7-8 (*SC* 457, p. 160-163) sur le « nécessaire immuable ».
[18] *Pre* (*ibid.*, Introduction, p. 28).
[19] *Pre* 35 (*ibid.*, p. 224, l. 4-6).
[20] Voir *Pre* 41 (*ibid.*, p.238, l. 33-35).
[21] *Ep* 69, 1 (*SC* 458, p. 264-267).

aucune malice d'intention, il doit s'ensuivre que le mal commis est petit ; sinon, et Bernard reprend ici Sg 7, 30 qu'il affectionne[22], l'adage ne devrait pas être : *sapientia vincit malitiam,* mais : *malitia vincit sapientiam !*

Et pourtant : Guy devra faire pénitence, en réparation d'un mal advenu qui doit être imputé, « pour donner satisfaction à [la] conscience plutôt inquiète [de Guy] et de peur que ce mal ne soit un avertissement quant à quelque mal plus grave qui couve dans le monastère[23] ». Étranges justifications, presque superstitieuses, mais qui disent le pressentiment de Bernard que l'ignorance est du côté de la malice.

Reprenant la question de façon plus systématique, Bernard déploie à partir de Mt 6, 22-23 un raisonnement par l'absurde. Les moines identifient l'œil simple, le fait d'être dans la lumière, avec l'intention bonne. **Mais** cela ne peut suffire, car l'intention bonne n'empêche pas d'être trompé (*fallitur*). **Or** Is 5, 20 porte une malédiction à l'encontre de ceux qui confondent le bien et le mal, *i.e.* de ceux qui sont trompés : *Vae qui dicitis bonum malum et malum bonum*[24]. (**Comme** il y a incompatibilité entre faire l'objet d'une malédiction et être dans la lumière), **donc** le fait de ne pas prendre un mal pour un bien doit être supposé dans l'œil simple, qui se trouve être un idéal que le Seigneur nous demande d'atteindre.

Il faut donc décomposer chacun des deux termes de Mt 6, 22-23, *oculus simplex* et *oculus nequam,* en deux éléments : l'intention et le rapport à la vérité. Bernard présente successivement les deux œils où intention et rapport à la vérité sont en cohérence, à savoir l'*oculus simplex,* à la foi bon et dans le vrai, et l'*oculus nequam,* mauvais et ignorant, pour en venir ensuite aux états intermédiaires[25].

2. Ignorance et perversité

Bernard développe peu ce qui concerne les œils mauvais, car ce n'est pas l'enjeu principal de la discussion, mais explicite cependant les rapports de l'ignorance et de la perversité.

On peut distinguer deux œils mauvais :

– l'œil mauvais (*malus*), mal intentionné, mais avisé (*sapiens* selon Jr 4, 22, *prudentior* selon Lc 16, 8[26]), qui connaît la vérité mais choisit le mal car il n'aime pas le bien (*qui bonum minime diligens, ex malitia perversus*) ; sa malice l'empêche d'y consentir et le coupe donc du salut. Il cherche à tromper (*fallens libenter*), mais ne se laisse pas tromper (*non facile falsus*).

---

[22] *Ep* 69, 1 (*ibid.,* p. 266, l. 32-33). Il y recourt à 23 reprises, et joue sans doute ici sur deux versions différentes du texte de la Vulgate : « sapientia vincit malitiam ; sapientiam non vincit malitia » (voir *Miss* II, 3, *SC* 390, p. 135, n. 2).

[23] *Ep* 69, 2 (*SC* 458, p. 267).

[24] Sa méthode déductive prend appui sur le donné biblique. Si l'on ne part pas du postulat qu'Is 5, 20 est vrai, le raisonnement s'effondre.

[25] *Pre* 37 (*SC* 457, p. 228-231).

[26] *Pre* 38 ; 40 (*ibid.,* respectivement p. 230, l. 15 et p. 232, l. 3-4).

– l'*oculus nequam*[27] à proprement parler (*pessimus oculus*). Son double mal (*dupliciter malus*) est défini comme un double manque (*vacuus utroque bono*). Il joint la perversité (*perversitas*), qui se manifeste dans la mauvaise intention (*mala intentio*) et dont le résultat est l'action de tromper (*fallere*), à l'aveuglement (*caecitas*), qui se manifeste dans l'erreur de jugement (*falsa consideratio*), et dont le résultat est le fait d'être trompé (*falli*), à l'exact opposé de l'*oculus simplex* dans lequel ce qui vise l'amour ne trompe ni ne veut tromper (*fallere*), ce qui vise la vérité n'est pas trompé ni ne peut être trompé (*falli*)[28]. L'*oculus nequam* peut incidemment faire le bien, toujours en croyant et voulant faire le mal, donc sans le savoir (*nescius*) et sans le vouloir (*forte*). Paul l'exprime en Rm 7, 15 : « Il fait le bien qu'il ne veut pas. » Puisqu'il a changé pour lui le bien en mal, on peut dire que l'œil mauvais peut être trompé en faisant le bien !

Mais en réalité ces deux œils sont dans une grande proximité. L'oxymore de l'œil mauvais mais avisé ne saurait être que transitoire : en effet, « la malice engendre l'ignorance (*malitia parit ignorantiam*)[29] » ; l'impie en vient au mépris de tout, à cet état d'indifférence qui est le propre du *seductor nequam*[30], du diable : le *nequaquam*[31]. Il s'engage dans la descente infernale décrite aux §50-51 du traité *Sur les Degrés*[32] : au onzième degré de l'orgueil, celui de la liberté de pécher, le moine rebelle entend encore le murmure de la raison, qui rappelle la crainte à sa volonté ; mais dans le douzième, l'habitude du péché lui fait perdre tout repère. Comme le Malin, il ne sait plus ce qu'est le bien et n'a donc plus ni liberté ni perspective de salut.

3. Bonne volonté et prudence

L'*oculus simplex* est l'exact opposé de l'*oculus nequam :* « œil bon par excellence (*optimus oculus*) », en lui se trouvent « l'amour dans l'intention *(caritas in intentione)* », « la vérité dans le choix (*in electione veritas*) ». Amour et Vérité sont deux noms du Christ, manifestés dans deux étapes de l'acte moral. Leur correspondent deux termes pauliniens, tirés de Rm 10, 2, qui désignent l'effort de l'homme vers eux : le zèle pour Dieu (*zelus*[33]) ; la science (*scientia*) ; et deux

[27] *Pre* 40 (*ibid.,* p. 232-235).

[28] Même idée dans l'*Ep* 339 (*SBO* VIII, p. 279, l. 6-10) écrite au pape Innocent en 1141.

[29] *Pre* 40 (SC 457, p. 234, l. 6).

[30] *Parabole* 1 bis (*Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, 18 (1962), p. 53). Souvent, Bernard parle d'*oculus nequam* sans autre précision, à partir de Mt 20, 15, pour exprimer la tentation de l'orgueil à la suite du diable : voir *Sermons pour la Toussaint* 1, 8 (*SBO* V, p. 333, l. 18) ; *Hum* 31 (*SBO* III, p. 41, l. 13) ; *Ep* 7, 18 (*SC* 425, p. 194) ; *SCt* 14, 3 (*SC* 414, p. 310, l. 19) ; *Sermons sur le Psaume « Qui habite »* 1, 10 (*SBO* IV, p. 475, l. 5).

[31] Les cisterciens affectionnent le jeu de mots qu'on lit ici dans le §39, entre *nequam* et *nequaquam*, « pas du tout », la réplique du serpent à Ève en Gn 3, 4.

[32] *Hum* 50-51 (*SBO* III, p. 53-54).

[33] Bernard n'emploie jamais le terme *aemulatio* de la Vulgate. Il suit sans doute une Vieille Latine.

termes néo-testamentaires, issus de Mt 10, 16[34] : la simplicité (*simplices sicut columbae*), recherche de l'intention pure, et la prudence (*prudentes sicut serpentes*), vertu de l'*intellectus* qui doit l'accompagner dans les combats spirituels. Le bon serviteur doit être à la fois *fidelis* et *prudens* (Mt 24, 45)[35] ; dans la *Lettre* 5, 2, Adam est appelé à ne plus se laisser tromper par le séducteur (Mt 27, 63), surtout lorsqu'il s'attaque à la persévérance. Les moines partis en Palestine ont fait preuve d'une obéissance aveugle que Bernard caractérise par l'adverbe *simpliciter*[36], l'adjectif *simplices*[37], à prendre ici au sens de naïveté et presque de bêtise. La *vera philosophia* du septième *Sermon sur le Psaume « Qui habite »*[38] est une stratégie pour combattre le Malin avec ses propres armes ; dans le *Sermon Divers* 17, la ruse du serpent, par contamination de 2 Co 2, 11 (*Vl*), devient même *astutia*[39].

Il y a une ambiguïté dans les termes : la *simplicitas* caractérise à la fois tout l'*oculus simplex,* et l'un seulement de ces attributs, complémentaire de la *prudentia*. Dans presque tous ses autres écrits, c'est à ce deuxième sens que Bernard se réfère[40], mais dans *Le Précepte et la Dispense,* la simplicité de la colombe devient *benevolentia*, volonté bonne :

> « Il est donc évident que la simplicité digne d'être louée, celle dont le Seigneur fait l'éloge, ne peut exister sans les deux bons éléments que sont la volonté bonne (*benevolentia*) et la prudence (*prudentia*)[41]. »

4. Le cas de l'œil bon mais aveugle

L'œil intermédiaire participant de la bonne intention de l'*oculus simplex* est bon (*pius*), veut et aime le bien (*qui bonum diligit*) ; grâce à son *zelus,* il n'est pas enclin à tromper (*non fallere promptus*) *;* mais il commet (*agit*) le mal parce qu'il est *nescius* et *caecus ; v*ulnérable à l'erreur, il est trompé (*falli*).

Bernard reprend l'argumentation de la *Lettre* 69 : un mal objectif est né, malgré l'intention bonne : « Ce n'est pas sans qu'il en résulte du mal que la simplicité [la volonté bonne] se trompe[42]. » Nous sommes là sur le plan du combat spirituel incessant que le diable mène contre Dieu et auquel les hommes participent, et non dans la responsabilité morale individuelle. Mais la pointe de son raisonnement

---

[34] Ce texte apparaissait déjà dans les *Lettres* relatives à l'affaire de Morimond : *Ep* 5, 2 (SC 425, p. 142) ; 6, 2 *(ibid.,* p. 146, l. 7-8) ; 7, 12 (*ibid.*, p. 178-180, l. 15-17).

[35] Voir *Ep* 362, 2 (*SBO* VIII, p. 310, l. 8-17) ; *Sentences* III, 112 (*SBO* VI-2, p. 193, l. 21).

[36] *Ep* 7, 5 (*SC* 425, p. 162, l. 22).

[37] *Ep* 7, 6 (*ibid.,* p. 164, l. 13).

[38] *Sermons sur le Psaume « Qui habite »* 7, 12 (*SBO* IV, p. 421, l. 10).

[39] *Sermons sur diver sujets* 17, 6 (*SC* 496, p. 328, l. 10).

[40] Voir *supra,* Introduction.

[41] *Pre* 36 (*SC* 457, p. 228, l. 14-16).

[42] *Pre* 41 (*ibid*., p. 236, l. 24-25). *Veritatis Splendor* 63, sur ce point pourtant dans la lignée d'Abélard, a une formulation que Bernard ne démentirait pas : « Le mal commis à cause d'une ignorance invincible ou d'une erreur de jugement non coupable peut ne pas être imputable à la personne qui le commet ; mais, même dans ce cas, il n'en demeure pas moins un mal, un désordre par rapport à la vérité sur le bien. »

n'est pas là. La lumière dans l'œil bon et trompé est voilée, puisque « les ténèbres ne sont pas tout à fait absentes là où l'ignorance de la vérité (*ignorantia veritatis*) obscurcit la lumière de la volonté (*lux voluntatis*)[43]. »

Cherchant l'origine du mal posé, Bernard la trouve dans le fait que l'action n'est pas *ex fide*, mais *ex fide falsa* : « Ce n'est pas la vraie foi qui nous fait croire que ce qui est mal est bien, puisque c'est faux[44]. » Il déroule un nouveau raisonnement logique. « Celui qui fait le mal en croyant faire le bien ne se trouve pas avoir agi conformément à sa foi (*iuxta suam fidem*) ». L'erreur, peu importe qu'elle provienne de la « malice aveugle (*caeca malitia*) » ou de « l'innocence abusée (*innocentia decepta*) *»,* rejaillit nécessairement sur la foi elle-même, la détruisant de fait, car une *fides falsa* est impensable. **Or**, saint Paul a dit, en Rm 14, 23 : *Omne quod non est ex fide peccatum est,* **donc** il y a péché[45].

La difficulté vient du mot *fide* en Rm 14, 23. Là où beaucoup de moralistes catholiques comprennent : « Tout ce qui ne procède pas de la **bonne** foi est péché », Bernard, et la plupart des protestants après lui, constatant que saint Paul a employé le même mot au verset 22 dans le sens évident de foi au Christ, maintiennent ce sens au verset 23.

II. De la responsabilité morale de la conscience trompée

De là, on a pu faire dire à Bernard qu'il considérait l'erreur comme une cause de faute morale. Ainsi, Philippe Delhaye dans le texte mentionné en introduction : « [Bernard] continuera à opposer en termes objectifs [la foi comme révélation de la loi divine par la conscience] un problème éminemment subjectif [la bonne foi]. Tout au plus, par un sursaut de bon sens, reconnaîtra-t-il que le péché ainsi commis de bonne foi est plus léger que s'il procédait d'une intention mauvaise. Mais pour lui, c'est un péché tout de même car l'acte n'est pas pur, il est mêlé de mal[46]. » Il aurait privilégié la norme, intangible et parfaite, manifestée dans l'obéissance monastique aux supérieurs, par rapport au jugement subjectif de la conscience. Il s'opposerait ainsi à l'idée d'ignorance invincible que l'on trouve chez Pierre Lombard[47], Abélard[48], Thomas d'Aquin[49], et que le Magistère catholique[50] a reprise. De fait, si l'on confronte les énoncés récapitulatifs, ils sont en contradiction :

---

[43] *Pre* 41 (*ibid.,* p. 236, l. 14-15). Voir aussi *Csi* 5, 2 (*SBO* III, p. 468, l. 15-17) : « vallis lacrimarum, in qua sensualitas regnat et consideratio exsulat (…) intricatus caligat oculus spiritualis ».

[44] *Pre* 41 (*SC* 457*,* p. 238, l. 29-30).

[45] *Pre* 41 (*ibid.*, p. 237-239).

[46] Delhaye, p. 41.

[47] Pierre Lombard, *Sententiae* 2, dist. 22, 5, 1.

[48] Par ex. Abélard, *Problemata Heloissi* 13 (*PL* 177, c. 171 C-D).

[49] Par ex., Thomas, *Summ. th.* Iª IIªᵉ, q. 76, art. 2, resp. (p. 488-489).

[50] *Gaudium et Spes* 16 : « Toutefois il arrive souvent que la conscience s'égare, par suite d'une ignorance invincible, sans perdre pour autant sa dignité. »

Bernard écrit : « Que ce soit d'aventure le mal qu'on fasse en le prenant pour un bien, ou qu'on agisse avec mauvaise intention, dans les deux cas, c'est un péché (*peccatum*) car ni l'un ni l'autre ne procède de la foi (*neutrum ex fide*)[51]. »

La proposition 11 de la *Lettre* 190, imputée à Abélard, s'intitule : « Ceux qui ont crucifié le Christ sans le connaître (*ignorantes*) n'ont pas péché. Il n'y a pas de péché d'ignorance (*quod non sit culpae adscribendum quicquid fit per ignorantiam*)[52]. » Et même sans recourir à ces propositions outrées et détachées de leur contexte, tout le chapitre I, 37[53] de l'*Éthique,* défend qu' « il n'est de péché que contre la conscience ». Quant à saint Thomas, il écrit : « Si l'erreur qui cause l'involontaire provient de l'ignorance d'une circonstance quelconque, sans qu'il y ait eu négligence, cette erreur excuse du mal[54]. »

1. L'ignorance n'excuse pas toujours le mal

Mais Thomas, comme Bernard, qui ne dira jamais assez que la malice engendre l'ignorance, insiste surtout sur le fait que la recherche active de la vérité participe à la moralité de l'acte. Il s'inscrit dans la continuité de Pierre Lombard[55] : toute ignorance n'excuse pas. Ainsi, les persécuteurs du Christ ont péché[56] ; et nombreux sont les cas où l'ignorance ne rend pas l'acte involontaire :

> « […] Si la raison ou la conscience se trompe volontairement, soit directement, soit indirectement, par une erreur portant sur ce qu'on est tenu de savoir, une telle erreur n'excuse pas du mal la volonté qui agit conformément à cette raison ou conscience erronée[57]. »

Abélard aussi réfère la simplicité de l'œil à une vérité objective de la foi, la « bonne » volonté à une « bonne » foi, qui pour lui est *aestimatio* :

> « Ne se doit dire bonne l'intention parce qu'elle semble bonne, mais **lorsque de surcroît elle est effectivement telle que nous la croyons être** (*quia talis est, sicut aestimatur*), c'est-à-dire lorsque n'est aucunement trompé en son estimation celui qui croit que plaît à Dieu le but vers lequel il tend. Sinon, les infidèles eux-mêmes (…) auraient de bonnes œuvres[58]. »

2. La volonté seule mérite

Ajoutons l'essentiel : Bernard ne dit pas que la conscience ne saurait être à la fois erronée (*nescius, caecus*) et de « bonne foi » (*pius, bonus*) au sens usuel de cette expression aujourd'hui. Il ne nie pas non plus que la bonne intention

---

[51] *Pre* 41 (*SC* 457, p. 238, l. 36-38).
[52] *Ep* 190 (*SBO* VIII, p. 39, l. 13-14).
[53] « Peccatum non est nisi contra conscientiam » (Abélard, *Eth.*, éd. p. 36-37 ; trad. p. 241-242).
[54] Thomas, *Summ. th.* Iª IIªᵉ, q. 19, a. 6 (p. 153).
[55] Pierre Lombard, *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas, ad Rom* 14, 23 (*PL* 191, col. 1519D) : *ignorantia quae ex culpa nocet.*
[56] Thomas d'Aquin, *Quaest. disp. de Malo,* q. 2, a. 2, ad 8ᵘᵐ.
[57] Thomas, *Summ. th.* Iª IIªᵉ, q. 19, a. 6 (trad., p. 153).
[58] Abélard, *Eth.* I, 36 (éd., p. 36, l. 934-940 ; trad., p. 241).

sous-jacente à ce type de situation morale soit un critère de bonne évaluation de l'acte : **« La volonté [bonne] ne sera certainement pas privée de sa récompense, même pour une action qui n'est pas bonne**[59]**. »** Car c'est la volonté, et elle seule, qui porte la responsabilité du salut, et non l'intelligence : seule la volonté est capable de misère ou de béatitude[60]. Rappelons la célèbre formule : « Consentir, c'est être sauvé[61]. »

3. Deux conceptions de la conscience

Les précisions de vocabulaire introduites par Abélard dans l'*Éthique* I, 38-45[62] sont donc indispensables. Pour lui, l'attitude des persécuteurs du Christ est « péché » non au sens de faute moralement imputable (*culpa*), puisqu'ils ont agi par ignorance et dans la conviction personnelle de plaire à Dieu, mais seulement au sens de peine encourue (*poena*), car leur absence de foi, étant par définition contraire à la vraie foi, leur interdit l'accès à la vie éternelle.

> « Or quand nous disons que sans le savoir nous péchons, c'est-à-dire faisons ce qu'il ne convient pas de faire, nous ne prenons pas 'pécher' comme mépris de Dieu (*in contemptu*), mais seulement comme opération (*in operatione*)… Si de la sorte nous appelons péché tout ce que nous faisons incorrectement ou contre notre salut, **certes on dira aussi péché l'absence de foi et l'ignorance de ce qu'il est nécessaire de croire pour être sauvé**[63] ».

Abélard précise ensuite que ce n'est pas du tout sa définition du péché, mais il semble bien que ce soit celle de Bernard dans *Le Précepte et la Dispense* 41[64], qui est bien à comprendre, comme le remarque Françoise Callerot[65], au sens de carence, de déficience dans le bien plutôt que comme faute imputable moralement !

Abélard conclut par cette phrase essentielle :

> « Nous disons aussi que **pèchent en œuvre** (*per operationem*) ceux qui persécutèrent le Christ ou les siens qu'ils croyaient devoir persécuter, et pourtant ils eussent péché **plus gravement** s'ils avaient commis la faute de les épargner en dépit de ce que leur imposait leur conscience (*qui tamen **gravius*** [*per*] *culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent*)[66]. »

Ainsi, sur la question précise du mal involontaire, Abélard et Bernard aboutissent à l'établissement d'une gradation très proche : pour Abélard, agir contre sa conscience, même erronée, et même pour produire un acte bon, est plus grave que

---

[59] *Pre* 41 (*SC* 457, p. 236, l. 21-23) : « Nec plane condigna remuneratione fraudabitur in opere quoque non bono ipsa bona voluntas. »

[60] *Gra* 4 (*SC* 393, p. 252, l. 18-19).

[61] *Gra* 2 (*ibid.,* p. 246, l. 11-12).

[62] Abélard, *Eth.* I, 38-45 (éd., p. 37-44).

[63] Abélard, *Eth.* I, 43 (éd., p. 42 ; trad., p. 246-247).

[64] *Pre* 41 (*SC* 457, p. 238, l. 30.37).

[65] *Pre,* Introduction *(ibid.,* p. 97).

[66] Abélard, *Eth.* I, 45 (éd., p. 44, l.1161-1165 ; trad. p. 249).

de commettre le mal en suivant sa conscience. Pour Bernard, produire, comme par accident, un acte bon (*non mala actio*) avec une intention perverse (*maligna intentio*) est plus grave que de produire un acte mauvais (*reprehensibilis actio*) avec une intention droite (*sana intentione*)[67].

Le point d'antagonisme est mieux situé : la question n'est pas de savoir s'il y a péché ou non – dans les deux cas il y a péché entendu au sens de rupture d'avec la dynamique du salut –, mais de savoir si l'impératif de la conscience peut ou non être mensonger. Pour Abélard, la malice est forcément dans l'*intentio* du consentement au mal, non dans l'accomplissement de l'œuvre qui la suit[68]. La conscience morale comme lieu de décision est bonne indépendamment de l'erreur, et quelle que soit l'*operatio* qui s'ensuit, parce que sa conformité à ce qui plaît réellement à Dieu est établie en amont ; pour Bernard, la malice peut intervenir jusque dans l'*operatio,* parce que c'est à l'intérieur même de la conscience comme lieu de décision que se communique à la raison la loi de Dieu, voix de la conscience mystique : tout acte mauvais posé met donc la conscience en contradiction avec elle-même et rompt le lien à la Vérité. En relisant le passage de l'*Éthique* I, 36 où Abélard, suivant Augustin, applique Rm 10, 2 aux persécuteurs des martyrs, on voit nettement cette différence. Pour lui la claire vision découle de la pureté de l'intention, alors que pour Bernard l'erreur concerne la raison qui joue conjointement avec la volonté dans la conscience :

> « Ils sont trompés par le zèle ou l'empressement de leur esprit, leur intention est erronée (*erronea est eorum intentio*) et l'œil de leur cœur n'est pas assez simple pour y voir clair et les garder ainsi de l'erreur[69]. »

On comprend mieux dès lors pourquoi Bernard préfère le méchant qui choisit le mal en connaissance de cause, au méchant qui fait le bien sans le vouloir, ce qui peut sembler paradoxal car l'œil mal intentionné mais qui connaît la vérité paraît être le plus pervers. Or Bernard hésite à le qualifier de mauvais (§38), car il participe encore de la Vérité. La conséquence éthique de ce raisonnement nous étonne, mais, dans la perspective du discernement, c'est en cohérence avec l'analyse de l'œil bon mais trompé. Bernard se place dans une perspective d'abbé pédagogue :

> « Voilà pourquoi, dans la division ci-dessus, j'ai justement jugé cet œil pire que le précédent, non qu'il soit plus méchant *(malignior),* mais parce qu'il est plus dangereux *(periculosior).* En effet, l'ignorance produit la sécurité et celle-ci rend non plus méchant *(nequiorem),* mais plus négligent *(segniorem)*[70]. »

La conjonction de l'erreur et de la volonté mauvaise, en ce sens, aggrave bien le péché.

---

[67] *Pre* 41 (*SC* 457, p. 238, l. 36-46).
[68] Abélard, *Eth.* I, 14 (éd. p. 15, l. 385-389 ; trad. p. 220).
[69] Abélard, *Eth.* I, 36 (éd., p. 35, l. 3-4 ; trad. p. 241).
[70] *Pre* 40 (*SC* 457, p. 234, l. 15-18).

III. Sublimation eschatologique de la conscience par Bernard

1. La conscience mystique donne à la conscience morale l'intelligence de la Vérité

Pour sortir de la tension entre Abélard et Bernard, il faudrait pouvoir penser la loi naturelle intériorisée par la conscience. Or, comme le note Christian Trottmann, la conscience morale telle que la conçoit le XIIe siècle n'est pas à même d'assumer l'exigence d'universalité d'une loi naturelle[71]. Pour Augustin, et Bernard s'inscrit dans sa lignée, il n'est de morale que chrétienne : c'est la foi qui rend droite l'intention ; la loi naturelle existe, elle est appréhendable en son contenu moral (Décalogue, règle d'or), mais l'évaluation de l'intention en vue du salut repose sur l'adhésion à la foi ; la raison seule, par la *prudentia,* ne donne pas accès à la Vérité, donc l'erreur invincible est impensable indépendamment de la foi. Il paraît donc plus fécond ici de rechercher la cohérence interne de la pensée de Bernard, sans anticiper sur les élaborations conceptuelles du XIIIe siècle, en sortant du strict domaine de l'éthique pour envisager la conscience dans son exigence eschatologique de dépassement perpétuel.

Que Bernard oscille sans cesse dans ses écrits entre la conscience morale, comme lieu de discernement en vue de l'acte, et la conscience mystique, relais de la voix de Dieu en l'homme – elle à laquelle l'Esprit rend témoignage (Rm 8, 16), qui « affirme à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (Rm 8, 1) et dont il est écrit : « Notre gloire, c'est le témoignage de notre conscience » (2 Co 1, 12) – n'est pas la conséquence fâcheuse d'une imprécision de vocabulaire, mais bien plutôt le signe que « l'abbé de Clairvaux se situe encore à une époque où on ne sépare pas l'effort de l'homme, le discernement actif, l'ascèse de la mystique, pas plus d'ailleurs que la morale de la spiritualité[72] ».

La *fides* de Bernard n'est pas adhésion passive à une loi reçue, mais sagesse d'un discernement informé par les progrès de la conscience mystique, qui doit tendre vers « la gloire éternelle de son adoption filiale par Dieu, qu'elle recevra en plénitude dans la gloire céleste[73] » : la rencontre mystique de l'âme et du Verbe, vocation profonde de la conscience, ne signifie jamais chez lui abdication de l'intelligence ou renoncement à une dynamique. La conscience morale a l'obligation de tendre vers la conscience mystique, dans laquelle l'adhésion à la Vérité est indissociable de l'adhésion à l'Amour, deux facettes du même Dieu qui se trouve dans l'intériorité de l'homme. En plaçant sa réflexion sur l'œil simple dans le contexte d'un traité monastique, Bernard déplace la question de l'erreur du domaine moral au domaine théologal. La capacité de l'intelligence à discerner les

[71] Trottmann, p. 117.
[72] *Pre,* Introduction (*SC* 457, p. 118, n. 1).
[73] Trottmann, p. 119.

esprits repose sur Dieu en tant qu'intelligence infinie. La « vraie » foi ne peut venir que de la Vérité.

Dans l'optimisme anthropologique bernardin, la raison et la volonté formant le libre arbitre sont capables d'œuvrer ensemble pour y parvenir, puisque l'image de Dieu en l'homme est indestructible. Aussi les progrès de la conscience morale seront leur œuvre conjointe ; elles feront ensemble jouer simplicité et prudence. C'est en ce sens que Bernard s'adresse à la conscience du moine Adam dans la *Lettre* 7[74]. Agir *praeter voluntatem suam* n'est pas forcément répréhensible, mais agir *contra conscientiam* n'est pas acceptable. Il l'invite au **discernement** (*divisio*)[75], cette décomposition paradoxale qui est le propre de l'œil simple : le moine doit exercer sa prudence, mais aussi la liberté spirituelle qui naît de la simplicité, en toute honnêteté (*ingenue*)[76]. La bonne intention ne se contente pas de désirer le bien, elle se laisse informer par la raison – dont Bernard a une très haute idée puisqu'elle est capable de juger entre licite et illicite[77] –, pour devenir volonté éclairée du bien. La grâce divine jouera dans l'intelligence et dans la foi. Le *Sermon sur le Cantique* 71, écrit entre 1145 et 1148, nous donne une formulation aboutie de l'*oculus lucidus* comme source de la vie morale :

> « L'intention du cœur **et** le jugement de la conscience (*cordis intentio et iudicium conscientiae)* **donnent la couleur à ton œuvre**. (…) Les vices sont noirs, la vertu est blanche. Entre celle-ci et ceux-là, la conscience, consultée, discerne (*conscientia, consulta, discernit*). La sentence du Seigneur sur l'œil méchant et l'œil lumineux demeure, car il a établi des frontières nettes entre le blanc et le noir, et il a séparé la lumière des ténèbres. Donc ce qui sort d'un cœur pur **et** d'une bonne conscience est blanc, c'est la vertu[78]. »

La moindre faille, qu'elle soit dans le manque d'amour ou le manque de vérité, nécessite un processus de retour à Dieu par la conversion et la pénitence. Oui, l'erreur devient chez Bernard un élément de la valeur de l'acte (mais sans rejaillir sur la volonté, qui demeure soit bonne soit mauvaise indépendamment d'elle) ; car elle empêche **la simplicité de l'œil au sens de son unité**. Être bon et trompé, c'est être divisé, donc cela relève du péché, « ce qui sépare l'homme de Dieu[79] ».

Le *Sermon* 18 de Baudouin de Ford, à notre connaissance le seul texte cistercien qui reprenne l'exégèse bernardine de l'*oculus simplex*, résume admirablement

---

[74] *Ep* 7, 11 (*SC* 425, p. 174, l. 1) : « Igitur tuam convenio conscientiam. »

[75] *Ep* 7, 4 et 5 (*ibid.,* p. 158, l. 14 ; p. 160, l. 2).

[76] *Ep* 7, 12 (*ibid.,* p. 178-179, l. 15-21). Voir Dominique Bertrand, « Le discernement bernardin », *Collectanea Cisterciensia* 64 (2002), p. 7 : le discernement relève de l'intelligence, appliquée aux actes ; cependant « il ne consiste pas à examiner des raisons (…), mais à peser, à travers les raisons elles-mêmes, les affects. (…) La pesée des affects ne se fait pas selon le bien et le mal moraux, tels que la conscience se représente plus ou moins clairement ce bien et ce mal. Elle est directement eudémonique. (…) Elle trouve le moyen de n'être pas trompée sur le bonheur réel par une erreur qui entraînerait la tromperie de la liberté. »

[77] Voir *Gra* 3-4 (*SC* 393, p. 250-253).

[78] *SCt* 71, 1 (*SC* 511, p. 80).

[79] Is 59, 2 (*VL*). Voir *Aux clercs sur la conversion* 30 (*SC* 457, p. 394-395, l. 20, n. 2).

cela. Toute notre vie morale doit s'organiser selon le respect des commandements de Dieu, en vue de ses promesses.

> « Ainsi seulement tout le corps de notre vie, et de toutes nos actions, sera lumineux, si l'œil est simple. Et l'œil est simple parce qu'il voit, par une droite réflexion (*per rectam cogitationem*) ce qu'il faut faire ; et par une intention bonne (*per piam intentionem*) il fait avec simplicité ce qui ne doit pas être fait autrement que dans la simplicité (*non dupliciter*). La droite réflexion ne tolère pas l'erreur ; la bonne intention exclut le mensonge. C'est cela le discernement véritable (*vera discretio*) *:* la conjonction d'une réflexion droite et d'une intention bonne. Ne t'étonne pas si je dis que le discernement est une conjonction (*coniunctio*)*,* alors que le terme de discernement indique la séparation. Car cette conjonction est sans division : celui en effet qui conjoint ces deux choses sépare la lumière des ténèbres. Car l'erreur et le mensonge sont les ténèbres ; la justice et la bonté lumière en Dieu[80]. »

2. Saint Malachie, une illustration de l'*oculus simplex*

Dans leur caractère extrême, *oculus simplex* et *oculus nequam* ont une dimension eschatologique. Cependant, dans la mesure où, comme l'écrit Bernard dans la *Lettre* 254, 3, la perfection en ce monde est l'effort continuel vers elle[81], Bernard attribuera à trois personnes la simplicité de l'œil. À saint Paul tout d'abord : encore captif sous la loi du péché, il est cependant libre, parce qu'il « consent à la loi de Dieu (Rm 7, 16) », s'y « complaît selon l'homme intérieur » (Rm 7, 22) ; il en a perçu, par révélation, la pleine Vérité : de ce fait, son œil est simple[82]. À son frère Gérard ensuite : « C'était une main infatigable, un œil clairvoyant, une langue parlant juste[83]. » À son ami Malachie enfin[84]. Il paraît très éclairant, pour rendre justice à la pensée très théorique de Bernard dans le développement sur les quatre œils, et en particulier pour mieux penser le rapport entre l'œil simple et les œuvres, d'examiner de près cette traduction concrète de la simplicité de l'œil, d'autant plus qu'il l'a certainement en mémoire lorsqu'il rédige le sermon pour Malachie en 1149[85].

a. *Le coopérateur du Saint Esprit*

Malachie a plu à Dieu en tant que serviteur : *O ministrum fidelem !* Bernard établit une équivalence entre la simplicité de l'œil de son serviteur et la gratuité du

---

[80] Baudouin de Ford, *Sermon* 18, 84, éd. David N. Bell (*CCCM* 99), Turnhout 1991, p. 307, l. 755-774. Voir aussi le *Sermon* 12, p. 186, l. 109sq.

[81] *Ep* 254, 3 (*SBO* VIII, p. 158, l. 18-19).

[82] *Gra* 37 (SC 393, p. 324, l. 25-26) : « oculo exsistente simplici, totum corpus lucidum esse praesumit. »

[83] *SCt* 26, 6 (*SC* 431, p. 292, l. 49. Ce sermon ayant vraisemblablement été écrit avant le développement sur les quatre œils (voir *SC* 431, Introduction, p. 24), il ne paraît pas nécessaire de donner ici à l'adjectif *simplex* son sens théologique.

[84] *MalS* 1 (*SC* 367, p. 410, l. 25).

[85] On retrouve ainsi Rm 10, 2 à l'appui de la thématique de l'o*culus simplex* (*MalS* 2, *ibid.,* p. 412, l. 16-17).

don de son service[86]. L'*oculus simplex* de Malachie, c'est d'abord son amour libre et désintéressé de Dieu :

> « [Le Christ] est l'ami de la pureté (*puritas*), le compagnon de la simplicité (*simplicitas*), et sa justice consiste à juger l'œuvre sur les intentions (*de intentione pensare opus*) et à apprécier l'état du corps entier d'après celui de l'œil[87]. »

L'intention de Malachie est parfaitement bonne, donc ses œuvres (*opera eius*) sont jugées parfaitement bonnes et il est saint. Bernard insiste : « Même si ce ministère s'était montré moins efficace, c'est néanmoins à Malachie et à son œuvre que le Christ, en toute justice, aurait regardé. » L'efficacité réelle sur ceux auxquels Malachie a prêché n'a aucune incidence sur l'évaluation de sa qualité morale propre : ses œuvres (*opera eius*), ce qui sert à évaluer son mérite, sont à distinguer de son *ministerium.* Mais elles sont à considérer parce que la pureté de son intention, la qualité de sa médiation ont permis à la grâce de Dieu de se manifester en elles : « Grandes ont été les œuvres du Seigneur, et admirables à travers ce qu'a voulu et recherché Malachie. » Malachie est devenu « l'associé du maître d'œuvre par le consentement », « le coopérateur du saint Esprit[88] ». Il a collaboré à l'entreprise de salut voulue et initiée par le Christ : *O ministerium fructuosum !*

b. *La traduction dans l'interim de sa vie spirituelle*

Dans l'*interim,* pour faire advenir dans le monde les conséquences concrètes de la volonté de Dieu, le futur saint a recouru à la fois au *zelus* et à la *scientia.* C'est bien dans un deuxième temps que Bernard en vient à ses pratiques vertueuses. Anthropologiquement, le seul *zelus* ne suffit pas : « S'il était rempli de zèle, il ne manquait pas pour autant de connaissance (*scientia*), laquelle équilibre (*moderatrix*) le zèle passionné[89]. » Force de régulation entre les affects et le désir de faire la volonté de Dieu, informée par la foi, la *scientia* permet de faire les bons choix. Une des grandes qualités de Malachie est en effet sa capacité d'adaptation : il sait être faible avec les faibles et résister aux forts ; alterner action et contemplation. Suffisamment sûr de la finalité de ses actes, il sait faire le bien à partir d'êtres mauvais, comme Dieu (*Gra* 18), mettre des actes objectivement mauvais au service d'un bien, la conversion du pécheur[90]. Il fait également preuve d'une grande maîtrise de lui-même. Citons ici un texte curieux :

---

[86] Le champ lexical de la gratuité *(gratis, gratum, gratuitas, caste)* est omniprésent dans le texte, faisant écho, comme le note Françoise Callerot (*SC* 526, introduction à *MalS*, p. 256), à *L'Amour de Dieu*.

[87] *MalS* 2 (*SC* 367, p. 410, l. 1-5).

[88] Pour ces deux appellations, voir *Gra* 44 (*SC* 393, p. 343 et p. 344, l. 30-31) et l'introduction à *MalS* (*SC* 526, p. 255).

[89] *MalS* 2 (*SC* 367, p. 412, l. 16-17).

[90] L'aveuglement provisoire d'un roi, le recours à un esprit d'erreur qui sème la confusion chez les méchants.

> « Aussi se mettait-il en colère, mais pour éviter le péché de ne pas se mettre en colère *(ne non irascendo peccaret)*, conformément à cette parole d'un Psaume : *Mettez-vous en colère, et ne péchez pas*. La colère ne le dominait pas, c'est lui qui, intérieurement, la dominait. Il restait maître de lui[91]. »

Cette colère n'est pas un péché non pas seulement parce que l'intention est bonne, mais parce que Malachie a l'assurance de sa conséquence bonne, qui procède de l'unification de sa conscience mystique.

3. L'œil simple comme réalisation eschatologique

La conscience illuminée de Malachie exerce la vigilance (*sollicitudo*) décrite dans le troisième *Sermon pour la Vigile de Noël* :

> « La seconde veille est la pureté de l'intention, qui fait que l'œil simple rend tout le corps lumineux, au point que tout ce que tu fais, tu le fasses pour Dieu, et que les grâces remontent à la source d'où elles coulent, pour en couler de nouveau[92]. »

Fondamentalement, Malachie est unifié, *secum habitans ;* il participe par l'œil simple au cycle de la vie trinitaire. Car la visée de l'œil simple est eschatologique[93], les expériences humaines ne sont qu'un avant-goût :

« Il arrive en effet qu'en nous l'œil de l'intention spirituelle soit simple – et, en cela, il faut dire qu'il est moins notre œil que celui de la grâce. » Il vaut mieux s'attacher à la seule grâce, en entrant avec un seul œil dans le royaume, que de garder sa volonté propre. Mais si l'âme est soumise à Dieu, alors « il ne sera plus nécessaire d'arracher notre œil, car, en s'attachant à l'œil simple (*i.e.* du Christ), il sera devenu lui-même simple ; effectivement, il n'est plus autre, il ne fait plus qu'un avec celui-là. C'est bien ce dont l'Apôtre témoigne : *Qui s'attache au Seigneur ne forme avec lui qu'un seul Esprit* (1 Co 6, 17) [94]. »

On peut ainsi mieux comprendre le rapport entre l'œil simple et la lumière qui doit envahir le corps, lumière du second jour qui commence à la fin du monde, « lumière éblouissante des saints[95] ». Tout le troisième *Sermon pour la Vigile de Noël* est orchestré autour de ce thème. Dès ce monde, Dieu donne à l'homme la raison (*ratio*) et l'intelligence *(intelligentia),* lumière de la connaissance (*lumen scientiae*)*,* dont il a besoin pour ne pas sortir de cette vie complètement éteint. Cette connaissance passe par l'observance des commandements (1 Jn 2, 4 ; Jc 2, 20),

---

[91] Nous suivons ici la traduction révisée de *MalS* 3 (*SC* 526, p. 269).

[92] *Sermons pour la Vigile de Noël* 3, 6 (*SC* 480, p. 246, l. 11-14). Voir aussi *Ded* 4, 4 (*SBO* V, p. 386).

[93] La coïncidence parfaite entre ce que le discernement permet d'estimer bon et les actes bons, c'est l'apanage du « libre bon plaisir », étape ultime de l'union au Verbe rarement atteinte dans la vie terrestre.

[94] *Sermons pour la commémoration de saint Michel* 2, 3-4 (*SBO* V, p. 302, l. 11-13 et p. 303, l. 11-13 [*sic*]), à propos de Mt 18, 9.

[95] *Sermons pour la Vigile de Noël* 3, 2 (*SC* 480, p. 234, l. 12).

mais ce qui la rend lumineuse, c'est le Christ qui est venu, Lumière de la *vera scientia,* fondement solide et durable de notre conduite.

À l'horizon de l'œil simple, il y a l'œil même de Dieu, pure simplicité, unité simplissime, comme le développe la cinquième partie de la *Considération*[96] :

> « Dieu est tout œil et ne se trompe jamais, puisque jamais il ne se ferme ; qu'il ne cherche hors de lui aucune lumière dont il doive s'approcher pour voir, car c'est lui-même qui voit, et par lui-même[97]. »

Conclusion

La petite étude de Bernard sur les quatre œils a été écartée aussi bien de la philosophie que de la théologie morales, au profit des clarifications thomasiennes qui distinguent la syndérèse, infaillible, comme capacité, et la conscience en acte. Si cependant elle nous paraît féconde, c'est davantage pour l'éclairage qu'elle permet de jeter sur toute l'œuvre de Bernard.

D'une part, sa forme originale nous donne en condensé des éléments récurrents de sa méthodologie. On y voit Bernard ouvrir implicitement aux perspectives eschatologiques les questions philosophiques, non par fuite, mais parce que le fondement de son éthique est un dialogue entre le libre-arbitre et la grâce ; recourir délibérément et constamment à la Bible, non pour illustrer, mais pour fournir l'armature même de son argumentation ; raisonner sur l'unité en la décomposant analytiquement, et tout particulièrement en usant de la quaternité[98].

D'autre part, sa place, presque au centre du traité, à la charnière entre deux grandes parties sur l'obéissance et la stabilité (1-43 ; 44-51), montre assez qu'il voulait qu'elle rayonne sur tout son enseignement monastique. Il y pose clairement les relations entre volonté et analyse prudentielle : l'intention vraie et bonne n'est pas un désir vague de se conformer à la charité, mais elle doit se manifester par un travail de l'intelligence pour choisir en situation. Sans cette médiation, elle ne peut se déployer en acte. Il y met également en perspective le progrès éthique, par et en vue du discernement spirituel qui lui donne sens. L'effort de discernement est impossible s'il n'est pas étayé par la volonté bonne ; mais il n'y a pas de progrès spirituel sans exercice au quotidien de la faculté de jugement de la conscience. Conscience morale et conscience mystique sont une.

---

[96] *Csi* 5, 16-17 (*SBO* III, p. 479-481).

[97] *Csi* 5, 10 (*ibid.,* p. 474, l. 23-25) : trad. Raffaele Fassetta, à paraître dans *Sources Chrétiennes*.

[98] Il faudrait analyser les rapports entre la décomposition à quatre termes de la *quaestiuncula* sur l'œil simple, celle du *Sermon divers* 112, intitulé *De quadruplici conscientia* (*SBO* VI-1, p. 390), qui conjugue les critères de la bonté et de la tranquillité de l'âme dans le registre de la morale pratique, relative aux péchés passés, et la quaternité de *Csi* 5, 27-30 (*SBO* III, p. 489-492), où Bernard pense le mystère de la Trinité, dans son essentielle simplicité, à partir des quatre dimensions d'Ep. 3,18 : « la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur. »

Voilà une nouvelle illustration de la révolution copernicienne repérée par Gaetano Raciti dans la théologie de l'expérience de Bernard. L'abbé de Clairvaux y rend tout son sens à l'*interim* comme espace et temps d'une progression vers l'union avec Dieu, marquée par la *parrhesia* des Pères, ici la certitude qu'a la conscience que son désir de vérité est légitime : c'est une éthique responsable, entre le pur subjectivisme d'une morale de la bonne intention et le rigorisme d'une conception où tout mal viendrait d'une volonté mauvaise de l'homme, qui se tend vers la rencontre du Verbe.

CNRS, Institut des Sources Chrétiennes
22 rue Sala
F – 69002 Lyon

Laurence MELLERIN

Oculus simplex : discernement spirituel et progrès éthique chez saint Bernard

Dans les débats éthiques du XIIe siècle sur la conscience erronée, Bernard prend position par une magistrale exégèse de Mt 6, 22-23, dans *le Précepte et la Dispense,* §35-41. Pour que l'œil soit simple, il ne suffit pas que l'intention soit bonne, l'erreur doit en être écartée. Cette réflexion très équilibrée n'a pas toujours été lue pour elle-même, mais comme une réplique malheureuse à la morale abélardienne de l'intention. Bernard a pu être accusé d'exprimer « en termes objectifs (la foi comme révélation de la loi divine par la conscience) un problème éminemment subjectif (la bonne foi) ». Or si l'erreur est pour Bernard incompatible avec l'œil simple, c'est qu'il en a une conception eschatologique, qui informe sa morale monastique de la responsabilité dans l'obéissance. La conscience mystique ne peut être dissociée de la conscience morale. Face au nécessaire immuable de la Loi de charité, la capacité réaffirmée de l'homme faillible à demeurer dans l'intimité du Verbe rend possible le progrès éthique.

Oculus simplex: Spiritual Discernment and Ethical Progress in St Bernard

In the 12th-century ethical debates on the nature of an erring conscience, Bernard expressed his position in a masterly exegesis of Matthew 6, 22-23 in his *Precept and Dispensation*, §35-41. For the eye to be simple (*simplex*), it is not enough that the intention be good, the error must be removed from it. This very balanced reflection has not always been read in and for itself, but as an unfortunate response to the Abelardian emphasis on the central importance intention in moral judgement. Bernard has been accused of expressing "in objective terms (faith as the revelation of divine law through the conscience) a highly subjective problem (good faith)." But if, for Bernard, error is incompatible with a "simple eye", it is because there is an eschatological idea here which informs his monastic morality of responsibility in obedience. The mystical conscience cannot be divorced from the moral conscience. Faced with the immutable demands of the law of charity, it is the reaffirmation of the capacity of fallible human beings to retain that intimate connection with the Word that makes ethical progress possible.

Oculus simplex: Spirituelle Einsicht und moralischer Fortschritt bei dem hl. Bernhard

In der ethischen Auseinandersetzung des 12. Jahrhunderts über ein fehlerhaftes Gewissen bezieht Bernhard in seinem Werk *Über Vorschrift und Dispens*, §35-41, mit einer meisterhaften Exegese von Mt. 6, 22-23 Position. Damit das Auge schlicht (*simplex*) ist, reicht es nicht aus, dass die Intention gut ist; der Fehler muss davon entfernt werden. Diese sehr ausgewogene Überlegung wurde nicht immer losgelöst betrachtet, sondern als eine unglückliche Replik auf die abaelardsche Moral der Intention. Bernhard wurde beschuldigt, „mit objektiven Begriffen (Glaube als Offenbarung des göttlichen Gesetzes durch das Gewissen) ein höchst subjektives Problem (die Redlichkeit)" ausgedrückt zu haben. Nun – wenn Verfehlungen für Bernhard unvereinbar mit dem „schlichten Auge" sind, geschieht dies, weil dahinter eine eschatologische Auffassung steht, die seine monastische Moral über die Verantwortung im Gehorsam belehrt. Das mystische Gewissen kann nicht von dem moralischen Gewissen getrennt werden. Angesichts der unabänderlichen Forderung des Gesetzes der Nächstenliebe macht die erneut bestätigte Fähigkeit der fehlbaren Menschen, in inniger Verbindung mit dem Wort zu verbleiben, den ethischen Fortschritt möglich.