

LOUIS BOUYER

**LA SPIRITUALITÉ
DE CITEAUX**

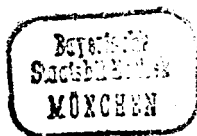
(1955)

AU PORTULAN

CHEZ FLAMMARION

26, RUE RACINE, PARIS, VI^e

ba 5573830



NIHIL OBSTAT

Parisiis, die VIa Novembris 1954
G. ROTUREAU.

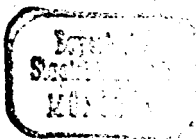
IMPRIMI POTEST

Parisiis, die XIIa Novembris 1954
M. DUPREY,
Præp. gen. Oratorii.

IMPRIMATUR

Parisiis, die IXa Decembris 1954
M. POTEVIN,
V. G.

Droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.
Copyright 1955, by LE PORTULAN,
Printed in France.



A DOM J.-M. DÉCHANET,
*qui a tant fait pour révéler
les grandes figures de Cîteaux.*

INTRODUCTION

La spiritualité du premier Cîteaux, antérieur à saint Bernard, puis contemporain de celui-ci, mérite autre chose qu'une étude qui se bornerait à la classer, une parmi beaucoup d'autres, entre les différentes spiritualités particulières développées par de grands ordres religieux. Des personnalités exceptionnelles, aussi diverses que nombreuses, des œuvres spirituelles et théologiques multiples, et souvent considérables, tant par leur originalité que par leurs dimensions, lui mériteraient une place à part. Mais le problème qu'elle s'est posé, la façon dont elle l'a résolu lui confèrent une valeur exemplaire absolument unique. Pour nous, aujourd'hui, en France en particulier, ceci est rehaussé par la singulière analogie entre ce problème de Cîteaux et le ou les problèmes principaux qui sont les nôtres.

Ce qui distingue Cîteaux tout d'abord, c'est un effort remarquable pour redécouvrir la vraie nature de la vie monastique. Cet effort s'est poursuivi face à un monde qui avait d'autant plus besoin d'une telle vie qu'il en était plus éloigné. Mais il a dû également affronter une institution vénérable qui avait si profondément transformé le monachisme qu'on pouvait au moins se demander si elle ne lui avait pas fait subir une véritable transmutation en quelque chose de tout autre.

Cette redécouverte spécifiquement monastique, cependant, doit être replacée à l'intérieur d'un plus vaste mouvement de retour aux sources. Entendons par là les sources primitives de la liturgie, de la Bible, de la patristique. Ce qui fait le grand intérêt de ce mouvement à Cîteaux, c'est qu'il n'est point du tout œuvre simplement archéologique. Il s'agit à la fois d'une adaptation judicieuse de ce qu'on redécouvre du passé à des conditions renouvelées, et d'une création, d'un caractère souvent génial, toujours d'une vivante originalité, à partir de la plus haute tradition ramenée au jour.

Faut-il en dire davantage pour qu'on perçoive l'intérêt singulier de ce renouveau pour nous ? En France, peut-être plus que partout ailleurs, l'Eglise de cette seconde moitié du vingtième siècle qui commence présente pareillement un effort de redécouverte des sources et un effort de renouvellement créateur. Les sources mêmes que nous venons d'énumérer à propos des Cisterciens sont celles aussi qui attirent si vivement l'attention des catholiques contemporains : liturgie, Ecriture sainte, écrits des Pères... Et

jamais peut-être, depuis le seizième siècle en tous cas, le désir n'a été si vif dans l'Eglise d'échapper à tout « institutionnalisme » mort, ou simplement sclérosé, pour retrouver une faculté d'adaptation et de renouvellement que les circonstances bouleversées et bouleversantes où nous vivons semblent exiger de nous.

Tout comme il en fut à Cîteaux, ce qu'il y a de plus purement religieux, de plus profondément chrétien et catholique dans ces recherches, c'est une aspiration foncièrement spirituelle. Le besoin d'une spiritualité plus intense s'oriente à nouveau vers plus de pureté et d'authenticité, avec aussi quelque chose de cette exigence d'intégralité, d'absolu, qui est si frappante chez les premiers cisterciens. Dans notre génération, cependant, cette recherche spirituelle n'est pas encore parvenue — en tout cas pas pleinement — à se définir aussi bien qu'elle le fit à Cîteaux. Pour beaucoup de nos contemporains, il semblerait même que ce soit dans un sens opposé à celui de ces grands moines, et de tous les moines, que la recherche se précise. Parmi les meilleurs éléments des mouvements d'action catholique par exemple, combien de chrétiens ne voyons-nous pas tendre plutôt vers une spiritualité d'adhésion passionnée au monde, — vers ce qu'on appelle non sans quelque équivoque « un christianisme d'incarnation » ?

Toutefois, si éloigné que cela soit du douzième siècle, si opposé même que cela semble à Cîteaux, comme cela reste analogue, *mutatis mutandis*, à la spiritualité chevaleresque qui s'élaborait au temps de saint Bernard !

Celle-ci trouverait bientôt dans des écrits

comme ceux du cycle du Graal et de la Table Ronde son expression littéraire, et sa réalisation concrète dans les grands ordres de chevalerie, comme celui des Templiers (que saint Bernard lui-même pourvoira d'une règle). Or, cet ensemble d'œuvres littéraires et d'institutions religieuses n'a pas d'autre sens, lui non plus, qu'un effort prodigieux pour « christianiser » ce qui, à l'époque, représentait « le monde », dans son autonomie, dans sa civilisation rebelle à l'Evangile ou tranquillement ignorante de celui-ci. D'autre part, la réaction, tellement inattendue, qui pousse précisément tant de chevaliers chrétiens, comme un Bernard ou un Aelred, à briser avec ce premier idéal, à quitter le monde, à chercher une solitude apparemment intemporelle, ne trouve-t-elle pas encore un parallèle de nos jours ? Depuis les chocs terribles que la dernière guerre a fait subir à notre civilisation et à l'œuvre temporelle que les catholiques français s'efforçaient d'y édifier, la réaction n'est-elle pas bien remarquable vers une religion plus intérieure, plus détachée de ce monde, plus « eschatologique », comme on dit ? Faut-il voir là simplement, comme certains catholiques modernes le pensent, une réaction de lassitude, d'effroi, de fuite devant un monde hostile, ou, en tout cas, plus que jamais étranger ? Ceux qui le croient auraient sans doute eu le même réflexe accusateur devant ce que Bernard et ses compagnons, eux, appelaient leur « conversion ». Et il est probable qu'un tel jugement simpliste est aussi injustifié dans son ensemble (quoi qu'il puisse en être de certains cas particuliers)

aujourd'hui qu'il l'eût été au douzième siècle. Cette redécouverte et cette nouvelle estime, de la part des chrétiens, de grandes réalités surnaturelles ou de grandes pratiques de l'ascèse traditionnelle comme la prière théocentrique, la contemplation des mystères divins, dans le silence, la solitude, le dépouillement : il serait bien singulier qu'on ne dût y voir que la réaction d'une jeunesse décadente, lassée trop vite d'un bel effort constructeur ! La signification des si nombreuses vocations que connaissent aujourd'hui les ordres monastiques, et parmi ceux-ci ceux en particulier qui sont le moins « mitigés » dans leur idéal et leurs réalisations, déborde sans aucun doute ce point de vue mesquin. Quoi de plus frappant, par exemple, que le soudain succès d'une vie monastique à la fois rigoureuse et directement contemplative en Amérique du Nord, dans le pays même de l'activisme, chrétien ou non ? On ne peut expliquer par des facteurs seulement ou surtout négatifs l'attrait universel suscité par des livres comme ceux de Thomas Merton, et ceux plus spécialement parmi ses ouvrages qui témoignent de la découverte, par un homme aussi typiquement de notre temps, de la vie chrétienne intégrale, comme vie dans le seul à seul avec Dieu !

Ceci nous amène à un dernier facteur d'actualité pour une étude de la spiritualité cistercienne primitive. Nous voulons parler de l'évidente renaissance qui apparaît dans l'ordre cistercien. Les manifestations éclatantes que nous venons d'en relever ne sont peut-être pas ce qu'elle a de plus remarquable. Davantage mérite notre

attention l'effort actuel de ce grand ordre pour ressaisir sa véritable signification, son véritable but, en dégageant à nouveau et mieux que jamais son intention primitive. Il faut à cet égard, au seuil de notre étude, citer un nom comme celui de l'abbé de Notre-Dame-de-Scourmont, Dom Anselme Le Bail. C'est à lui sans doute plus qu'à personne que la postérité reconnaîtra le mérite d'avoir montré, d'abord à son monastère, puis à l'ordre tout entier, les voies d'une magnifique renaissance, qui commence seulement, semble-t-il, à se déployer. C'est sous son influence immédiate que des travaux comme ceux du Père Othon (Ducourneau), ou ceux de Dom Déchanet, ont préparé une compréhension toute nouvelle de l'ancien Cîteaux. A ces travaux, l'essai que nous entreprenons voudrait tout juste recourir et rendre hommage.

Un dernier point commun entre notre temps et le douzième siècle, c'est enfin, n'hésitons pas à le dire, qu'une certaine crise accompagne inévitablement la renaissance monastique contemporaine, aussi bien chez les moines blancs et chez les moines noirs, les bénédictins de l'ancien ordre. Une fois de plus, la vieille institution monastique ne refleurit pas sans que cela suscite des tensions ou des heurts. A plus d'un esprit, il semble que le monachisme institutionnel, aujourd'hui encore, ne soit pas toujours, tel qu'il est devenu, le moindre obstacle à ce qu'il devrait être. Il ne se ranime pas sans être à nouveau âprement critiqué, tel qu'il est maintenant, par ceux qui voudraient qu'il fût ce qu'il doit être. Et ces critiques, une fois de plus, se

INTRODUCTION

fondent sur ce qu'il était à l'origine... Pour apporter, s'il est possible, un peu de lumière en ce débat, l'étude de Cîteaux et du contexte historique où il s'est inséré semble d'un enseignement très particulièrement actuel, et d'un intérêt qui va bien au delà des limites de l'ordre cistercien lui-même.



CHAPITRE I

LES. ORIGINES DE LA SPIRITUALITÉ CISTERCIENNE

C'est une opinion couramment admise que la naissance de Cîteaux a été amenée par une réaction contre la corruption, ou à tout le moins la décadence de Cluny. Mais le Père Othon¹ a bien montré que cette vision des choses n'est qu'une simplification abusive. La décadence clunysienne ne commencera qu'avec l'abbatiate de Ponce de Melgueil (1109-1122). Encore ne sera-t-elle pas si grande ni si rapide que son successeur, Pierre le Vénérable, ne puisse être considéré comme ayant porté Cluny au plus haut sommet de toute son histoire : il suffit de

(1) D. J. OTHON (Ducourneau), O.C.R., *Les origines cisterciennes* (réimprimé de la *Revue Mabillon*, Ligugé, 1933) est fondamental pour les origines de Cîteaux. Les textes les plus importants sont dans Migne, P. L., t. 166 (*Charta charitatis, Usus antiquiores ordinis cisterciensis, Exordium cœnobii et ordinis cisterciensis*). Le dernier de ces trois documents est généralement appelé *Exordium parvum*, par opposition à l'*Exordium magnum ordinis cisterciensis* (P.L., t. 185, col. 995 et suiv.).

lire le très bel ouvrage que Dom Jean Leclercq a récemment consacré à ce grand moine pour s'en convaincre¹.

La vérité est plus complexe et peut-être plus intéressante. C'est d'un Cluny en pleine ferveur, au contraire, que ceux qui devaient devenir les Pères de Cîteaux se sont détachés. Et ils s'en sont détournés non parce qu'ils condamnaient l'institution clunysienne pour tel ou tel défaut apparu dans son évolution, mais parce qu'ils voulaient autre chose. Plus tard, lorsque Cluny, encore une fois sans être en décadence, aura connu des hauts et des bas, l'*Apologie* elle-même par laquelle saint Bernard voudra défendre les moines blancs contre les reproches des moines noirs contribuera involontairement à obscurcir ce fait. La polémique amènera, en effet, le grand saint cistercien à répliquer aux critiques par d'autres critiques, sur lesquelles il en viendra à insister beaucoup plus lourdement qu'il n'avait été dans son dessein formel en commençant. Mais, vers la même époque, son ami et son plus fidèle collaborateur, Guillaume de Saint-Thierry, nous aide à rectifier les choses en précisant que le mouvement d'où est issu Cîteaux est indépendant de tout reproche de décadence ou d'infidélité qu'on puisse faire à Cluny. Ce n'est pas parce que Cluny a dégénéré que l'on veut maintenant autre chose, c'est parce qu'on veut autre chose même que ce que Cluny a produit de meilleur, tout en laissant ceux qui en sont satisfaits pleinement libres de s'en contenter.

Cluny, en effet, bien qu'acceptant la règle de

(1) *Pierre le Vénérable*, aux éditions de Fontenelle, 1946.

saint Benoît en principe, a créé un type de monachisme nouveau. C'est par rapport à ce type lui-même que Cîteaux sera qualifié à son tour de « nouveau monastère ». Cîteaux, cependant, ne prétend pas au point de départ critiquer Cluny en soi. Il ne fait que constater, ce qui est indéniable, que Cluny n'est plus le type bénédictin primitif. Ce qu'il veut être lui-même, au contraire, c'est ce type ressuscité. Si donc Cîteaux apparaît comme « nouveau » aux yeux des Clunystes, sa propre nouveauté se défend d'être autre chose qu'un retour à l'ancien et au primitif.

Ceci est d'autant plus intéressant à souligner que ce trait arrache Cîteaux à l'isolement apparent de sa naissance. Il fait de sa fondation un succès particulièrement notable d'une tendance qui, nous allons le voir en effet, paraît avoir été très répandue à cette époque. La suite montrera de plus comme cette tendance s'inscrit au cœur d'un mouvement plus général de retour aux sources.

Lorsque en 1098 l'abbé Robert, son prieur Albéric et une vingtaine de ses moines quittent Molesmes, avec l'approbation du légat Hugues, pour s'installer à Cîteaux, ce qu'ils veulent, c'est pratiquer la Règle de saint Benoît à la lettre¹. Un an après, Robert devra rentrer dans son monastère où ses moines le rappellent. Mais Albéric, devenu abbé de Cîteaux à sa place, va aussitôt travailler à codifier la nouvelle observance², avec l'approbation du pape Pascal II.

(1) *Exordium parvum*, II et III.

(2) *Exordium parvum*, X et XIV.

Le chapitre de 1101 réalise cette œuvre dans des *Institutions* qui ne sont pas autre chose, selon le mot de Dom Anselme Le Bail, qu'une « charte de retour à la pureté de la règle »¹. On peut dire que cette idée, et cette idée unique, revient comme un leit-motiv. Tout le chapitre XV de l'*Exordium parvum* se borne à la répéter inlassablement, l'appliquant tour à tour à tous les aspects de la vie monastique.

« Désormais, cet abbé et ses frères, n'oubliant pas leur engagement², décidèrent unanimement d'appliquer et de maintenir en ce lieu la règle du Bienheureux Benoît, rejetant tout ce qui s'opposait à cette règle, c'est-à-dire les fourrures et les pelisses, le linge, les peignes, les matelas sur les lits, ainsi que la variété des mets au réfectoire et jusqu'aux sauces à la graisse et en général toutes les choses qui s'opposaient à la pureté de la règle. Ainsi donc, appliquant la rigueur de la règle à tout le détail de leur vie, tant dans les observances ecclésiastiques que dans les autres, ils s'adaptèrent et se conformèrent à la règle pas à pas (*Regulæ vestigiis*). Ayant donc dépouillé le vieil homme, ils se réjouissaient d'avoir revêtu l'homme nouveau. Et parce que ni dans la règle, ni dans la vie de saint Benoît ils ne lisaient que ce maître eût possédé des églises ou des autels, ou des offrandes, ou les sépultures ou les dîmes des autres hommes, ni des fours, ni des moulins, ni des

(1) Dom Anselme LE BAIL, *L'Ordre de Cîteaux* (première édition 1922, réimprimé en 1947 chez Letouzey et Ané, à Paris), page 21.

(2) C'est-à-dire les vœux monastiques faits selon la Règle de saint Benoît.

domaines éloignés (villas), ni des paysans, ni non plus que les femmes fussent entrées dans son monastère, ni qu'il y eût enseveli des morts, si ce n'est sa propre sœur, ils renoncèrent à toutes ces choses, disant que lorsque saint Benoît dit : *que le moine se rende étranger aux actions du siècle* (chapitre 4 de la règle), il témoigne clairement que ces choses ne doivent plus avoir de place dans les actions ou le cœur des moines, lesquels doivent se conformer à l'étymologie de leur nom en les fuyant.

« Ils disaient encore que les dîmes avaient été distribuées en quatre parties par les saints Pères, qui étaient l'organe du Saint-Esprit et dont les statuts ne peuvent être transgressés sans un sacrilège : une pour l'évêque, une pour le prêtre, la troisième pour les hôtes venant à l'église, ou bien pour les veuves ou les orphelins, ou encore pour les pauvres n'ayant pas d'autres ressources, la quatrième enfin pour la restauration de l'église. Puis donc que dans cette distribution la personne du moine — qui a ses terres dont il peut vivre par son travail et celui de ses bêtes — ne se trouve pas mentionnée, ils condamnaient qu'on en usât, comme d'un droit usurpé sur autrui...

« Puisque en outre le Bienheureux Benoît n'avait pas construit de monastères dans les cités, les bourgs ou les villages, mais dans des lieux éloignés de l'affluence du peuple, comme le savaient ces saintes gens, ils se promettaient de faire de même. Et comme il disposait que les monastères fussent construits par une douzaine de moines avec leur père abbé, c'est aussi ce qu'ils étaient décidés à faire. »

Toutes ces précisions sur la nourriture, le coucher, le genre de vie, avec le refus de la fortune collective, et pareillement des responsabilités ecclésiastiques qui en fournissaient la justification, ce sont là autant de pointes qui visent ce que Cluny a fait, non au temps de son déclin mais dans sa plus grande ferveur : c'est-à-dire une institution qu'on pouvait certainement justifier par des adaptations à une civilisation et des circonstances toutes nouvelles, mais une institution qui n'était certainement plus l'institution primitive.

Que le littéralisme de la vie bénédictine telle que la voulait le premier Cîteaux ait paru aux contemporains passablement sombre, c'est ce qu'atteste la peine qu'eut le nouveau monastère à se développer avant l'afflux de saint Bernard et de ses compagnons. Mais que ce littéralisme, si délibérément accentué, ne dût pas s'entendre dans le sens d'une lettre figée prise comme une fin en soi, c'est aussi ce que ces mêmes adhésions suffiraient à laisser prévoir. Nous savons très positivement, par ailleurs, qu'il s'agissait en effet, par ce retour à une lettre considérée alors comme tombée en désuétude, de retrouver un esprit.

Remarquons-le : quand il s'agit de la Règle de saint Benoît, une pratique littérale pourrait difficilement s'opposer à l'esprit. Car s'il est un trait frappant à travers toute cette règle, c'est bien son souci constant de créer un esprit, toutes les observances qu'elle détaille étant sans cesse ramenées explicitement à cette fin. On ne voit donc pas comment on pourrait la pratiquer avec plus d'exactitude sans se préoccuper en même

temps et davantage de mieux en réaliser la tendance profonde et toute spirituelle.

C'est aussi ce que déjà laissent voir les précisions données il y a un instant, si on les comprend bien. Que veut dire ce passage de l'*Exordium parvum* que nous avons cité ? Premièrement que le moine compris selon la Règle de saint Benoît doit mener une vie à l'écart du monde, dans son habitat et dans ses mœurs, pour en être effectivement détaché dans son cœur. C'est pourquoi l'on insiste sur la vie à la campagne (et dans une campagne solitaire), sur le rejet des grandes propriétés, sur le rejet des responsabilités ecclésiastiques, cependant qu'on insiste aussi fortement sur le travail par lequel le moine doit assurer sa subsistance lui-même, et d'une manière qui l'affranchisse du monde, bien loin de l'y ramener. Après cela, les austérités recouvrées dans le coucher, le vêtement, la nourriture rejoignent cette idée fondamentale, non seulement de saint Benoît mais de tout le monachisme ancien : que le moine est un vrai pauvre, volontairement dénué de tout.

Ce dernier point nous introduit à une autre précision guère moins importante : et c'est qu'on ne peut revenir au littéralisme dans la pratique de la Règle bénédictine sans, par la force des choses, replacer la Règle elle-même dans son contexte historique, et par là, nécessairement, encore une fois, dépasser une observance qui ne serait que matérielle.

Saint Benoît, en effet, est loin de prétendre poser un commencement premier ; mais, en dépit de ce qu'ont pu croire tant de bénédictins au cours des âges, il n'est pas moins éloigné de

vouloir mettre le point final à une phase qui n'eût été que préparatoire. Il renvoie expressément aux classiques de la vie monastique primitive et il ne veut pas faire autre chose que d'en ordonner le très riche héritage. Loin donc d'imaginer que la Règle et toute la Règle les dispense d'aller plus loin, les premiers cisterciens vont appliquer ce conseil-là aussi à la lettre. C'est à la lumière des Pères du désert, et en particulier de ce que Cassien nous en a retenu, qu'ils vont comprendre la Règle elle-même. N'oublions pas en outre que la première origine du monastère de Molesmes avait été dans le groupement d'une demi-douzaine d'ermites dans la forêt, de Collan autour d'Albéric, ce qui rappelle exactement la fondation des tout premiers monastères, au iv^e siècle.

Ceci éclaire le vrai rapport entre l'esprit de Cluny et l'esprit de Cîteaux. Les Clunystes, comme tant d'autres bénédictins noirs de tous les temps, ont vu dans saint Benoît surtout celui qui a tempéré, mis au point et par là même adouci l'idéal monastique primitif. Ils ont donc cru, très légitimement d'ailleurs, être de vrais disciples de saint Benoît en poursuivant cette accommodation à des circonstances encore modifiées depuis son époque. Mais les Cisterciens, comme beaucoup d'autres bénédictins de toutes les époques et particulièrement de la leur, ont été frappés davantage par tout ce qui lie saint Benoît au monachisme primitif et par son désir d'en transmettre intact l'héritage essentiel. Et c'est là-dessus, fidèles à la lettre même de la Règle bénédictine, qu'ils ont insisté de leur côté.

Par là, répétons-le, ils sont loin d'être isolés

à leur époque. Le douzième siècle voit partout reflleurir des formes de vie religieuse qui s'orientent délibérément vers le monachisme primitif. Les Camaldules et les Chartreux, en pleine expansion, réintroduisent pour ainsi dire l'anachorétisme dans le cénobitisme lui-même. Nous verrons avec quel enthousiasme un des plus grands Cisterciens, Guillaume de Saint-Thierry, saluera et encouragera leurs efforts. Mais Guillaume lui-même, qui sans jamais appartenir à l'ordre de Cluny a longtemps été moine et supérieur parmi les bénédictins noirs, nous montre admirablement comment ce désir de retour aux origines, et particulièrement cette recherche d'une observance bénédictine stricte, était partout diffusée. Partout aussi, loin de faire de la Règle une fin en soi, ce désir aspirait à la replonger dans toute une tradition vivante. Comme le dit Dom Déchanet de Guillaume en une phrase excellente, son idéal, « il le prenait dans la *Règle de saint Benoît*, mais dans la *Règle* interprétée, si l'on peut ainsi parler, à la lumière de l'Evangile et des institutions monastiques des premiers temps »¹.

C'est ce qui explique que le retour à la Règle, à Cîteaux, dès les origines, doive être vu à l'intérieur d'un retour bien plus général à tout ce qui est primitif, avec le souci explicite de chercher dans le primitif non pas simplement l'archaïsme, mais la pureté et l'authenticité.

Le *Traité sur le chant* cistercien a dès ses premières pages une phrase expressive qui pourrait s'appliquer à toutes les autres pratiques :

(1) Guillaume de Saint-Thierry, *l'homme et son œuvre*, page 148.

Une des choses dont se soient préoccupés davantage nos Pères, les fondateurs de l'ordre de Cîteaux et qui ait le plus vivement stimulé leur zèle et leur religion, ce fut de ne chanter, pour célébrer les louanges de Dieu, rien qui ne fût de la plus grande authenticité¹.

Le contexte montre qu'il faut entendre ces paroles dans le sens le plus large. Il ne s'agit pas seulement de retrouver les mélodies jugées les plus pures, mais de revenir aux textes et aux usages les plus traditionnels, en écartant de la liturgie en général tout ce qui a pu l'alourdir et l'abâtardir sous prétexte de l'enrichir.

Il convient de se rappeler à quel point Cluny et les monastères sous son influence avaient surchargé l'office, si bien que son dessin primitif en disparaissait presque. Cîteaux, en revenant purement à ce que prescrit la Règle pour l'office, fera disparaître les quinze ou trente psaumes qui précédaient les Matines, et toutes les autres surcharges qui noyaient l'essentiel et le primitif dans le secondaire et le surajouté. Pour la Messe, où la Règle ne prescrit rien, le même esprit fera tomber toute la végétation des pièces adventices, ou refusera de les admettre quand elles se gliseront partout ailleurs. De même, le cérémonial, et plus encore le cadre architectural des églises cisterciennes, rejettera toute la floraison, d'ailleurs splendide, des formes clunysiennes, pour revenir à une sobriété qui mettra en pleine valeur les lignes vraiment traditionnelles. On ne craindra pas de pousser la recherche exclusive de

(1) *Pères latins*, t. 182, col. 1121. Relevé par A. LE BAIL, p. 77, de son *op. cit.*

l'essentiel jusqu'à l'iconoclasme : bienheureux iconoclasme d'ailleurs, puisqu'il nous a valu le type le plus pur d'art religieux médiéval !

Sous le même abbatiat de saint Etienne Harding, le successeur de saint Albéric, qui avait canonisé formellement ce retour à la simplicité liturgique¹, on ira jusqu'à passer au crible le texte des manuscrits de la Vulgate, pour que les moines de Cîteaux n'utilisent qu'un texte biblique assuré de cette authenticité qui, d'après les expressions mêmes du *Traité sur le chant*, donne le vrai sens de leur archaïsme apparent².

Ce qui montre le mieux que l'apparence est trompeuse en effet, et donc qu'il ne s'agit nullement d'un fétichisme de la lettre, c'est que Cîteaux, d'emblée, n'hésitera pas à innover autant et plus hardiment que Cluny, dès que l'innovation paraîtra nécessaire pour maintenir et assurer, non pas simplement l'exactitude matérielle de l'observance stricte, mais cette authenticité de son esprit.

Cluny avait déjà modifié la situation, supposée partout comme normale par saint Benoît, du monastère indépendant, se suffisant à lui-même. A la place, il avait créé un ordre puissamment centralisé. Mais il avait biaisé sur ce point avec la lettre de la Règle : Cluny restant la seule abbaye, toutes les maisons qu'il avait fondées, quelque importantes qu'elles fussent devenues, ne dépassaient pas le stade de prieurés censés n'en être qu'une extension, ou tout au plus une annexe. Dès la fondation de Clairvaux, semble-

(1) Cf. *Exordium parvum*, chap. xvii.

(2) Cf. VACANCARD, *Vie de saint Bernard*, 3^e édition, t. I (Paris, 1902), p. 54.

t-il¹, saint Etienne Harding compose, et il fera approuver en 1119 par les dix abbés des filiales qui existeront alors, la fameuse *Charte de charité*, qu'il aura soin de faire confirmer par le pape Callixte II. Dans ce texte, on rompt bien plus audacieusement qu'à Cluny avec le principe bénédictin de l'abbé-paterfamilias dont l'autorité est absolue, ce qui entraîne la complète indépendance de chaque monastère. Selon cette *Charte*, l'abbé-Père, c'est-à-dire l'abbé de la maison fondatrice, sans pouvoir ni s'introduire dans la gestion du temporel de l'abbaye-fille, ni même disposer de son personnel, se voit confier un droit de vigilance pour maintenir la pureté de l'observance, et ce droit va jusqu'au pouvoir de déposer l'abbé local s'il le fallait. Mais, inversement, l'abbé de Cîteaux sera soumis à la même intervention de la part des abbés des quatre premières fondations. Ces mesures se complètent par la visite régulière de chaque année, et la tenue, également annuelle, d'un chapitre général².

Cluny, encore une fois, conservant sous une fiction juridique la lettre même de la Règle quant à son gouvernement, n'avait jamais rien envisagé d'aussi révolutionnaire. Mais ce qui est très significatif, c'est que l'entorse que Cîteaux, au contraire, n'hésite pas à faire à la Règle doit permettre une plus grande fidélité à ce que voulait saint Benoît que le juridisme clunysien. Stabilisé dans son monastère de profession, sous

(1) Voir la discussion de cette question de date dans les dernières pages de *Les origines cisterciennes*, par le P. OTHON, Ligugé, 1933.

(2) Sur tout ceci, cf. A. LE BAIL, *op. cit.*, pp. 29-30.

un abbé effectivement présent et assuré de sa propre stabilité tant qu'il sera fidèle à sa tâche, le moine cistercien se retrouve en fait dans la situation du bénédictin primitif. Le Clunyste, susceptible d'être envoyé de maison en maison, sous un supérieur changé lui-même à volonté par l'inaccessible abbé de Cluny, n'en conservait plus qu'une ombre sans consistance réelle. Au lieu de cela, le Cistercien bénéficie d'un système judicieusement conçu en fonction de l'expérience pour lui maintenir, non pas de simples formes légales, mais la réalité spirituelle toujours vivante qui était leur seule raison d'être.

Plus hardie encore serait une autre innovation de Cîteaux, que l'*Exordium parvum*, dans ce même chapitre quinze que nous avons longuement cité, attribue aussi aux toutes premières origines. Il s'agit de la création des convers. Le convers, à Cîteaux, n'est pas à l'origine un moine au rabais, recruté dans les classes pauvres pour servir de domestique aux moines estampillés, choisis eux-mêmes dans un milieu plus « bourgeois ». C'est un pieux laïc qui acceptera de se faire le collaborateur des moines pour parer aux nécessités d'une grande exploitation agricole médiévale, qui les obligerait sans cela à biaiser avec la solitude et à délaisser la prière en commun. Participant en contre-partie dans une certaine mesure à leur recherche de Dieu, vivant comme à l'ombre de la vie monastique sans s'y engager lui-même, le convers devra permettre aux moines, dans une société déjà bien plus complexe que la société antique, de survivre sans dégénérer.

En fait, au rebours des prévisions de ses auteurs, cette institution des convers contribuera surtout à lancer Cîteaux dans une acquisition de domaines sans fin qui précipitera sa décadence comme elle devait précipiter celle de Cluny. Du coup, ce ne seront pas seulement les convers qui apparaîtront bientôt comme des moines incomplets : les religieux du chœur eux-mêmes deviendront des demi-moines, enrichis et encombrés de leur « temporel » bien trop vaste, par la suite imprévue d'une tentative qui n'avait pas d'autre but pourtant que de les aider à rester des moines complets.

Quoi qu'il en ait été de cette évolution postérieure, la modification apportée à l'abbatiate et la création des convers demeurent la preuve la plus irréfutable de la liberté créatrice qui se cache sous l'archaïsme délibéré du premier Cîteaux et qui en affirme la motivation purement spirituelle.

Mais c'est lorsque nous voyons surgir les grandes personnalités qui feront la gloire de Cîteaux que ce caractère foncier devient indiscutable. Nous pensons en première ligne à saint Bernard. Sa figure, certes, domine définitivement Cîteaux dès la seconde génération. Et l'originalité créatrice sera chez lui si marquée, et si accordée aux aspirations les plus neuves de son époque, que c'est plutôt comme un novateur de génie qu'il retiendra l'attention que comme le dernier héritier des Pères, et le dernier Père de l'Eglise lui-même. Cependant, on le voit de mieux en mieux aujourd'hui, saint Bernard est bien loin de représenter tout Cîteaux. Non seulement nous

trouvons, mêlées à son propre rayonnement, des figures qui, sans l'égaliser peut-être, ne sont pas indignes d'être placées à son niveau, mais il serait entièrement erroné de se les représenter comme de simples reflets de la sienne. Leurs personnalités, aussi bien sur le plan de la pensée que sur celui du spirituel, au sens le plus strict, sont au contraire d'une variété surprenante. S'ils ont quelque chose de commun, c'est la manière dont tous, mais chacun pour son compte, non contents d'être pétris du passé antique, le recomposent avec un sens surprenant de l'actualité, une inépuisable souplesse créatrice.

Cela est vrai d'abord des trois autres grandes figures que Don Anselme Le Bail a rapprochées de celle de Bernard en les appelant tous quatre « les évangélistes de Cîteaux » : je veux dire Guillaume de Saint-Thierry, Aelred de Rievaulx, Guerric d'Igny. Mais ce ne l'est pas moins de figures moins en vedette, comme Gilbert de Hoilland, Adam de Perseigne, ou surtout l'extraordinaire Isaac de l'Etoile.

Nous ne songeons pas à méconnaître ce que leur vie et leur doctrine présentent de si remarquablement accordé, et qui est à bien des égards la marque la plus indiscutable de l'influence bernardine, c'est-à-dire la préoccupation centrale de l'amour de Dieu, de l'amour dont Il nous aime, et de l'amour dont nous devons l'aimer en retour. Mais l'effort que nous voulons tenter se propose de mettre particulièrement en relief leur riche diversité.

L'œuvre et la personne de saint Bernard attendent encore une étude qui les embrasserait

tout entières¹, et la tâche serait immense. Lui faire, dans cet essai, la part du lion, qui est la sienne dans la plupart des études consacrées à Cîteaux, ne nous permettrait pas même d'esquisser la synthèse qui est encore attendue. Nous ne ferions, une fois de plus, qu'éclipser derrière son ombre les lumineux visages qui l'entourent et que nous voudrions au contraire tirer au jour. Nous nous bornerons par conséquent à relever quelques-uns des problèmes majeurs qui dominent l'étude et l'interprétation de l'œuvre et du rayonnement de saint Bernard. Puis, multipliant à dessein les citations de textes magnifiques qui restent généralement enfouis dans les colonnes de Migne, nous essaierons de nous familiariser avec ses émules qui sont bien plus que ses reflets. Tout notre vœu est que ce rapide voyage de découverte incite enfin de nombreux chercheurs à se pencher sur ces trésors pratiquement inconnus de la spiritualité médiévale. Leur résurrection nous révélerait un Moyen Âge spirituel dont nous avons à peine le soupçon et, encore une fois, apporterait à nos propres questions, non pas des réponses toutes faites, mais la plus inspiratrice pour nous peut-être des expériences déjà entreprises par une chrétienté en pleine ferveur de renouveau.

(1) L'ouvrage, toujours très précieux, mais trop ancien, de Vacandard n'a pas été remplacé. Le *Saint Bernard* de Watkin Williams (Manchester, 1935) ne va guère au delà du détail extérieur des faits.

CHAPITRE II

SAINT BERNARD : UNE FIGURE MONASTIQUE EXCEPTIONNELLE

Il est incontestable que le rayonnement soudain de Cîteaux, après des débuts lents et pénibles, est dû à saint Bernard plus qu'à personne. Nul plus que lui, d'autre part, n'a contribué à former ni n'a marqué de son empreinte personnelle la tradition spirituelle qui reste le grand héritage cistercien. Mais cela ne retire rien à la justesse du mot d'Edmund Bishop disant que saint Bernard représente plutôt le « bernardisme » que le « cistercianisme ». Sa personnalité, en effet, tout autant que son destin, apparaît comme exceptionnelle.

Si connus qu'ils soient, il faut bien commencer par rappeler brièvement les faits qui suffisent à faire de sa carrière monastique une existence hors série.

Entré à Cîteaux en 1112 (c'est-à-dire quinze ans après la fondation), Bernard, qui était né en 1090 de Tescelin le Saur, seigneur de Fontaines,

et de sa femme Aleth, commence par amener avec lui au monastère une trentaine de parents et amis. Finalement tous ses frères et même son père l'y rejoindront, cependant que sa sœur Hombeline, avec beaucoup d'épouses de ses proches ou de ses intimes, ira elle-même au monastère de Jully imiter l'universelle « conversion » des membres masculins de la famille.

Un noviciat où il renchérit sur l'austérité même des autres Cisterciens va le préparer au rôle d'abbé qu'il remplira dès 1115, pour la fondation de Clairvaux où on l'envoie avec douze moines. Ordonné prêtre à la fin de cette année par l'évêque-théologien de Châlons, le célèbre Guillaume de Champeaux, il se lie dès lors avec celui-ci. C'est l'influence de ce dernier qui va l'amener, très peu de temps après cette nouvelle fondation, à se retirer à l'écart, pour soigner, d'une manière assez problématique, les maux d'estomac que son régime lui a déjà valus et qui ne le quitteront plus. De retour dans sa communauté, mais non guéri, Bernard se montre assagi quant à la direction des autres, mais inchangé dans son ascèse personnelle. C'est peu après que se place une visite dont l'importance ne peut guère être surestimée : celle de Guillaume de Saint-Thierry, également malade, qui s'entretient avec lui sur l'exégèse du *Cantique des cantiques*.

Très vite, cependant, une activité d'abord strictement monastique, puis ecclésiastique, et bientôt politique, arrache de plus en plus Bernard à son monastère. Avec sa prédication à ses propres moines, elle va, en dehors même d'une correspondance immense, le lancer dans la composition de ses ouvrages. En 1124, c'est, à

la demande de Guillaume de Saint-Thierry, l'*Apologie* pour les Cisterciens dans le conflit qui les oppose aux Clunystes. En 1128, à l'occasion du concile de Troyes qui va donner des règles aux Templiers nouvellement fondés (règles qu'il inspirera), Bernard rédige comme on le lui demande un *Eloge de la milice nouvelle*. Vers les mêmes années, il a composé ou va composer ses premiers ouvrages de théologie spirituelle, *Sur les degrés de l'humilité* tout d'abord, puis le traité capital *De l'amour de Dieu*.

Clairvaux, cependant, à son tour essaime, et Bernard est de plus en plus absorbé par l'administration de ses filiales. Dès ce moment également, il est appelé à intervenir entre le roi et d'autres seigneurs, inaugurant ainsi une série de médiations laborieuses qui se poursuivra sa vie durant.

Le traité *Sur la grâce et la liberté* reprend une œuvre théologique qui, cette fois, sur la demande expresse de Guillaume de Saint-Thierry, l'engage plus avant dans la spéculation, encore qu'il ne s'y prête pas sans réticences. Son œuvre principale reste néanmoins les sermons à son chapitre qu'il accumule peu à peu, commentant ce que lui-même appellera l'*Historia verbi*, l'« Histoire du Verbe fait chair », à la suite de la liturgie. Dès 1135, bien qu'il soit alors plus que jamais absent de son abbaye, il commence d'autre part la série des sermons sur le *Cantique des cantiques*, maintes fois interrompus et repris.

Dans ces années, en effet, à partir du concile d'Etampes (1130), le schisme qui oppose à Innocent II Anaclet II, et où il se fera le défenseur du premier, l'entraîne dans de perpétuels

voyages. En 1135, il assiste à la diète de Bamberg, puis descend en Italie où il calme la révolution de Milan. De retour à Clairvaux à la fin de la même année, il sera rappelé en Italie dès 1137.

En 1140, nous le retrouvons à Paris, où son sermon *Sur la conversion*, prêché à l'abbaye de Saint-Denis contre la connaissance purement intellectuelle, va rassembler pour ses cloîtres une foule d'étudiants et de professeurs. Depuis 1128, une consultation d'Hugues de Saint-Victor avait d'ailleurs attiré son attention sur le rationalisme du fameux théologien de Paris, Abélard. En 1140, encore, Guillaume de Saint-Thierry l'incite à prendre décidément en mains cette affaire et, le 2 juin, au concile de Sens, il obtient la condamnation du dialecticien, qu'il poursuivra de ses dénonciations jusqu'à ce que Rome l'ait définitivement frappé.

Au même moment il trouve pourtant le loisir d'éclairer les bénédictins de Saint-Père-de-Chartres dans leurs cas de conscience monastiques par son traité *Sur le précepte et la dispense*.

Son disciple dans la vie cistercienne, Bernard de Pise, devient pape sous le nom d'Eugène III en 1145. Pour le conseiller sur la combinaison d'un idéal de vie intérieure avec la réalité d'une vie vouée aux plus graves affaires ecclésiastiques et politiques, Bernard rédige le traité *De la considération*, qu'il lui enverra terminé en 1152.

Il n'en avait pas moins trouvé le temps en 1145, d'un voyage en Languedoc pour étouffer l'hérésie des Henriciens. Puis, à partir de sa prédication de 1146 pour la seconde croisade, à Vézelay, il passe deux années en voyages inces-

sants pour la mise en branle de cette expédition. En 1148, il rencontrera au concile de Reims son disciple ceint de la tiare, Eugène III. Il y fera condamner les idées de l'évêque de Poitiers, Gilbert de la Porrée, lequel insinuait une distinction, à ses yeux subtilité téméraire, entre Dieu et la divinité. L'année de sa mort, 1153, le verra en Lorraine, essayant de rétablir une fois de plus la paix entre les princes.

Encore une fois, il n'est pas douteux que cette recrue de génie avait apporté à la réforme de Cîteaux presque tout son succès et assuré sa survie. Mais une telle carrière monastique apparaît d'abord aux antipodes de ce que les réformateurs cisterciens avaient voulu. Quoi de plus éloigné que ce moine homme d'Eglise, s'il en fût en son temps, controversiste sans cesse sur la brèche, âme de la chrétienté médiévale, intéressée à tous ses problèmes, autant dire à tous ses conflits, et que l'idéal d'un monachisme aussi retranché du monde qu'il fût possible de l'imaginer ? Le paradoxe a été ressenti par les contemporains, et ils l'ont exprimé sans ambage. Mais aucun d'eux n'en a été plus ému que Bernard lui-même.

Dans ses premières interventions sur le plan politico-religieux, Bernard avait écrit au cardinal Haimeric : « Les affaires de Dieu sont les miennes ; rien de ce qui le regarde ne m'est étranger ¹. » Le cardinal, son compatriote et son ami pourtant, devait lui répliquer vertement peu de temps après : « Il y a dans l'Eglise diverses vocations. Et de même que tout est en paix

(1) Eptre 20. Sur cette correspondance, voir *Vie de Saint Bernard* par E. VACANDARD, Paris, 1895, t. I, pp. 271 et suiv.

quand chacun reste à sa place et à son rang, de même aussi tout se confond et se désorganise quand on dépasse les bornes de sa profession. Qu'est-ce qu'un moine a de commun avec la cour et avec les conciles ? Il ne faut pas que des voix criardes et importunes sortent des cloîtres pour troubler le Saint-Siège et les cardinaux. »

On notera, avant d'aller plus loin, que si ces réflexions sans fard sont venues jusqu'à nous, c'est à l'honnêteté de Bernard qu'on le doit. Le texte de la lettre d'Haimeric n'existe plus, mais c'est Bernard lui-même qui en a incorporé le plus dur à sa propre réponse. Cependant, qu'y répond-il précisément ? Que c'est contraint et forcé qu'il sort de son cloître pour se mêler des affaires du monde : « ...J'étais présent aux conciles de Laon (et de Châlons), je l'avoue : mais on m'y avait appelé, mais on m'y avait entraîné. Si cela déplaît à mes amis, cela ne me déplaît pas moins. Plût à Dieu que je n'y fusse pas allé ! Plaise à Dieu que je n'aïlle pas à d'autres assemblées de ce genre¹. » Il ajoutera un peu plus loin : « Je suis bien résolu à ne [plus] sortir de mon cloître que sur l'ordre exprès du légat du Saint-Siège ou de mon évêque, auxquels, vous le savez, je dois obéissance, à moins toutefois que je n'en sois dispensé par un privilège de l'autorité supérieure. Que si, comme je l'espère, je reçois de vous ce privilège, je demeurerai sûrement en paix et j'y laisserai les autres. » Il est vrai qu'il n'en conclut pas moins par cette réflexion : « Toutefois, j'aurai beau me cacher et me taire, cela ne fera pas cesser les

(1) Eptre 48. Mabillon, suivi par Vacandard, place cette éptre aux alentours de 1130.

murmures des Eglises, — à moins que la cour romaine ne cesse elle-même de porter préjudice aux absents par complaisance pour ceux qui l'obsèdent. »

Ce retour de Bernard au moûtier, où il ne rentre pas cependant sans une suprême volte-face et un ultime rugissement, évoque plutôt, il faut l'avouer dans son propre style, le lion qui regagne sa tanière, un moment repu mais toujours grondant, que l'agneau trop heureux de retrouver le bercaïl auquel on l'aurait arraché malgré lui. Que penser de ces contradictions au moins apparentes ?

Dom Jean Leclercq, dans son essai biographique, présente, avec beaucoup de force convaincante, les sorties bientôt perpétuelles de Bernard et ses incursions en tout domaine comme autant de « victoires de l'obéissance ». Confirmant les dires de Guillaume de Saint-Thierry (dans la biographie amicale qu'il a consacrée à Bernard du vivant même de celui-ci ¹) par de nombreuses lettres du saint abbé de Clairvaux, Dom Leclercq analyse finement la défiance de soi qui est la première réaction de Bernard quand on le sollicite, puis ses propres affirmations du conflit douloureux où on l'entraîne en faisant ainsi violence à une vocation toute de silence et de solitude². Finalement, seul, le sentiment impératif de l'utilité du prochain, appuyé par l'injonction d'une autorité devant laquelle il croit devoir s'incliner, fût-ce à regret, peuvent le décider. De la sorte, quand la charité paraît faire céder en lui l'humilité, c'est qu'il voit en la

(1) Qui devait d'ailleurs longuement lui survivre.

(2) Voir *Saint Bernard mystique*, Paris, 1948, pp. 62 et suiv.

circonstance, par le fait même qu'elle l'oblige à quitter un temps son silence et sa solitude pleines de Dieu, « une occasion nouvelle de s'anéantir » ¹.

Tout cela est bel et bon, tout comme le détachement de l'action dans l'action même que Dom Leclercq met en relief chez le moine si prodigieusement actif. Mais il faut avouer que ce détachement va de pair avec une singulière ardeur, dont les expressions spontanées rejoignent, et dépassent parfois, ce qu'on attendrait de plus passionné d'un « activiste » impénitent. Que dire de l'âpreté avec laquelle Bernard poursuivra Abélard ? Non seulement il ne négligera aucun effort pour faire entériner, sans aucun nouveau jugement à Rome, la condamnation sans discussion possible qu'il avait déjà arrachée au concile de Reims, mais dans quels termes ne le poursuivra-t-il pas ! Ce ne sont plus les idées dangereuses ou erronées qui sont en cause, c'est la personne tout entière : religieux sans règle, prélat sans sollicitude, abbé sans discipline, qui n'a du moine que le nom et l'habit. Cela encore ne suffit pas : Abélard, paraît-il, est un homme à double face : au dehors un Jean-Baptiste, au dedans un Hérode ; c'est une couleuvre tortueuse qui est sortie de sa retraite, une hydre qui, pour une tête coupée, en pousse sept autres bien pires ; non seulement c'est un hérétique, mais c'est le précurseur de l'Antéchrist !... ².

Là encore, la soigneuse analyse de Dom Jean Leclercq excelle à mettre en valeur les motifs purement religieux, sans rien de personnel, de cette indignation : sans doute, c'est la foi vivante

(1) *Op. cit.*, p. 64.

(2) *Epîtres* 333, 334, 335.

de ses moines et de tous les fidèles que Bernard a conscience de défendre, contre une dialectique sans respect du sacré, tout intellectuelle et bien près d'oublier qu'elle s'exerce sur ce qu'il y a de plus précieux dans l'évangile¹. Mais est-ce vraiment assez pour motiver une si prodigieuse activité en vue d'imposer un jugement sans appel, voire sans examen véritable ? Cela explique-t-il entièrement le passage de l'attaque d'un enseignement à l'écrasement d'une vie et d'un caractère ?

Ce qui frappe dans l'affaire d'Abélard par-dessus tout n'est pas moins notable quand il s'agit d'Arnaud de Brescia. Mais c'est peut-être dans l'*Apologie* des Cisterciens contre les attaques des Clunystes que le tempérament de l'abbé de Clairvaux se dévoile le plus naïvement. Il est vrai qu'il se met à la tâche à regret, incité là, comme avec Abélard, nous l'avons dit, par le pacifique Guillaume de Saint-Thierry. Et quand il s'engage, que de protestations de son amour de la paix, de sa volonté bien ferme de ne rien dire qui fasse quelque tort à la charité ! Cependant, chemin faisant, il prend feu, passe de la défense humble mais frémissante à la critique, de la critique au réquisitoire... Il est exact, en revanche, qu'il a commencé par flageller les Cisterciens orgueilleux de leur pauvreté avec non moins de vigueur qu'il en mettra à tarabuster le confort bourgeois des Clunystes².

(1) *Saint Bernard mystique*, pp. 158 et suivantes.

(2) « Le ventre rempli de fèves et l'esprit d'orgueil, nous condamnons ceux qui s'engraissent de leurs mets, comme s'il ne valait pas mieux se nourrir modérément d'un peu de graisse que se rassasier de légumes venteux jusqu'à en roter ! » etc... (VI, 12.)

Ceci déjà suffirait à montrer que sa véhémence, si surprenante qu'elle nous apparaisse parfois, n'est jamais une hargne ou une jalousie, même lorsqu'on y soupçonnerait la marque d'une susceptibilité personnelle. Il est visiblement, avec ceux qu'il aime et qu'il considère comme les siens, aussi cinglant à l'occasion qu'avec ceux qu'il pourrait être tenté de traiter en ennemis ou en rivaux.

Pour pleinement s'en convaincre, il ne faut pas isoler les cas où sa vigueur se révèle dans la critique ou la lutte de ceux où elle jaillit pour la conquête ou la construction positive. Rien de plus révélateur à cet égard que les efforts qu'il déploiera pour amener (ou ramener) à la vie cistercienne une âme qu'il y croit destinée. Cette passion que Bernard est capable de mettre dans l'action fait montre dans de tels cas d'une violence plus indiscrete que nulle part ailleurs. Quand il a décidé que quelqu'un doit être ravi au monde pour le cloître, on dirait que rien ne l'arrête. C'est ainsi qu'en conclusion d'une des innombrables lettres qu'il écrira pour forcer des décisions hésitantes, il va jusqu'à dire, à Gautier de Chaumont :

... Je sais bien que vaincu par l'amour de ta mère tu n'es pas encore capable de rejeter ce que tu as déjà appris à mépriser. Que te répondrai-je donc là-dessus ? D'abandonner ta mère ? Mais cela semble inhumain. De rester avec elle ? Mais ce n'est pas lui rendre service à elle-même que de la laisser être cause de la perdition de son fils. Peut-être de servir à la fois le monde et le Christ ? Mais personne ne peut servir deux maîtres. Ta mère veut ce qui est contraire à

ton salut, et par le fait même au sien propre. Choisis donc toi-même ce que tu veux : ou bien satisfaire à la volonté d'un seul de vous deux, ou bien au salut de tous les deux. En vérité, si tu l'aimes tant, abandonne-la plutôt pour elle-même, de crainte que, si tu abandonnes le Christ pour demeurer avec elle, elle ne périsse elle-même avec toi. Sans cela, elle aura bien mal profité de toi qu'elle a engendré, si elle vient à périr à cause de toi¹. Comment, en effet, ne périrait-elle pas d'avoir fait périr celui qu'elle a engendré ? Encore ai-je dit tout cela en condescendant d'une certaine manière à ton affection charnelle pour entrer dans tes sentiments. Mais c'est une parole certaine et digne d'être reçue toujours : s'il est impie de mépriser sa mère, rien de plus pieux que de la mépriser pour le Christ. Car celui qui a dit : Tu honoreras ton père et ta mère, a dit aussi : Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi².

Dans un autre cas semblable, cette véhémence qui foule aux pieds tous les sentiments qu'elle semblait même d'abord respecter n'en pourra pas moins se traduire par une tendresse encore plus surprenante. Juste après avoir relancé avec une pareille insistance le jeune Geoffroy de Péronne, le même Bernard écrira à ses parents :

... Il s'en va à Dieu, mais vous ne le perdez pas, bien plutôt vous gagnez par lui d'autres fils. Tous tant que nous sommes à Clairvaux ou de Clairvaux, nous l'accueillons comme un frère, et vous comme nos parents. Mais peut-être crai-

(1) Remarquer l'allitération de *perit* et *peperit*.

(2) Eptre 104.

gnez-vous la dureté de cette vie pour son corps que vous savez être trop tendre et délicat ? Mais c'est d'une telle crainte qu'il est dit : Ils ont craint alors qu'il n'y avait rien à craindre ! Ayez confiance, consolez-vous : moi-même je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils, jusqu'à ce que le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation le reçoive de mes mains. Ne vous attristez donc pas et ne pleurez pas : votre Geoffroy se hâte vers la joie et non vers la tristesse. Je serai pour lui un père, une mère, un frère, une sœur. Je rendrai droit pour lui ce qui est tortueux et j'aplanirai les chemins raboteux : moi-même j'accommoderai et j'arrangerai tout pour lui si bien que son esprit progressera sans que son corps défaille ¹...

On le voit bien : dans la tendresse comme dans la rudesse, Bernard est le même, c'est-à-dire passionné toujours, parce que passionnément humain dans la surhumaine violence des efforts qu'il fait pour parvenir aux fins qu'il croit devoir poursuivre. C'est un trait foncier de sa personnalité qui se révèle uniformément dans ces manifestations en apparence opposées : l'ascèse, si farouche qu'elle soit chez lui, n'a rien émoussé, mais bien tout intensifié, de sa capacité prodigieuse de sentir et de vouloir. Cela est peut-être le trait le plus « bernardin » de Bernard. Mais c'est aussi sa manière à lui de nous révéler et d'animer pour nous le vrai sens de l'ascèse cistercienne. Sa personnalité reste, sans doute, hors cadres ; mais Cîteaux à la fois s'y révèle enfin et s'y reconnaît à jamais. Bernard traduit mieux que toutes les explications comment ce mona-

(1) Epître 110.

chisme inexorable ne visait pas à déshumaniser le chrétien. En le purifiant, en l'émondant sans merci, l'ascèse de Cîteaux arrivait à recréer en lui une humanité d'autant plus riche et vigoureuse que si énergiquement décapée. Seul un monachisme aussi austère, mais dont l'austérité ne visait pas à produire un type conventionnel mais un être totalement libéré pour être tout au Christ, pouvait donner un moine qui revint ainsi au monde : un de ces violents qui ravissent le Royaume, mais dont la violence enveloppe une tendresse capable d'étonner l'humanité commune autant et plus que leur rudesse ne la scandalise.

Ceci nous amène au problème le plus difficile peut-être que pose l'analyse de la personnalité de Bernard et de son influence sur ses contemporains, et jusque sur ses disciples plus ou moins lointains dans l'avenir, comme un abbé de Rancé ou un Dom de Lestrange. Il est certain que Bernard a été doué d'une sensibilité exquise, avec ce que le mot suppose non seulement de richesse et de finesse mais encore de paroxysme douloureux. Et il est non moins certain que cette sensibilité nous apparaît à bien des égards comme une sensibilité meurtrie.

L'a-t-elle été par certaines imprudences de son ascèse ? ou au contraire est-ce la note déchirante que la sensibilité fait résonner parfois si facilement qui expliquerait certaines équivoques possibles de son ascèse qui ont trompé et partiellement égaré bien des disciples ?

Pour dire nettement les choses, il apparaît aujourd'hui aux Cisterciens eux-mêmes que les aspects délibérément lugubres et systématiquement douloureux que l'ascèse cistercienne a pro-

gressivement revêtus, au **xvii^e** et au **xix^e** siècle, sont une infidélité au premier Cîteaux. Autour de saint Bernard lui-même, il est de fait que le milieu monastique rayonne de lumière et de joie. Mais il serait trop facile de montrer chez Bernard les attaches, voire déjà les origines de la méprise.

Il faut aller plus loin : ce n'est pas seulement le caractère douloureux et pour tout dire blessé de la sensibilité bernardine qui doit être analysé, pour comprendre comment un dolorisme religieux a pu naître, sans lui être totalement infidèle, de cette spiritualité rayonnante. C'est tout simplement l'insistance sur la sensibilité elle-même qui explique maintes déviations ; car c'est à partir de là que le Moyen Age, en quelques générations à peine, arriverait à résorber dans cet « amour charnel » du Christ toute la dévotion que l'abbé de Clairvaux avait voulu bien au contraire en faire partir, certes, mais seulement pour s'en éloigner et le dépasser.

Une question préjudicielle qu'il fallait éclaircir une bonne fois à ce propos l'a été récemment par le Père Irénée Valléry-Radot : jamais saint Bernard, comme certains l'ont cru sur la foi de quelques anecdotes interprétées de travers, n'est arrivé à une extinction de sa sensibilité. S'il ne savait pas combien il y avait de fenêtres au chevet de l'oratoire, s'il n'avait pas remarqué en allant à la Chartreuse les luxueux harnais du cheval que son brave oncle le Clunyste lui avait prêté, ce n'est pas parce qu'il n'avait plus d'yeux pour voir ; ce n'est pas même certain qu'il faille y saluer tellement un effet de son ascèse que de la prodigieuse concentration à laquelle peut atteindre un tempérament aussi passionné que

le sien. Toute son œuvre, par ailleurs, est là pour protester que son ascèse n'avait aucunement exténué sa sensibilité et que ses sens, bien au contraire, sont restés toujours d'une délicatesse et d'une intensité de perception peu communes. Le Père Irénée a montré particulièrement tout ce que l'odorat le plus subtil, le goût le plus affiné communiquent dans ses écrits à des images habituellement banales mais qui, chez lui, ne le sont jamais ¹.

Il n'en est pas moins, ou plutôt il est d'autant plus notable que son ascèse, dans la répression de cette sensibilité à tous les plans, nous frappe par quelque chose de farouche et l'on dirait presque de sauvage. La fréquence avec laquelle il répète la boutade de saint Jérôme que l'affaire d'un moine n'est pas de prêcher mais de pleurer n'est pas un détail indifférent. Ce n'est pas tellement, d'ailleurs, on le notera (et en cela il est bien l'héritier de l'ascèse des Pères du désert), qu'il cherche la souffrance pour elle-même ; mais il taille à vif dans la sensibilité sans aucun égard pour sa révolte.

Pourquoi cette violence ? Il faut croire que sa parole de l'*Apologie* ², sur l'incapacité où il aurait été de se sauver dans un monachisme qui n'eût pas été plus rigoureux que celui de Cluny, n'est nullement une banale formule d'humilité. La façon dont il ne s'arrachera pas au monde sans en arracher tous ceux qu'il y avait aimés, le total mépris de sa santé que Guillaume de

(1) *L'écrivain et l'humaniste*, dans *Bernard de Clairvaux*, édité par la Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux, Paris, 1953, pp. 447 et suivantes.

(2) Chap. iv, par. 7.

Champeaux lui reprochera dans les débuts de sa vie monastique, la vigueur avec laquelle il dressera devant les autres (comme devant lui-même) l'alternative ou bien monachisme extrême, ou bien perdition quasi-inéluctable concordent avec cette parole, à la fois pour en assurer l'entier sérieux et en préciser la signification.

C'est pourtant, sinon la tradition bénédictine, du moins une tradition bénédictine, admirablement représentée à son époque par un Pierre le Vénérable, qu'un humanisme frugal, modéré, voire austère, mais somme toute bien plus épauouissant que crucifiant. La sensibilité, en s'y décantant doucement, s'y apaise simplement, sans que rien l'empêche de s'assouplir et de s'enrichir pour autant. Un studieux loisir, un confort modéré, tout ce qu'on a appelé non sans quelque innocence « le luxe pour Dieu », peuvent n'y empêcher point, voire au contraire y favoriser, au moins un certain élan de ferveur très authentique.

Bernard ne nie pas cela, encore qu'il voie et dénonce avec une mordante lucidité le risque perpétuel de descendre de cet « humanisme » dans une bourgeoise anesthésie à l'égard de la folie de la Croix. Mais, pour lui, à cause même de la richesse et de la puissance d'une sensibilité et d'une vitalité du cœur dont le rythme est autrement impétueux, un tel idéal est un pur nonsens. Il ne pourrait s'accommoder ainsi au monde sans s'y installer et s'y oublier tout à fait, aimer les créatures sans en faire des idoles, consentir en un mot à quelque jouissance et ne pas s'y perdre. Alors il tranche sans pitié et jamais il ne

croit être allé trop loin, ni pouvoir se détendre dans l'effort, si bien que celui-ci, toujours douloureux, frémissant, nous semble parfois crispé.

Encore ceci doit-il se voir sur l'arrière-plan d'une santé précaire, très tôt ruinée. On pressent qu'il y a eu quelque chose de maladif dès l'enfance dans cet organisme trop vibrant. Maux d'estomac, maux de têtes, insomnies, impressionnabilité excessive de l'imagination, timidité morbide violentée par ses maîtres, mais non pas surmontée pour autant, bien au contraire¹ ! éducation peut-être trop sensible, auprès d'une mère elle-même raffinée, qu'une mort soudaine devait lui ôter définitivement, après qu'il eut souffert sans doute à l'extrême de lui avoir été arraché pour être livré aux maîtres et aux écoliers de Saint-Vorles² — tout cela rehausse et accuse, dans un sens presque névrotique, l'alternative où son tempérament natif l'enfermait.

Y a-t-il eu davantage ? Quelque traumatisme plus précis de son enfance ou de son adolescence ? Nous l'ignorons totalement. Mais, sans pouvoir former aucune hypothèse précise, la violence de l'arrachement au monde qui l'a jeté au cloître, et cette insistance de ses débuts sur une pureté totale liée à une crucifixion quasi totale de la sensibilité³, donnent à penser qu'une clef, peut-être la clef essentielle, de son évolution psychologique nous manque. Son mot terrible

(1) Le Père Irénée Valléry-Radot a rassemblé tous ces traits dans son étude citée plus haut, p. 449.

(2) Cf. la notation de son biographe Geoffroy : « Il regrettait souvent que sa réserve naturelle eût été grandement diminuée par la violence de ses maîtres. » (Relevé par Dom Jean LECLERCQ, *Saint Bernard mystique*, p. 18.)

(3) Voir encore Dom LECLERCQ, *op. cit.*, pp. 40-41.

aux novices : qu'il faut laisser son corps à la porte du cloître, la façon dont il foule aux pieds, presque avec rage, tous les réveils — ou les simples prolongements — de sentiments humains qui pourraient paraître relativement innocents, et en tout cas bien naturels, suggèrent la même pensée.

Il va de soi, d'ailleurs, que tout cela, qui n'est pas pour anéantir mais pour subjuguer la sensibilité, et au delà de la sensibilité la passion profonde, n'en change pas les composantes premières. Lorsque le saint croit donc devoir laisser l'homme se réveiller en lui, ou tout simplement qu'il ne peut l'empêcher, comme dans le sermon XXVI sur le Cantique des cantiques, brusquement et totalement envahi par son émotion sur la mort de son frère Gérard, ou dans nombre de lettres affectueuses à des amis ou des disciples, il n'y a pas lieu d'être surpris si la même note de tension déchirante résonne à nouveau, plus distincte que jamais.

Les accents de douleur irrépressible que lui arrache la pensée de son frère, qu'il vient pourtant d'enterrer les yeux secs, sont trop connus. Il faut néanmoins les citer pour en peser toute l'expression :

... Que peut me faire encore ce cantique, dans l'amertume où je suis ? La violence de la douleur emporte mon application et la colère du Seigneur enivre mon esprit... J'ai comprimé ma douleur, mais elle en a simplement jeté des racines plus profondes en moi, devenue, je le sens, d'autant plus brutale que je ne l'ai pas laissée se répandre. Je l'avoue, je n'en peux

plus ! Il faut que s'exprime ce que je souffre au dedans...

Comme nous n'étions qu'un corps et qu'une âme, le glaive a transpercé d'un seul coup cette âme mienne aussi bien que sienne, et, en la déchirant, s'il en a mis la moitié au ciel, il en a laissé l'autre moitié dans ce borbier ! C'est moi, c'est moi cette misérable moitié qui git dans la boue, tranchée d'avec elle-même, d'avec sa meilleure part, et l'on me dit : Ne pleure pas ! Mes entrailles m'ont été arrachées et l'on me dit : Ne t'émeus pas ! Je m'émeus, je m'émeus malgré moi car je n'ai pas un courage de pierre, une chair de bronze, je m'émeus et je souffre, et ma souffrance est toujours devant moi. Celui qui formulait ce reproche : « Je les ai frappés et ils n'en ont pas souffert » (*Jérémie*, V, 3) ne pourrait nous accuser d'une telle dureté, d'une telle insensibilité. J'ai avoué mes sentiments, je ne les ai pas niés. On dira que je suis charnel : pour moi je ne nie pas que je sois humain, pas plus que je ne nie être un homme. Et si cela ne suffit pas, je ne nierai pas non plus que je sois charnel ! Je ne suis pas, je l'avoue, insensible aux peines : j'ai la mort en horreur, pour moi et pour les miens. Gérard était mien, il l'était, c'est bien clair ! Comment ne l'aurait-il pas été : mon frère par le sang, mon fils par la profession, mon père par ses soins, mon compagnon d'esprit, mon intime par l'affection. Il m'a quitté : je suis ému, je suis blessé profondément...¹

Quoi de plus émouvant que cet aveu : « J'ai la mort en horreur pour moi et pour les miens », sinon cet autre : « On dira que je suis

(1) P. L., t. 183, col. 904 D à 909 D.

charnel... je ne nierai pas non plus que je le sois » ?

Ce texte donne indéniablement l'impression que l'effort pour retenir et maîtriser une affection exaltée par sa blessure n'a fait que la rendre plus douloureuse et plus irrépressible.

Mais on peut trouver des pages sinon plus émouvantes du moins plus insolites, dans l'aveu d'un sentiment tout humain, lors même que la charité surnaturelle, non seulement l'enveloppe, mais paraît en être l'occasion, sinon la source. Aucune n'est plus saisissante que celle sur laquelle s'ouvre la collection des lettres de saint Bernard : l'épître première, à son neveu Robert, passé de l'ordre cistercien à Cluny sous l'inspiration du prieur de Ponce de Melgueil, pendant une absence de saint Bernard. Evidemment, nous trouvons là réunies toutes les circonstances les plus propres à exciter l'émotion de Bernard : qu'un moine cistercien pût passer de son observance à celle contre laquelle Cîteaux s'était formé, cela à un moment où le meilleur même de ce qu'avait Cluny était menacé par un abbatiat presque scandaleux, et que ce fût le propre neveu de l'abbé de Clairvaux qui commit cette défection retentissante, il semble difficile de trouver plus de motifs ou de plus sérieux à l'indignation de Bernard ! On peut croire que son éloquence passionnée les a fait valoir. Mais ce qui est saisissant, c'est que le sommet de la lettre, et le fond aussi bien de ses propres sentiments, ne sont pas là du tout, mais bien dans la déchirure tout intime de l'affection, — faut-il dire de l'abbé, de l'oncle, ou tout simplement de l'ami ?

... Je ne peux plus cacher ma douleur, réprimer mon anxiété, dissimuler ma tristesse. C'est pourquoi, à l'opposé de ce qui serait légitime, je suis contraint à rappeler, blessé, celui qui m'a blessé ; méprisé, à rechercher celui qui m'a méprisé ; offensé, à apaiser celui qui m'a offensé, enfin à prier celui qui devrait me prier. Car la douleur, quand elle est trop forte, ne délibère pas ; elle n'a pas honte, elle ne raisonne pas, elle ne craint pas de perdre sa dignité ; elle n'obéit point à la loi, elle n'acquiesce pas au jugement, elle ignore la mesure et l'ordre : l'âme ne s'y préoccupe plus que d'être privée de ce qui lui fait mal ou d'avoir ce dont la privation lui fait mal...

... J'oublie ce qui s'est passé, je ne demande pas pourquoi, ni comment cela s'est passé ; je n'examine pas la faute, je n'en recherche pas les causes, je ne me rappelle pas les injures. Ces choses-là ne font qu'exciter les différends plutôt que les calmer. Je dis seulement ce qui me tient plus à cœur. Malheureux que je suis de ne plus t'avoir, de ne plus te voir, de vivre sans toi pour qui mourir ce serait vivre, sans qui vivre c'est mourir ! Je ne recherche donc pas pourquoi tu es parti, mais je me plains que tu ne reviennes pas ; je n'accuse pas les motifs de ton départ, mais la lenteur de ton retour. Viens pourtant, et ce sera la paix, retourne et tout est pardonné ; reviens, te dis-je, reviens et je serai heureux de chanter : « Il était mort et il est revenu à la vie ; il avait péri et on l'a recouvré. »

Parvenu à ce point, Bernard fait un brusque retour sur lui-même, et c'est le plus touchant, le plus déconcertant passage de la lettre :

C'est certainement de ma faute si tu es parti.

Je me suis montré sévère pour un jeune homme délicat, et toi qui es tendre, moi qui suis dur je t'ai traité trop inhumainement... J'ai pu manquer de discrétion, mais sans mauvaise intention, certes. Si tu redoutes pour l'avenir cette indiscretion de ma part, sache que je ne serai plus ce que j'étais, car je pense que tu n'es plus ce que tu as été. Changé tu me trouveras changé et le maître que tu craignais, embrasse-le avec confiance comme un camarade.

Sans doute, faut-il ne pas oublier de faire sa part, en de telles effusions, à la rhétorique de l'époque. Des contemporains de Bernard, s'il en était besoin, nous le rappelleraient les premiers, comme ce Bérenger, ami d'Abélard, qui s'est répandu contre son dénonciateur avec une acrimonie non dénuée toujours de lucidité. Si les emprunts textuels à saint Ambroise qu'il a cru déceler sous les phrases d'apparence les plus spontanées de l'oraison funèbre de Gérard ne sont pas très décisifs, il reste, ce qui n'est guère moins inattendu, que Bernard ne s'est pas fait faute d'en réemployer tels quels plusieurs paragraphes des plus émouvants peu d'années après, à la mort du moine Humbert... Monsieur Gilson nous a rappelé que Bernard et les autres Cisterciens de son époque avait renoncé à tout en entrant au cloître... sauf aux belles-lettres, et cette restriction va peut-être plus loin qu'il ne semble.

On remarque d'ailleurs que ce qui peut se glisser de conventionnel dans de tels passages n'est point du tout pour cela indifférent. Tout au contraire, que saint Bernard ait si facilement endossé, avec une rhétorique à la mode, cer-

taines formes de la sensibilité, voire de la sentimentalité, de son temps explique en retour que ce temps se soit si facilement reconnu en lui et ait accueilli son message avec une telle avidité.

Cela revient à dire qu'il n'y a pas ici tellement à opter entre la convention et la sincérité, car la convention elle-même y est indubitablement sincère. Aussi, quoi qu'on fasse, reste-t-il qu'il y a quelque chose qui surprend, non moins qu'il émeut, dans de telles lignes que celles que nous venons de citer, lues sous la plume d'un moine, et surtout d'un moine aussi austère que Bernard. Nous avons à plusieurs reprises usé du qualificatif de « passionné » pour caractériser le tempérament du saint cistercien. Ne serait-on pas en droit, devant ces jaillissements d'affectivité, de faire un pas de plus et de risquer le mot « passionnel » ?

A notre époque où une psychanalyse d'amateur est la tentation permanente de toute psychologie, il est difficile, et il serait maladroit, de vouloir ignorer une interprétation qui ne peut manquer de se présenter à beaucoup d'esprits, même profondément sympathiques à Bernard et à sa foi. Dans ces affections, comme peut-être dans sa dévotion elle-même, si souvent qualifiée de « chevaleresque », à l'endroit de la Vierge notamment, n'y aurait-il pas un contre-coup de refoulements consécutifs à une ascèse trop violente, trop impérieuse dans l'effort de suppression pur et simple, au plan normal, d'une affectivité trop vive et trop profonde pour se laisser ainsi contraindre ? La sublimation inconsciente qui se voilerait sous la dévotion

humanisée, sensibilisée, dont on fait généralement hommage à saint Bernard, ne serait-elle pas trahie par les transferts évidents d'un « éros » déçu à ces amitiés non moins douloureuses qu'exaltées ?

Mieux valait certainement ne pas hésiter à poser la question avec cette franchise brutale : si les croyants ne le font pas, d'autres l'ont fait qui continueraient à le faire, et s'assureraient ainsi dans une réponse toute faite. Ce qu'il faut leur répliquer d'abord, c'est que cette réponse simpliste accumule sans s'en douter les *a priori* les plus contestables, et même les confusions les moins susceptibles d'être justifiées. Laissons de côté pour le moment la dévotion de Bernard, et en particulier son culte pour Notre-Dame : le caractère d'un érotisme chevaleresque simplement transposé qu'on lui attribue fort à la légère, depuis l'époque romantique, suppose une intervention de dates incontestables. Ce n'est pas la mystique troubadour de la « dame élue » qui a pu influencer la mystique mariale de Bernard, pour cette bonne raison que Bernard est antérieur d'un demi-siècle au culte de la dame propagé par les romans courtois et les cours d'amour, si bien que les historiens se demandent au contraire, aujourd'hui, si le développement de ce thème n'a pas été dû en grande partie à une laïcisation et une transposition profane de la dévotion cistercienne.

Pour nous en tenir, par conséquent, au seul plan humain des affections de Bernard où la question doit d'abord se poser et trouver, si elle en est susceptible, sa solution correcte, il faut commencer par reconnaître en nous-mêmes quel

singulier accord dissonnant favorise la tentation d'une réponse affirmative. Le pan-érotisme qui est tout ce que maints esprits ont retenu de Freud rejoint ici, en effet, non sans quelque paradoxe ironique, bien des préjugés ecclésiastiques. La phobie des « amitiés particulières » est un trait de la psychologie éducative des chrétiens (des catholiques, mais souvent aussi des protestants) sur les origines et le développement duquel, depuis la Renaissance, il y aurait beaucoup à dire¹.

Dans le cas qui nous intéresse, il est bien certain que beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui, et surtout, mais pas exclusivement, d'ecclésiastiques, en écoutant un prêtre prononcer l'oraison funèbre de Gérard, en lisant sous la plume d'un moine la lettre à Robert seraient les premiers à y subodorer, au moins sous forme de tentation, les turpitudes les plus aberrantes.

A ceci il faut répondre en premier lieu que l'obsession qui incline nos interprétations dans ce sens n'existait certainement pas dans le milieu chrétien ou clérical du douzième siècle, comme nous le montrera en particulier la façon parfaitement tranquille dont un Aelred de Rievaulx pouvait s'exprimer sur ces questions. Que la candeur de ces écrivains soit celle de l'innocence, quant à ce qui est de la psychologie consciente, c'est ce dont nous assure encore leur totale absence de respect humain quand il s'agit de

(1) Sa nocivité, en ce sens que la peur panique du mal l'a souvent entretenu ou créé de toutes pièces, n'est guère discutable. En soupçonnant dans les paroles, les sentiments ou les actes les plus innocents ce qui n'y est peut-être pas, l'expérience montre qu'on arrive toujours à l'y faire apparaître.

voir, de dénoncer et de stigmatiser les faiblesses de la chair. Si la politique de l'autruche à l'égard des erreurs sexuelles a pu exister quelque part, ce n'est pas dans ces cloîtres.

Que penser alors, pour autant qu'il nous soit accessible, du subconscient de Bernard, pour nous borner à son cas personnel ? Que peuvent nous révéler inconsciemment les textes que nous avons cités, lus sans œillères, mais aussi sans préjugé d'aucune sorte ?

Il ne nous semble pas niable qu'ils traduisent d'abord, encore une fois, une certaine exaltation de la sensibilité, dont l'acuité a nécessairement quelque résonance douloureuse. Le fait paraît commun, répétons-le, à la sensibilité de l'époque, et il se traduira sous une forme à la fois de prétentions bien plus épurées, mais de réalité bien plus malsaine, précisément dans la littérature profane de la fin du siècle, avec tout ce que renferme de sensualité étouffante son prétendu platonisme. Chez Bernard, il est incontestable, croyons-nous, qu'un tempérament maladif et passionné affecte en outre d'un certain coefficient névrotique les réactions sensibles. Ce qui, cependant, déconcerte et déconcertera toujours le plus la moyenne de l'humanité, c'est leur intensité humaine tout simplement.

Mais quand tout cela a été dit, et d'autant plus qu'on l'a dit, on doit se sentir pleinement libre pour affirmer que ces traits, replacés dans l'ensemble de sa vie psychologique comme ils doivent l'être, perdent toute apparence de perversion, même au sens moderne, purement psychologique, que le mot est arrivé à revêtir.

Bernard, assurément, tels beaucoup non seule-

ment de grands spirituels, mais de génies de tout ordre, nous apparaît comme grevé au point de départ par un assez lourd handicap physiologique, et dans une certaine mesure psychologique. Mais la réussite n'en est que plus impressionnante si l'on considère l'équilibre supérieur auquel sa spiritualité elle-même l'achemine. Et tout d'abord, ce qui est la racine même de tous les refoulements, c'est-à-dire le refus de voir en face les substructures troubles de toute psychologie humaine à son point de départ dans notre nature déchue, est chez lui non seulement absent, mais aussi lucidement et pertinemment dénoncé que par les thérapeutiques modernes, dans ce qu'elles ont de plus solide. Toute sa spiritualité, et il faut entendre le mot ici dans son acception la plus large d'intégration de la personnalité entière, part de la considération de l'« amour charnel », comme il l'appelle, qui est l'affectivité trouble dans laquelle notre volonté naissante se trouve engagée. Tout son effort est non pas pour repousser cette base, mais pour l'assumer courageusement et pour chercher une voie qui permette de la dépasser, mais d'abord en en prenant conscience, et en prenant appui sur la réalité même que cette conscience doit tout à la fois assumer et clarifier.

Le succès de l'effort entrepris par Bernard sur ces données si lucidement acceptées, avec une méthode si loyale, nous est garanti par l'atmosphère joyeuse, lumineuse, sereine, de la mystique qui en sera l'épanouissement. Et la qualité de cette mystique se vérifie expérimentalement par l'appréciation renouvelée de l'humain tout entier, corps et âme, auquel elle aboutit.

Ceci, nous le verrons, est spécialement notable dans l'espérance de la résurrection sur laquelle cette mystique débouche. L'équilibre ultime de ce jugement de Bernard sur les choses humaines est la garantie et la sauvegarde de la magnifique simplicité avec laquelle il peut revenir, en vertu de sa mystique elle-même, à l'humanité totale que son ascèse semblait avoir si durement comprimée, refusée, voire mutilée.

Ainsi, les complexes douloureux dans lesquels l'éveil de sa vie sensible a certainement souffert et contre lesquels le développement de sa plus haute personnalité spirituelle s'est incontestablement meurtri, peuvent bien, comme il est inévitable, avoir laissé leurs traces, ou si l'on veut leurs stigmates, dans sa chair et dans son cœur. Mais ces stigmates doivent seulement faire ressortir davantage la santé surnaturelle, la purification et la véritable libération à laquelle sont parvenus finalement, autant qu'il était possible ici-bas, non seulement la cime de son âme, mais sa psychologie tout entière, attirée dans le rayonnement de ces hauteurs.

Cependant, cela ne se peut nier, le caractère d'exaltation et de torsion douloureuse de sa sensibilité devait éveiller chez ses contemporains, tous plus ou moins aux prises avec le même problème, une sympathie d'autant plus profonde qu'elle n'était guère formulable. Ce serait le point d'attache de toutes les méprises qui mineraient le succès profond de son œuvre, en en assurant parfois le succès immédiat. Sa franche reconnaissance de « l'amour charnel » à la base et au point de départ de toute spiritualité réaliste a lancé d'innombrables âmes vers un « amour spi-

rituel » qui fut autre chose qu'un camouflage et qu'une sublimation suspecte. Mais elle a aussi servi d'alibi, à l'époque suivante, pour s'enliser au contraire de plus en plus dans ce que lui-même, par une de ces allitérations géniales qui résument tout un tournant de sa doctrine, opposait au ciel où il fallait parvenir comme le borbier dont il fallait partir. *Cœnum*, *cœlum*, de cette alternative ou dégagée ou confondue dépend ou la véritable réussite ou le succès équivoque et finalement ruineux de la spiritualité bernardine.

CHAPITRE III

SAINT BERNARD : LE VRAI SENS DE SA SPIRITUALITÉ

La spiritualité de Bernard, et toute la spiritualité de Cîteaux à sa suite, justement parce qu'elle n'a pas été construite dans l'abstrait, mais édifiée à partir du problème vital dont nous avons essayé de cerner les données dans sa propre psychologie, s'est définie comme une mystique de l'amour. Mais les récentes discussions auxquelles le livre d'Anders Nygren, *Eros et Agapè*, ont donné lieu, tout comme les problèmes soulevés à une génération précédente par le Père Rousselot et Henri Bremond, laissent assez voir combien d'ambiguïtés, sinon d'équivoques, une telle formule peut recouvrir. Comment faut-il donc comprendre cette absorption de l'âme dans l'amour dont Bernard a voulu témoigner et par laquelle il a si puissamment motivé l'ascèse de Cîteaux ?

Avant d'esquisser aucune réponse à cette question, il faut prendre conscience des difficultés inhérentes à tout essai de systématisation dès

qu'il s'agit de saint Bernard. La première est que Bernard, en général, ne se soucie pas de faire une œuvre théologique, ni au sens de la scolastique : une science du donné révélé, ni au sens de la patristique : une contemplation ordonnée et unifiée des mystères. Son souci est tout pratique et, pour une large mesure, psychologique. Certes, il est très capable, comme dans son traité *Sur la grâce et le libre arbitre*, d'analyser une notion théologique et de la développer dialectiquement avec une maîtrise supérieure. Mais il est rare, presque exceptionnel, qu'il procède ainsi. D'autre part, il connaît et il pratique la contemplation théologique, exactement comme les Pères, notamment comme saint Grégoire le Grand. Mais ce que sa spéculation peut avoir d'original n'y trouve guère de place. Son apport personnel se situe plutôt au plan des sentiments humains : ceux que nous portons en nous naturellement, ceux dont le Christ Jésus nous a révélé la nouveauté inouïe dans son propre exemple, le renouvellement des nôtres qui doit en résulter. Dans cet effort pour saisir et décrire des états d'âme, il faut, bien entendu, faire sa place primordiale à un donné de la foi. Aux yeux de Bernard, ce donné éclaire seul ce qui se passe ou doit se passer en nous. Il reste que Bernard, décrivant des sentiments plutôt que spéculant sur des vérités transcendantes, ne s'astreindra nullement à une terminologie rigoureuse. Même, et peut-être surtout, les mots-clefs de sa doctrine sont rebelles à se laisser enclorre dans une signification nettement déterminée.

Il faut aller plus loin et observer un procédé constant de Bernard, procédé littéraire d'abord,

mais procédé intellectuel aussi. Surtout, mais pas exclusivement, dans les sermons plus ou moins improvisés, il pense à partir d'un mot en lui donnant successivement des significations sans doute apparentées, mais profondément différentes, et qui ne sont nullement susceptibles d'être déduites logiquement les unes des autres. Beaucoup des auteurs qui ont tenté une synthèse de la pensée de Bernard ne paraissent pas même avoir soupçonné, par exemple, qu'un terme comme « amour charnel » prend dans sa bouche, suivant le contexte, mais parfois à quelques lignes de distance, des sens tout autres et qu'on serait enclin à dire opposés ou inconciliables.

A cette première difficulté s'en ajoute une seconde qui n'est pas moindre. Et c'est que Bernard, non seulement ne s'est jamais soucié d'ordonner sa doctrine en une synthèse cohérente, mais l'a exposée d'une manière qui semble défier tout effort en ce sens. La plupart de ses ouvrages, en effet, reprennent d'un point de vue différent le même effort descriptif et le déploient chacun à sa manière, dans des perspectives qu'il paraît bien vain de vouloir faire coïncider. Si l'on veut à toute force synthétiser sa doctrine, on pourra bien réaliser plusieurs synthèses juxtaposées, l'une dans la ligne du traité *Sur les degrés de l'humilité*, l'autre dans celle du traité *De l'amour de Dieu*, d'autres encore à partir de tel ou tel groupe de sermons sur le *Cantique*, mais les efforts pour les faire concorder n'aboutiront qu'à un résultat fort boiteux. Si l'on veut malgré tout obtenir une synthèse générale, non seulement elle risquera de ne correspondre à rien que Bernard ait jamais pensé, mais elle aura peine à

respecter les éléments de sa pensée dont elle se sera constituée.

C'est bien pourquoi la meilleure étude qu'on puisse faire de l'ensemble de la spiritualité bernardine est une étude des thèmes divers qui la traversent et s'y entre-croisent. C'est ce qui donne sa valeur à la *Théologie mystique de saint Bernard*¹, d'Etienne Gilson : elle repose en effet entièrement sur une telle analyse, dont la finesse et la perspicacité semblent indépassables. Toutefois, la réussite même de ce livre risque de préparer celui qui l'a assimilé à une déception quand il passe de là à la lecture cursive de Bernard lui-même. Il lui apparaîtra trop évidemment que Bernard, en fait, n'a jamais vu se rejoindre aussi harmonieusement dans son propre esprit les éléments de sa pensée, qu'il en a maintes fois transgressé les rapports logiques, quand il ne les a pas tout simplement effacés sous l'accumulation de détails secondaires, peu susceptibles pour leur part d'être ramenés à aucune ligne maîtresse.

Les remarques que nous voudrions nous-mêmes formuler dépendent entièrement de l'analyse de Monsieur Gilson. Mais peut-être aideront-elles le lecteur novice de saint Bernard à éviter, après avoir lu les explications si lumineuses de son meilleur exégète, à ne pas être trop déçu par Bernard lui-même.

Quand Bernard parle de l'amour de Dieu, sa pensée semble sollicitée conjointement par un fait d'expérience et par un ensemble de textes bibliques que Monsieur Gilson, soulignant leur

(1) Paris, 1934.

importance sans égale, a fort bien appelé « le massif des textes scripturaires empruntés à la première épître de saint Jean, chap. iv, sur l'union de l'âme à Dieu par l'amour » ¹.

Le fait d'expérience est « l'amour charnel », entendu ici au sens d'un amour de ce qui est accessible aux sens, incluant dans un tout indissociable la recherche du plaisir sensuel et l'attrait pour les êtres qui nous l'offrent, ce tout étant finalement dominé par un désir de jouissance égoïste qui est au fond de toutes les démarches de la créature déchue. Cet amour charnel doit être contrecarré là même où il s'exerce, c'est-à-dire dans la jouissance sensuelle, et c'est tout le sens de l'ascèse physique, de la mortification rigoureuse sans laquelle, aux yeux de Bernard comme des autres Cisterciens, aucun effort spirituel ne peut avoir de sérieux. Cependant, cette réaction ne sera salutaire que si elle est éclairée et si elle conduit elle-même à mieux profiter de la lumière qui ne peut lui être donnée que par la parole divine.

Quelle est donc cette lumière ? Si nous sautons d'emblée du principe au terme de l'effort ascétique, nous dirons que c'est la découverte que l'homme est fait à l'image de Dieu. C'est là, d'une certaine manière, comme le dernier mot de la révélation telle que Bernard l'a comprise. Lorsqu'elle aura été assimilée, l'erreur, et plus exactement le malentendu, de l'« amour charnel », qui est à la base de tout péché, sera dissipé sans retour. Puisque l'homme, dans son être le plus profond, est image de Dieu, s'aimer soi-même

(1) *La Théologie mystique de saint Bernard*, p. 35.

indépendamment de toute considération de Dieu, et plus particulièrement s'aimer en tant que capable de jouissances sensuelles au point de s'absorber dans leur recherche, nous apparaîtra comme un total non-sens. S'aimer ainsi, nous le comprendrons alors pleinement, c'est ne pas s'aimer du tout, c'est n'aimer qu'une misérable caricature de soi-même¹.

Ceci, en son fond dernier, n'a assurément rien d'original : c'est cette connaissance de soi-même dans l'expérience et dans la foi, ce socratisme surnaturalisé, que tout l'ancien monachisme a mis à la base de l'ascèse. Mais, ce qui est déjà original chez saint Bernard, c'est la manière dont se formule ce thème banal en fonction de l'amour. L'opposition ainsi faite entre amour de soi par-dessus toutes choses, aboutissant de fait à un enlèvement dans le sensible, et amour de Dieu par-dessus toute chose, nous en dégagant, n'est pourtant pas une création de Bernard ; c'est au contraire un simple héritage augustinien². Ce qui est bien à lui, par exemple, c'est l'introduction du thème patristique de l'image de Dieu comme pivot du passage de l'un à l'autre amour.

Cependant, en systématisant aussi précipitamment sa pensée, nous commettons une première mais radicale infidélité à ce qu'elle a de plus personnel peut-être. Encore une fois, selon ses propres vues, on ne passe pas, on ne peut pas passer d'emblée de l'amour charnel à l'amour qui découlera de la découverte que nous sommes essentiellement des images divines et non des

(1) Voir Gilson, *op. cit.*, pp. 150-151.

(2) L'opposition fait la trame de la *Cité de Dieu*.

êtres de chair simplement. Car ce n'est pas une idée abstraite, pour Bernard, que l'idée de l'homme fait à l'image de Dieu. Aussi n'est-ce aucunement par une voie spéculative qu'on peut faire cette découverte. Elle n'a de sens pour nous, elle ne peut s'imposer à nous, au point de changer non seulement nos perspectives intellectuelles, mais toute notre orientation psychologique et morale, que si elle se fait au terme d'un long processus vital.

La doctrine de saint Bernard est à proprement parler la description de ce processus, qui est conjointement et inséparablement processus d'illumination de l'esprit et de changement du cœur. Et, justement parce que ce processus, pour lui, c'est tout le christianisme, et toute la vie monastique aussi bien, qu'il n'a jamais envisagée autrement que comme un christianisme à l'état pur, un christianisme intégral, son œuvre en a sans cesse repris la description. Mais ces reprises, si elles se complètent évidemment, chevauchent cependant ou s'entrelacent, bien plus qu'elles ne se recouvrent ou ne s'ajustent. Car, pour lui, ce processus est un tout vivant qui ne se peut démonter, si bien que chaque fois qu'il entreprend de le décrire, sa description se veut globale. Mais ce tout est si vaste et si riche qu'aucune description ne peut l'épuiser et que la somme des descriptions qu'il en donne n'est pas plus une somme à proprement parler, qui puisse vraiment s'additionner, que différentes perspectives cavalières sur une montagne ne sont susceptibles d'être combinées. De là provient exactement l'impossibilité d'une synthèse bernardine qui ne soit pas fallacieuse.

Il y a pourtant, sans aucun doute, parmi ces descriptions, un dessin qui, aux yeux de Bernard lui-même, est fondamental, et qui ne cesse de solliciter plus ou moins directement sa pensée, lors même qu'il propose d'autres schèmes. Et c'est justement le dessin qui ressort principalement du massif de textes scripturaires empruntés à saint Jean, pour reprendre la formule de Monsieur Gilson.

Nous apporterions cependant volontiers ce correctif que l'organisation de ces textes, dans la pensée vivante de Bernard, suppose leur confrontation avec un texte paulinien, qui est peut-être plus proprement qu'aucun autre le texte illuminateur pour Bernard. Ce texte, c'est celui de l'épître aux Romains, chapitre v, verset 10, qui nous affirme que la grande merveille de l'évangile est que nous ayons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, *alors que nous étions ses ennemis*. Encore ce verset doit-il être lu lui-même dans la dépendance du verset 8, affirmant que Dieu a manifesté l'excellence de son amour pour nous en ce qu'il a livré son Fils à la mort pour nous, *alors que nous étions encore des pécheurs*.

Tout l'enfilage des textes de saint Jean sur lequel se construit le traité *De l'amour de Dieu* est bâti sur ce schéma fondamental.

M. Gilson a rapproché logiquement l'ensemble de ces textes : « Dieu est amour », — « celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu car Dieu est amour », — « l'amour vient de Dieu », — « en ceci nous connaissons que nous demeurons en Lui et Lui en nous, parce qu'il nous a donné son Esprit », — « Dieu, personne ne l'a jamais vu ;

si nous nous aimons mutuellement, Dieu demeure en nous et son amour est parfait en nous », — « et nous avons connu l'amour et nous avons cru à l'amour que Dieu a pour nous. Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui », — « nous donc, aimons Dieu puisque Dieu nous a aimés le premier », — « si quelqu'un dit qu'il aime Dieu et qu'il hâisse son frère, c'est un menteur », — « il n'y a pas de crainte dans l'amour : mais l'amour parfait bannit la crainte... »

Suivant cet ordre, M. Gilson montre le principe de tout dans la révélation sur la nature profonde de Dieu qu'est ce verset : « Dieu est amour. » Il en déduit que la possession de la charité ne peut être en nous sinon par le don de Dieu, lequel s'identifie ultérieurement au don de l'Esprit. Ce don lui-même, de l'Esprit qui nous donne d'aimer, sera le substitut pour nous de la vue de Dieu qui nous manque. D'autre part, cet amour que nous aurons pour Dieu, évidemment, procédera tout de l'amour que Dieu a eu d'abord pour nous. Il s'épanouira et se vérifiera dans l'amour du prochain. Pleinement épanoui, il chassera la crainte¹. Cet agencement de textes johanniques ainsi lumineusement expliqué, non seulement est fort séduisant pour l'esprit, mais il attire à soi et rassemble comme sans efforts d'innombrables textes de Bernard.

Néanmoins, sa logique même, découlant toute d'une métaphysique de l'amour, ne répond peut-être pas pleinement au mouvement le plus habituel de Bernard, tel qu'il apparaît dès le début

(1) E. GILSON, *op. cit.*, pp. 36-38.

du *De diligendo Deo* et tel qu'il le reprend spontanément partout, dès que ces textes johanniques flottent dans son esprit. Le mouvement propre de la pensée de Bernard nous semble plutôt historique et psychologique. Dans les différents textes de la première épître de saint Jean qui sont si souvent, en effet, à l'arrière-fond de ses développements, ce n'est pas « Dieu est amour » qui se détache généralement pour ordonner tous les autres sous sa dépendance. C'est plutôt : « Nous donc aimons Dieu puisque Dieu nous a aimés le premier. » Et ce qui provoque cette mise en relief particulière, encore une fois, c'est le grand texte paulinien du chapitre v de l'épître aux Romains, que Bernard cite précisément au cœur du premier chapitre du traité *Sur l'amour de Dieu*. Il y apparaît évidemment comme le pôle sur lequel Bernard fait graviter toutes les citations qui se pressent sous sa plume, et toute sa propre pensée qu'elles illustrent au moins autant qu'elles ne la fondent. C'est encore ce texte de saint Paul qui se retrouve dans le XX^e sermon sur le *Cantique des cantiques*, lequel se propose d'expliquer comment notre amour envers Dieu doit être excité par l'amour même que Dieu nous a témoigné en Jésus-Christ, de telle sorte que l'amour dont nous aimerons devienne progressivement semblable à l'amour dont nous avons été aimés.

C'est dans ce même sermon, plutôt que dans le traité *Sur l'amour de Dieu*, que saint Bernard nous montre comment l'incarnation va se saisir de « l'amour charnel » lui-même dans lequel le péché nous avait ensevelis, pour l'élever au-

dessus de lui-même en lui offrant un objet qui le purifie.

Pour moi, je pense que la principale cause pourquoi Dieu, qui est invisible, a voulu se faire voir dans la chair et converser comme homme avec les hommes, a été afin d'attirer premièrement à l'amour salulaire de sa chair toutes les affections des hommes charnels qui n'étaient capables que d'aimer charnellement, et ainsi de les conduire par degrés à l'amour spirituel ¹.

On ne peut aimer ainsi la chair de Jésus-Christ sans l'Esprit qui en est inséparable. Cet Esprit amène à n'aimer plus d'autre réalité charnelle. Finalement, ayant reconnu qu'on aimait Jésus-Christ dans sa chair pour plus que sa chair, on dépassera tout ce qui est charnel par le développement et l'approfondissement même de l'amour charnel que Jésus nous a d'abord inspiré. Ainsi se retrouvera l'amour vraiment spirituel ².

Suivant cette ligne, le schéma de notre salut sera de passer de « l'amour charnel », simplement égoïste et oublieux de Dieu, à « l'amour charnel » du Christ, où, en fait, de nouveau, c'est Dieu qu'on aime déjà, encore qu'on ne soit pas capable de s'en rendre compte. Puis on en viendra à ce que saint Bernard appelle l'amour rationnel, qui découvre et aime le Verbe dans le Verbe fait chair. Par là, on devra parvenir enfin à l'amour tout spirituel de Dieu, aimé en Lui-même et pour Lui-même.

(1) Sermon XX sur le Cantique ; nous citons la traduction de Dom Antoine de saint Gabriel (*Saint Bernard, textes choisis et présentés par E. Gilson, Paris, 1949, p. 213*).

(2) Voir la suite du même sermon.

A ce schéma fondamental, amorcé seulement dans les premières pages du traité *Sur l'amour de Dieu*, esquissé dans le sermon XXIX *De diversis* et pleinement développé dans ce XX^e sermon sur le *Cantique*, il faut adjoindre d'abord le schéma que développe la plus grande partie du *De diligendo Deo*. Pour en comprendre l'exacte portée, il convient de ne pas oublier le but précis de ce traité, qui n'est pas de répondre à toutes les questions que puisse susciter l'amour que Dieu nous demande, mais seulement de préciser le pourquoi et la mesure de notre amour. On sait qu'à la seconde question Bernard répond que la mesure suivant laquelle on doit aimer Dieu, c'est de l'aimer sans mesure. Comment on parvient à cette extrémité, c'est l'analyse du progrès dans nos motifs d'aimer qui nous le montrera.

Le premier stade part encore de « l'amour charnel »¹. Mais le terme ici ne désigne plus immédiatement l'amour de soi tout égoïste qui s'immerge dans la sensualité, mais cette « impression secrète qui est gravée dans le fond de la nature » et en vertu de laquelle l'homme ne peut pas ne pas s'aimer lui-même, sans qu'il ait à cela ni mérite, ni démerite. A l'excès où l'homme déchu se jette pourtant en ôtant toute borne à cet amour, le commandement de l'amour du prochain devant égaler l'amour que l'on a pour soi-même vient opposer le premier contre-poids. Cependant, cet amour du prochain équilibrant l'amour de soi ne peut être lui-même obtenu sans cet amour de Dieu élémentaire qui nous fait recourir à lui dans les épreuves et les tribulations

(1) *De diligendo Deo*, chap. vi. (Saint Bernard, textes choisis, etc., pp. 173 et suivantes.)

de la vie, non seulement comme à l'auteur, mais comme au protecteur de cette vie. Plus précisément, ce qui nous rendra capables de mettre un frein à nos appétits en respectant la justice, c'est la certitude que nous devons attendre ce qui nous est nécessaire, non de nos propres efforts aveugles, mais du Dieu lui-même qui nous impose cette justice. Ainsi s'atteint le second degré de l'amour, où l'on aime Dieu déjà, mais où on l'aime encore pour soi, et non pour lui-même¹.

Il n'empêche que la familiarité intéressée, où cet amour encore très rudimentaire nous engage, nous fait déjà connaître Dieu et le goûter d'une certaine manière. Ainsi, bien que nous cherchant, nous et nos intérêts propres, en le cherchant, nous commençons à découvrir qu'il vaut d'être cherché pour lui-même. Et c'est le troisième degré de l'amour².

Ce troisième degré nous acheminera vers un quatrième. Car, dès lors que nous aurons quelque peu goûté la bonté de Dieu, cette bonté nous paraîtra incomparablement plus aimable que la bonté des biens imparfaits pour lesquels nous avons commencé à nous tourner vers lui. Ainsi, la pensée de Dieu, la lecture de sa parole, la prière, la soumission à ses exigences nous amèneront peu à peu à un renversement total : au lieu que nous aimions d'abord Dieu pour nous, nous ne nous aimerons plus que pour lui. Ce sera le quatrième et suprême degré de l'amour³.

Cette nouvelle analyse montre bien comme le

(1) *De diligendo Deo*, chap. viii. (*Op. cit.*, pp. 180 et suiv.)

(2) *Op. cit.*, chap. ix. (*Ibid.*, p. 183.)

(3) *Op. cit.*, chap. x ; cf. chap. xv. (*Ibid.*, pp. 184 et suiv. ; pp. 198 et suivantes.)

problème de « l'amour pur », dans les termes inspirés de la controverse quiétiste où on le pose d'ordinaire, est un problème dépourvu de sens dans les perspectives de saint Bernard. Bernard admet comme indiscutable *et* qu'on ne saurait aimer Dieu sans récompense, *et* qu'on ne doit pas l'aimer, en vue de la récompense¹. Mais que signifie pour lui cette manière de s'exprimer ? Que c'est l'amour de Dieu lui-même, aimé pour lui-même, qui est sa propre récompense. Cela ne veut donc pas dire que l'amour pur soit un amour séparé ou séparable de la joie, mais qu'il est un amour qui est à lui-même sa propre joie. « Le vrai amour est pleinement satisfait de soi-même ; il ne veut point d'autre récompense que l'objet qu'il aime². »

A travers ces deux premiers schémas, la notion d'image divine n'intervient pas explicitement. Mais on voit très bien comment elle meut invisiblement toute la pensée, de sorte que tout sera prêt pour l'accueillir quand elle se présentera. Il s'agit, en somme, d'arriver à aimer Dieu comme il nous a aimés dans le Christ, avec le même désintéressement. C'est ce que l'on trouve formellement dans les sermons LXXX à LXXXIII sur le *Cantique*.

L'âme a été faite semblable au Verbe, en tant que capable de désirer et d'atteindre dans la justice la rectitude que lui possède inamissiblement par nature. De cette possibilité à sa réalisation tient l'espace que Bernard, à la suite des

(1) *Op. cit.*, chap. vii. (*Ibid.*, p. 174.)

(2) *Ibid.*, cf. le sermon LXXXIII sur le *Cantique*, où l'on trouve le terme d'« amour pur » expliqué précisément dans ce sens. (Traduction de Dom Antoine de Saint Gabriel, dans *Saint Bernard, textes choisis et présentés par E. Gilson*, p. 322.)

Pères, met entre la simple « image » potentielle et la « ressemblance » effective ¹.

L'« image » ainsi entendue est gravée dans notre nature et ne peut se perdre. La « ressemblance », au contraire, se perd par le péché. Par le péché, l'âme devient de fait « dissemblable » ². Elle redeviendra semblable en revenant au Verbe à l'image duquel elle a été faite. Mais le retour de l'âme est sa conversion au Verbe, pour être réformée par lui et pour lui être rendue conforme. Et en quoi ? En amour. C'est ce que nous dit l'apôtre en ces termes : Soyez les imitateurs de Dieu comme de chers enfants, et marchez dans la dilection de même que Jésus-Christ vous a aimés (*Ephésiens*, v, 1 et 2) ³.

Les deux premiers schémas de la pensée de saint Bernard qui tendent vers cette mise en valeur de la notion d'image sont certainement fondamentaux. Ils représentent l'un comme l'autre la jonction entre notre expérience et la parole de Dieu, s'éclairant l'une l'autre. Le premier peut être appelé historique, en ce sens qu'il part de « l'histoire du Verbe » incarné pour réformer notre psychologie. Le second est directement psychologique, en ce sens qu'il se déploie entièrement à l'intérieur de l'âme humaine. Mais comme le montrent formellement les Sermons LXXX à LXXXIII sur le *Cantique*, il suppose la présence, comme en filigrane, du premier.

Toujours sur cette question de la réforme et

(1) Sermon LXXX sur le *Cantique*. (*Ibid.*, p. 296.)

(2) Sermon LXXXI. (*Ibid.*, pp. 303 et suivantes.) Cf. le sermon XLII *De diversis* (traduction de Dom Antoine de Saint Gabriel, dans *Saint Bernard, textes choisis et présentés par E. Gilson*, pp. 46 et suivantes).

(3) Sermon LXXXIII. (*Ibid.*, p. 320.)

du progrès de l'amour, il existe un troisième schéma, le plus métaphysique que Bernard ait jamais esquissé. Il forme la trame du traité *Sur la grâce et le libre arbitre*. Le thème de l'image s'y retrouve, mais au lieu de se découvrir au terme, il est le fondement de toute la construction.

L'« image », encore une fois inamissible, est le libre arbitre. Plus exactement, c'est la *libertas a necessitate*, c'est-à-dire la faculté de consentir ou de ne pas consentir, sans quoi la volonté elle-même n'existerait plus. Mais le consentement, ou le non-consentement, qui fait le *liberum*, ne peut concrètement se réaliser sinon dans l'*arbitrium*, qui juge et choisit. Mais encore, pour bien juger et choisir, il faut le *liberum consilium* ; et pour réaliser ce choix, le *liberum complacitum* est enfin nécessaire. La « ressemblance » que nous avons perdue par le péché consistait dans cette heureuse conjonction du *liberum consilium* et du *liberum complacitum* au *liberum arbitrium*. Ne l'ayant plus, même si nous gardons le libre arbitre en son fond, et donc la *libertas a necessitate* (faute de laquelle notre être spirituel serait anéanti), nous sommes privés de la *libertas a peccato*, par l'altération de notre *liberum consilium* qui nous rend incapables de bien choisir, et privés de la *libertas a miseria*, par l'altération de notre *liberum complacitum* qui ne nous rend même plus capables de réaliser en fait les choix heureux que nous pourrions encore effectuer.

La ressemblance sera restaurée par la foi, laquelle guérira notre *liberum consilium* troublé par le *consilium proprium* de notre raison dévoyée, préparant ainsi la restauration de notre

liberum complacitum, par la charité qui à son tour évacuera la *voluntas propria*¹.

Ce schéma du traité *Sur la grâce et le libre arbitre*, complété par les sermons II et III pour le temps de la résurrection, n'est guère apparent ailleurs : il est trop visiblement commandé par un souci de spéculation métaphysique qui n'est pas habituel chez saint Bernard et auquel il s'est simplement accommodé pour répondre à des difficultés qu'on l'avait prié avec instance de résoudre².

Il est un dernier schéma, plus pratique : plus précisément encore, il vise à éclaircir et justifier la pratique monastique. D'après lui, saint Bernard a construit tout son traité *Sur les degrés de l'humilité*. Ce schéma, au contraire, correspond sans nul doute et aux données premières de son expérience, et aux intuitions qui l'ont engagé dans la voie monastique, telle qu'il l'a comprise et réalisée dans le cadre de Cîteaux. Selon ce schéma, tout l'effort de la vie monastique tend à corriger l'erreur pratique qui est à la base de la vie pécheresse, pour revenir à la vraie vue des choses qui nous rendra la vraie vie. Cette « vérité » nous est enseignée par le Christ, non seulement par ses paroles mais par toute sa vie, en tant que cette vie, comme son enseignement,

(1) *De gratia et libero arbitro*, IV, 11 (P. L., t. 182, col. 1007-1008). Cf. VII, 22 (col. 1013 D) et IX, 28 (col. 1016). Sur la *voluntas propria* et la charité, cf. 2^e sermon *In tempore resurrectionis*, 8 (P. L., t. 183, col. 286 BC). Sur le *consilium proprium* et la foi, cf. le sermon suivant : III, 4 (col. 290). Pour un commentaire de tous ces textes, voir GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard*, pp. 67 et suivantes.

(2) Saint Bernard fait encore allusion à ce schéma au sermon LXXXI sur le Cantique, mais en sentant bien lui-même qu'il a changé de point de vue.

est une prédication d'humilité¹. Le premier degré de l'humilité sera de reconnaître sa misère en réfléchissant sur soi-même², le second de compatir à la misère d'autrui à partir de cette découverte de sa propre misère³, le troisième de purifier l'œil du cœur pour redécouvrir les réalités divines⁴. La pénitence et le désir de justice qu'éveillera le sens de sa misère pousseront aux œuvres de miséricorde, et les œuvres de miséricorde purifieront l'œil du cœur pour le rendre à nouveau capable de la contemplation. Ainsi est-on amené à distinguer ces trois étapes : l'humilité élémentaire, qui se prolonge dans la compassion, laquelle achemine vers la contemplation⁵. Ou encore, comme dit saint Bernard dès le début du traité⁶ : « Le premier mets dans le festin de Salomon est donc celui de l'humilité qui purge avec amertume ; le second est celui de la charité qui console avec douceur ; et le troisième est celui de la contemplation qui rend une âme solide par la force qu'elle lui donne. »

Cependant, cette ascension ne nous est possible que par l'abaissement du Verbe fait chair. C'est parce que lui-même, suivant le mot de l'épître aux Hébreux, « a appris l'obéissance par les choses qu'il a endurées » (*Hébreux*, v, 8) que, selon le mot de saint Pierre, « les ayant endurées pour nous il nous a laissé un exemple afin que nous

(1) *De gradibus humilitatis*, chap. 1 (traduction de Dom Antoine de Saint Gabriel, *Saint Bernard, textes choisis*, etc., p. 103).

(2) *Op. cit.*, chap. iv (*ibid.*, p. 114).

(3) *Op. cit.*, chap. v (*ibid.*, p. 117).

(4) *Op. cit.*, chap. vi (*ibid.*, p. 119).

(5) Fin du chap. vi, p. 120.

(6) Chap. II, p. 106.

marchions sur ses traces » (I PIERRE, II, 21) ¹.

Si cette miséricorde qui ne sait ce que c'est que la misère n'avait point procédé, elle ne se serait point approchée de celle qui est engendrée par la misère ; si elle ne s'en était point approchée, elle ne l'aurait pas attirée ; et si elle ne l'avait point attirée, elle ne l'aurait point retirée ².

Ce dernier schéma donne donc le sens de la vie monastique en éclaircissant la signification du progrès dans l'humilité par lequel la règle de saint Benoît avait elle-même défini le développement de cette vie. Ce qu'il nous apporte de plus remarquable, c'est sans doute l'identification à la contemplation de la phase ultime de la restauration en nous de l'amour de Dieu.

M. Gilson a justement souligné la signification délibérément mystique donnée ainsi par Bernard à l'ascèse bénédictine. Le même auteur a d'autre part mis en évidence comme cet aboutissement de ce qui nous semble le schéma le plus pratique de la doctrine bernardine coïncide avec l'aboutissement de ce que nous avons caractérisé comme son schéma le plus métaphysique. En effet, le *De gratia et libero arbitrio* affirme, de son côté, que le terme ultime de la restauration en nous de la parfaite ressemblance, c'est la restauration de la *libertas complaciti*, de la *libertas a miseria*. Mais il est tout à fait catégorique sur ce que cette liberté glorieuse n'est accessible ici-bas qu'aux contemplatifs en extase :

(1) *Op. cit.*, chap. III (*ibid.*, p. 109).

(2) *Ibid.*, p. 113.

Ceux-ci, on ne peut le nier, dès cette chair, quoique ce soit rarement et pour un court instant¹, jouissent de la *libertas complaciti*, ceux qui ont choisi avec Marie la meilleure part...

Et encore :

Ainsi donc, en cette vie, seuls les contemplatifs peuvent jouir en quelque mesure de la *libertas complaciti* ; encore est-ce partiellement, voire parcimonieusement, et très rarement².

De telles affirmations sont capitales pour la compréhension ultime aussi bien de la conception que Bernard s'est faite de la vie cistercienne que de sa spiritualité de l'amour.

Mais, pour les comprendre elles-mêmes correctement, il importe de saisir avec exactitude ce qu'il met sous le mot de contemplation. Au début du second livre du *De consideratione*, saint Bernard a lui-même défini strictement ce qu'il entend d'une manière générale par contemplation :

Par considération, dit-il, je ne veux pas que l'on comprenne absolument la même chose que par contemplation, parce que cette dernière a rapport à la certitude, tandis que celle-là plutôt à la recherche. En ce sens la contemplation peut être définie comme une intuition vraie et certaine de quoi que ce soit, c'est-à-dire une appréhension du vrai non mêlée de doute³.

(1) *Raro... raptimque.*

(2) *De gratia et libero arbitrio*, V, 15 (P. L., t. 182, col. 1009-1010). Voir le commentaire de Gilson : *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 77, n° 2. Cf. *ibid.*, pp. 26 et suiv.

(3) *De consideratione*, II, 5 (P. L., t. 182, col. 745 C).

Cette contemplation, quand il s'agit des choses surnaturelles, est pour lui préparée par toute la vie d'ascèse, enveloppant elle-même la « considération » perpétuelle de tout ce que nous livre l'Écriture, condensée sur l'incarnation rédemptrice du Verbe. S'étant fait ainsi une âme de désir, l'ascète atteindra à la contemplation dans ce que Bernard appelle les « visites » du Verbe. Car, ici-bas, il ne peut s'agir d'un état stable, mais seulement de brèves expériences, arrachant l'âme à elle-même un instant, pour relancer ensuite son désir, jusqu'à une consommation qui ne pourra s'opérer que dans la vie éternelle, et plus précisément après la résurrection.

Le quatrième degré de l'amour que nous avons vu définir par le traité *Sur l'amour de Dieu* est donc proprement celui de la résurrection. Mais la contemplation, qui est le but terrestre assigné à l'ascèse par le traité *Sur les degrés de l'humilité*, apparaît comme l'avant-goût de la résurrection, qui doit nous faire tendre de toutes nos forces vers elle, ou plus exactement vers la perfection de l'amour qu'elle seule réalisera.

Heureux celui qui a mérité d'arriver à ce quatrième degré où l'homme ne s'aime plus soi-même que pour Dieu !... Mais quand est-ce que la chair et le sang, que ce vase de fange et de boue, et ce tabernacle de terre pourra comprendre toutes ces merveilles ? Quand est-ce que l'homme se trouvera dans ces amoureux transports, en sorte que son esprit demeure si fort enivré de l'amour divin qu'il vienne à s'oublier soi-même ; que s'étant comme perdu dedans soi-même, il n'ait plus de pensées que pour être tout à Dieu ; que s'unissant parfaitement à lui,

il ne soit plus qu'un même esprit avec lui (I Cor. VI, 17) ; et enfin qu'il puisse dire comme le prophète roi : *Ma chair et mon cœur ont été comme réduits au néant, mais vous êtes le Dieu de mon cœur et mon partage, ô Seigneur, pour toute l'éternité* (Psaume 72, 26) ? Certainement, celui qui a eu le bonheur de ressentir quelque chose de semblable en cette vie mortelle, quand ce ne serait que rarement, ou même une seule fois en passant, et moins encore que la durée d'un moment, celui-là, dis-je, peut être avec juste raison appelé saint et bienheureux. Car, en effet, vouloir bien vous perdre en une certaine manière, comme si vous n'étiez plus, devenir tout à fait insensible en vous-mêmes, être tellement vide de vous-même, que vous soyez réduit presque au néant, ce n'est point assurément l'état d'un habitant de la terre, mais d'un citoyen du ciel¹.

La suite de ce texte montre en effet comment la présence du corps dans son état actuel, et des choses de ce monde, ainsi que les obligations mêmes de la charité, rendent ces expériences évanescentes. Les chapitres suivant s'étendront sur la nécessité de la résurrection pour leur plein et définitif épanouissement.

M. Gilson a établi que si le terme même d'*excessus*, par lequel saint Bernard qualifie l'expérience mystique qu'il décrit est emprunté à saint Maxime le Confesseur, avec les traits les plus caractéristiques de la description qui suit², son originalité reste entière par le fait qu'il donne

(1) *De diligendo Deo*, chap. x (traduction de Dom Antoine de Saint Gabriel, dans *Saint Bernard, textes choisis*, etc., pp. 184-185).

(2) *Ambigua*, chap. II (P. G., t. 122, col. 1202). Cf. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, pp. 40-41.

cette expérience comme le sommet des phases terrestres de l'amour de Dieu restauré en nous. Qu'il s'agisse d'ailleurs pour lui d'une expérience tout à fait personnelle et non d'une simple combinaison de réminiscences livresques, c'est ce que nous certifie entre autres un très beau texte autobiographique. Dom Butler l'a mis en évidence dans le LXXIV^e sermon sur le *Cantique des cantiques*. Ce texte vaut d'autant plus d'être cité qu'il précise beaucoup les conditions de ces « visites » du Verbe :

Je confesse, quoique je le dise dans ma simplicité, que le Verbe m'a visité, et même très souvent. Mais bien qu'il soit entré fréquemment dans mon âme, je n'ai jamais, en aucun temps, été sensible au moment de sa venue. J'ai senti qu'il était présent ; je me souviens qu'il a été avec moi ; j'ai quelquefois même été capable d'avoir un pressentiment qu'il viendrait ; mais je n'ai jamais senti sa venue ou son départ ! Comment est-il venu ou parti ? Je ne le sais. Ce n'est pas par les yeux qu'il entre, car il n'a ni forme ni couleur que nous puissions discerner ; ni par les oreilles, car sa venue ne produit aucun son ; sa présence non plus ne peut être reconnue par le toucher, car il est intangible. Vous demanderez alors, puisque les voies de sa venue ne peuvent être découvertes, comment j'ai pu savoir qu'il était présent ? Mais il est vivant et plein d'énergie, et aussitôt qu'il est entré en moi, il a réveillé mon âme endormie, il a vivifié, attendri et excité mon cœur, qui était assoupi et dur comme une pierre. Il a commencé à arracher et à détruire, à édifier et à planter, à arroser ma sécheresse, à éclairer mes ténèbres, à ouvrir ce qui était fermé, à embraser ce qui était glacé, et aussi à redresser ses sentiers

tortueux et aplanir ses endroits rugueux, de sorte que mon âme puisse bénir le Seigneur et que tout ce qui est en moi bénisse son saint Nom¹.

On remarquera dans le témoignage de cette page l'insistance corrélatrice sur la souveraine liberté des « visites » du Verbe et sur la fécondité qu'elles manifestent, à travers toute l'existence. Nous citerons un autre texte encore, où cette corrélation est analysée, entre les irruptions soudaines de la contemplation au sens strict, et la progressive imprégnation de toute l'existence par leur influence diffuse.

... Ainsi donc, s'il est parmi vous quelqu'un qui soit si bien « homme de désir » qu'il désire « se dissoudre et être avec le Christ », que celui-là désire avec véhémence, soit ardemment assoiffé et qu'il médite assidûment : celui-là, certes, ne recevra pas le Verbe autrement que sous la forme d'un Epoux au moment de sa visite, c'est-à-dire à l'heure où il se sentira comme étreint dans les bras de la sagesse, et par suite envahi par la douceur du saint amour. Pour autant, le désir de son cœur lui sera accordé, alors qu'il pèrègrine encore dans son corps, en partie toutefois et pour un temps, pour un peu de temps. En effet, lorsqu'il se présentera après avoir été cherché par les veilles, les supplications, beaucoup de travail et une pluie de larmes, au moment où l'on croira le tenir, il s'échappera soudain. A nouveau, s'offrant à celui qui pleure et qui le poursuit, il souffrira d'être embrassé, (*comprehendi*) mais

(1) Sermon LXXIV sur le Cantique (P. L., t. 183, col. 1141). Cf. Dom BUTLER, *Le monachisme bénédictin* (traduction française, Paris, 1924, pp. 92-94).

non pas d'être retenu ; car il s'envolera pour ainsi dire subitement à nouveau des mains [qui pensaient le retenir]. Et si l'âme pieuse persévère dans ses prières et ses larmes, il reviendra de nouveau et ne la frustrera pas du désir de ses lèvres ; mais à nouveau il disparaîtra bientôt et on ne le verra plus, à moins qu'il soit de nouveau recherché par le désir. Ainsi donc, même dans ce corps, il peut exister une joie répétée de la présence de l'Epoux, mais non pas le rassasiement. Car si sa visite réjouit, ses alternances (*vicissitudo*) font souffrir. Il faut que la bien-aimée souffre cela jusqu'à ce qu'elle ait déposé une fois pour toutes le fardeau de la matière de son corps et qu'elle s'envole, portée par les plumes de ses désirs, jouissant librement de la voie qui lui sera ouverte à travers les champs de la contemplation et prête à suivre par l'esprit (*mente*) son bien-aimé où qu'il aille ¹.

Ainsi, Bernard donne donc un sens décidément mystique à l'ascèse cistercienne, et il se révèle pleinement en lui que ce retour à la lettre de l'observance bénédictine n'était pas mû par autre chose qu'une conception « spirituelle » du monachisme, rejoignant celle de Cassien et des Pères du désert ². La justification de ce réalisme dans l'ascèse, qui fait quitter le monde en toute réalité, autant qu'il est possible humainement, est dans le réalisme d'une mystique, qui, dès ici-bas, veut atteindre s'il se peut quelque chose de la contemplation éternelle. Encore est-il bien remarquable que la rigueur de l'ascèse et la

(1) Sermon XXXII sur le Cantique (P.L., t. 183, col. 946).

(2) Cf. CASSIEN, *Conférences*, XIV, 9, et XIX, 5 (P.L., t. 49, col. 955 B et 1132 A), sur la justification mystique de l'ascèse monastique.

hardiesse de la mystique bernardines évitent à la fois toute inhumanité et toute illusion. Non seulement la poursuite de l'extase par la fuite du monde va de pair chez Bernard avec l'insistance sur la charité fraternelle insérée au nœud du progrès spirituel, mais la vie de la résurrection, il ne faut jamais l'oublier, est en dernière analyse ce vers quoi tend le dépouillement de l'ascèse. C'est elle seulement qui réalisera pleinement l'idéal contemplatif, et l'expérience mystique d'ici-bas n'en est jamais plus qu'un avant-goût.

Si nous avons nous-même signalé les éléments qui dans la psychologie de Bernard, pourraient sembler malsains, voire morbides, il faut reconnaître que, finalement, tout se recompose et se délie dans une harmonie qu'on pourrait dire triomphale. Le dernier chapitre du traité *Sur l'amour de Dieu* dans sa première rédaction¹ est vraiment celui sur lequel doit se conclure toute étude de cette spiritualité :

Jusqu'à ce que l'empire de la mort ait été tout à fait détruit par la victoire des corps glorieux, et que cette lumière qui ne doit jamais s'éclipser ait entièrement occupé les ombres de la nuit et des ténèbres en rendant les corps ressuscités tout resplendissants de la gloire immortelle, il ne faut pas croire que les âmes puissent absolument s'abandonner et se transformer totalement en Dieu, parce que, se trouvant encore attachées à leurs corps, sinon par les opérations de la vie et des sens, au moins par les liens très étroits de l'amour naturel, elles ne peuvent ni ne veulent jouir sans eux de leur parfaite

(1) Chap. xi (avant l'adjonction de la lettre aux Chartreux).

béatitude. Ainsi ces âmes, n'étant pas pleinement satisfaites, ne pourront jamais arriver au terme de leur félicité achevée qu'après le rétablissement de leur corps dans la gloire. Et certainement l'esprit ne souhaiterait pas avec tant de passion cette compagnie de la chair si elle ne lui était absolument nécessaire pour jouir parfaitement de sa dernière béatitude ; mais il sait bien qu'il ne peut quitter ni reprendre son corps sans de multiples avantages. *La mort des saints*, dit le Prophète royal, *est précieuse devant Dieu (Psaume 115, 15)*. Que si la mort est précieuse, qu'est-ce que ne sera point la vie, et une vie telle que celle de l'éternité ? Il ne faut donc pas s'étonner si le corps, qui est déjà dans la gloire, contribue si fort à la félicité de l'esprit, puisqu'étant encore dans l'infirmité et dans la corruption, il ne lui a pas peu servi pour arriver à son bonheur éternel. O que l'apôtre nous apprend une belle vérité, quand il dit : *Que toutes choses coopèrent au bien de ceux qui aiment Dieu (Romains, VIII, 28)*, puisque le corps dans son infirmité ne sert pas seulement à l'âme qui aime Dieu, mais aussi qu'étant mort et ressuscité, il lui est encore nécessaire pour acquérir sa dernière perfection. En effet, ne voyons-nous pas que dans l'état de ses misères, il lui a servi avantageusement pour opérer des fruits dignes de pénitence ; que par sa mort, il lui a procuré son repos ; et enfin, que par sa résurrection il doit donner le dernier accomplissement à sa béatitude ? ¹

Ce beau texte montre dans quel sens on a pu qualifier d'humanisme la doctrine de saint Bernard : il est bien certain que c'est là l'huma-

(1) Chap. XI (traduction de Dom Antoine de saint Gabriel, *Saint Bernard, textes choisis, etc.*, pp. 188-189).

nisme eschatologique par excellence ; mais peut-il être un humanisme véritablement chrétien qui ne mérite sans réserve cet adjectif ?

★★

Mabillon a qualifié saint Bernard de dernier des Pères de l'Eglise. Ce titre lui convient certainement pour la nouveauté créatrice avec laquelle sa doctrine exhibe une dernière fois dans l'histoire de la piété et de la théologie les caractères de la pensée et des écrits des Pères. Comme eux, ainsi que le soulignait déjà Guillaume de Saint-Thierry, il plonge à la source des Ecritures avec une profuse liberté qui ne se retrouvera guère après lui. Comme eux, il voit sous un seul regard le christianisme, et la vie monastique en tant que christianisme intégral, comme une vie nourrie de la connaissance puisée à la parole divine qui se révèle pour faire vivre. Comme eux, il n'a pas de système tout fait et il ne cherche pas davantage à en faire un, mais il s'avance comme chez lui dans le trésor à peu près complet de la tradition.

Mais le génie créateur qui l'apparente aux Pères plus que tout le reste est aussi ce qui va faire de lui un initiateur à partir duquel, sans guère qu'il l'eût soupçonné, une nouvelle période dans la pensée religieuse et la piété chrétienne va s'ouvrir. Et, comme il en est pour tous les grands créateurs qui ont influencé leur siècle au point de sembler parfois l'avoir déterminé, c'est ce qu'il avait de spontanément accordé aux tendances de son époque qui va lui permettre en retour de l'influencer si fortement. Mais c'est

aussi ce qui laissera place à quelque méprise chez ses disciples, qui croiront pouvoir s'autoriser de lui pour céder à leur propre pente en faisant, de ce qui n'était dans sa personnalité complète qu'une part ou qu'une phase, un tout définitif.

Bernard offre de la mystique patristique, de la tradition primitive de contemplation fondée sur la méditation des Ecritures, et de l'inspiration évangélique de l'ancienne ascèse monastique une étroite fusion qui ranime tous ces éléments en leur donnant l'éclat d'une seconde nouveauté. Mais son génie est d'offrir à son époque ce vivant condensé d'une tradition ranimée en y incorporant les problèmes de ses contemporains. Toute la sensibilité du xii^e siècle, qui va transformer en moins de cent ans avec la littérature la conception même que l'homme se fait de son humanité, passe dans sa spiritualité. Avec cette sensibilité, c'est la conscience de soi, le subjectivisme en qui naît l'esprit moderne, que Bernard baptise dès ses balbutiements.

Bernard incorpore ces éléments à la tradition qu'il revivifie. Cependant, ses contemporains et ses successeurs s'autoriseront de cette consécration pour isoler au contraire de plus en plus leur particularité de tout le courant où lui l'avait replongée, et finalement pour l'y opposer, d'abord inconsciemment, puis consciemment.

Bernard fait entrer l'affectivité dans la spiritualité chrétienne ; il donne sa place, et une place fondamentale, à l'« amour charnel » de Jésus dans la mystique du Verbe. Il fait déjà passer toute une psychologie subjective dans la doctrine spirituelle, qui jusque là s'absorbait

presque tout entière dans la contemplation objective des vérités de foi. Mais il n'admet cet amour charnel que comme une voie nécessaire vers l'amour spirituel. S'il trace un schéma psychologique, tout intériorisé, du progrès de l'amour, c'est en doublure du schéma historique et dogmatique où il synthétise si puissamment ce que lui-même a si bien appelé (d'une expression inspirée d'Origène d'ailleurs) l'*historia Verbi*.

Après lui, la mystique populaire des franciscains, puis des frères de la vie commune, se saisira de sa considération contemplative, mais d'abord affective, du Christ naissant au monde ou souffrant pour en faire la dévotion à l'humanité de Jésus, de plus en plus coupée de la considération de sa divinité. La mystique savante des dominicains allemands, et de toute l'école rhénane, préparant ainsi l'école espagnole, s'engagera au contraire, mais suivant une voie également ouverte par lui, dans une mystique extatique, de plus en plus abstraite. La méditation de la parole divine (elle-même presque identifiée alors à la seule considération affective de la vie de Jésus), au lieu d'y être, comme chez Bernard, le terrain où la contemplation, pour fleurir ici-bas, doit toujours retourner, tendra à y devenir une simple phase préparatoire, le plus vite possible dépassée. Alors, les schémas psychologiques que Bernard avait simplement juxtaposés au schéma de la foi contemplative, nourrie de l'histoire du Verbe incarné, s'y substitueront purement et simplement et la mystique deviendra une expérience subjective presque détachée des objets de la foi.

Mieux encore, la sensibilité douloureuse que

Bernard avait admise au sanctuaire, mais pour finalement l'assainir et l'apaiser dans la vision d'une eschatologie glorieuse, s'y installera comme chez elle et fera tout graviter sur elle-même. La mystique de compassion : délectation dans la souffrance acceptée ou contemplation accapariante de la Croix découronnée de la résurrection, s'accrochera à quelques pages séparées de leur contexte chez ce grand sensible. Ce grand souffrant, qui n'avait connu pourtant qu'une mystique de paix et de joie et refusé d'arrêter jamais le regard de son espérance en deçà de la résurrection de tout le corps mystique, deviendra le père du dolorisme religieux.

CHAPITRE IV

LA PERSONNALITÉ DE GUILLAUME DE SAINT-THIERRY

Guillaume de Saint-Thierry a beaucoup souffert d'avoir été le premier biographe de saint Bernard et d'avoir été cru aveuglément par ses lecteurs. Sa modestie et son amitié ont travaillé de concert à se perdre totalement dans la lumière de la grande figure qu'il avait tant aimée et admirée. Il s'est présenté comme un humble et insignifiant disciple, et on l'a si bien cru sur parole que son œuvre même la plus forte et la plus originale, la fameuse *Epistola aurea*, qui n'a absolument rien de bernardin, a été mise au compte de Bernard par des siècles de copistes.

Il a fallu, après les premières intuitions de Mabillon, les travaux tout récents de l'abbé Adam, de Dom Wilmart et surtout de Dom Déchanet, non seulement pour rendre son bien à Guillaume, mais pour faire sortir de l'ombre où elle s'était enfouie elle-même une des plus attachantes personnalités du xii^e siècle, un de

ses spirituels les plus profonds et les plus originaux, peut-être son théologien le plus remarquable. Plus effacé que Bernard, on peut se demander si Guillaume lui est de beaucoup inférieur en sainteté. Ce prétendu disciple, en fait, est un maître d'une pensée indépendante, nourrie par une érudition patristique qui le classe absolument à part de tous ses contemporains, et d'un génie créateur, sobre et puissant, qu'on s'étonne de voir encore généralement si peu connu. L'abondance, la sensibilité frémissante et le génie oratoire de Bernard ne peuvent dissimuler que sa pensée se meut autour de quelques objets, d'ordinaire plus habilement retournés et décrits sous toutes leurs faces que pénétrés et approfondis. Guillaume, au contraire, semble incapable de redites ; mais il va droit au fond des problèmes. Il excelle à les renouveler, alors même qu'il se défend de faire autre chose qu'inventorier une tradition. Sa pensée a une cohérence et une plénitude large et aisée, où l'ouverture et la fermeté sont égales. Saint Bernard n'a peut-être pas été une âme beaucoup plus sainte que ce Guillaume qui se croyait si inférieur à lui ; comme penseur, on serait parfois tenté de dire que Bernard à côté de Guillaume n'existe pas.

Guillaume était né à Liège vers 1085, d'une famille noble. On a cru longtemps qu'il étudia à Reims, mais, avec l'abbé Adam aux arguments duquel Dom Déchanet apporte un renfort décisif, il nous paraît assuré que ce fut à Laon. Sous Anselme, disciple de l'abbé du Bec, auquel Guillaume doit bien certainement sa conception de la science sacrée, sa méthode exégétique, sa fidélité à Scot Erigène, il put poursuivre des

études qui éveillèrent en lui une vocation théologique très vite orientée dans le sens qui serait celui de toute sa vie.

Cependant, ces études allaient avoir une conclusion immédiate imprévue. Au lieu de devenir à son tour un maître dans les écoles, Guillaume, avec un jeune compagnon (probablement son frère), Simon, venu de Liège avec lui, quitterait Laon pour l'abbaye bénédictine de Saint-Nicaise à Reims. Que s'était-il passé ?

Dom Déchanet a construit à ce sujet une hypothèse bien séduisante, encore qu'elle reste une simple hypothèse. Plus tard, Guillaume dira : « Moi aussi, j'ai aimé Pierre Abélard, et je voudrais l'aimer encore ! » Que ce ne soit pas une simple formule de rhétorique, Dom Déchanet l'a fort bien établi : Guillaume a assimilé à fond la méthode du *Sic et non*, de confrontation et de critique des autorités traditionnelles. S'il se sépare d'Abélard, c'est en toute connaissance de cause et en retenant de sa méthode tout ce qu'on pouvait en retenir en refusant les orientations ultimes de sa pensée. Or, justement en ces années, Abélard est aussi à l'école d'Anselme de Laon. Mais bientôt il cause un premier scandale en dressant sa propre chaire contre celle de son maître, pour opposer une pensée foncièrement rationnelle et dialectique à une théologie résolument traditionnelle et religieuse. Il sera obligé de quitter Laon et de regagner Paris sensiblement au même moment où Guillaume se retire de son côté à Saint-Nicaise. La « conversion » monastique de Guillaume ne viendrait-elle pas

(1) Dans la correspondance de Saint Bernard, épître 326 (P.L., t. 182, 532 D).

s'inscrire dans la ligne d'un choix décisif où le conflit d'Abélard et d'Anselme l'aurait acculé, entre une théologie dominée par un souci spirituel, et une théologie dérivant vers la pure intellectualité critique ? Encore une fois, ceci ne peut être prouvé, mais si l'avenir de Guillaume avait découlé d'un tel choix, il n'aurait pu être autre qu'il n'a été.

Guillaume allait trouver à Saint-Nicaise un de ces monastères bénédictins qui, sans être jamais affiliés à Cluny, avaient grandement profité de son exemple et de son influence. Le sérieux, voire la ferveur, de ce monastère à cette époque (sous l'abbatiate de Joran) nous sont attestés par les personnalités qu'il devait former. Non seulement Guillaume lui-même en serait bientôt tiré par les moines de Saint-Thierry pour qu'il devînt leur abbé, mais le précédent abbé en était venu également, Geoffroy, lequel devait devenir ensuite abbé de Saint-Médard de Soissons, puis évêque de Châlons. Un autre moine contemporain de Guillaume, Arnulphe, après avoir été quelque temps abbé de leur propre monastère de profession, se retirera, tout comme Guillaume et un peu avant lui, au monastère cistercien de Signy. Egalement leur contemporain, citons encore Drogon, qui devait devenir abbé de Saint-Jean-de-Laon, puis cardinal-évêque d'Ostie.

Sans être, comme on l'a parfois supposé, un foyer exceptionnel de culture, Saint-Nicaise offrait certainement à Guillaume une bibliothèque relativement excellente. Non seulement Guillaume put s'y plonger dans l'étude de la Bible et des anciens auteurs monastiques, mais il y poursuivit les lectures des Pères ébauchées

déjà dans ses années d'études : saint Augustin, saint Ambroise, saint Grégoire, Bède le Vénérable paraissent ceux qu'il fréquente surtout dans ces premières années.

Dès 1119, il est appelé à l'abbatiate de Saint-Thierry, sur le mont d'Hor, au nord-ouest de Reims. Ce haut-lieu champenois, dans un cadre où l'on respirait la douceur de vivre plus que l'austérité monacale, allait sous sa direction égaler au moins la ferveur de Saint-Nicaise. Les soucis matériels que toute charge abbatiale comporte, avec le sens de ses responsabilités spirituelles, devaient parfois presque accabler une âme qui nous apparaît comme extrêmement délicate. Qui plus est, il n'avait même pas été appelé à l'abbatiate qu'une autre observance, un autre monastère suscitaient déjà sa nostalgie.

En 1118, en effet, alors que Bernard vivait temporairement dans cette retraite à quelque distance du monastère que les inquiétudes conçues pour sa santé par Guillaume de Champéaux l'avaient contraint d'accepter, le futur abbé l'y visite. Tout de suite, pour toujours, il est conquis, indistinctement, par l'idéal cistercien et par celui qui ne cessera plus de l'incarner pour lui à la perfection. Mais ici on doit citer Guillaume lui-même :

Je le trouvai dans cette cabane, qui ressemblait aux loges qu'on assigne aux lépreux dans les carrefours, rayonnant de joie et comme aux prises avec les délices du paradis. Entré dans cette royale demeure, lorsque j'eus considéré l'habitable et l'habitant, Dieu m'en est témoin, je me sentis pénétré d'un respect aussi grand que si j'étais monté au saint autel. Je m'épris

d'une telle affection pour cet homme, si ardent fut mon désir de partager la pauvreté et la simplicité de sa vie que, s'il m'avait été donné alors d'émettre un souhait, c'eût été de demeurer à tout jamais auprès de lui pour le servir¹.

Ces lignes exquises nous fournissent l'occasion de compléter ce que nous savons déjà des amitiés de Bernard, en écoutant quelque peu l'autre partie. Guillaume a été certainement, parmi les amis de Bernard, un ami d'une dévotion et d'une humilité que nous serions portés à qualifier d'exagérées. Or, si surprenant que cela puisse sembler, s'il n'a jamais pour les tiers trahi l'ombre la plus légère dans son contentement, il paraît bien qu'une fois au moins il ait fait entendre à son ami lui-même un autre son de cloche.

Comme bien d'autres fois, si la postérité devait garder précieusement la réponse de Bernard, elle a, hélas ! omis de nous conserver la lettre de son correspondant qui avait motivé la sienne. Mais, une fois encore, la candeur et l'honnêteté parfaite de Bernard nous ont très suffisamment laissé voir ce que contenait la lettre perdue. Guillaume, tout simplement, s'affligeait de ce que le grand abbé, si prodigue de sa plume cependant, eût laissé sans réponse plusieurs de ses propres lettres. Et, dans sa simplicité confiante, Guillaume avait la franchise de lui dire : *plus amans minus diligor...*

Bernard est touché au vif par ce mot. Sa

(1) *Vita Bernardi*, I, chap. vii, par. 32-34 (P.L., t. 182, col. 246). Nous donnons la traduction de Dom Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*, Paris, 1942, p. 33. Notre étude doit presque tout à cet admirable travail.

réponse est fort belle, presque trop belle même, car elle ne nous convainc pas tout à fait. Dom Déchanet qui la cite longuement et en fait son bonheur y signale une pointe d'humour dans « un rappel à l'ordre d'une délicatesse exquise, leçon d'un saint à un autre saint, discrète, mesurée mais ferme » ¹. Nous ne lui marchanderons pas ces qualifications, et nous admettrons volontiers que Bernard a pu trouver non sans raison Guillaume un peu trop sentimental dans son affection. Mais cela dit, on s'étonne que celui qui savait trouver de tels accents pour rappeler à lui des affections défaillantes montre au moins quelque désinvolture à l'endroit de la plainte d'une amitié fidèle entre toutes. Et puis la prestigieuse analyse psychologique, la souveraine dissection théologique suscitée par la petite phrase : *plus amans, minus diligor*, dissimulent mal qu'il ne peut en bonne conscience lui répondre tout simplement : « Vous vous trompez ! » Qu'on en juge :

... Vous avez l'assurance de décider hardiment, non seulement de votre propre cœur, mais encore du mien ! « Je suis moins aimé que je n'aime », dites-vous, car ce sont bien là vos paroles et je voudrais qu'elles ne fussent pas vôtres, tant j'ai peine à les croire vraies. Mais dites-moi, si vous prétendez savoir la vérité, à quel signe reconnaissez-vous que vous êtes moins aimé de moi que je ne le suis de vous ?... Votre lettre le laisse entendre : les messagers qui vont et viennent de Clairvaux à Saint-Thierry ne vous ont apporté aucune démonstration de bienveillance et d'amitié de ma part. Mais quelle

(1) *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 38.

démonstration, quel témoignage d'amour réclamez-vous de moi ? Plusieurs de vos lettres sont restées sans réponse et la chose vous inquiète ? Mais pouvais-je soupçonner que votre sagesse mûrie tirerait quelque profit des élucubrations de mon inexpérience ? J'avais dans la mémoire ces paroles : *Mes petits enfants, n'aimons pas de bouche et seulement en paroles, mais en actes et en vérité* (I Jean III, 18). Or, quand avez-vous eu besoin de moi et ne suis-je pas venu à votre secours ? O Dieu qui sondez les reins et les cœurs ! Soleil de justice qui éclairez diversement les âmes ! vous savez bien que je l'aime ! C'est votre grâce, ce sont ses vertus qui m'inspirent cette affection ; vous le savez, moi je le sens. J'ignore pourtant le degré de cette charité mutuelle que nous nous portons l'un à l'autre et dont vous êtes le principe. Vous seul, Seigneur, le connaissez, et, sans révélation spéciale de votre part, lequel de nous deux peut affirmer : « Je suis moins aimé que je n'aime ? » Lequel, à moins que par hasard il ne contemple dans votre lumière sa lumière à lui, c'est-à-dire qu'il ne distingue, à la clarté de votre vérité, le degré de charité dont son cœur est enflammé ?

Personnellement, Seigneur, je me contente, moi qui suis assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort, de voir dans votre lumière la profondeur de mes ténèbres. J'attends que vous me visitiez et que par vous me soient révélées les pensées de nos cœurs ; j'attends que soient manifestés les secrets de nos ténèbres et que, celles-ci étant dissipées, je ne voie plus dans votre lumière autre chose que cette lumière. Je le sens : j'aime Guillaume ; c'est un effet de votre grâce. Mais je ne vois pas encore dans votre lumière si je l'aime suffisamment. J'ignore si je suis parvenu à ce suprême degré d'amour qui veut qu'on sacrifie jusqu'à sa vie pour ses amis. Nul ne

peut se glorifier d'avoir un cœur aussi parfait ; qui oserait seulement se vanter de l'avoir pur ?...

En conséquence, mon vénéré Père — (car c'est à vous que je m'adresse maintenant) —, plus vous avez de charité, moins vous devez dédaigner mon impuissance à vous aimer. Si vous chérissez davantage, c'est que vous valez mieux que moi. Vous n'aimez pas cependant plus que vous ne pouvez aimer. Mon affection, ce n'est pas douteux, est en dessous de ce qu'elle devrait être ; je ne vous aime pas moins selon mes forces, et mes forces sont proportionnées à la grâce reçue de Dieu. Attirez-moi donc à vous, pour que je puisse vous atteindre et recevoir avec vous de quoi aimer davantage. Vous vous efforcez vous-même de m'atteindre, et vous vous plaignez de ne pouvoir le faire ! Ne m'avez-vous pas atteint du fait d'avoir essayé ? Aujourd'hui encore, vous pouvez obtenir le résultat que vous cherchez, et vous l'obtiendrez sans nul doute, à condition de me chercher tel que je suis, non pas tel que vous m'avez imaginé. Vous considérez en moi je ne sais quoi qui ne s'y trouve pas, et vous poursuivez en moi quelque chose que je ne suis pas. C'est la raison de vos déceptions : vous n'obtenez pas de moi ce que je ne suis pas en mesure de vous offrir. En vérité, comme vous le dites parfaitement dans votre lettre, ce qui vous manque en moi, c'est Dieu et non pas moi-même.

Voilà ce que j'avais à vous dire. Je l'ai fait en plaisantant. Cela vous va-t-il ? Dites-le moi franchement ; je continuerai dans ce sens ; agissant par obéissance, je n'aurai pas à redouter le reproche de présomption !...

(1) Epître 85 (P. L., t. 182, col. 206 et suivantes). Nous donnons la traduction de Dom Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, pp. 38 et suivantes.

Tout ceci est parfait, mais il n'en reste pas moins visible qu'il arrivait avec Bernard ce qui arrive si souvent avec les grands sensibles et les grands passionnés. Quand il pensait à ses amis, il était tout dans cette pensée ; mais il pouvait très bien n'y pas penser pendant des mois. Lorsque eux s'en plaignaient, naturellement, il aimait peu ces rappels, car s'il pouvait aligner de multiples bonnes raisons, il ne pouvait guère nier le fait lui-même. Sensible aussi, et combien ! mais sans ces extrêmes, Guillaume, plus simplement aimant, n'était peut-être pas plus fidèle. Il semble peu contestable qu'il était plus constant.

L'amitié de Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry ne nous pose pas seulement des problèmes psychologiques. Elle enveloppe un problème d'influence que le Moyen Age a résolu en le supprimant, mais qu'il n'est pas facile d'éclaircir tout à fait. Dans les premières années de son abbatiat, Guillaume de Saint-Thierry compose deux traités que saint Bonaventure déjà lisait confondus dans l'œuvre bernardine, comme les deux premiers tableaux d'un triptyque dont le troisième serait le *De Diligendo Deo*¹. Ce sont le traité *Sur la nature et la dignité de l'amour*², qui semble fait d'une série de conférences de chapitre, et l'opuscule *Sur la contemplation de Dieu*³, série de soliloques augustinien. Il est vrai que Guillaume, encore dans ces mêmes années, nous raconte que, très malade lui-même à un moment où Bernard l'était également, il fut cherché à Saint-Thierry par Gérard qui l'amena

(1) Cf. Dom Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 22.

(2) *De natura et dignitate amoris* (P. L., t. 184, col. 379-408).

(3) *De contemplando Deo* (P. L., t. 184, col. 365-380).

à l'infirmerie de Clairvaux. La seule compagnie de Bernard l'y aurait guéri mieux qu'aucune médication.

Le mal dont souffrait Bernard lui-même, nous dit son ami, concourait à mon propre bien, dans le même temps que j'étais malade à côté de lui. Nous étions tous deux immobilisés, et tout le jour se passait à nous entretenir de la nature spirituelle de l'âme et des remèdes qu'offrent les vertus contre les maladies des vices. C'est alors qu'il m'expliqua, autant du moins que le permit la durée de ma maladie, le *Cantique des cantiques*, dans son sens moral seulement et sans toucher aux mystères profonds que renferme ce livre saint. Tel était d'ailleurs mon désir et ce que j'avais demandé. Tous les jours, de peur d'oublier ce que j'avais entendu, je le consignais par écrit, autant que Dieu me permettait de le faire et que ma mémoire demeurait fidèle. Je participais ainsi aux lumières de l'homme de Dieu. Avec affabilité et le plus complet désintéressement, il me faisait part des pensées qui lui venaient à l'esprit et des sens que son expérience lui permettait de découvrir. Il s'évertuait à instruire mon inexpérience de ces choses qu'on ne peut savoir qu'en les éprouvant soi-même. Je ne pouvais pas encore comprendre tout ce qu'il me disait ; à l'entendre, cependant, je me rendais compte, comme en aucune autre occasion, de tout ce qui me manquait pour atteindre à l'intelligence de ces vérités supérieures¹.

Nous inclinons à penser que, dans cette page

(1) *Vita Bernardi*, I, chap. 12, par. 59-60 (P. L., t. 185, col. 259 A à 260 B). Nous empruntons encore cette traduction à Dom Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, pp. 35 et suiv.

plus qu'en aucune autre, la modestie de Guillaume a mystifié la postérité. A la lire sans critique, on est prêt à adhérer sans réserve au jugement porté par Denys le Chartreux¹ sur l'œuvre pourtant la plus originale de Guillaume (*l'Epistola aurea*) : « Qu'elle soit de Bernard lui-même, qu'elle soit — ce qui est probable — d'un de ses contemporains, c'est à juste titre que la *Lettre aux Frères* est attribuée à Bernard ! Car elle ne peut avoir été écrite que par lui ou un autre qui fût favorisé de la même grâce, si bien que son ami pût être dit son alter ego. » A plus forte raison comprend-on que saint Bonaventure n'ait pas eu plus qu'aucun de ses contemporains de difficulté à prendre le traité *Sur la dignité et la nature de l'amour* pour un « livre du bienheureux Bernard sur l'amour », ou le traité *Sur la contemplation de Dieu* pour le « livre des soliloques de saint Bernard ».

Pourtant, la doctrine, très augustinienne, de ces deux livres n'a rien de commun avec celle de saint Bernard. L'image divine, qui joue un rôle au moins aussi grand chez Guillaume que chez Bernard, n'y a plus rien à faire avec le libre-arbitre, mais elle est une empreinte vivante laissée dans la « mémoire », c'est-à-dire, comme nous dirions, dans le subconscient, par la puissance et la bonté du créateur de l'âme². Et loin que l'amour de Dieu, pour Guillaume comme

(1) *De proeconio sive laude ordinis cartusiensis*, art. V. *Opera minora*, t. VI, col. 420 B. Le texte est relevé par Dom Déchanet dans *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940, pp. 13-14.

(2) *De contemplando Deo*, *Præmium*, 2 (P. L., t. 184, col. 366 A). Cf. *De natura et dignitate amoris*, II, chap. 3, par. 4 (*ibid.*, col. 382 A-383 B).

pour Bernard, doive se dégager par une lente évolution suscitée par le Christ de l'amour charnel lui-même, tout le traité du premier semble se donner pour tâche de les distinguer en les opposant. Il insiste sur le caractère tout surnaturel de l'amour divin, fruit en nous d'une intervention des trois personnes divines restaurant elles-mêmes leur empreinte en l'âme où le péché l'avait effacée, de manière à la détourner de l'amour charnel, malade, dénaturé, où elle se perdait¹.

Quand on s'est aperçu de tels faits, la curiosité vous vient de pouvoir lire, s'il était possible, les notes prises par Guillaume lors de cet entretien sur le *Cantique*, devantant de vingt ans les fameux sermons de Bernard. Révéleraient-elles de la part de Guillaume une telle passivité qu'il a bien voulu nous le faire croire ? On se prend à en douter fortement.

Il se pourrait bien que nous ayons à l'appui de ce doute un document décisif. Mabillon avait découvert au monastère des Dunes un manuscrit où il a cru voir tout juste les notes en question². Il est vrai qu'il s'est ravisé plus tard en reconnaissant la parenté entre ce manuscrit et les 51 premiers sermons de Bernard sur le *Cantique*³. Vacandard⁴ et Dom Wilmart⁵ ont souligné à

(1) Cf. le dernier texte indiqué à la note qui précède ; sur tout ceci, voir Dom Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, pp. 20-22.

(2) Il est reproduit dans Migne (P. L., t. 184, col. 407-436) sous le titre *Brevis commentatio ex Sancti Bernardi sermonibus contexta, ubi de triplici statu amoris*.

(3) Voir son *Admonitio* (*ibid.*, col. 407-408).

(4) *Saint Bernard*, t. I, p. 475.

(5) « La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry » dans *Revue Mabillon*, t. XIV, 1924, pp. 160-161.

leur tour que Guillaume n'ayant pas mentionné cet opuscule dans la liste qu'il a faite de ses propres œuvres, il ne devait pas en être l'auteur. Mais la raison est faible en face des similitudes évidentes relevées par Mabillon entre le style de cet écrit et celui de Guillaume. Qui plus est, comme le montre Dom Déchanet, ce sont les notions de base sur lesquelles tout ce travail est construit qui sont du pur Guillaume, dans ce qu'il y a de plus hétérogène à la pensée de Bernard. En effet, si Bernard lui-même distingue au Sermon IV¹ trois formes de l'amour, elles n'ont rien de commun avec les trois « états » dont parle l'opuscule et qui sont, le premier « l'amour sensuel ou animal, le second l'amour rationnel, le troisième l'amour spirituel ou intellectuel »². C'est là au contraire une distinction que Guillaume emprunte à Origène, mais qu'il a savamment mise au point et exploitée et qu'il développera en particulier dans son propre commentaire du Cantique³.

Dom Déchanet en conclut : « Deux hypothèses sont possibles (nul ne semble y avoir songé) : ou bien l'auteur du bref commentaire n'a fait que publier les notes prises par Guillaume à Clairvaux et laissées par lui inédites ; ou bien il s'est inspiré, dans son résumé, et des sermons de saint Bernard et du commentaire personnel de Guillaume⁴. »

Pour notre part, nous proposerions volontiers une troisième hypothèse. C'est que ces notes

(1) P. L., t. 183, col. 796-798.

(2) P. L., t. 184, col. 407 A.

(3) P. L., t. 180, col. 475-483.

(4) *Guillaume de Saint-Thierry*, pp. 35-36, n. 1.

reflèteraient bien, directement, les entretiens de Guillaume et de Bernard, mais que la part de Guillaume, non seulement dans les notes mais d'abord dans les entretiens eux-mêmes, aurait été beaucoup plus considérable qu'il n'aurait voulu que nous le croyions. Il est fort possible que Bernard, plus tard, se soit servi de ce schéma où il avait reçu autant que donné, si ce n'est plus, pour bâtir son propre Commentaire.

Bien des raisons concourent à rendre cette hypothèse au moins vraisemblable. Les notes sont dominées d'un bout à l'autre par le schéma origéniste que nous avons relevé, au contraire des sermons de Bernard, ce qui serait bien curieux si elles avaient été faites, même par Guillaume ou sous son influence, après les Sermons et comme en résumé de ceux-ci. D'autre part, on le sait, les sermons sur le Cantique et d'autres sermons de Bernard, s'ils n'ont pas gardé à la base cette analyse de l'amour reposant sur la psychologie origéniste ranimée par Guillaume, sont à certains endroits traversés de réminiscences d'Origène. C'est là un facteur relativement insolite dans l'ensemble de son œuvre. La constatation fut faite aussitôt par les moines qui l'écoutaient parler, et qui ne se privaient pas de bougonner contre cette bizarrerie¹. L'Origénisme au contraire, nous allons le voir, baigne toute la pensée de Guillaume. Par ailleurs, probablement dans les premières années de son abbatiat, longtemps par conséquent avant les sermons de Bernard sur le Cantique, Guillaume avait patiem-

(1) « Mais que signifient ces grognements déplacés : qui parmi vous marmonne je ne sais quoi ? » Au début du Sermon 34, *De diversis*.

ment composé deux considérables florilèges des anciens Pères latins qui avaient déjà écrit sur ce livre, saint Ambroise et saint Grégoire le Grand¹. Il n'est pas douteux que Bernard les connaissait et qu'il les a utilisés pour son propre travail. Dom Déchanet va lui-même jusqu'à penser que c'est sur la demande de Bernard que Guillaume lui aurait préparé ces sortes de dossiers patristiques².

Quand on rapproche tous ces éléments, il est difficile de ne pas soupçonner que Guillaume traduit les faits à sa manière, lorsqu'il nous dit avoir désiré et demandé, à Clairvaux, tandis que tous deux reposaient ensemble à l'infirmerie, que Bernard lui expliquât le sens moral du Cantique. En réalité, il pourrait bien lui avoir suggéré lui-même la méditation de ce livre, non sans lui fournir les matériaux du commentaire, voire même une part non négligeable de son inspiration³.

(1) *Excerpta ex libris sancti Gregorii papae super Cantica canticorum* (P. L., t. 180, col. 441-474), et *Commentarius in cantica canticorum e scriptis sancti Ambrosii* (P. L., t. XV, col. 1947-2060).

(2) *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 45.

(3) Un détail significatif, semble-t-il, de l'influence de Guillaume sur Bernard dans le sens origéniste est l'emploi par le second de l'expression « région de la dissemblance », *regio dissimilitudinis*. Dans sa *Théologie mystique de Saint Bernard*, M. Gilson écrit : « L'expression « *regio dissimilitudinis* » est empruntée à Saint Augustin. J'ai perdu bien du temps à l'y rechercher sans succès et c'est le P. F. Cayré qui l'a retrouvée pour moi. Elle se trouve dans les *Confessions*, lib. VII, cap. X, n° 16... » (p. 63, n° 1.) M. Gilson est cependant bien trop averti pour ne pas remarquer lui-même que Bernard, dans le sermon 42 *De diversis*, 2 (P. L., t. 183, col. 662), emploie cette expression à propos du péché, alors qu'Augustin l'emploie (au sens platonicien) à propos du devenir. Mais justement, Guillaume, qui emprunte bien évidemment la formule non pas à Augustin mais à Origène (Cf. l'*Homilia XXI in Jeremiam* d'Origène et

Dans les années qui suivent, en tout cas, il n'est pas douteux que l'influence d'Origène sur la pensée de Guillaume va être déterminante. Il en sera conduit non pas à abandonner son augustinisme primitif, mais à le dépasser et l'élargir dans des synthèses qui se feront de plus en plus personnelles, en dépit, ou à cause même, de la diversité sans cesse accrue de ses sources.

Dès 1124, cependant, nous le voyons concrétiser les velléités qui dataient du premier jour passé à Clairvaux : il s'ouvre à Bernard de son dessein, à peu près arrêté maintenant, de renoncer à l'abbatiate pour entrer comme simple moine chez les Cisterciens. Mais Bernard, si prompt parfois à attirer les moines noirs à l'ordre blanc, comme s'il s'agissait là d'une « conversion » à peu près semblable à celle des gens venant tout droit du siècle, dans la circonstance refuse.

Certes, lui dit-il, je souhaiterais que se réalisât pour vous ce que vous désirez depuis si longtemps et que vous ne m'avez pas caché. Mais laissons là pour l'instant vos sentiments et les miens ; tenons-nous en à la volonté de Dieu sur vous : c'est autrement sûr pour vous et pour moi ! Gardez votre charge, c'est mon conseil. Demeurez là où vous êtes et étudiez-vous à être

le *De natura corporis et animæ* de Guillaume, P. L., t. 180, en corrigeant à la suite de Dom Déchanet Naim en Nald) la prend au sens de la région où l'homme chassé du paradis terrestre est réfugié après le péché, ce qui est déjà le sens d'Origène. La filière paraît donc très claire : Origène, Guillaume, Bernard. On notera cependant que Bernard a pu accéder directement à Origène, dont neuf volumes figuraient de son temps au catalogue de la bibliothèque de Clairvaux. (Voir à cet égard l'article de Dom Wilmart, dans les *Collectanea O. C. R.*, t. XI, avril-octobre 1949.)

utile à ceux dont vous avez la garde. Ne fuyez pas les honneurs, puisqu'il est en votre pouvoir de les faire servir au bien général. Malheur à vous, en effet, si vous exercez le pouvoir et n'êtes d'aucune utilité. Mais malheur bien davantage, si, en craignant de commander, vous vous refusez à servir ¹.

Effectivement, nous voyons Guillaume vers ce temps-là prendre une part active à la diffusion dans les monastères bénédictins noirs du même esprit qui avait présidé à la fondation de Cîteaux et que Clairvaux illustre. Non seulement c'est lui, dans les années 1120-1125, qui pousse Bernard à écrire son *Apologie*, mais il joue un rôle prépondérant, à Reims, en 1131; dans une réunion d'abbés bénédictins qui décident du retour à l'observance stricte de la règle pour la liturgie, les jeûnes, l'abstinence et le silence. Le cardinal Matthieu d'Albano, ancien prieur de Saint-Martin-des-Champs, maintenant légat du pape, va dénoncer, comme il dit, « ces Pères conscrits, sénateurs de la cour céleste, ces abbés qui ont décidé de se réunir chaque année pour l'amendement de l'ordre monastique » ². Ceux-ci répliquent à ces arguments d'un Clunyste intran-sigeant par une réponse vigoureuse ³. La main de Guillaume s'y voit clairement, comme l'a montré Dom Déchanet en signalant les simili-

(1) Epître 86, 2 (P. L., t. 182, col. 210). Nous citons la traduction de Dom Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 42.

(2) Lettre publiée par Dom U. Berlière, dans *Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. I, Maredsous, 1894, pp. 94-102.

(3) Publiée par Dom Berlière à la suite du factum du Cardinal. (*Ibid.*, pp. 103-110.)

tudes littérales entre certains passages de cette riposte et son *Epistola aurea* ¹.

Cependant, très peu de temps après avoir reçu de Bernard le traité *Sur la grâce et le libre arbitre*, écrit lui aussi à sa suggestion, Guillaume lui dédie en retour son propre ouvrage *Sur le sacrement de l'autel*. Composé pour dissiper les difficultés suscitées à la foi eucharistique par les controverses contemporaines, ce travail dénote une sûreté dans l'application de la méthode de confrontation et de critique des textes en conflit qui fera la célébrité bientôt du *Sic et non* d'Abélard. Comme nous savons que Guillaume n'a jamais lu lui-même ce dernier ouvrage, on pourrait se demander si ce ne serait pas chez lui qu'Abélard aurait trouvé le germe de sa propre méthode. Il est plus probable que Guillaume, au contraire, s'est inspiré de l'usage oral qu'en faisait déjà sans doute Abélard au moment où ils ont pu se connaître à Laon ². Mais il est bien dans la ligne de pensée qui sera de plus en plus formellement développée par Guillaume de le voir déjà user de ces confrontations de textes, non pour exalter sa propre opinion aux dépens de la tradition, mais au contraire pour faire céder les simples opinions théologiques devant la révélation mieux dégagée : « La foi, dit-il, n'a pas à être corrigée d'après un examen rationnel, mais les raisons (des théologiens) doivent l'être d'après l'examen de la foi ³. »

(1) *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 143.

(2) Voir à ce sujet Dom Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 167.

(3) *De Sacramento Altaris*, XI (P. L., t. 180, col. 361 D).

Plus généralement, la tâche théologique principale qui paraît avoir occupé les dernières années de Guillaume à Saint-Thierry, et qu'il n'achèverait vraisemblablement qu'après avoir pu réaliser son rêve en entrant à l'abbaye cistercienne de Signy, est la poursuite d'un inventaire réfléchi de la tradition. Apparentés à cet égard aux florilèges de saint Ambroise et saint Grégoire sur le Cantique dont nous avons parlé sont deux ouvrages qui ont dû être achevés à cette époque : *l'Exposition sur l'épître aux Romains* et le traité *Sur la nature du corps et de l'âme*.

Le premier de ces écrits nous ramène au problème des rapports intellectuels entre Guillaume et Bernard. Il semble qu'à chaque fois qu'un problème psychologique ou spirituel embarrassant se posait, Guillaume, avec une perspicacité (et d'ailleurs une curiosité d'esprit toujours en éveil que lui-même a déclarée) s'en préoccupait le premier. Mais sa réaction spontanée était d'inciter Bernard à s'y attaquer lui-même, donnant ainsi occasion à quelques-unes au moins des œuvres les plus importantes de l'abbé de Clairvaux. Cependant, lui-même, loin de rester inactif, se mettait à la tâche de son côté. Ainsi le voyons-nous aligner modestement une série de traités parallèles à ceux de Bernard. Les mêmes questions s'y trouvent traitées, peut-être avec moins d'éclat, mais peut-être aussi avec une richesse d'information et une profondeur de pensée qui dépassent plus d'une fois ce que Bernard trouvait pour son compte.

L'Exposition sur l'Épître aux Romains vient la première, comme le compagnon du traité de

Bernard *Sur la grâce et le libre arbitre*¹. Plus tard, de même, la *Disputatio adversus Petrum Abeldardum* dira déjà l'essentiel de ce qu'il fallait dire contre Abélard, au moment où Guillaume pressait Bernard d'entrer en lice. Une série de travaux considérables vont d'ailleurs y faire suite, par lesquels Guillaume, non content de détruire s'efforcera de donner l'œuvre positive que les circonstances réclamaient. Et quand Bernard s'occupe de fournir, dans le vaste ensemble des Sermons sur le Cantique, ce que Guillaume avait désiré et attendu de lui si longtemps auparavant, Guillaume encore, simultanément, donne très discrètement, son propre Commentaire personnel.

L'intérêt particulier de l'*Exposition sur l'Épître aux Romains* est de nous montrer, avec l'influence croissante de la pensée d'Origène sur celle de Guillaume, la singulière originalité d'une pensée dont la modestie s'abrite ici derrière une véritable mosaïque de citations². Si cette Exposition se donne, en effet, comme une compilation du même type que celles de saint Ambroise ou de saint Grégoire qu'il venait de produire, ce n'est qu'un trompe-l'œil. En réalité, Guillaume, sur ce problème capital de la grâce et de la liberté qui provoquait l'ingénieuse construction de Bernard, s'exerce à opérer une synthèse entre les deux plus grandes pensées de l'antiquité chrétienne que le problème avait sollicitées : celle

(1) Encore ne faut-il pas oublier le traité *De natura et dignitate amoris* (avec son complément dans le *De contemplando Deo*) qui déjà doublait le traité bernardin *Sur l'amour de Dieu*.

(2) *Expositio in epistolam ad Romanos* (P. L., t. 180, col. 547-694).

d'Augustin et celle d'Origène. La maîtrise avec laquelle il a su faire se rejoindre et se compléter les données fournies par deux penseurs aussi grands l'un que l'autre, sans doute, mais presque opposés dans leurs préoccupations, donne la mesure de sa personnalité théologique. On peut dire qu'en ces années elle parvient à la pleine possession de soi.

Le traité, approximativement contemporain, *Sur la nature du corps et de l'âme* est peut-être encore plus saisissant à cet égard. Une étude minutieuse de Dom Déchanet¹ y a suivi pas à pas la trace des lectures de Guillaume. En même temps et plus encore qu'Origène, c'est Grégoire de Nysse (son traité *De la création de l'homme* en particulier) que Guillaume y utilise, ainsi que le *De divisione naturæ* de Scot Erigène. Mais il ne se contente pas de réintroduire au cœur du Moyen Age latin l'anthropologie des Pères grecs. Il l'y acclimate en la repensant à sa façon, de manière à y incorporer toutes les richesses de l'augustinisme dont ses premiers livres attestaient à quel point il l'avait fait sien. Et là plus que jamais, la fusion n'est si bien opérée que parce que c'est une synthèse profondément unifiée qu'il présente en fin de compte et qui est toute à lui.

Tandis qu'il poursuit ce magnifique effort de découverte et de recreation, Guillaume ne cesse de transformer en prières les thèmes d'une pensée théologique foncièrement orientée vers la contemplation. Parallèlement aux ouvrages savants dont nous venons de parler, il accumule

(1) *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*. Bruges, 1940.

ces *Meditativæ orationes* qui apparaissent aujourd'hui comme un des joyaux de la spiritualité cistercienne du XII^e siècle¹.

Tout cela, pensée et prière, l'achemine peu à peu vers Cîteaux où ses aspirations tendaient depuis si longtemps déjà. En 1135, enfin, l'opposition de Bernard, qui refusait de le laisser se démettre de sa charge abbatiale pour l'accueillir comme simple moine à Clairvaux, semble avoir été tournée par lui de guerre lasse. A défaut de Clairvaux, il se fait admettre par la jeune abbaye cistercienne de Signy, dans les Ardennes, encore au diocèse de Reims. C'est là que son œuvre théologique, comme sa vie intérieure, devait porter son fruit et trouver son mûrissement définitif.

Ce ne fut pas, pourtant, sans un véritable drame intérieur. Il éclaire dans tout son jour la délicatesse de cette âme si droite, si humble, mais dont la sensibilité, d'un autre genre que celle de saint Bernard, pouvait paraître à celui-ci parfois plus frémissante encore que la sienne.

Guillaume avait longtemps souhaité en vain ce qui lui était enfin accordé. « En échange du lourd fardeau de l'abbatiate, il avait demandé la paix, le repos, le silence, la solitude. Tout cela devait se payer². » Il ne se produisit pas une déception, à proprement parler, mais plutôt un contre-coup psychologique tout naturel. Hier abbé, Guillaume déjà bien avancé dans la seconde moitié de la vie, souvent malade, arrivait à son nouveau noviciat le corps presque épuisé et l'esprit sans doute fatigué. La dureté de son nouveau régime de vie

(1) Publiées par Dom DÉCHANET à Bruxelles en 1945.

(2) Dom DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 56.

l'écrasa, cependant que le souvenir des avis de Bernard qu'il avait transgressés, appuyé par les supplications de ses anciens moines et de ses « coabbates », provoquait en lui une telle angoisse de conscience et un si profond découragement qu'il pensa tout abandonner et revenir en arrière.

Avec la simplicité, magnifique chez un esprit de sa valeur, qui ne l'abandonne jamais, il s'ouvrit de sa tentation et de ses doutes à l'un de ses anciens religieux, l'ex-prieur de Saint-Thierry, qui l'avait suivi dans son exode. Surpris, sinon scandalisé, celui-ci essaya de lui rendre courage. Mais ce n'était pas d'un secours humain que Guillaume recevrait la solution à ses difficultés. De lui-même, il recourut à Dieu dans une ardente prière. Il paraît bien que ce soit l'expression directe de cette supplication déchirée que Dom Déchanet ait retrouvée et qu'il a publiée en appendice à son *Guillaume de Saint-Thierry*.

Vous m'avez séduit, Seigneur, et j'ai cédé à la séduction ; vous avez été le plus fort et vous avez prévalu. J'ai entendu votre appel : « Venez à moi, vous tous qui peinez et qui êtes accablés, et je vous soulagerai. » Je suis accouru vers vous, j'ai eu foi en votre parole ; quel soulagement ai-je reçu ? J'étais exempt de tout mal ; maintenant je suis à la peine ; je succombe presque sous la souffrance. Nulle charge ne pesait sur moi ; maintenant je tombe de fatigue sous le fardeau qui m'accable. Et vous avez déclaré : « Mon joug est suave et mon fardeau est léger ! » Où est cette suavité ? Où est cette légèreté ? Je suis écrasé sous le joug ; dès à présent je défaille. J'ai regardé autour de moi : personne pour me secourir. J'ai cherché : il ne s'est trouvé aucun homme qui pût m'aider...

... J'ai fait tout ce que j'ai pu. J'ai livré à votre service tout ce que j'ai reçu en partage : un corps misérable, des membres infirmes. S'il eût été en mon pouvoir de posséder la charité, de longue date je serais parfait. Si vous ne me la donnez pas, je ne saurais l'avoir... Je n'ose pas vous demander, je ne veux pas vous demander d'être exempt de toute peine. Mais tant que l'amour me manquera, qui m'aidera à porter mon fardeau ?

Le Seigneur. — C'est mon travail, je m'en charge. Cependant si tu réponds par l'ingratitude aux dons précédemment reçus, tu seras jugé indigne d'en recevoir de plus grands. La charité, tu l'as déjà reçue en partie ; mais tu l'ignores ou n'en témoignes aucune reconnaissance...

Le serviteur. — Vraiment, Seigneur, vous êtes devenu notre asile. J'ai cherché refuge en vous ; faites-moi savoir votre volonté et donnez-moi de l'accomplir. Vous avez jadis compati aux souffrances de votre peuple qui vous suivait dans le désert ; vous avez eu pitié de lui et lui avez donné à manger, « de peur qu'ils ne défaillent en chemin ». J'ai entrepris moi aussi de vous suivre dans le désert. Déjà, je marche sur vos traces. J'ai juré à tout jamais d'observer les préceptes de votre justice. Avec le secours de votre grâce, je ne faillirai pas¹.

La tension avait été trop forte pour un organisme très frêle et sans doute épuisé. Une fois de plus, Guillaume allait tomber gravement malade. Il irait jusqu'aux approches de la mort, mais il en serait retiré *in extremis*, par une intervention de la Vierge, pensait-il, qui déjà en d'autres cir-

(1) Traduction de Dom Déchanet, publiée, avec le texte latin, en appendice à son *Guillaume de Saint-Thierry*, pp. 192 et suivantes.

constances lui avait témoigné sa maternelle sollicitude.

Après cela, il semble que les moines de Signy ne lui aient plus permis de prendre part, en tout cas, aux plus rudes travaux, et qu'il soit revenu, avec plus de loisir, à ces études qui déjà à Saint-Thierry l'avaient tant occupé. Bernard, d'ailleurs, avait demandé et obtenu du chapitre général qu'on lui donnât la faculté, réservée en principe aux abbés-hôtes, d'avoir deux moines avec lui à qui il pût parler et avec qui il pût sortir quand il le voudrait.

Le premier fruit de son labeur nous apparaît déjà dans ce que devint rapidement la bibliothèque de Signy. Elle s'enrichit de nombreux volumes, pour la plupart, certainement, copiés sur place sous sa direction. Tous ses auteurs favoris, et ceux en particulier qu'il était presque seul à son époque à connaître et apprécier, s'y pressent. C'est-à-dire qu'à côté d'Augustin, Jérôme, Bède et les autres latins, on a la surprise d'y voir Origène, saint Athanase, Didyme l'Aveugle, les Capadociens, Evagre le Pontique, saint Jean Chrysostome, et aussi les auteurs profanes : Aristote, Boèce, Sénèque, Priscianus... Quand on voit tous ces volumes que ses mains ont dû souvent feuilleter, et qui sont encore gardés ensemble à la bibliothèque de Charleville, on touche l'erreur qui a fait voir, à la suite de Rancé, dans le monachisme cistercien à sa plus belle époque un monachisme inculte, parce qu'austère. Bien au contraire, on serait porté à dire, avec M. Bruno Scott-James, que l'école de Cîteaux se distingue parmi les autres écoles de spiritualité monastique d'abord par son intellectualité. Mais il est

bien certain que cette intellectualité n'y vise jamais autre chose qu'un approfondissement de la vie intérieure aux sources les plus pures.

Au moment même où Guillaume s'établissait à Signy, Bernard commençait la série des Sermons sur le *Cantique*. Et Guillaume, de son côté, nous l'avons dit déjà, y entreprend son propre commentaire.

Quelques années plus tard, une tâche plus ardue allait le solliciter. Un novice, un beau jour, apporte avec lui un exemplaire de la dernière production d'Abélard. Guillaume lui-même nous dit : « Je l'avoue, le titre (*Théologie de Pierre Abélard*) piqua ma curiosité¹. » Il se plonge dans cette lecture sans plus tarder. Mais aussitôt, il vit la menace pour la foi d'une théologie conçue et réalisée dans un tel esprit. D'où la fameuse lettre à Bernard qui devait le jeter dans la lutte, et la *Disputatio adversus Petrum Abelardum*.

Mais Guillaume n'était pas homme à se contenter d'alarmer et de réfuter. La *Disputatio* allait être suivie de trois ouvrages : les *Sentences sur la foi*, l'*Enigme de la foi*, le *Miroir de la foi*, où la discussion serait déployée en une véritable reconstruction théologique et où se donnerait carrière la plénitude de savoir et de réflexion d'une pensée maintenant tout à fait mûrie. Les *Sentences sur la foi* sont perdues, mais il est clair que Guillaume s'y employait à rétablir contre Abélard le vrai sens des textes d'Augustin, et surtout peut-être de Boèce, dont le maître parisien avait abusé. Le *Miroir de la foi*, contre la

(1) *Guillelmi epistola ad Gaufridum Carnotensem episcopum et Bernardum abbatem Claraevallensem* (P.L., t. 182, col. 531 C).

tendance d'Abélard à réduire la foi à une simple opinion, va en donner une conception d'une singulière richesse, en s'attachant à montrer le lien qui l'unit à la charité. Ainsi Guillaume opposera-t-il, à la curiosité impie d'une théologie rationaliste, la pieuse curiosité que meut l'amour. Le troisième ouvrage va précisément donner l'application de ces principes à un essai de théologie vraiment religieuse de la Trinité. L'introduction de *l'Enigme de la foi* analyse les différentes méthodes théologiques. Puis, écartant purement et simplement le schéma psychologique augustinien dont on avait déjà tant abusé pour rationaliser artificiellement la doctrine trinitaire, Guillaume reprend les conceptions des Pères grecs, plus respectueuses du mystère. Il en construit une magnifique vision de la Trinité comme vie en Dieu, et source de vie en nous.

Les dernières années de Guillaume allaient le ramener, loin des polémiques, à des travaux directement spirituels. C'est d'abord la *Vie de Bernard* qu'il voulait depuis longtemps entreprendre, à la fois comme un hommage à l'ami qui incarnait pour lui l'idéal monastique, et comme une peinture de cet idéal lui-même. Avec son habituelle conscience, Guillaume s'était préparé à la tâche en faisant recueillir par le propre secrétaire de Bernard, Geoffroy d'Auxerre, de nombreuses notes¹.

Mais son testament spirituel, où l'on retrouve tout le fruit de sa pensée et de son expérience,

(1) Ces notes, conservées dans un ancien manuscrit de l'abbaye d'Orval, actuellement à Tamié, ont été publiées par le P. Robert Lechat, S.J., sous le titre : « Les fragmenta de vita et miraculis S. Bernardi, par Geoffroy d'Auxerre », dans *Analecta Bollandiana*, t. 50, 1932, pp. 83-122.

nous est plutôt donné dans la célèbre *Epistola Aurea*, la *Lettre d'or*, comme devait l'appeler le Moyen Age, adressée aux Chartreux du Mont-Dieu.

C'est vers 1144 que Guillaume avait pris contact avec ceux-ci. Ayant séjourné parmi eux, et plein d'enthousiasme pour leur effort, il allait, dans cette lettre, faire litière de toutes les spiritualités compartimentées et ignorer délibérément les rivalités d'ordres et d'observances. Face au renouveau de l'érémisme primitif, il tracerait une synthèse, non seulement de la vie monastique, mais de la spiritualité et de la théologie que cette vie suppose. L'*Epistola aurea* reste probablement la plus grande œuvre et la plus fortement pensée qui ait été jamais suscitée par un tel sujet. Echappant à toutes les classifications particularistes, elle est comme une somme ou une quintessence de la spiritualité cistercienne, exprimée par l'esprit le plus génial sans doute que Cîteaux ait jamais accueilli.

On peut dire que Guillaume y avait donné son chant du cygne. Au début de septembre 1148, la maladie le frappait à nouveau. Le 8, jour de la nativité de la Vierge, il s'éteignait, dans sa soixante-quatrième année. Il fut enseveli dans le cloître, puis, plus tard, inhumé définitivement dans le mur de l'église abbatiale. Le diocèse de Reims et tout l'ordre de Cîteaux le vénèrent comme Bienheureux.

CHAPITRE V

LA SPIRITUALITÉ DE GUILLAUME DE SAINT-THIERRY

S'il est difficile de systématiser sans artifice la pensée de saint Bernard, il n'en va pas du tout de même avec Guillaume de Saint-Thierry. Au fur et à mesure que sa connaissance des Pères s'étend, sa propre pensée s'approfondit. Elle s'harmonise et s'unifie en même temps qu'elle se développe. Ainsi, la synthèse finale de la *Lettre d'or* cristallise la plupart des éléments peu à peu rassemblés. Lui-même a d'ailleurs eu pleine conscience de cette unité. Quelque exagérée que soit d'ordinaire sa modestie, lorsqu'il expose aux Chartreux sa doctrine, il est le premier à leur signaler qu'ils comprendront toute la portée de la lettre qu'il leur adresse seulement après avoir lu aussi ses ouvrages plus directement théologiques. Faute d'avoir écouté le conseil, des auteurs modernes se sont tout à fait mépris sur le vrai sens de sa doctrine ascétique.

Efforçons-nous donc, en partant des lignes mai-

tresses tracées par la *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, de rassembler les principaux traits de cette pensée si riche et de la voir tout entière dans ses propres perspectives. Jamais la signification de la réforme de Cîteaux, et en même temps des autres réformes monastiques plus ou moins parallèles qui lui sont contemporaines, n'aura été exprimée aussi clairement ni aussi fortement que dans les premières pages de la *Lettre d'or*. Ces lignes d'un homme tout près de sa fin, et physiquement vieilli avant l'âge, respirent une allégresse juvénile. On reproche aux Chartreux, comme une innovation fantaisiste, ce qui est chez eux retour au monachisme primitif ? Qu'ils ne se laissent pas troubler par ceux qui les critiquent : ce sont « des vieillards au sang refroidi, des esprits usés, incapables de rien embrasser de neuf »¹. Que les frères du Mont-Dieu ne se soucient donc pas de leurs censeurs : le chemin qu'ils reprennent hardiment est celui des premiers moines, des Antoine et des Macaire. Leur seul risque serait, dans un si bel effort, d'être gâtés par l'orgueil. Mais s'ils ont compris quelque chose à ce qu'ils font, ils doivent bien savoir que c'est la grâce seule qui peut l'accomplir. Car il ne s'agit de rien de moins que de contempler la face de Dieu².

Retour au monachisme primitif, retour à une conception contemplative, et plus précisément mystique, du monachisme, cela doit aller de pair avec une redécouverte de ce que les anciens

(1) *Epistola ad fratres de Monte Dei*, I, chap. I (P.L., t. 184, col. 310 B),

(2) *Op. cit.*, I, chap. I, par. 4 ; chap. II, par. 5-6 ; chap. III, par. 7. (*Ibid.*, col. 311-312).

auraient appelé son sens « pneumatique ». Un tel monachisme ne peut pas se résigner à devenir une institution peu à peu organisée, installée, figée : il doit veiller à demeurer une exigence de l'Esprit. Guillaume, là-dessus, est catégorique. Quand ils s'étaient établis au Mont-Dieu, en 1136, les Chartreux y vivaient dans des cabanes de branchages. Huit ans n'ont pas encore passé et Guillaume séjournant parmi eux les a vus se lancer dans des constructions grandioses. S'ils sont ce qu'ils doivent être et rester, ils n'ont pas besoin de cette magnifique installation qu'ils se préparent. Une fois qu'ils l'auront, il est à craindre qu'ils perdent de vue la signification de leur vie¹.

Comment Guillaume va-t-il alors définir celle-ci ? Il va le faire à partir d'une anthropologie très personnelle, quoique très près des données bibliques et toute nourrie d'Origène et de Grégoire de Nysse, autant et plus que de saint Augustin. Le traité *De natura corporis et animæ* l'avait exposée en détail et l'on ne peut comprendre la *Lettre* que si l'on voit cette anthropologie, depuis lors encore approfondie et élaborée, derrière le programme qu'il propose finalement aux frères du Mont-Dieu.

Guillaume, à la suite de ses sources grecques, s'appuie sur la première épître de saint Paul aux Thessaloniens, chapitre v, verset 23, pour expliquer la structure de l'âme. Saint Paul lui-même, en l'homme, distinguait « l'esprit, l'âme et le corps » : « pneuma, psychè, sôma ». En de

(1) *Op. cit.*, chap. xii, par. 33, 35, 37. (*Ibid.*, col. 329 BC, 330 C, 332 A).

nombreux passages, par ailleurs, il mentionne le « nous », c'est-à-dire l'élément ou l'aspect proprement intellectuel de l'âme. Origène, là-dessus, suivi par Guillaume, bâtit une division tripartite de l'âme. La « psyché » est l'âme sous son aspect végétatif, en tant qu'elle anime le corps. Le « nous » est l'âme sous son aspect intellectuel, en tant qu'elle s'appartient à elle-même et prend une conscience d'elle-même distincte du corps. Le « pneuma » est l'âme sous son aspect proprement « spirituel », en tant que faite pour Dieu et susceptible d'être ressaisie par lui. Dans la terminologie habituelle de Guillaume, la « psyché » sera *anima*, le « nous » *animus*, le « pneuma » *spiritus*.

Cependant, tout comme il en va déjà avec Origène, le « pneuma » de l'homme n'étant animé que lorsqu'il est influencé par le « pneuma » divin, il arrivera que Guillaume fasse entrer dans l'*animus* ce qui est déjà du *spiritus*, en tant que celui-ci appartient en propre à l'homme. Plus généralement, loin de durcir sa division, tous les développements qu'il va en tirer supposent qu'elle représente plutôt des aspects que des parties. La spiritualité de Guillaume se développera non comme une statique, mais comme une dynamique de l'âme. Elle ne vise pas tant à y équilibrer *anima*, *animus*, *spiritus* qu'à la faire passer d'*anima* à *animus* et d'*animus* à *spiritus*.

L'homme tombé dans le péché est charnel : tout ce qu'il y a en lui de vie de l'âme est comme éteint. Lorsqu'il est touché par la foi, il la reçoit d'une manière encore tout extérieure. C'est entièrement sur la parole reçue du dehors qu'il croit chacune des affirmations de l'Esprit ; mais il est

incapable d'y entrer, pour ainsi dire, de manière à les faire vraiment siennes et à en découvrir du même coup l'unité vivante. Dans cet état, la foi le saisit au niveau des « histoires », des faits humains de l'histoire sacrée, dans la vie des hommes de Dieu et du Christ lui-même. Cet homme « animal » (psychique eût dit Origène) n'a que la foi pour le conduire, la « simple » foi, c'est-à-dire une foi nullement encore assimilée. Il a donc besoin, pour s'arracher à l'emprise de la chair, de se livrer à l'obéissance. Ce sera le premier stade de la vie spirituelle, et de la vie monastique en particulier : la vie pratique (*bios praktikos*) où tout l'effort se poursuivra dans une foi aveugle, se livrant à une obéissance où l'on abdique simplement son jugement infirme. C'est alors que les vices se réformeront peu à peu, que les habitudes mauvaises se déferont et seront remplacées par de saines habitudes, cependant que l'imagination se purifiera des impressions toutes charnelles en s'emplissant des faits de l'histoire sacrée. Mais ce premier stade, encore « animal », ou « psychique », c'est-à-dire où domine l'« anima-psyché », tendra de lui-même à se dépasser dans le second.

Le second stade résultera de la transformation de l'*anima* en *animus*. Ce sera la vie « rationnelle » (celle du « gnostique », chez qui le « nous » est comme réveillé). Autrement dit, l'âme commencera à reconquérir sa maîtrise des sens et du corps. Au lieu qu'elle leur restait encore étroitement asservie dans le premier stade, elle s'en dégagera et prendra peu à peu le dessus. Par là même, sa foi ne lui restera plus extérieure, en quelque manière, mais l'âme y

pénétrera. Ce sera une véritable « science » : la « gnose », c'est-à-dire une connaissance intime, une compréhension religieuse des mystères. L'« histoire » sacrée acquerra maintenant pour l'âme tout son sens, un sens divin. Elle y adhèrera non plus les yeux fermés, en quelque sorte, mais en vertu d'une intelligence de plus en plus personnelle.

C'est aussi pourquoi l'obéissance, dans cette seconde phase, ne jouera plus le même rôle que dans la première, et surtout changera de sens et comme de nature. Ce ne sera plus une *obœdientia necessitatis*, où l'on se soumet sans comprendre, et où c'est justement ce dont on a besoin alors, mais une *obœdientia caritatis*, où l'on va au devant de ce qui vous est demandé, grâce à une compréhension spirituelle de ce que l'on doit faire pour plaire à Dieu. Cette *obœdientia caritatis*, d'ailleurs, n'est plus seulement obéissance au supérieur, mais aussi bien aux égaux, ou même aux inférieurs, la charité vous poussant à aller au-devant des suggestions, des besoins, des désirs de tous.

L'*animus* ne se développe pas ainsi sans que déjà le *spiritus* ne le prévienne. D'elle-même aussi la vie du « gnostique », la vie « rationnelle », tend vers la vie « spirituelle » (pneumatique). Dans cette dernière, le discernement des réalités spirituelles qui s'était formé au cours de la phase « rationnelle » est dépassé par la conduite immédiate de l'Esprit, qui fait qu'on aime simplement et comme spontanément ce que Dieu aime. La « science » des choses spirituelles, la « gnose », s'absorbe dans une « sagesse » contemplative. L'âme qui s'est peu à peu approchée du

« Seigneur » qui est « Esprit » se laisse définitivement conformer à son image¹.

A travers tout son exposé, Guillaume a maintes fois insisté (ainsi qu'Origène lui-même et ses disciples du monachisme ancien, comme Evagre ou Cassien) sur le caractère « naturel » de ce que l'ascèse doit produire chez le moine. Ceci ne doit nullement s'entendre au sens de notre moderne opposition entre « naturel » et « surnaturel ». « Naturel », ici, veut dire conforme au dessein premier sur nous du créateur, et s'oppose donc non pas à « surnaturel », mais à artificiel ou adventice. Est « naturel », plus précisément, ce qui doit restaurer en nous l'image divine à laquelle nous avons été faits.

Cette image, c'est toujours selon la distinction agustinienne tripartite : *mens, cogitatio, amor*, que Guillaume la conçoit. La « mémoire », c'est l'impression fondamentale qui reste en nous de l'amour du Dieu qui nous a fait en laissant sur nous son empreinte. La « raison », c'est l'effort de toute notre pensée discursive, qui doit s'organiser pour s'emparer consciemment de cette impression subconsciente ou inconsciente et orienter ainsi tout notre effort vers l'amour de Celui qui nous aime. L'« amour », c'est finalement l'épanouissement de la volonté, guidée par cet effort de la « raison » vers la présence ignorée qui gisait, latente, à la source dernière de toute notre vitalité intérieure.

Il est déjà remarquable de voir quelle interpré-

(1) *Op. cit.*, I, chap. v, par. 12 (*ibid.*, col. 316) ; II, chap. 2, par. 3-4 (col. 339 D, 340 C). Cf. Origène, *De Principiis*, III, chap. iv, par. 3 (éd. Koetschau, p. 269). Voir le commentaire de Dom DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry*, pp. 115-117.

tation vivante Guillaume donne donc à ce schéma augustinien, devenu banal au Moyen Age, certes, mais à cause de cela d'ordinaire considérablement appauvri, et pour tout dire sclérosé. Mais ce qui est singulier, c'est l'habileté avec laquelle il adapte ce schéma à celui d'Origène, tout d'abord, puis aux considérations de Grégoire de Nysse sur l'image et la ressemblance.

Au sein de la vie « animale », en effet, d'après lui, le « ressouvenir » du Créateur s'éveille dans cet amour élémentaire qu'est l'effort pour obéir. Dans la vie « rationnelle », l'amour se pénètre d'intelligence et devient dilection, c'est-à-dire une complaisance consciente. Au stade de la vie « spirituelle », il s'épanouira en « unitas Spiritus », l'unité d'Esprit entre nous et Dieu, dans le Saint-Esprit lui-même.

Guillaume recourt à une autre partition, qui constitue son emprunt à saint Grégoire de Nysse, pour nous expliquer comment, à travers ce progrès, l'image de Dieu obscurcie en nous recouvre tout l'éclat de la ressemblance originelle. Grâce à ce recours, il va éviter avec une dextérité rare tout ce qui tendrait à séparer artificiellement ce qu'il excelle à distinguer. L'image de Dieu, disait déjà Grégoire de Nysse, est inamissible chez l'homme, parce qu'elle consiste dans cette ubiquité qui le fait être partout présent par l'âme en son corps, tout comme Dieu est partout présent au monde. Cependant, la ressemblance (perfection de l'image) peut se perdre, car elle consiste dans la royauté de l'âme sur le corps et sa liberté par rapport à lui. Or, le péché annihile et cette royauté et cette liberté, alors que Dieu ne peut cesser ni d'être le Roi de l'univers, ni de

jouir à l'égard du monde d'une transcendante liberté.

Guillaume, à sa suite, dira qu'en s'élevant de la vie « animale » à la vie « rationnelle », l'âme passe de la simple ubiquité à la royauté recouvrée. Celle-ci consistant pour elle dans l'acquisition des vertus, par lesquelles elle domine le corps au lieu d'en être dominée, l'âme redevient l'*animus* viril, et non plus l'*anima* efféminée. Cela se fait dans cette assimilation de la foi par un effort tout personnel pénétré d'intelligence, et déjà bien entendu sollicité et soutenu par la grâce, qui constitue la « scientia », la « gnose ».

Mais la liberté ne sera retrouvée à son tour que dans l'adhésion à Dieu aux sommets de la vie contemplative : l'« unité d'esprit ». Alors l'âme n'étant plus centrée au-dessous d'elle-même, sur son corps, mais au-dessus d'elle-même, sur Dieu, elle participe à la liberté souveraine qui le fait être au-dessus de tout, au-delà de tout le créé¹.

Il peut être bon, pour rendre présent à l'esprit conjointement l'unité et la richesse de cette spiritualité, d'en rapprocher toutes les données dans un tableau synoptique. On remarquera qu'il est entièrement commandé par l'anthropologie que nous avons d'abord définie et qui est empruntée à Origène. Mais on remarquera tout autant avec quelle souplesse les emprunts faits soit à Augustin, soit à Grégoire de Nysse, viennent s'y insérer.

(1) Sur le schéma augustinien, voir par exemple les dernières pages du *De natura corporis et animæ* (P.L., t. 180, col. 721 B et suivantes). Pour la comparaison avec Grégoire de Nysse, on se reportera aux tableaux synoptiques dressés par Dom DÉCHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, pp. 39 et suivantes.

Et l'on observera par-dessus tout le caractère de création toute personnelle de la synthèse finale.

Anthropologie	Phases spirituelles	Modes de connaissance	Modes d'action	Degrés de l'amour	Restauration de l'image
<i>anima</i> Ο ψυχή	<i>vita animalis</i> Ο ψυχικός	<i>fides</i> Ο πίστις ἀπλοῦς	<i>obœdientia necessitatis</i>	<i>amor</i>	GN <i>ubiquitas</i> A <i>mens</i>
<i>animus</i> Ο νοῦς	<i>vita rationalis</i> Ο γνωστικός	<i>scientia</i> Ο γνῶσις	<i>obœdientia caritatis</i>	<i>dilectio</i>	GN <i>regnum</i> A <i>cogitatio</i>
<i>spiritus</i> Ο πνεῦμα	<i>vita spiritualis</i> Ο πνευματικός	<i>sapientia</i> Ο θεωρεῖα (contemplatio)	<i>motio spiritus</i>	<i>unitas spiritus</i>	GN <i>libertas</i> A <i>amor</i>

O = Origène GN = Grégoire de Nysse A = Augustin

Ce tableau perdrait tout son sens si l'on oubliait qu'il ne s'agit pas de catégories étanches, mais de phases continues, qui se prolongent l'une dans l'autre, les premiers termes, de par leur propre développement, tendant aux seconds, les seconds aux troisièmes. On notera aussi que le premier terme part d'une limite idéale et que le troisième aboutit à une autre. Au point de départ, on voit la spiritualité élémentaire s'ébaucher à partir de l'enlissement au monde, par une foi encore tout ou presque tout extérieure à celui qu'elle éveille. Cette foi le meut cependant dès lors à un premier commencement d'amour par l'obéissance, sous sa forme la plus aveugle. Le point d'arrivée, dans l'« unité d'esprit » avec Dieu, c'est proprement la vie éternelle. Il est bien

entendu qu'on ne peut en avoir ici-bas qu'une esquisse et un avant-goût, aux frontières indécises de la « vie rationnelle » et de la « vie spirituelle » au sens strict.

A cet ensemble de repères parallèles du développement de la vie de l'âme, nous aurions volontiers ajouté une dernière colonne, consacrée aux formes de la vie monastique. Nous ne l'avons pas fait parce que nous ne voulions pas aller au delà de ce que Guillaume de Saint-Thierry a formellement exprimé. Il semble cependant qu'on lui serait entièrement fidèle, et qu'on eût sans doute obtenu son adhésion spontanée, en faisant correspondre à la *vita animalis* en mouvement vers la *vita rationalis* la vie cénobitique, et à la *vita rationalis* tendant après la *vita spiritualis* la vie érémitique. La *vita spiritualis* elle-même, toute sous la motion immédiate de l'Esprit, en réalisant dans l'*unitas spiritus* la parfaite liberté, dépasse évidemment les cadres institutionnels, quels qu'ils soient.

Ce n'est pas une vaine spéculation que cette extrapolation. Elle nous permet de comprendre deux paradoxes apparents. Le premier est que, bien qu'entré à la fin de sa vie dans l'ordre monastique le plus rigoureux dans la pratique du cénobitisme (le Cistercien, qu'on se le rappelle, est toujours en communauté : au dortoir, au réfectoire, dans la salle d'études comme à l'église), Guillaume ait adhéré avec tant d'enthousiasme à cette restauration de l'anachorèse, de l'érémitisme primitif qu'était le mouvement cartusien. Le second paradoxe est qu'un spirituel à ce point épris de la solitude, du silence, de la fuite du monde dans le seul à seul avec Dieu,

ait pu voir en saint Bernard, toujours en route, toujours inquiété des plus multiples affaires humaines, son idéal du moine. En fait, ces paradoxes n'ont de sens qu'avec nos conceptions modernes de la vie monastique et leur rigidité statique. Pour Guillaume moins que pour personne à son époque (et à cette époque, pourtant, les meilleurs esprits allaient tous dans son sens), le monachisme n'est une institution figée. Le cénobitisme n'y est pas une fin en soi, pas plus que la solitude érémitique. Le cénobitisme, au contraire, y est la préparation nécessaire pour s'enfoncer au désert. Et le désert n'y est recherché que pour conduire à la vraie liberté, celle où l'Esprit de Dieu aura totalement repris possession de l'esprit de l'homme.

Si maintenant nous considérons les différentes phases du schéma de Guillaume, replacées dans le mouvement qui les emporte de l'une à l'autre, la première remarque qui s'impose est l'intelligence avec laquelle il a compris cette spiritualité d'Origène à laquelle il doit tant. On peut se demander si, jusqu'aux plus récentes études sur Origène, personne a jamais interprété sa doctrine aussi exactement que Guillaume. En particulier, l'opposition centrale entre la foi (la foi « simple ») et la gnose, qui a si souvent choqué les commentateurs, est lumineusement éclaircie par Guillaume. Si la foi est présentée comme éminemment caractéristique des premiers pas d'une vie spirituelle authentique, ce n'est pas du tout parce qu'elle constituerait un élément inférieur, correspondant à un premier stade qui doit être dépassé. C'est bien plutôt parce qu'elle est la base unique sur laquelle tout doit être cons-

truit. L'homme charnel, en effet, n'a plus rien en lui dont il puisse partir pour reconstruire sa vie d'homme à l'image de Dieu. Ce point de départ, nécessaire et unique, lui est tout donné par un don qui lui vient du dehors. Ce don est la foi, en tant même que la foi est une connaissance des réalités spirituelles qui ne vient pas de nous, de notre expérience, de nos ressources intérieures, mais de la parole divine apportée jusqu'à nous du dehors. Aussi est-ce seulement en nous en remettant sans réserve à un autre, au Dieu qui nous parle par le Christ, par l'Eglise, par ceux qui la représentent auprès de nous, que notre vie spirituelle peut s'éveiller. C'est dans ce sens que la foi « simple », c'est-à-dire la foi où tout nous vient du dehors, sans aucun apport personnel de notre part, est l'élément non seulement décisif mais unique de la vie spirituelle à son point de départ.

Cependant, cette extériorité radicale n'est pas du tout une fin en soi, encore qu'elle soit d'abord un moyen nécessaire. Si la foi nous vient toute du dehors, elle ne nous vient que pour être assimilée par nous, ou plutôt, faut-il dire, pour nous assimiler à ce qu'elle nous apporte.

L'âme va donc avoir à accomplir, pour se nourrir de la foi, pour la faire sienne, pour se transformer elle-même en se pénétrant de son influence, tout un travail personnel. Ce travail, d'ailleurs, sera tout animé et fomenté par la grâce, qui est elle-même la grande révélation de la foi. Il aboutira à nous pénétrer de la foi, c'est-à-dire à y conformer notre vie, nos sentiments, notre intelligence elle-même, jusque-là ensevelie dans les choses charnelles. C'est ainsi que la foi

sera, non pas remplacée par la « science », la « gnose », mais épanouie en « gnose » dans notre âme, tout comme la graine s'épanouit en fleurs et en fruits dans une terre bien préparée.

Et ceci déjà éclaire ce qu'est la « gnose ». Elle est la foi incorporée à toute notre vie, refaçonnant toute notre vie sous son influence. Elle est le rayonnement de la foi dans une âme que l'effort ascétique pour se plier précisément à ce que l'Ecriture appelle « l'obéissance de la foi » aura rendue peu à peu capable de pénétrer les mystères de la foi. Par une compréhension vivante, celle d'un cœur accordé au cœur de Dieu qui lui parle, l'âme découvrira ainsi des vérités vivantes, ou mieux encore une seule vérité vivante, dans ce qui lui paraissait au début simple accumulation d'énigmes. Réciproquement, cette intelligence progressive des mystères, du grand mystère du Christ et de sa Croix, illuminera l'ascèse dans laquelle on s'est engagé. En nous en faisant découvrir le sens profond, elle nous mettra à même d'en tirer tout le profit spirituel.

La « gnose » comprise de la sorte est donc en définitive le fruit d'une méditation où l'effort de pensée pour atteindre à une vue contemplative de la révélation, du dessein de Dieu dans sa plénitude centrée sur le Christ, s'appuie sur l'effort de sanctification et le stimule en retour. Le résultat est une « connaissance » de Dieu au sens le plus biblique du mot, qui suppose un apparentement entre le connaissant et l'objet de sa connaissance, et qui elle-même porte à sa perfection leur union. D'où le lien étroit entre l'ac-

quisition de cette « gnose » et la restauration de la ressemblance divine en l'homme.

Encore une fois, cette vue des choses, que Guillaume de Saint-Thierry nous a présentée sans aucune équivoque et qui procède de sa méditation personnelle des textes d'Origène, rejoint pleinement l'interprétation qu'en fournissent les spécialistes les plus récents, comme Völker ou le Père de Lubac. Mais, en plein Moyen Age latin, la sûreté de son intuition est stupéfiante. Elle tient à une assimilation parfaite de la doctrine, dont le meilleur garant est dans les développements très personnels que Guillaume y apporte en la reprenant, développements nourris d'ailleurs de la grande tradition monastique. En écrivant cela, nous pensons surtout à la conception de l'obéissance que nous avons retracée. C'est, depuis saint Benoît et même déjà chez les Pères grecs du désert, un thème traditionnel que l'obéissance vue comme une mise à l'épreuve et un exercice de la foi. Ce thème est lui-même un développement du thème, si notable déjà dans la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase, d'après lequel toute la vie monastique n'est que la réalisation d'une vie entièrement fondée sur la foi.

Guillaume élucide le lien entre obéissance et foi à partir de ce nécessaire renoncement à notre vue propre des choses qui est d'après lui la première démarche de toute vie spirituelle. Enfoncés par le péché dans des vues toutes charnelles, nous ne pouvons récupérer une connaissance quelconque des réalités spirituelles qu'en abandonnant nos propres yeux, en quelque sorte, pour voir par ceux d'un autre. La foi, c'est cela. C'est

recevoir du dehors une vue sur toutes choses qui vienne de Dieu et non de nous.

Mais la foi ne sera jamais ce qu'elle doit être si elle reste une vue de l'esprit abstraite. Il faut que l'homme tout entier soit engagé lui-même sans réserve dans son acceptation de la vérité venue du dehors. L'obéissance, et très précisément ce que Guillaume appelle l'*obœdientia necessitatis*, est ce qui donnera ce réalisme à la foi. En se démettant entre les mains d'un autre, qui représente pour nous le Christ, la volonté elle-même se pénétrera de foi. Car l'obéissance par laquelle la volonté se lie à un autre ne fait qu'étendre à toute la vie pratique cette acceptation initiale d'une dépendance absolue qui est le fait de la foi. Dans ce renoncement effectif à elle-même mû par la foi, la volonté retrouvera par la grâce un commencement d'amour de Dieu.

Cet amour naissant commencera aussitôt de nous faire communier, en quelque sorte, aux vérités de la foi. Dans la mesure même où l'obéissance nous détachera de notre volonté propre, encore charnelle, pour nous livrer à l'amour né de la grâce, nous parviendrons donc à faire nôtre ce que nous croyions auparavant d'une façon encore tout extérieure. De ce fait, l'amour élémentaire deviendra dilection, c'est-à-dire une complaisance dans les choses de Dieu qui n'est possible qu'à celui qui en a une expérience élémentaire.

Mais, du coup, l'obéissance sera transfigurée. Nous nous livrions d'abord en aveugles à la conduite d'un autre parce que la foi nous assurait que nous ne pouvions nous conduire nous-mêmes, et pour mettre notre vie d'accord avec

cette foi. Maintenant, nous en viendrons à obéir par un amour pénétré de connaissance : parce que nous pourrons à nouveau apprécier ce qui est bien, et en particulier parce que nous apprécierons plus que tout de vivre non pour nous, mais pour Dieu reconnu dans nos frères. Ainsi s'explique que l'*obœdientia caritatis* ne nous fasse plus simplement obéir au supérieur, qui a grâce d'état pour commander au nom du Christ, comme l'*obœdientia necessitatis*. Elle nous livre à la volonté de tous, parce qu'elle nous conduit à reconnaître et à aimer en tous Dieu lui-même.

Celui qui arrive à la fois à la perfection de la « gnose » et à la perfection de cette *obœdientia caritatis* (qui ne sont que deux aspects complémentaires d'une seule et même chose), n'aura plus besoin que personne lui commande pour obéir. La charité, la charité intimement comprise et possédée, sera sa loi. Autrement dit, ce ne sera plus ni sa volonté propre, ni la volonté d'aucun homme qui s'imposera à lui : ce sera la conduite même de l'Esprit. Car, pour être ainsi consommé dans la charité, il faudra qu'il soit parvenu à l'« unité d'esprit » avec Dieu. D'où cette liberté royale qui est elle-même le dernier fruit et la fin suprême de l'obéissance monastique. Cette liberté ne fait d'ailleurs qu'un, évidemment, avec l'adhésion, non seulement à la volonté de Dieu, mais à Dieu même, directement connu dans la « Sagesse spirituelle » aussi parfaitement qu'il puisse l'être.

Il paraît difficile de trouver chez aucun auteur spirituel une justification aussi parfaite de l'obéissance monastique. Ce qu'elle a de plus remarquable, c'est d'ailleurs qu'elle la justifie en

montrant lumineusement qu'elle n'a pas son but en elle-même, mais dans un affranchissement, qui est aussi bien une livraison totale à Dieu seul, sans plus d'intermédiaire¹.

Il fallait avoir joint ce développement du thème de l'obéissance, si propre à Guillaume de Saint-Thierry, au développement du thème « gnostique », si directement et si fidèlement emprunté à Origène, pour comprendre la reprise par Guillaume d'un autre motif origéniste. Il s'agit certainement d'une pièce du système d'Origène plus déconcertante même que sa « gnose ». Nous voulons parler de sa doctrine eucharistique. Que Guillaume ait pu la comprendre encore mérite de susciter une admiration peut-être plus grande que celle que légitime son interprétation de la « gnose ». Mais le plus admirable est l'art avec lequel il en a fait la clef de voûte de sa propre spiritualité.

On sait que les protestants dès le xvi^e siècle ont invoqué Origène pour patronner une doctrine de l'eucharistie qui veut voir dans le sacrement un pur symbole et dans le sacrifice la seule offrande de nous-mêmes. Leur appui est dans l'usage habituel que fait Origène du mot « symbole » appliqué à l'eucharistie. En même temps, il déclare que la « réalité » correspondant à ce symbole est le « sacrifice raisonnable » dont parle l'apôtre, et par lequel nous offrons à Dieu nos propres corps.

Mais l'analogie, les travaux contemporains sur Origène l'ont définitivement démontré, est tout illusoire. Origène — d'autres textes l'établissent

(1) *Epistola ad fratres de Monte Dei*, II, chap. II, par. 10 et 11 (P.L., t. 184, col. 345).

d'une façon parfaitement claire — croyait incontestablement à la présence réelle du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie, et non moins incontestablement à la présence mystérieuse du sacrifice de la Croix dans la célébration. Les expressions citées plus haut ne sont, dans sa façon de s'exprimer, nullement exclusives de ces croyances. Bien au contraire, elles les supposent. Quand il dit que les éléments eucharistiques sont symboles d'une réalité qui est le sacrifice de nous-mêmes, ce qu'il veut dire, c'est que le corps et le sang du Christ sont présentés par l'eucharistie de manière à signifier efficacement que son sacrifice nous est communiqué pour que nous le fassions nôtre ; ainsi, finalement, tout le corps mystique, comme nous dirions, s'offrira à Dieu en union avec son chef divin. C'est là, en effet, la « réalité » ultime vers la réalisation de laquelle tend l'eucharistie, et que tout en elle « signifie ».

C'est dans ce sens que Guillaume de Saint-Thierry n'hésitera pas à présenter toute la vie spirituelle, en particulier toute la vie monastique, comme une célébration eucharistique. Dans cette célébration, pourra-t-il dire, c'est la réalité même, la « res » du sacrifice, que nous accomplissons, alors que la messe en consacre seulement le « signe ». Cette expression, non moins hardie que celle d'Origène, signifie que, dans la vie monastique, la foi se réalise en nous par l'obéissance peu à peu épanouie jusqu'à l'« unitas spiritus ». En effet, l'objet central de la foi, peu à peu saisi par la « gnose » dans son unité et sa plénitude, c'est le mystère de la Croix en tant que destiné à devenir le mystère même de notre vie. La vie monastique étant de son côté

l'accomplissement de notre crucifixion avec le Christ, elle est donc bien l'accomplissement ultime du sacrifice eucharistique : la consommation de notre union à Dieu par la Croix, dans le Saint-Esprit.

Quand on a retrouvé cette ligne de pensée, il n'y a plus de difficulté dans le beau texte que nous allons citer et qui est comme le dernier mot du mystère monastique, c'est-à-dire de la vie spirituelle telle que Guillaume l'a lui-même synthétisée.

Quiconque a le « sens du Christ » sait combien il importe à la piété chrétienne, combien il convient au serviteur de Dieu, au serviteur de la rédemption du Christ, et combien il lui est utile, pendant une heure au moins du jour, de se rappeler plus attentivement les bienfaits de sa passion et de sa rédemption, pour en jouir suavement dans sa conscience et les garder fidèlement dans sa mémoire : ce qui est manger spirituellement le corps du Christ et boire son sang en la mémoire de celui qui l'a prescrit à tous ceux qui croiraient en lui, quand il a dit : « Faites ceci en mémoire de moi. » En quoi l'impiété est claire pour tous d'un homme qui oublierait, par le péché de désobéissance, un tel amour de la part de Dieu, alors qu'il est jugé criminel d'oublier la mémoire d'un homme de nos amis qui s'en est allé après nous l'avoir confiée sous quelque signe. Cependant, il n'est loisible qu'à quelques hommes, auxquels ce mystère a été confié, de célébrer de la manière, au temps et au lieu convenables le mystère de cette sainte et vénérable mémoire. Mais célébrer, traiter et consommer pour son salut la réalité de ce sacrement ou de ce mystère, en tout temps et en tout lieu où Dieu règne et de la manière qu'il a

prescrite, c'est-à-dire dans les sentiments de piété convenables, c'est à la disposition de tous ceux à qui il a été dit : « Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, le peuple qu'il s'est acquis, pour que vous publiiez les merveilles de Celui qui nous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (I Saint Pierre, II, 9). En effet, le sacrement, comme celui qui en est digne le reçoit pour la vie, l'indigne le reçoit pour sa mort et sa condamnation ; mais la réalité du sacrement, personne ne la reçoit sans en être digne et capable. Le sacrement en effet est la mort pour celui qui le reçoit sans la réalité du sacrement ; mais la réalité du sacrement, pour celui qui la reçoit, même en dehors du sacrement, est la vie éternelle. Si tu le veux, si tu le veux vraiment, à toute heure, aussi bien de la nuit ou du jour, cela t'est possible dans ta cellule. Toutes les fois qu'en mémoire de Celui qui a souffert pour toi, tu as pour ce qu'il a fait une disposition (*fuertis affectus*) de piété et de foi, tu manges sa chair et tu bois son sang. Aussi longtemps que tu demeures en Lui par l'amour, et Lui en toi par l'opération de sa sainteté et de sa justice, tu es compté parmi son corps et ses membres¹.

*
*
*

Nous avons, sinon épuisé, au moins inventorié les thèmes fondamentaux de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry, tels que la *Lettre d'or* nous permet de les ressaisir dans leurs liaisons si harmonieuses et si fortes. Mais il nous reste à voir comment tout l'effort de pensée théo-

(1) *Epistola ad fratres de Monte Dei*, I, chap. x, par. 30 (P.L., t. 184, col. 327).

logique qui a été le sien se trouve explicitement coordonné à sa doctrine spirituelle. A la théologie de la spiritualité que nous avons exposée, correspondra ainsi une spiritualité de la théologie qui n'est pas moins remarquable. Ce nous sera en même temps l'occasion de préciser cette notion de la « scientia », de la « gnose », que Guillaume a reprise d'Origène et si décidément introduite au cœur de sa vie intérieure.

Pour Guillaume, en effet, et c'est la première chose à considérer, spiritualité et théologie se commandent réciproquement. La spiritualité doit être guidée par la doctrine théologique, mais la doctrine théologique à son tour ne peut être saine et féconde qu'à condition de se développer selon la loi même du développement spirituel de l'âme que nous avons cherché à exposer et à expliquer. Sur tout ceci, Guillaume est formel. Il a développé sa pensée à cet égard en grand détail dans son ouvrage sur l'*Enigme de la foi*¹.

Il distinguera donc, parallèlement à la vie « animale », « rationnelle », puis « spirituelle », trois modes de théologie qui doivent acheminer progressivement d'un art de croire, qui est proprement l'art de lire l'Ecriture de manière à acquérir la vraie foi, à un art de penser cette foi, puis enfin à la sagesse mystique où la foi se couronnera dans une véritable expérience personnelle².

Au stade de la vie « animale », où le grand problème est l'acquisition de la foi, l'effort proprement intellectuel sera de connaître l'Ecriture

(1) *Ænigma fidei* (P. L., t. 180, col. 414 B à 417 C).

(2) Cf. l'excellente analyse de Dom DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry*, pp. 94 et suivantes.

et d'en saisir le véritable sens. Il serait difficile de trouver un théologien ou un spirituel qui ait davantage insisté sur l'importance incomparable de cet effort primordial. C'est la base non seulement de toute pensée théologique correcte, mais de toute vie spirituelle authentique. Car c'est dans cette fréquentation des textes de l'Écriture, dans l'adoption de la vue sur les choses qui leur est propre, que l'on reconnaîtra la vraie portée, l'exacte signification du dogme chrétien. On y reconnaîtra plus particulièrement, qu'il n'est pas foncièrement matière à spéculations abstraites, mais source de vie.

Guillaume de Saint-Thierry est tout à fait clair sur ce point : ce que la connaissance de l'Écriture qu'il prône à la base de toute connaissance et de toute vie chrétiennes nous apporte, ce ne sont pas simplement des notions de départ pour la spéculation, c'est une certaine manière de poser les problèmes, qui est celle de la Parole de Dieu. Elle se caractérise par cela qu'elle tend toute à une religion pénétrée d'amour, un amour plein d'un respect sacré. S'en écarter, c'est s'égarer sur le sens même de la révélation, c'est s'engager dans une théologie qui sera toujours dangereuse et facilement suspecte, car c'est risquer de perdre de vue ce pour quoi la révélation nous a été donnée¹.

Cependant, comme la vie « animale » éclairée par la foi tend vers la vie « rationnelle », cet art de croire qui était à proprement parler un art de plier son esprit aux façons de penser, à l'attitude spirituelle et intellectuelle supposées par l'Écri-

(1) *Ænigma fidel*, col. 407-408.

ture, va se développer en un art de penser et de parler correctement des choses divines. La description que Guillaume donnera de cet art supérieur, qui est proprement la méthode intellectuelle de la « gnose », et mieux encore la façon dont il l'illustrera par son propre exemple, est le contre-pied de la méthode d'Abélard. Il ne s'agit pas de soumettre les données de la foi au libre et souverain exercice de la raison. Il s'agit au contraire pour la foi, après avoir précédé la raison, de la réformer, de manière à en faire une *ration sui generis*, la *ratio fidei*¹.

De ceci, Guillaume fournit lui-même un exemple typique. La théologie, nous dit-il, qui voudra étudier la Trinité en partant du concept philosophique tout fait de la personne, comme, la définit Boèce, ne pourra que se fourvoyer. Elle aboutira soit au trithéisme, soit au confusionnisme de Sabellius. La théologie authentique devra, en sens inverse, partir des données de l'Écriture sur le Père, le Fils et l'Esprit, sur leur unité et sur leur distinction, pour corriger et transfigurer la notion de personne avant de pouvoir l'appliquer à Dieu.

C'est ainsi qu'en tout domaine la raison, s'instruisant par la méditation des Écritures, à la lumière des Pères et de la tradition, reformera ses notions élémentaires ou s'en créera de nouvelles. Elle s'habituera peu à peu, dès lors qu'il s'agit des réalités divines, à une tout autre démarche que celle à laquelle les choses humaines l'avaient formée. Par cette voie, c'est en se

(1) *Op. cit.*, col. 416 C-417 C. Dom DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 95, n. 1, a bien montré ce que Guillaume ici doit à saint Basile (*Epist.* 235, par. 1 ; P.G., t. 32, col. 872).

transformant elle-même qu'elle arrivera à quelque intelligence profonde et une de la révélation. Encore n'y parviendra-t-elle que dans la mesure où elle se sera efficacement persuadée que le dernier mot sur tout cela est indicible. L'édifice de la pensée théologique, loin d'évacuer ou de réduire le mystère, aboutira donc à le situer, à nous y acheminer, et finalement devra nous préparer simplement à nous y perdre¹.

La théologie trinitaire que Guillaume a longuement exposée, dans ce même livre de l'*Ænigma fidei* où nous trouvons d'abord ces considérations générales, en est l'application parfaite. Elle concourt entièrement à dégager le mystère qui place l'être divin absolument à part, cependant qu'elle y découvre la source de vie vers laquelle elle-même nous achemine.

Dieu le Père est en effet comme la source et l'origine de la divinité, le principe du Fils et du Saint-Esprit, qui sont de lui, recevant de lui d'être ce qu'ils sont...

Nous prions Dieu le Père, nous l'adorons, lui rendant grâce en tout temps, non pas en dehors du Fils et du Saint-Esprit, mais cependant par le Fils, comme par le médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus, Notre-Seigneur ; dans l'Esprit, notre Paraclet, porte-parole de nos prières auprès de Dieu, sans qui nous ne savons pas comment prier, sans lequel non plus nos prières ne pourraient être exaucées. Mais

(1) Cf. les formules justement relevées par Dom Déchanet : *Nusquam in hac vita divinitas melius humano intellectu comprehenditur, quam in eo quod magis incomprehensibilis esse intelligitur* (col. 426 C) ; — *Fides... ad cognitionem divinitatis ex cogitatione humanæ ignorantie magis eruditur* (col. 429 A) ; — *De eo qui supra omnem sensum et intellectum est, minus dicendo plus dicimus* (col. 433 A).

lorsque nous prions ainsi le Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit, l'un par l'autre, dans un autre encore, ce n'en est pas moins un seul Dieu que nous invoquons. Nous exprimons notre confiance à celui que nous prions, non en tant qu'elle vient de nous, mais en tant qu'elle procède de la justice qui est par la foi en Jésus Christ, Notre-Seigneur ; d'autre part, nous sommes rendus dignes d'être exaucés par la grâce de l'Esprit Saint qui nous console et nous vivifie au plus intime de nos cœurs¹.

La conception de la Trinité qui se fait jour dans cette belle page est évidemment très différente de ce qu'on trouve d'ordinaire chez les auteurs médiévaux et modernes. Toute biblique d'inspiration, elle est par contre fidèle à la ligne des prières liturgiques traditionnelles. Il est incontestable que Guillaume, une fois de plus, a puisé aux sources de la patristique grecque, dont tout son traité est comme une véritable somme, parfaitement fondue et décantée.

Alors qu'il a si bien assimilé la psychologie religieuse de saint Augustin, il est frappant qu'il ait totalement laissé de côté l'explication facile de la Trinité que cette psychologie a fournie à saint Augustin lui-même, par assimilation des trois personnes divines aux trois facultés de l'âme : *mens*, *notitia* (ou *cogitatio*), *amor*. Cette explication, qui a submergé toute la théologie trinitaire du Moyen Age latin, outre qu'elle est sans appui dans la tradition plus ancienne, présente deux défauts qui devaient éloigner d'elle Guillaume de Saint-Thierry. Elle tend à évacuer

(1) *Ænigma fidei*, col. 435 D à 436 B. (Nous empruntons la traduction de Dom Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 106.)

le mystère en réduisant la Trinité à une application à la divinité des données de la psychologie humaine, simplement transposée. Elle fait courir un risque majeur à tout essai d'explication de nos rapports avec la Trinité dans la vie de la grâce : celui d'achever de réduire les personnes divines à des facultés humaines magnifiées et, en leur prêtant des opérations diverses *ad extra*, d'aboutir à une forme particulièrement grossière de trithéisme. D'où la réaction inévitable, à partir de telles prémisses, et qui est de nier qu'il y ait plus que des appropriations, c'est-à-dire des analogies sans fondement réel, dans les rapports ainsi imaginés entre la vie trinitaire et la vie de la grâce en nous.

Au contraire, le schéma grec, qui est tout simplement une application des données bibliques et liturgiques, assurait ce respect du mystère auquel Guillaume tenait si justement. En même temps, il lui permettait de montrer comment l'incarnation nous révèle la Trinité en nous y introduisant, en quelque sorte, mais sans nuire le moins du monde à la transcendance divine. C'est ce que nous allons voir très clairement en suivant Guillaume dans sa théologie du Verbe, puis de l'Esprit.

Du Fils de Dieu il est dit : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était vers Dieu, et le Verbe était Dieu », trois affirmations qui expriment la coéternité du Père et du Fils, la distinction des Personnes, la consubstantialité du Verbe et de celui qui le profère. En tant que Fils, il est né du Père, mais né de toute éternité. En tant que né il apparaît comme la perfection du Père, mais cette perfection n'a pas eu de

commencement. Génération ineffable, que nous ne rougissons pas de reconnaître en la Déité, puisque, à l'encontre des Manichéens et de certains Ariens, qui affirment que le Fils est une créature de Dieu, nous croyons et nous prêchons un seul Dieu, né de Dieu, confessant d'ailleurs l'impuissance où nous sommes de scruter le caractère divin, inénarrable, de cette naissance. En tant que Verbe, le Fils de Dieu est devenu manifestement la révélation du Père. Mystère profond, mystère caché : descendant parmi les hommes, le Fils de Dieu prend la forme et jusqu'à un certain point la ressemblance du « verbe » humain. Au plus intime du cœur de l'homme git en effet un certain « verbe », sans voix, sans syllabes et sans forme, expression silencieuse de l'une ou l'autre vérité.

Et tout de même que ce verbe humain, pour se manifester aux sens des hommes, se fait « voix » de quelque façon, ainsi le Verbe s'est-il fait chair pour se manifester aux hommes. Parole secrète au sein du Dieu invisible qui la profère, il a été envoyé pour manifester le Père, et pour cela il a assumé une nature semblable à la nôtre¹.

A nouveau, nous surprenons ici l'influence directe d'Origène, mais tel qu'il a été précisé et redressé par saint Athanase et les Cappadociens. Le Verbe-Fils est l'éternelle révélation du Père à lui-même, qui se fait révélation aux hommes dans l'incarnation, tout comme le verbe intérieur à tout homme se révèle à autrui dans le verbe proféré au dehors qu'est la voix. Tout comme la révélation du Père en tant que Père se produit

(1) *Ænigma fidei*, col. 436 B à 437 A. (Traduction de Dom Déchanet, *op. cit.*, pp. 106-107.)

dans la production d'un Fils qui est sa vivante image, en se communiquant aux hommes elle les rendra fils. Cette filiation elle-même se réalisera dans le don de l'Esprit, tout comme c'est dans la production de l'Esprit que s'épanouit éternellement le rapport vivant du Père au Fils.

Attendu que chacune des trois personnes est Esprit et qu'elle est Sainte également, le nom d'Esprit-Saint revient en propre à celle d'entre elles qui est la « propriété » commune des deux autres, et qui est en même temps tout ce qui leur est commun : leur divinité, leur charité, leur suavité, leur béatitude et le reste. De même, en effet, que le Fils tire son origine du Père par la naissance, ainsi l'Esprit-Saint, par la procession, vient-il du Père et du Fils, mais du Père principalement. Car le Fils reçoit lui-même, du Père dont il est issu, le privilège d'être avec lui le principe du Saint-Esprit. Cette procession par laquelle l'Esprit est dit venir du Père et du Fils manifeste vis-à-vis d'eux son unité d'essence. Mais cette divine procession se prolonge en quelque sorte vers les créatures, et en cela l'Esprit-Saint est appelé « Don » de Dieu. Nul ne peut recevoir de Dieu aucune grâce, aucun don, s'il n'a d'abord reçu l'Esprit ; et des dons qu'il peut recevoir, nul qui ne vienne du Saint-Esprit. Le plus excellent de tous est sans conteste la charité. L'Esprit-Saint est en effet la Charité du Père et du Fils, l'amour par lequel ils s'aiment et par lequel ils sont un ; lors donc qu'il est donné à l'homme, cet Esprit allume en son cœur la flamme et la dilection de Dieu et du prochain. Et cet amour de dilection n'est autre que celui par lequel Dieu est charité. Des largesses de l'Esprit de Dieu, le monde entier surabonde : il y parachève toute chose, tourne

vers Dieu le cœur de l'homme, illumine les intelligences, donne sa forme à l'affection. A lui seul il suffit à tout, mais à lui seul, parce qu'il demeure inséparable du Père et du Fils et qu'il accomplit avec eux, sans ombre de séparation, tout ce qu'il opère en ce monde¹.

Cette dernière page mériterait à elle seule un commentaire presque infini. Guillaume continue d'y résumer la pensée des Pères grecs. Mais, une fois de plus, il y joint, ici en ce qui touche l'assimilation de l'Esprit à la Charité, ce qu'il doit à saint Augustin. Cependant, ce qu'il y ajoute de lui-même, et qui réalise la fusion de ces éléments divers, est tellement personnel que la doctrine, finalement, si nourrie de la tradition qu'elle soit, est toute sienne.

L'idée-mère de tout ceci est que le propre de la troisième personne est d'être le fruit de la communauté même qu'il y a entre le Père et le Fils du fait de la première procession, la filiation éternelle. Ainsi, notre participation par la grâce à cette filiation elle-même se réalisera-t-elle dans une participation à l'Esprit.

Le résultat de cette vue très simple, très respectueuse du mystère divin, mais très lumineuse, est qu'elle éclaire le mystère même de notre participation à la vie divine sans du tout mettre en péril la transcendance de Dieu. On ne peut, évidemment, envisager réellement aucune opération particulière en nous de chaque personne divine (soit du Père dans la « mémoire », du Fils dans l'intelligence, de l'Esprit dans la volonté, selon

(1) *Ænigma fidei*, col. 439 A - 440 D. (Traduction de Dom Déchanet, *op. cit.*, pp. 107-108.)

le schéma augustinien), sous peine de briser l'unité même de la Trinité en trois puissances divines autonomes. Mais rien de tel n'empêche au contraire de comprendre notre assimilation au Fils, par une similitude participée qui est le propre de la grâce, dans une participation au « Don » même de l'Esprit dans lequel se parfait la vie trinitaire. Ce rapport d'exemplarité qui nous relie au Père, par le Fils, dans l'Esprit, ne fait aucune brèche au principe immuable que toutes les opérations divines en nous sont communes aux trois personnes (ou plus exactement à l'essence divine indivisible). Mais il illumine à la fois la notion de notre ressemblance surnaturelle avec Dieu et le sens des expressions traditionnelles, bibliques et liturgiques, par lesquelles se définit notre adoption. C'est ainsi qu'il nous est possible de comprendre, comme le dit saint Paul, qu'en étant faits fils par la grâce, nous soyons co-héritiers avec le Fils de tout ce qui est à lui au sein du Père, et donc remplis de son Esprit.

Après tout cela, il semble que la « gnose » origéniste, telle que l'a si bien comprise et approfondie Guillaume dans sa propre conception (et surtout sa pratique) de la « scientia », doive nous apparaître en son plein jour. C'est un effort de l'intelligence, certes, mais de l'intelligence nourrie de la foi et appuyée sur cette ascèse qui n'est que la mise en pratique de la foi, pour parvenir au plein épanouissement de l'amour divin dans nos cœurs. Comme le dit fort bien Dom Déchanet, résumant les propres termes du traité du *Miroir de la foi*, compagnon de l'*Enigme de la foi* que nous venons de citer longuement à sa suite :

Il y a une certaine « science » des vérités de la foi, celle qui détient l'intelligence de ce qu'elle croit (entendez la claire notion et non la compréhension) et qui est prête à rendre compte des raisons de sa foi ¹. Il y a même une curiosité légitime qui tend à scruter les mystères les plus cachés de la religion. Mais cette curiosité doit être de même nature que celle de la Vierge demandant au divin messager : « Comment cela se fera-t-il ? » Ce doit être un humble désir, un acte de piété dans l'exercice de l'amour ; non une prétention superbe à scruter la transcendance divine. Sans aucun doute la réponse sera celle de l'ange du grand conseil : « Lorsque l'Esprit sera venu... il vous enseignera toutes choses » (*Joan.*, XIV, 26), car « nul ne sait ce qui est en l'homme si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ; de même nul ne peut connaître ce qui est de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu » (*I Cor.*, II, 11) ².

Cette « gnose » déjà contemplative, en nous ouvrant à l'intelligence aimante du dessein de Dieu sur nous, en nous faisant entrer dans ses propres pensées d'amour, nous achemine vers ce que Guillaume appelle « la sagesse spirituelle ». Avec cette dernière, nous parvenons au stade ultime, celui de la vie « spirituelle », au sens propre qu'il donne à ce terme : la vie où se réalise « l'unité d'Esprit » avec Dieu. C'est à quoi, en effet, la « gnose » nous conduit finalement, c'est à la découverte, nous l'avons dit, du « Don » de Dieu au sens plein de ce mot, c'est-à-dire à la vie dans le Saint-Esprit.

(1) Cf. *Speculum fidei* (P. L., t. 180, col. 379 C).

(2) DOM DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry*, pp. 187-188. (Cf. *Speculum fidei*, col. 381 BC et 384 ABC.)

Cette découverte, cette expérience sont proprement la vie éternelle, car elles sont participation à la connaissance mutuelle du Père et du Fils dans l'amour. Cependant, dès ici-bas, on peut en avoir quelque avant-goût. Lorsque l'Esprit, en effet, prend, ne serait-ce que brièvement, une entière possession de l'âme, comme il est l'amour même du Père et du Fils en même temps que leur connaissance réciproque, il nous donne pour autant de connaître Dieu en l'aimant ¹.

Dom Déchanet, à cet égard, nous paraît avoir pleinement raison contre M. Gilson dans son interprétation de la formule de Guillaume : *Amor ipse notitia est, amor ipse intellectus est* ².

M. Gilson, dans un appendice à sa *Théologie mystique de saint Bernard*, explique cette formule comme si Guillaume voulait simplement dire que : « l'âme sent Dieu, quand elle l'aime ; elle le sent par l'amour même qu'elle a pour Lui, et par la joie qu'elle y trouve... Bref, à défaut d'une connaissance qui est et reste impossible, l'amour en tient lieu, ce qui ne veut pas dire qu'il en soit une ³. »

Ceci supposerait que la connaissance (ou plutôt la quasi-connaissance) par l'amour est un pis-aller pour ici-bas, en attendant la connaissance réservée à l'autre vie. Mais ce n'est pas du tout ce que nous dit Guillaume. Pour lui, l'opposition entre la plus haute connaissance de Dieu ici-bas et la connaissance de la vie éternelle n'est nullement une opposition entre connaissance

(1) Cf. *Speculum fidei*, col. 393.

(2) Les formules ou leur équivalent reviennent sans cesse, en particulier à travers toute l'*Expositio altera super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry (P. L., t. 180).

(3) *Op. cit.*, pp. 227-228.

par amour (supposée médiate pour autant) et connaissance immédiate. Tout au contraire, c'est précisément dans la mesure où notre connaissance ici-bas commence à être connaissance par amour qu'elle est, à son avis, une inauguration anticipée de la vie éternelle.

« Il y a, nous dit-il expressément, deux sortes de connaissances de Dieu : l'une qui vient de la foi, l'autre qui vient de l'amour ou de la charité. La première est de cette vie ; la seconde de la vie éternelle, ou plutôt elle est la vie éternelle ¹. » On ne peut être plus catégorique ! Ce qui oppose la plus haute connaissance de Dieu sur la terre à celle du ciel, ce n'est pas une connaissance par l'amour à une connaissance par un autre mode, mais bien une connaissance par l'amour s'esquissant seulement, comme en de brefs éclairs, à une connaissance par l'amour définitivement épanouie.

Comme Dom Déchanet le fait donc remarquer à bon droit ², la vraie clef de la formule : *Amor ipse intellectus est*, chez Guillaume, c'est l'autre formule : *Amor noster spiritus est* ³. C'est dans la mesure et dans la mesure seulement où nous arrivons à l'*unitas spiritus* avec Dieu, qu'amour et connaissance selon le mode humain se transcendent dans un amour-connaissance inséparable, qui est celui dont Dieu s'aime en se

(1) *Speculum fidei*, col. 392 D.

(2) *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, pp. 17-19.

(3) Dom Déchanet renvoie ici à : *In Epistolam ad Romanos* (P. L., t. 180, col. 593 C) ; *Epistola aurea* (P. L., t. 184, col. 335 B-C) ; *Expositio altera super Cantica canticorum* (P. L., t. 180, col. 508 B) ; *Speculum fidei* (P. L., t. 180, col. 391) et *Ænigma fidei* (P. L., t. 180, col. 440 A).

connaissant dans sa vie trinitaire. Cet amour-connaissance est en effet celui dont le Père et le Fils s'aiment en se connaissant dans le Saint-Esprit. On ne l'a donc en soi que pour autant qu'on possède l'Esprit.

C'est pourquoi, ajouterons-nous, on n'en arrive là que lorsqu'on est rétabli dans la parfaite ressemblance avec Dieu¹, ce qui se fait lorsqu'on vit de la vie même de Dieu. Et cette vie, étant celle où le Père et le Fils ne font qu'un dans la procession de l'Esprit, elle se communique dans la communication même de l'Esprit.

Ceci achève de nous éclairer, peut-être, sur les raisons pour lesquelles Guillaume, si augustinien qu'il fût à tant d'égards, a si complètement abandonné la théologie d'Augustin sur la Trinité, qui assimilait la procession du Verbe à l'opération de l'intelligence et celle de l'Esprit à la volonté, tout en gardant l'identification d'Augustin entre l'amour en Dieu et l'Esprit. Pour lui, l'indistinction de la connaissance et de l'amour les caractérisant tels qu'ils sont en Dieu sous un mode suréminent, il ne pouvait être question de se servir de leur opposition pour distinguer les processions elles-mêmes. Mais l'Esprit ayant comme propriété personnelle, toujours d'après lui, d'être ce que le Père et le Fils ont de commun dans l'opposition même de leurs relations, c'est dans sa procession que s'épanouit l'*Amor intellectus* propre à la vie divine et trinitaire, et dans son « Don » que cet *Amor intellectus* se communique.

(1) Cf. *Expositio altera super Cantica canticorum*, praef., P. L., t. 180, col. 473.

Parvenus à ces derniers sommets, nous pouvons nous retourner et, de là, comprendre certains traits remarquables de la voie qui nous y a conduits.

Puisque la ressemblance divine à laquelle il faut revenir se réalise dans l'accession de l'homme à cette vie dans l'Esprit où amour et intelligence non seulement ne s'opposent plus mais ne peuvent même plus être distingués, l'interaction entre l'effort pour connaître et l'effort pour aimer, au long du processus ascétique, s'éclaire tout à fait. La vie pratique de l'*obœdientia necessitatis* suppose la foi ; mais elle-même est nécessaire pour accéder, en même temps qu'à l'*obœdientia caritatis*, à la vie « gnostique », et finalement à la vie pleinement « contemplative », laquelle ne fait qu'un à son tour avec la perfection de l'amour dans « l'unité d'Esprit ».

Par ailleurs, si de la foi on va par ce chemin à cet amour qui est l'Esprit, on comprend que, pour Guillaume de Saint-Thierry, le premier commencement de la foi soit mû déjà par une première ébauche d'amour. « Croire dans le Christ, dira-t-il magnifiquement, c'est aller à lui en l'aimant... » Cette formule elle-même illumine celle par laquelle il définit plus précisément l'adhésion de la foi en disant : « Sous l'inspiration de Dieu, il se fait en nous une adhésion volontaire de notre esprit (*mentis*) aux vérités qui Le concernent, et l'on croit par le cœur de la foi qui justifie (*creditur ad justiciam*), cependant que la bouche le confesse pour

(1) *Speculum fidei* (P. L., t. 180, col. 383 B).

le salut¹. » D'où ce résumé de toute l'ascension spirituelle : « Il faut donc d'abord, dans les choses de Dieu, donner un simple et pur assentiment à la foi, sans aucune hésitation ni doute. Puis, pour comprendre ce que nous croyons, il faut livrer à l'Esprit-Saint (*credere debemus Spiritui Sancto*) tout notre esprit (*spiritum*) et toute notre intelligence, non pas tant par l'effort d'une raison ambitieuse que par l'attachement (*affectu*) d'un pieux et simple amour². »

(1) *Ibid.*, col. 370 D.

(2) *Ibid.*, col. 383 B.

CHAPITRE VI

AELRED DE RIEVAULX

Les Anglo-Saxons occupent une large place dans l'histoire de Cîteaux. En Angleterre et en Ecosse, la diffusion du nouvel ordre fut rapide et considérable. Elle est attestée aujourd'hui encore par des ruines, hélas ! qui sont des plus imposantes et des plus pures que l'art monastique en Grande-Bretagne nous ait laissées. Il n'en est guère de plus belles que celles de Rievaulx, non loin d'York. L'équilibre, la plénitude sereine et sobre de ces grands arceaux et de ces colonnes encore épars dans une belle vallée verte et tranquille du Yorkshire, bruisante d'eaux vives, conviennent admirablement avec la figure de saint Aelred.

On a déjà eu l'occasion de vérifier à quel point ces moines apparemment farouches de l'observance cistercienne étaient en fait des humanistes. Mais c'est chez Aelred qu'on voit vraiment s'épanouir l'humanisme de Cîteaux, avec les traits qui le distinguent. Le mot s'applique à lui dans

toutes les nuances successives qu'il a prises au cours de l'histoire. Aelred n'a pas le style de Bernard : cette alliance d'une clarté élégante qui évoque Térence, ou même Ovide, avec l'émotion de Virgile, l'imagerie orientale de la Bible et cette musique d'allitérations, un peu décadente mais si berceuse, qui est bien sienne. Il écrit, comme la plupart des autres Cisterciens de son siècle, un latin généralement correct, limpide, abondant en formules bien frappées, mais sans éclat. Cependant, plus qu'aucun d'eux peut-être, il est pétri des classiques, de Cicéron surtout, mais aussi d'autres prosateurs, comme de Salluste, et des poètes.

Humaniste donc, dans ce sens primitif du mot, il l'est encore par son intérêt pour tout ce qui est humain, pour les détails de psychologie, son attention aux nuances les plus délicates des sentiments, l'importance, tout simplement, qu'ont pour lui les affections humaines. Il l'est enfin dans un sens doctrinal : son œuvre est avant tout celle d'un moraliste, qui analyse et démonte les ressorts du cœur et dont l'idéal chrétien et monastique s'exprimera sous la forme d'une construction de la personnalité. La vie sociale y occupe peut-être autant de place que la vie tout intérieure.

Cependant, si étendues que soient ses lectures profanes, et si bien assimilées, elles sont comme submergées par sa lecture constante de la Bible. Tous ces moines écrivains du ^{xii}^e siècle sont d'ailleurs les hommes de la Bible par excellence. Le style de Bernard est souvent un centon de citations ou d'allusions bibliques, si parfaitement incorporées à sa propre pensée qu'il faut que la

Bible vous soit devenue presque aussi familière qu'à lui-même pour remarquer leur étendue. Mais chez Aelred, et ceci est bien significatif, ce sont plus précisément les personnalités bibliques que l'on rencontre sans cesse. Il est visible qu'il s'est efforcé de les sonder, de les analyser, avec la même sympathie qu'il devait apporter à ses novices ou à ses moines, et qu'elles sont pour lui des exemples aussi vivants que des contemporains. L'expérience humaine, filtrée et déposée dans la littérature profane, lui sert ainsi à pénétrer plus avant, à cerner plus exactement ce monde d'hommes à qui rien d'humain n'est étranger mais qui sont pourtant des hommes nouveaux. Puis il se retourne vers ses contemporains, et il n'excelle pas moins à leur appliquer ou leur insinuer les enseignements de cette méditation si ample et si souple. La charité en fera la trame, comme pour Bernard ou pour Guillaume de Saint-Thierry. La charité d'Aelred n'a pas la promptitude fulgurante dans l'élan mystique du saint de Clairvaux, ni la profondeur théologique et contemplative de Guillaume, mais elle se charge et s'étoffe d'une humanité compréhensive qui n'est pas moins séduisante à sa manière.

Il était né en 1109, juste aux confins de l'Angleterre et de l'Ecosse, à Hexham-on-Tyne, d'une famille noble, apparentée à la fois aux deux dynasties¹. Son père était un prêtre, qui

(1) Voir F. M. POWICKE, *Aelred of Rievaulx and his biographer Walter Daniel*, Manchester, 1922, ainsi que l'introduction de J. Dubois à son édition et traduction de *L'Amitié spirituelle*, Bruges-Paris, 1948, pour tous les détails biographiques.

devait lui-même achever sa vie au monastère cathédral de Durham.

Dans une bonne école de grammaire que possédait sa ville natale, Aelred acquit les bases de sa culture classique, puis il gagna la cour du roi d'Ecosse, David I^{er}, le fils de la sainte reine Marguerite. Il y exerça quelque temps les fonctions de sénéchal, et il devait en garder des relations avec la noblesse d'Ecosse et d'Angleterre qui expliquent son influence.

Cependant, à l'âge de vingt-quatre ans, nous le voyons rompre avec la vie de cour, pour entrer comme novice à cette abbaye de Rievaulx qu'avait fondé tout récemment le propre secrétaire de Bernard, Guillaume.

Il nous a lui-même laissé entrevoir quelque chose des circonstances, au moins intérieures, de sa vocation : la nostalgie de la paix dans l'épanouissement de la charité le traverse au milieu d'une vie brillante, agitée de passions. Bientôt, il n'y tient plus, renonce à tout pour ce qui lui est devenu, malgré son cœur encore partagé, l'unique nécessaire.

Alors, il disparaît pour nous dans le cloître pendant sept ans. Mais en 1140 il ressurgit à propos de l'élection simoniaque d'un nouvel archevêque d'York. Des protestations sont adressées au Saint-Siège. Aelred, l'année suivante, y est dépêché. Il reviendra avec l'élection cassée... et un Cistercien éminent substitué à l'intrus : preuve suffisante que sa formation monastique n'avait aucunement effacé son expérience des cours. Il paraît certain que ce voyage lui fit connaître saint Bernard. C'est en tout cas sur les instances directes de celui-ci qu'Aelred,

nommé maître des novices dès son retour, va se mettre à son ouvrage capital : *Le Miroir de la charité*.

Rievaulx ayant fait une fondation près de Lincoln, à Revesby, Aelred doit y aller en 1142 comme premier abbé. En 1147, il sera rappelé pour exercer les fonctions abbatiales à Rievaulx même. Ses qualités humaines et monastiques allaient contribuer au développement du monastère. A sa mort en 1167, l'abbaye comptera cent quarante moines et cinq cents convers. Grâce à son administration sagace, les propriétés auront doublé entre temps. Mais surtout, les déclarations de ses contemporains, comme ses propres œuvres, nous le montrent littéralement assiégé par les moines : tous viennent chercher auprès de lui une direction que la sagesse prudente, la compréhension, l'humanité surnaturelle de son caractère devaient rendre très attirante en effet.

Encore faut-il, pour apprécier ces traits, ajouter deux détails. Le premier est qu'Aelred, tout comme Bernard et Guillaume, et sans doute davantage, paraît avoir été un perpétuel malade. Il meurt à cinquante-huit ans, après avoir souffert, au moins durant les dix dernières années de sa vie, de rhumatismes, de calculs, de dysenterie, sans compter les bronchites que lui valaient les hivers humides dans des bâtiments glacés¹. Finalement c'est à l'infirmerie que se passera

(1) Cet esprit essentiellement mesuré nous a laissé en détail son opinion sur les moines qui se retranchent derrière les prescriptions médicales pour se dispenser d'une ascèse physique (*Speculum Caritatis*, livre III, chap. v, P. L., t. 195, col. 549 D.) Elle ne pèche pas par un excès de compréhension.

presque tout son temps, mais sans qu'il renonce ni à ses responsabilités d'administrateur, ni moins encore à recevoir ses moines, qui attendent parfois en foule d'une vingtaine pour être accueillis par l'abbé moribond.

L'autre détail est l'extrême barbarie du milieu où la ferme douceur de cet homme, tout en finesse et en délicatesse, avait à commander et tâchait de convaincre. L'ex-aristocrate, de son cloître, savait imposer à Henri II Plantagenet l'obédience au pape légitime, lors du schisme de 1159 contre Alexandre III. Mais quelques années plus tard, en 1164, il se lançait aussi bien dans l'évangélisation des tribus pictes de Galloway, dont son biographe, Walter Daniel, nous a fourni une description qui semble celle de primitifs à peine humains. Aelred lui-même, dans l'histoire édifiante de la moniale de Wattun qu'il nous a contée, laisse assez transparaître ce qui restait d'inimaginable brutalité jusque dans les cloîtres (et ceux des vierges aussi bien que des moines) ¹. Mais le plus fort est ce qui devait lui arriver à lui-même, à la veille de sa mort. Son infirmier, le jugeant à l'agonie, ne trouva rien de mieux, pour hâter le dénouement, que de le faire basculer avec son grabat dans le foyer de la cheminée. Le bruit ayant attiré des moines, ils récupérèrent à temps leur abbé encore vivant et ils auraient mis à sa place son meurtrier, si son imperturbable mansuétude ne les en avait empêchés.

(1) *De Sanctimoniali de Wattun*, P. L., t. 195, col. 793-794. Il s'agit d'une moniale ayant péché avec un moine. Ses compagnes l'avaient obligée à le mutiler de ses propres mains. La fureur de ces saintes harpies n'inspire à Aelred que cette réflexion blasée : *Non laudo factum sed zelum...*

Son compatriote, Gilbert de Hoilland, à l'annonce de sa mort, interrompit les sermons qu'il prêchait sur le *Cantique des Cantiques*, à la suite de saint Bernard, pour s'écrier :

Quel rayon de miel, combien riche et fécond, a été transporté ces jours-ci au banquet céleste : je veux dire le Seigneur Abbé de Rievaulx dont on nous a annoncé la mort juste comme nous en étions à commenter ce passage : « *J'ai mangé le rayon avec mon miel, j'ai bu mon vin avec mon lait...* » Qui a été d'une vie plus pure, d'une doctrine plus prudente ? Qui a été plus malade que lui dans sa chair et plus sain d'esprit ? Sa parole, comme de cire, répandait une science de miel. Souffrant dans sa chair, il souffrait davantage dans son esprit de l'amour des choses célestes. Dans sa chair comme de la myrrhe, dans sa pensée comme des aromates, il se faisait une combustion continue par laquelle il offrait l'encens parfumé d'un amour infatigable. Le corps desséché et aride, son âme était remplie comme de graisse et d'embonpoint ; aussi sa bouche louera-t-elle le Seigneur toujours de lèvres exultantes, de ses lèvres qui étaient un rayon distillant le miel. En effet, toute sa vie réfugiée dans ces lèvres, le visage modeste et l'attitude de tout le corps respirant le calme, il traduisait les sentiments sereins de son âme. Il percevait les choses vivement, mais il ne se hâtait point de parler. Il priait discrètement, il exauçait les prières avec plus de discrétion encore, il supportait les fâcheux, il ne l'était jamais lui-même pour personne. Il comprenait avec acuité, il réfléchissait en silence, il supportait avec patience. Je me rappelle l'avoir vu fréquemment, lorsqu'il avait commencé de parler et que quelque importun l'interrompait,

s'arrêter de parler jusqu'à ce que l'autre eût pleinement épanché son esprit. Puis, quand les flots impétueux du discours importun s'étaient écoulés, avec la même tranquillité avec laquelle il avait suspendu son propre discours il le reprenait, parlant et se taisant à propos. Prompt à écouter, lent à parler, je ne puis ajouter qu'il était lent à s'irriter : comment l'eût-il été, lui qui ne s'irritait jamais ?¹

L'œuvre d'Aelred est considérable ; encore n'avons-nous plus sa correspondance, dont l'intérêt, sans doute, n'eût guère cédé à celui même des lettres de saint Bernard. Sans parler d'une vieille vie de saint Ninian qu'il s'est borné à transcrire en un latin décent, il est l'auteur d'une notice sur les saints vénérés dans sa paroisse natale de Hexham ; d'une généalogie (passablement fantastique, puisqu'elle remonte à Adam par Wotan !) des rois d'Angleterre, dédiée à Henri II Plantagenet ; d'un récit de la bataille de l'Etendard, entre les barons anglais et David I^{er}, destiné à amener l'éloge de Walter Espec, fondateur de Rievaulx.

Mais son chef-d'œuvre dans ce genre de fantaisies érudites est sa vie de saint Edouard, Edouard le Confesseur. Après avoir assisté à la translation à Westminster des fameuses reliques royales qui y sont encore, dans le tombeau où il les vit sceller, il la composa sur la demande expresse de l'abbé, son cousin Laurent.

Il va de soi que son œuvre véritable est ailleurs que dans ces divertissements qui sentent le

(1) *Sermo XL in Canticum Salomonis*, par. 4, P. L., t. 184, col. 216-217.

« parson » pieux et cultivé plus que le moine, encore qu'ils représentent un aspect de sa personnalité qui ne doit pas être négligé, si l'on veut en recueillir tout le charme familial.

Ses sermons au chapitre, sur la série des fêtes liturgiques, commentée par tant d'autres conférences d'abbé, présentent comme intérêt particulier la psychologie très concrète qu'on pouvait attendre de lui. Elle s'allie pourtant à une conception des mystères bibliques et de leur application à l'Eglise et au chrétien dans le Christ qui trahit de trop près l'influence d'Origène pour qu'on puisse supposer qu'il ne l'ait pas puisée, lui aussi, à la source même¹.

Cela est vrai encore plus (les deux observations) des sermons *De Oneribus*, sur les chapitres XIII-XIV d'Isaïe. Les ennemis d'Israël : Babylone (sermons II à XX), les Philistins (XXI à XXIII), Moab (XXIV à XXXII), y représentent les ennemis du moine, c'est-à-dire respectivement le monde, les démons et la chair. Il est peu d'œuvres médiévales où l'on pourrait glaner autant d'anecdotes qui font saisir sur le vif la vie du cloître.

Sa *Règle des recluses*, adressée à sa sœur, est un document de plus sur la sympathie des anciens Cisterciens pour les différentes formes de la vie érémitique. La conclusion en est un véritable traité de méditation qui semble tout moderne dans son réalisme imaginaire. On l'a souvent rapproché de son opuscule sur *Jésus à douze ans*. Dans ce dernier écrit, nous risquons d'être surtout sensibles à l'humanité presque

(1) *Sermones inediti B. Aelredi ablati rievallensis*, édités par C. H. Talbot, Rome, 1952. Le même éditeur a publié également son *De Anima*, Londres, 1952.

amusante, et tellement britannique ! de ses réflexions sur ce que put bien faire l'enfant Jésus, les trois jours qu'il resta sans sa mère à Jérusalem.

Pendant ces trois jours, où étais-tu, bon Jésus ?
 Qui t'a fourni alors la nourriture et la boisson ?
 Qui a fait ton lit ? Qui t'a enlevé tes chaussures ?
 Qui a oint et baigné tes membres puérils ?...¹

Il est difficile, avec Aelred, de ne pas s'arrêter ainsi, à chaque instant, à l'humain : à un sourire, à une réflexion qui peignent l'homme au naturel. Pourtant, son ouvrage auquel doit être consacré le meilleur de notre étude est évidemment le *Speculum Caritatis*, avec les trois dialogues qui l'accompagnent, *Sur l'amitié spirituelle*.

Dom Wilmart a clairement établi que c'est aux instances de saint Bernard lui-même que nous devons cet écrit, où l'expérience du maître des novices et de l'abbé le plus intelligent, le plus perspicace, le plus généreusement aimant aussi, s'est déposée pour nous². Pour en comprendre tout à fait cette valeur pleinement personnelle, il faudrait commencer par relire le texte de la

(1) *Tractatus de Jesu duodenni*, 6 (P. L., t. 184, col. 853 C). On notera le souci de l'hydrothérapie, qui peut paraître particulièrement anglo-saxon, bien que l'ancienne littérature monastique, bénédictine en particulier, n'ait jamais fait de l'attachement à la crasse une marque de sainteté. Walter Daniel nous apprend qu'Aelred s'était aménagé un petit appareil à douche dans sa cellule, pour se rafraîchir les nerfs, semble-t-il, quand les fâcheux avaient par trop abusé de sa patience bien connue. (Cf. *Vita Aelredi*, I, 6, P. L., t. 195, col. 200 A.)

(2) Dom WILMART, *L'instigateur du « Speculum Caritatis »*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. XIV, 1933, pp. 369-394.

Prière pastorale, que Dom Wilmart également a publiée, et où Aelred demande en des termes si simples et si émouvants les grâces nécessaires à sa tâche de modèle et de guide¹.

Une fois de plus nous trouvons dans le *Speculum Caritatis* des bases tout augustinienne, à partir desquelles va s'épanouir une pensée très personnelle. Dès le début, le problème de l'amour est présenté comme le problème central, en corrélation avec la restauration en nous de l'image divine obscurcie par le péché.

De même que l'orgueil humain, en s'éloignant du souverain bien, non par les pas de ses pieds mais par les sentiments de son cœur (*mentis*), et en vieillissant en soi-même, a corrompu en soi l'image de Dieu, pareillement, l'humilité humaine, en s'approchant de Dieu par les sentiments de son cœur, se renouvelle à l'image du Dieu qui a créé l'homme².

Le mode de ce renouvellement est précisé dans le cadre classique de l'image augustinienne, mais sur l'arrière-fond de toute la théologie patristique de la rédemption :

Notre mémoire étant corrompue par l'oubli, notre connaissance obnubilée par l'erreur, notre amour étranglé par la concupiscence, la dette³ à laquelle était assujettie la nature humaine a été abolie par le médiateur entre Dieu et les

(1) Dans Dom WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin*, Paris, 1932, pp. 286-292.

(2) *Speculum Caritatis*, livre I, chap. VIII (P. L., t. 195, col. 512 B).

(3) Migne imprime *dubito*, mais il faut certainement lire *debito*.

hommes, l'homme Jésus-Christ, et le rescrit effacé par la caution duquel nous tenait liés l'orgueil maudit de l'antique ennemi. Les principautés et les puissances auxquelles nous avait livrés la justice divine ayant donc été dépouillées, et Dieu le Père apaisé par l'unique victime à la Croix, notre mémoire est finalement réparée par le texte (*documentum*) de la Sainte Ecriture, notre intelligence par le mystère (*sacramentum*) de la foi, notre amour par l'accroissement quotidien de la charité¹.

La suite rappelle, avec moins d'originalité, les théories augustinienes sur concupiscence et charité, sur le libre arbitre dans le péché et sous la grâce, sur la parfaite gratuité de celle-ci². Mais, à la fin du troisième chapitre, de nouveau nous voyons un virage s'opérer de l'augustinisme à un origénisme très fidèle mais profondément repensé. La charité, restaurée par la grâce du Nouveau Testament, apparaît comme étant à la fois la vraie circoncision qui marque le véritable Israël, et le vrai Sabbat où le peuple définitif est définitivement introduit.

Ici, évidemment, il ne s'agit plus de l'amputation d'un membre de chair, mais plutôt de la vraie et parfaite circoncision de l'homme intérieur et extérieur, retranchant la volupté, éteignant le désir, maîtrisant la gourmandise, retenant la colère, arrachant à fond l'envie, repoussant l'orgueil qui engendre tous les vices³.

(1) Chap. v (*ibid.*, col. 509 B).

(2) Chap. ix à xvi (col. 513 à 520).

(3) Chap. xvii (col. 520 C).

La charité est donc la véritable circoncision, parce qu'elle est la seule chirurgie efficace pour émonder la nature humaine de tout ce que le péché y a mis de vicié. C'est bien pourquoi elle est aussi et surtout le Sabbat véritable, parce qu'elle ramène au terme qui était la fin de la création mais dont le péché nous avait détournés.

Ælred en cet endroit ouvre une des rares échappées métaphysiques de son œuvre. Il faut reconnaître qu'elle est grandiose. Le Sabbat est d'abord défini comme le terme éternel au repos duquel le travail de la création dans les six jours devait acheminer¹. Mais ce terme, qui est aussi bien le principe, de toute l'œuvre divine, ce ne peut être que la charité. La charité est ce repos dans lequel Dieu demeure à jamais et où il a voulu amener toutes choses par la création.

Nous avons dit que le repos de Dieu était sa charité : c'est à bon droit. *Le Père*, est-il dit, *aime le Fils et il lui montre tout ce qu'il fait* (Jean, V, 20). Et encore : *Comme j'observe les commandements de mon Père, je demeure dans son amour* (Jean, XV, 10). Et le Père dit lui-même : *Voici mon Fils bien-aimé en qui je me suis complu* (Matthieu, III, 17). Cette dilection mutuelle du Père et du Fils est l'amour très suave, l'heureuse étreinte, la charité bienheureuse par laquelle le Père repose dans le Fils et le Fils dans le Père ; c'est là, clairement, le repos imperturbable de l'un et de l'autre, leur paix authentique, leur tranquillité éternelle, leur bonté incomparable, leur charité indivisible. Cette unique réalité qui appartient à l'un et à l'autre, bien plus : en laquelle tous deux sont

(1) Chap. XIX. (Voir surtout col. 522.)

un, réalité douce, suave, joyeuse, nous l'appelons le Saint-Esprit. On lui attribue ce vocable proprement parce qu'il est évident qu'il est ce qu'il y a de commun aux deux autres. En effet, comme le Père et le Fils sont tous deux esprit, tous deux saints, celui qui appartient à eux deux, à savoir leur charité mutuelle et leur unité consubstantielle, est proprement appelé Esprit-Saint. Et bien qu'il soit unique, et avec le Père et le Fils, à cause de la grâce septiforme que l'on croit voir jaillir de la plénitude de cette source, il est désigné dans l'Écriture par le nombre sept¹.

Toutes les créatures, par leur ordre et leur harmonie réciproque, traduiront cette charité par et pour laquelle elles ont été faites. Mais c'est chez l'homme seulement que cela deviendra conscient, c'est l'homme seul qui pourra connaître expérimentalement cette charité qui soutient toute la création, parce que lui seul, de toutes les créatures, peut aimer. Ainsi, la créature ne pourra entrer dans le septième jour qu'après la création de l'homme lui-même. Cependant, ce Sabbat ne s'ouvrira à l'homme que si c'est effectivement à l'accomplissement de la charité qu'il se consacre².

D'où tout un nouveau développement pour montrer comment l'homme ne peut trouver le repos sabbatique nulle part où il l'a cherché en dehors de la charité : ni dans l'épanouissement de son corps, ni dans les richesses du monde, ni dans les amitiés que celui-ci lui offre, ni dans les plaisirs ou la puissance³. Seul le Christ a

(1) Chap. xx (col. 523).

(2) Chap. xxi à xxiii (col. 524 à 526).

(3) Fin du chap. xxiii à chap. xxvi (col. 526 C à 530).

pu nous introduire dans le véritable Sabbat, parce que seul il a pu nous arracher à tout cela et nous conduire à la charité.

Écoutons donc celui qui dit : *Si le Fils vous affranchit, alors vous serez vraiment libres. Lui-même, dis-je, écoutons-le, appelant, clamant, et invitant au repos, au Sabbat, ceux qui travaillent. Venez à moi, dit-il, vous tous qui travaillez et qui êtes accablés, et moi je vous donnerai du repos (Matthieu, XI, 28). Voici la réfection, et comme la préparation du Sabbat. Et maintenant, écoutons le Sabbat lui-même : Prenez mon joug sur vous et apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes... Car mon joug est doux et mon fardeau léger (v. 29-30)...*

... Vois, ô Juif, quel est le Sabbat dans lequel, même si le péché, non pas par la charité mais par notre infirmité, arrive à se glisser, la fête sabbatique n'en est point pour cela détruite, car la charité couvre une multitude de péchés (1 Pierre, IV, 8). Et c'est à bon droit que cette vacance est appelée le septième jour, car la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné (Romains, V, 5). En effet, nous l'avons déjà dit plus haut, le Saint-Esprit est signifié par le nombre sept¹.

A la charité tendront donc toutes les autres vertus, comme les six jours de la création tendaient au Sabbat, cependant que la charité elle-même doit être à leur source, comme elle a été à la source de toute la création².

(1) Chap. xxvii col. 530 D à 531 B).

(2) Chap. xxxii. (Voir spécialement col. 537 B.)

Ces considérations, qui ont occupé tout le premier livre du *Miroir de la Charité*, sont brusquement amenées à leur conclusion par la mort d'un jeune moine. Une fois de plus, nous voyons donc un ouvrage cistercien sur la charité s'interrompre pour livrer passage à l'affection humaine.

Mais la douleur m'empêche d'aller plus loin et la mort de mon cher Simon que je viens d'apprendre me pousse violemment plutôt à pleurer. De là sans doute cette frayeur nocturne qui avait bouleversé mon esprit. De là cette terreur dans mes rêves, m'arrachant le repos qui m'est nécessaire, parce que mon bien-aimé allait être soudain ravi à la terre. Il n'est pas étonnant que mon esprit ait présagé par son trouble le départ de celui dont la vie lui procurait une joie si délectable. Voici que ce que je craignais s'est produit, ce que je redoutais est arrivé. Pourquoi le cacher ? Pourquoi me taire ? C'est pour cela sans doute que cette épreuve reste sur moi. Que ce qui est caché sorte donc par les yeux, par la langue : peut-être, par les gouttes des larmes, le ruissellement des paroles, le cœur exudera-t-il sa tristesse.

Ayez pitié de moi, ayez pitié de moi si vous êtes de mes amis, car la main du Seigneur m'a touché ! Ayez pitié de moi qui pleure, ou plutôt étonnez-vous que je vive encore ! Qui, en effet, ne s'étonnerait pas de voir Aelred vivre sans Simon, sinon celui qui ignorerait combien il était doux de vivre ensemble, combien il eût été doux de retourner ensemble dans la patrie ?...

Le patriarche Jacob a pleuré son fils, Joseph a pleuré son père, le saint David a pleuré Jonathas, son ami très cher. Tout cela, Simon l'était pour moi : fils par l'âge, père par la sainteté, ami par la charité. Que se rompent

donc les cataractes de ma misérable tête, et que mes yeux versent des larmes nuit et jour. Pleure, dis-je, non de ce qui lui a été enlevé, mais de ce que toi tu as été laissé !... ¹

Cette élégie, si personnelle dans son tour, avec les exemples bibliques qui sont particulièrement chers à Ælred, et puis ces traits, si britanniques encore, voire spécifiquement écossais, du fantôme nocturne, du rêve prémonitoire, nous achemine d'ailleurs vers le problème qui va faire l'objet du second livre. Il a été déjà indiqué vers la fin du premier : comment se fait-il que l'on éprouve souvent dans le monde ce que nous appellerions des « expériences religieuses » émouvantes, consolantes, qui vous tournent vers le cloître, cependant qu'une fois entré dans la vie monastique, loin d'être récompensé pour les sacrifices consentis par de nouvelles et plus riches expériences de ce genre, on se trouve incapable de plus les éprouver ?

Ce problème, posé, analysé, résolu avec l'acuité psychologique d'Ælred est une nouveauté. Non pas que les anciens n'aient connu, abondamment décrit et conjuré les crises de dégoût, que les Pères du désert et Cassien ont nommé « *acedia* ». Mais il ne semble pas qu'on trouve avant Ælred une phase de sécheresse, succédant à des expériences intérieures dilatantes, qui soit systématiquement expliquée comme une étape nécessaire dans le progrès spirituel. Chez Bernard lui-même on a souvent remarqué combien, au contraire, la vie intérieure est constamment lumineuse. Le

(1) Chap. xxxiv (col. 539 à 541).

bonheur mystique y semble l'immédiate et constante récompense des dépouillements tragiques de l'ascèse. Au contraire, Aelred va s'attaquer au problème d'une tristesse intérieure provoquée par l'ascèse elle-même.

Il ne va pas le faire sans avoir au préalable longuement et clairement établi que, si la charité demande qu'on abandonne tout pour elle, par contre elle communique à l'âme un bonheur infiniment supérieur à tout ce qu'elle a pu lui faire perdre. Il rappelle à cet égard l'expérience des apôtres à la première persécution. *Ils s'en allaient*, nous dit le livre des Actes, chap. v, *se réjouissant à la face du conseil, parce qu'ils avaient été jugés dignes de souffrir des injures pour le nom de Jésus*¹. Il en tire ce principe général :

L'esprit donc que le très suave et très tranquille joug du Seigneur, c'est-à-dire la charité parfaite, possèdera transformera (*transfundet*) en son état de tranquillité tout ce qui lui arrivera, ne laissant pas la charité être troublée par aucun bouleversement des choses, mais forçant leurs vicissitudes à servir à son propre progrès².

Si donc celui qui s'est engagé dans la voie de la charité souffre de quoi que ce soit, ce n'est pas la charité qui le fait souffrir, mais c'est ce qui reste en lui des convoitises qu'elle n'a pas encore dominées³. Ici Aelred se fait à lui-même l'objection spacieuse tirée de la médecine : qu'un corps

(1) *Speculum Caritatis*, livre II, chap. II (col. 547 D).

(2) Chap. III (col. 548 D).

(3) Fin du chap. III et chap. IV col. 548 D à 549 C).

maltraité ne peut que rendre l'esprit malsain. Il y répond très décidément :

Pour moi, tel n'est pas du tout mon avis, et j'affirme sans crainte que l'affliction de la chair, si elle est précédée par une intention saine, et à condition qu'elle observe la discrétion (encore ne faut-il pas régler celle-ci sur sa propre opinion mais sur les exemples des anciens, sinon, on risquera de couvrir du nom de discrétion le relâchement et la dissolution), — j'affirme, dis-je, que l'affliction de la chair n'est pas contraire à l'esprit, et qu'elle ne diminue pas la consolation divine, et je constate bien plutôt qu'elle la provoque. C'est si vrai que je jugerais qu'en cette vie au moins ces deux choses s'égalent : la tribulation extérieure et la consolation intérieure ¹.

A l'appui de cette affirmation catégorique, Aelred commence par rappeler l'exemple de saint Paul, en particulier d'après la seconde épître aux Corinthiens, découvrant une joie incomparable au milieu des souffrances les plus diverses accumulées pour le Christ ².

L'objection reste : d'où vient qu'en fait bien des moines fidèles, qui se sentaient facilement et abondamment consolés dans le monde, encore engagés peut-être dans toutes sortes de vices, lorsqu'il leur arrivait de penser à Dieu, ne trouvent plus en eux-mêmes qu'une sécheresse désolante quand ils cherchent Dieu dans la prière, une fois engagés dans la voie des vertus et de l'austérité ?

(1) Chap. v (col. 550 B).

(2) Chap. vi (col. 550 D à 553 A).

A ceci Aelred va répondre en distinguant trois espèces d'expériences spirituelles heureuses, qui correspondent à trois « visites » différentes du Seigneur, et qui ne doivent pas être confondues. Ces visites correspondent elles-mêmes, en effet, à trois états par lesquels l'âme doit passer successivement :

Dans le premier état, l'âme est éveillée ; dans le second, elle est purifiée ; dans le troisième [seulement] elle jouit de la tranquillité du Sabbat¹.

D'autre part :

... dans la première visite, il n'est pas rare que la douceur de la suavité soit mêlée à la crainte, tandis que dans la seconde, la plupart du temps, l'aiguillon de la crainte demeure avec la suavité, quoique la première appartienne plutôt à la crainte et la seconde à la douceur ; mais c'est dans la troisième que la parfaite charité bannit la crainte².

Lorsque ces observations ont été faites, les alternances de l'expérience spirituelle n'ont plus rien de déroutant :

Le fruit de la première visite est la vraie conversion à Dieu ; le fruit de la seconde est la mortification de la volonté propre et de toutes les passions ; le fruit de la troisième est la parfaite béatitude. Par suite, une fois que le fruit de la première componction a été recueilli

(1) Chap. XI (col. 555 C).

(2) Chap. XII (col. 556 D).

dans l'excellence de la parfaite consolation, ce qui a fait ce qu'il avait à faire, si je puis dire, cesse, et aussitôt vient l'épreuve des tentations et des travaux, pour que vienne à son tour, à bon droit, la douce dévotion à Dieu ¹.

Tout ceci, suivant la tradition origéniste, va être illustré par l'exemple des Hébreux arrachés à l'Égypte, non pas du tout pour être immédiatement transportés dans la terre promise, mais bien au désert, aux fontaines amères de Mara... C'est là, nous dit Aelred, la voie resserrée qui seule mène à la vie ².

Ceci va l'amener à préciser quel est le vrai critère de la charité. Dans un fragment de dialogue plein de vie avec un novice supposé qui lui présente l'objection en discussion, il commence par faire observer qu'on préfère la vie monastique même sans consolations sensibles, lorsqu'on sait y être fidèle à la volonté de Dieu, à une vie où les consolations abonderaient sans cette certitude ³. Puis il pose ce principe que ce ne sont pas les consolations qui sont le critère de l'amour, mais la fidélité dans l'accomplissement des commandements, selon le mot du Christ en saint Jean : *Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements* (JEAN, XIX, 21), et le mot de saint Jean lui-même : *C'est en cela que consiste l'amour de Dieu : que nous gardions ses commandements* (1 JEAN, V, 3). Faute de cela, la lecture du roman d'Arthur peut nous donner aussi bien des émotions intérieures, des larmes

(1) Chap. XIII (col. 557 BC).

(2) Chap. XV (col. 560-561).

(3) Chap. XVII (col. 564 A).

d'attendrissement ; cela ne prouvera rien, bien sûr, quant à notre avancement dans la charité¹.

Nous sommes donc amenés à cette nouvelle définition de la charité, considérée non plus en Dieu mais en nous :

Ainsi, comme nous l'avons dit, ce n'est pas d'après des sentiments momentanés qui, nul spirituel ne l'ignore, ne sont pas assujettis à notre volonté, qu'il faut juger de son amour pour Dieu, mais plutôt d'après la qualité continue de sa volonté. En effet, joindre sa volonté à la volonté de Dieu, si bien que, quoi que prescrive la volonté divine, la volonté humaine y consente, de sorte qu'elle ne veuille ceci ou cela pour aucune autre cause que parce qu'elle sait que Dieu le veut, c'est cela qui est aimer Dieu.

Suit alors, de cette affirmation capitale, une explication très augustinienne, mais d'un augustinisme où il est difficile de ne pas retrouver la marque de Guillaume de Saint-Thierry :

Car la volonté elle-même n'est pas autre chose que l'amour, et on ne doit pas appeler autrement les bonnes ou mauvaises volontés que de bons ou mauvais amours. Finalement, c'est la volonté même de Dieu qui est son amour, et qui n'est autre que son Saint-Esprit par qui la charité est répandue dans nos cœurs. La diffusion de cette charité est la conjonction de la volonté humaine et de la volonté divine. Elle s'opère lorsque l'Esprit-Saint, qui est donc la volonté de Dieu et son amour, et qui est Dieu même, s'introduit et se répand dans la volonté humaine, et, la

(1) *Ibid.*, col. 565.

soulevant des réalités inférieures aux réalités supérieures, la transforme tout entière selon son mode et sa qualité, de sorte qu'adhérant à lui par une indissoluble association (*glutino*) d'unité, elle soit faite un seul esprit avec lui, selon ce qu'indique l'apôtre quand il dit : *Celui qui adhère au Seigneur devient un seul esprit avec lui* (1 Cor., VI, 17) ¹.

Cette adhésion, explique encore Aelred, se fait à la fois passivement et activement : passivement, par l'acceptation de tout ce que Dieu nous envoie ; activement, par l'accomplissement de ce qu'il nous ordonne ².

La fin du second livre est consacrée à quelques détails pratiques sur l'ascèse qui doit permettre d'en arriver là. Il s'y insère un bel exemple de « wit » écossais : un bref petit pamphlet sarcastique contre la musique d'église ³ ou l'art ornemental ⁴ qui replongent le moine dans les satisfactions troubles de la sensibilité ou de l'imagination, et contre la culture profane poursuivie pour elle-même dans les cloîtres ⁵.

Le livre troisième va passer à un autre problème, qui est visiblement celui auquel Aelred est le plus attaché : qu'est-ce, en définitive, que la charité doit nous faire aimer, et comment ?

Cela reviendra, de fait, à traiter du rapport entre la charité surnaturelle et nos affections naturelles.

Tout part, cette fois, du sommaire de la loi,

(1) Chap. XVIII (col. 566 BC).

(2) *Ibid.*, col. 566 D.

(3) Chap. XXIII (col. 571).

(4) Chap. XXIV (col. 572).

(5) *Ibid.*, col. 573 C.

qui nous prescrit d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme et de toute notre pensée, et notre prochain comme nous-mêmes. Aelred, revenant donc à son assimilation de la charité au Sabbat, dira que l'amour de soi est comme le sabbat hebdomadaire, l'amour du prochain comme l'année sabbatique (tous les sept ans), l'amour de Dieu comme le sabbat des sabbats (chaque cinquante ans)¹. Autrement dit, chacun de ces trois amours suppose les deux autres, encore que la joie qu'ils donnent tous les trois ne soit pas toujours sensible également².

Le premier problème qu'Aelred rencontre est celui du passage de la concupiscence à la charité. Sa solution personnelle est aussi remarquable peut-être par ses silences que par ce qu'il dit formellement. Il est difficile d'échapper à l'impression que, connaissant les vues de Bernard et celles de Guillaume de Saint-Thierry, il a voulu garder le bénéfice de la solution toute psychologique du premier, en tenant le plus grand compte de la théologie du second. Il évite soigneusement le terme équivoque d'« amour charnel ». Il s'en tient, tout comme Guillaume, à l'opposition radicale entre la concupiscence et la charité. Mais il admet que le « sentiment pieux » que « la chair de Notre Sauveur » nous inspire est le moyen du passage de l'une à l'autre, pourvu que ce sentiment soit guidé par la foi.

Comme la volupté, ou le plaisir de la chair, est ce qui nous pousse davantage à la corruption, on la repousse et on l'évite facilement si,

(1) *Speculum Caritatis*, livre III, chap. II (col. 577 C).

(2) Chap. II, la fin (col. 578 BC).

concevant un pieux sentiment à l'égard de la chair de notre Sauveur, on se réjouit de voir des yeux de l'esprit le Seigneur de majesté s'inclinant jusqu'à l'étroitesse de la crèche, puisant aux mamelles virginales, étreint par les embrassements maternels, baisé par les lèvres fortunées d'un vieillard tremblant, saint Siméon... Qui est-ce qui, à ce doux spectacle, ne prendrait en horreur toute délectation de la chair fétide ? De douces larmes en jaillissent facilement, par lesquelles toute ardeur des concupiscences est éteinte, la chair se calme, la voracité gourmande se modère et toute excitation des vanités s'apaise. Qui plus est, à l'amour des ennemis, qui est la perfection de la charité fraternelle, rien ne nous incite autant que la considération reconnaissante de cette merveilleuse patience par laquelle le plus beau des fils des hommes a offert son radieux visage aux crachats des impies... Ainsi donc, pour que l'homme s'aime lui-même, il faut qu'il ne soit corrompu par aucune délectation charnelle. Mais pour ne pas succomber à la concupiscence charnelle, qu'il étende tout ce qu'il a de sentiment (*omnem affectum suum*) à la douceur de la chair du Seigneur. Et, pour qu'il se repose plus parfaitement et plus suavement dans la délectation de la charité fraternelle, il faut qu'il étreigne jusqu'à ses ennemis dans les bras de l'amour véritable. Mais pour que ce feu divin ne soit pas éteint par les injures, qu'il considère toujours des yeux de l'esprit la tranquille patience de son bien-aimé Seigneur et Sauveur ¹.

Cependant, ceci même ne sera qu'une étape pour s'élever à l'amour de Dieu même dans le Christ :

(1) Chap. v (col. 581-582).

Cependant, l'esprit purifié par cet amour jumelé (de soi et du prochain), il se porte d'autant plus généreusement que plus sûrement à l'étreinte de sa divinité elle-même, de sorte qu'enflammé par un désir incoercible il échappe¹ au voile de la chair, et, entrant dans ce sanctuaire où le Christ Jésus se fait esprit sous ses yeux, il est absorbé profondément dans cette lumière ineffable, cette douceur incomparable ; alors, tout ce qui est corporel, sensible, changeant, étant tombé dans le silence, qu'il fixe un regard profond sur ce qui est, ce qui est toujours, ce qui est toujours le même, et sur cela seul. Libre de voir (*vacans et videns*) que le Seigneur est Dieu, dans les suaves étreintes de la charité, il célébrera sans aucun doute le Sabbat des Sabbats. Car c'est là l'année jubilaire, où l'homme retourne à sa possession, c'est-à-dire à son Auteur lui-même, pour être possédé et posséder, pour qu'il soit trouvé et trouve lui-même, qu'il soit saisi et qu'il saisisse².

Toute la fin de ce troisième et dernier livre va être consacrée après cela au problème de la hiérarchie et de la conciliation des amours diversifiés par leurs objets, qui doivent être synthétisés et dominés par la charité elle-même. Ayant une dernière fois précisé qu'il entend par charité « le droit usage de l'amour, et par concupiscence son abus »³, Aelred commence par distinguer dans tout usage de l'amour trois éléments constitutifs : « L'élection qui s'opère par la raison, l'élan (*motus*) qui consiste dans le désir et le sentiment ; le fruit dans la fin »⁴.

(1) *Excedat*, à rapprocher de l'*excessus* bernardin.

(2) Chap. vi (col. 582 D à 583 A).

(3) Chap. vii (col. 584 B).

(4) Chap. viii (col. 584 C).

La première question qui se pose est donc la fin que l'élection doit choisir. Là-dessus, pas de doute possible :

C'est Dieu qui doit être le fruit de l'amour, en lui-même et pour lui-même ; et le prochain pour autant que nous jouissons de lui en Dieu (*fructum*) et plus encore de Dieu en lui. En effet, quoique ce verbe *frui* soit généralement utilisé plus strictement, de sorte qu'on dise qu'on ne doit jouir de rien d'autre que de Dieu seul, Paul parlant à un homme dit cependant : *Ainsi frère, que je jouisse de toi dans le Seigneur.* (Philémon, 20.)¹

Le correctif est d'importance. Il vise évidemment saint Augustin et, au nom de l'Écriture, restitue ainsi à la création une valeur propre, qui n'existe pas, certes, séparément de Dieu, mais qui ne se fonde pas purement et simplement en celle de Dieu, comme un signe sans substance dans la réalité qu'il signifie. Ce départ décisif à l'égard du platonisme augustinien est tout à fait typique du réalisme à la fois si humain et si biblique d'Aelred. La délicate casuistique de l'amour qui va s'ensuivre après cette option fondamentale opposera plus d'une fois Aelred à Augustin, même au moment où il l'utilisera le plus largement.

Cette casuistique va être profondément influencée par l'examen très personnel auquel Aelred se livre de ce qu'il appelle l'« affectus », le sentiment, ou plus généralement l'affectivité. Il fait en effet remarquer que l'élan (*motus*) qui nous

(1) Chap. ix (col. 587 A.).

porte, à la fois par le désir et par l'acte, vers la fin que l'élection a choisie, est parfois déterminé par la seule raison, parfois par le seul « affectus », mais généralement par les deux ensemble ¹.

Il est donc capital de bien distinguer entre les « affectus ». Mais d'abord, que sont-ils ? L'« affectus » est une inclination spontanée et agréable (*dulcis*) de l'âme elle-même envers quelqu'un ². Il y a des « affectus » purement spirituels, soit qu'ils viennent directement de Dieu ou du démon ³. Il y en a de rationnels, comme lorsqu'on est porté vers quelqu'un par la considération de ses vertus, et d'irrationnels, comme lorsqu'on admire un sophiste ou un risquetout ⁴.

L'« affectus officialis » est celui qui nous porte vers une personne pour les dons qu'elle nous fait ou les services qu'elle nous rend ⁵. L'« affectus » naturel nous attire vers ceux auxquels nous sommes liés par le sang ⁶. Il y a deux « affectus » charnels, l'un qui est simplement l'attirance suscitée par la beauté physique, l'autre qui est l'appétit sexuel aveugle. Aelred est visiblement soucieux de ne pas les confondre. Il fait observer que le premier a valu à Moïse d'être distingué par la fille du Pharaon, sauvé des eaux et élevé à sa position princière, tandis que l'autre a précipité David dans le crime et anéanti la sagesse de Salomon ⁷.

(1) Chap. x (col. 587 BD).

(2) Chap. xi (col. 587 D).

(3) *Ibid.*

(4) Chap. xii (col. 588 CD et 589 A).

(5) Chap. xiii (col. 589 B).

(6) Chap. xiv (col. 589 C à 590 B).

(7) Chap. xv (col. 590 CD).

Qu'elle doit être notre attitude à l'égard de ces « affectus » ? La réponse d'Aelred à cette question est d'une souplesse particulièrement remarquable. Sauf lorsqu'il s'agit d'un « affectus » authentiquement mystique, comme nous dirions, jamais nous ne devons faire de l'« affectus » lui-même le premier moteur de notre amour, car cela revient à priver celui-ci de toute rationalité. Mais, pourvu que l'élection subsiste au principe de notre amour, c'est-à-dire un choix de l'objet à aimer motivé par de bonnes raisons, les « affectus » peuvent jouer un rôle bienfaisant pour animer le désir et l'acte qui nous porteront vers la fin choisie librement. En effet, ils encouragent le désir et faciliteront l'acte, pourvu qu'ils soient susceptibles d'être accordés à la fin rationnellement choisie. Ainsi, à côté d'un amour tout suspendu à l'affectivité, qui restera toujours au moins dangereux dans sa douceur même, et d'un amour de tête, sûr, évidemment, mais dur et sans grand élan, l'amour normal, qu'Aelred n'hésite pas à qualifier de parfait, est celui où la raison et l'affectivité se conjugueront harmonieusement avec la volonté¹.

Mais ceci, pour être applicable dans le concret, demande une étude plus détaillée des « affectus ». Il est certain qu'il en est trois qui ne peuvent jamais être utilisés : l'« affectus » spirituel démoniaque, l'« affectus » irrationnel (tel qu'il a été défini plus haut), et celui des deux « affectus » charnels qui pousse directement au vice. Cependant, l'« affectus » spirituel qui attire vers Dieu ne doit pas lui-même échapper au contrôle de

(1) Chap. xx (col. 594 D).

la raison, sinon un zèle indiscret risquerait d'épuiser les forces physiques sans pour cela réaliser la sainteté¹. A plus forte raison en sera-t-il ainsi de tous les autres « affectus » : ils ne seront bon qu'autant qu'ils concorderont avec la ligne tracée par la raison.

Ceci est vrai même de l'« affectus » qu'Aelred a pourtant appelé « rationnel », comme par excellence : celui créé en nous par la considération des vertus de quelqu'un. Désirer la présence des saints dans le ciel est une incitation à l'amour qui ne peut qu'être bonne ; la désirer sur la terre peut être excellent, mais encore y faut-il apporter quelque mesure, de manière à savoir s'en passer quand, ainsi qu'il arrive, le sacrifice doit en être fait².

L'« affectus » officieux qui nous pousse vers quelqu'un pour ses dons, si c'est vraiment vers la personne et non vers les dons seuls, peut être admis, mais avec précaution. Ne pas l'admettre du tout aboutirait à l'ingratitude. L'admettre sans réserve, à l'aveuglement sur les vices ou les défauts de celui qui nous est utile³.

Sur l'« affectus » naturel, Aelred apparaît comme particulièrement en réserve. Les exemples qu'il en donne (d'ecclésiastiques ruinant leur ministère par la façon dont ils cèdent aux affections familiales) rapprochés de sa propre origine (rappelons-nous qu'il était fils de prêtre) donnent à penser qu'il devait songer à une expérience personnelle que nous connaissons mal ou point du tout. C'est pourquoi il n'hésite pas à dire que

(1) Chap. xxiii (col. 596 B à 597 A).

(2) Chap. xxiv (col. 597 BD).

(3) Chap. xxv (col. 598).

si l'amour des siens doit être admis en tant qu'amour rationnel, il ne doit pas être accepté en tant qu'amour affectif. C'est ainsi que se résoud l'opposition entre Paul disant à Timothée: *Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, spécialement de sa famille, il a renié la foi et il est pire qu'un infidèle* (1 TIM., v, 8) ; et le Christ lui-même déclarant : *Celui qui vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, encore son âme elle-même, ne peut être mon disciple* (LUC, xiv, 26).

Ceci amène à une distinction générale. L'« affectus », en général, est quelque chose qui naît en nous d'une manière tout irréfléchie. Lorsqu'il va dans un sens qui peut concorder avec celui où la raison nous conduit elle-même, à condition que la raison lui impose sa mesure, nous pouvons aimer *en Dieu*. Lorsqu'il va au contraire contre la raison, nous devons, à cause de Dieu, contrarier l'« affectus ». C'est ainsi que nous aimerons nos ennemis, *propter Deum*, en dépit de l'« affectus » négatif qui nous opposerait à eux¹.

Quant à l'« affectus » charnel, son caractère ambigu doit nous amener tantôt à l'admettre avec prudence, tantôt à le contrarier. A plus forte raison en sera-t-il ainsi de l'« affectus officialis ». Ici, Aelred montre lui-même comme une difficulté majeure avec les « affectus » est la facilité avec laquelle ils se transforment l'un en l'autre ou se substituent l'un à l'autre. Un bon exemple lui est fourni par le cas de la direction spirituelle des femmes, auxquelles on est toujours exposé à

(1) Chap. xxvi (col. 599-600).

s'attacher trop humainement, même après s'y être dévoué par des motifs tout surnaturels ¹.

Inversement, comme les « affectus » peuvent s'allier, ou même se transmuter les uns dans les autres, ils peuvent se combattre. Dans ce cas « il faut toujours préférer celui par lequel notre âme est directement poussée vers Dieu à tous les autres, puis l'« affectus » rationnel à l'officieux, l'officieux au naturel, et le naturel au charnel » ².

Quand tout cela est vu, ce qu'on peut attendre exactement de l'affectivité devient clair. Ce n'est pas elle qui doit être la règle de nos amours. Mais les « affectus » sont comme des éperons par lesquels nous pouvons être efficacement excités à désirer ce que nous devons aimer ³.

Si maintenant nous passons de la considération du désir à celle de l'acte, nous remarquerons que nos actions peuvent tendre au souverain bien soit directement, soit indirectement (par le biais de notre nécessité ou de celle du prochain). L'apôtre nous règle à cet égard en nous disant de vivre à la fois « sobrement, justement, pieusement » (TITE, II, 12). Mais comment concilier les deux premiers adverbess, qui visent notre nécessité et celle du prochain, avec le troisième, qui nous fait envisager Dieu comme la fin ultime de tous nos actes ? Nous n'arriverons à rien, nous dit Aelred, si nous partons pour cela d'une notion toute philosophique de la sobriété ou de la

(1) Chap. xxviii (col. 601 B à 602 A).

(2) Chap. xxix (col. 603 D).

(3) Chap. xxx (col. 604 A).

justice. Ce qu'il nous faut, c'est une sobriété et une justice chrétiennes¹.

Pour définir celles-ci, il faut considérer qu'il y a trois modes différents suivant lesquels l'homme peut ordonner sa vie selon les circonstances. L'un est celui de la nature, que l'homme pourrait suivre s'il ne péchait pas. L'autre est l'ordre résultant de la nécessité créée par le péché pour le pécheur : nécessité de réparer ce qu'il a fait par une satisfaction inverse envers Dieu et une purgation de soi-même, qui toutes deux entraînent des restrictions par rapport à ce qui aurait été licite dans l'ordre naturel². Plus haut se trouve enfin l'ordre volontaire, par lequel l'âme, généreusement, s'engage sans y être obligée dans la voie de la liberté, qui est aussi celle de la perfection³. Cet ordre lui-même n'a pas d'autre fin que l'épanouissement de la charité. Pour cette fin, il faut, une fois qu'on l'a embrassé, y accepter toutes les difficultés avec courage. Mais les observances que cet ordre comporte, si elles doivent être toujours pratiquées généreusement, en vue de la fin qui les motive, doivent également, si des circonstances accidentelles, comme il peut arriver, les mettent en conflit avec cette fin elle-même, céder devant elle. C'est tout le principe des dispenses. Celles qui sont données aux religieux à l'égard de leurs vœux ou de leurs règles autrement ne sont pas de véritables dispenses, mais de simples destructions. Refuser, inversement, la dispense dans le cas où elle s'impose au nom du principe qui

(1) Chap. xxxi (col. 604-605 A).

(2) Chap. xxxii et xxxiii (col. 605 à 607 B).

(3) Chap. xxxiv (col. 607 C à 608 B).

vient d'être posé serait faire de la règle elle-même la destruction de sa propre fin¹.

Cette considération de la fin éclaircit comment la poursuite de notre propre bien et de celui du prochain doit s'harmoniser à la poursuite du souverain bien. On doit d'abord mettre le bien de l'âme dans la poursuite du souverain bien lui-même, et, par suite, sacrifier s'il le faut, dans la mesure où il le faut, le bien du corps au bien de l'âme ainsi compris. On doit d'autre part vouloir le bien d'autrui comme son bien propre. Mais lorsqu'on a bien compris quel est le vrai bien de l'âme, cela n'a plus de sens d'envisager de la sacrifier pour l'âme d'autrui, car cela reviendrait à sacrifier la possibilité immédiate que l'on a de suivre le souverain bien à une possibilité seulement médiate, que nous pouvons au plus favoriser, mais jamais, de nous-mêmes, réaliser. Ce que nous pourrions sacrifier au prochain, cependant, de notre amour de soi légitime, c'est d'abord notre corps. Toutefois, il ne doit pas à proprement parler être sacrifié au corps d'autrui, mais toujours au bien de notre âme elle-même qui, dans certains cas, exige que nous nous portions au secours des autres au péril de notre vie. Egalement, comme saint Paul souhaitait d'être anathème pour ses frères, nous pouvons sacrifier, pour le salut d'autrui, l'« affectus » et ses satisfactions dans le salut de notre âme, mais non pas jamais ce salut lui-même.

Quant à ceux qui seront l'objet de notre amour, ce sont tous les hommes en Dieu, encore une fois. Mais cet amour doit être comme extérieur

(1) Chap. xxxv et xxxvi (col. 608 C à 614 B).

pour ceux avec qui nous n'avons pas de communion dans le Christ, et porter pour autant sur des choses extérieures, à la seule réserve de la prière, par laquelle nous nous efforçons de tout attirer au Christ. Inversement, plus le lien qui nous liera aux hommes sera pénétré du lien qui nous lie au Christ, et plus notre amour pour eux s'intériorisera ¹.

Tout ceci, nous dit Aelred en conclusion, a pu nous éclairer sur l'élection et sur l'élan de l'amour. Une dernière question resterait. De quels êtres pouvons-nous ici-bas jouir dans l'amour (*frui*), — c'est-à-dire en quelle mesure la fin de l'amour est-elle accessible ici-bas ? Nous pouvons, nous dit-il, jouir ici-bas, dans une certaine mesure, de tous les êtres à l'égard desquels l'« affectus » arrive à être plus ou moins d'accord avec la raison. Ces êtres sont nos amis, au sens le plus élevé du mot. Ainsi la conclusion du *Miroir de la Charité* est-elle l'amorce des trois dialogues *Sur l'amitié spirituelle* ².

Ces dialogues, selon toute vraisemblance, ne sont pas entièrement fictifs. Le premier, avec un jeune moine, Yves, d'une abbaye filiale de Rievaulx, paraît bien mettre en scène Yves de Wardon, le destinataire du traité sur le Christ à douze ans. Il est encore très proche de la composition du *Miroir de la Charité*, auquel il se réfère expressément. On peut le placer aux alentours de 1142. Les deux autres supposent de longues années d'interruption. Le jeune Yves est mort. Nous sommes à Rievaulx, seuls d'abord avec

(1) Chap. xxxviii (col. 617 à 618 A).

(2) Chap. xxxix et xl (col. 618 à 620).

Aelred et un de ses moines, un certain Gualterus, qui est sûrement son futur biographe, Walter Daniel : homme de lettres, avec les défauts habituels de la profession, susceptible, mordant, « fastidious » comme diraient ses compatriotes. Les « exécuteurs des hautes œuvres du Pharaon », c'est-à-dire des fonctionnaires royaux que ces moines humoristes affublent de ce sobriquet, viennent de quitter la table de l'abbé. Walter a visiblement pesté contre l'urbanité de celui-ci, qui supportait ces importuns avec son habituelle bonne grâce. Aelred, pour le dédommager, lui offre un entretien amical.

Walter saisit la balle au bond : que l'on reprenne donc la discussion sur l'amitié poursuivie naguère avec Yves et dont le compte-rendu vient d'être retrouvé. Ce sera l'objet de ces deux nouveaux dialogues. Un autre moine encore y prendra part, tout en douceur et en délicatesse, Gratien (dont nous ne savons rien par ailleurs), mais désinvolte aussi à l'occasion, assez pour que ce bourru raffiné de Walter ironise sur le fiel de la colombe...

Les souvenirs personnels abondent : celui d'Yves dont le regret suscite quelques pages touchantes au début du second dialogue ; celui de Simon, dont nous avons déjà entendu Aelred déplorer la mort et dont l'image revient à la fin du troisième, trop transparente pour ne pas être reconnue, bien qu'aucun nom ne soit prononcé. Quel est l'autre anonyme mentionné au même endroit, un jeune moine amené d'outre-mer (sans doute au retour de Rome) par Aelred, et peu à peu devenu son confident et son collaborateur de confiance ? Peut-être Geoffroy de Dinan. Mais

lui aussi est mort. Tous ces deuils, et l'allusion faite à l'élection de l'antipape Pascal III (1164), nous montrent que nous sommes aux dernières années de la vie d'Ælred. C'est donc comme un testament spirituel, tout rempli de son expérience personnelle aussi bien que de ses méditations érudites, qui reste en ces dialogues ¹.

Ce n'est pas à dire que la part des livres n'y soit pas considérable. Les emprunts au *De Amicitia* de Cicéron sont constants. Même quand il s'oppose à lui, Ælred qui a commencé par le conseiller à Yves ² et qui ne dit sa pensée que parce que celui-ci proteste de l'insuffisance d'un païen pour un tel sujet, le suit presque pas à pas. Toutefois, il charge la trame du dialogue ancien de tant d'exemples bibliques dont il tire la leçon qu'il fournit là l'exemple parfait de l'humanisme cistercien : une pensée spirituelle foncièrement biblique, mais dont la méditation a été stimulée et comme fécondée par les classiques.

L'intérêt principal de cette œuvre, où la compilation s'est faite un travail si personnel, c'est le développement qu'elle apporte au *Miroir de la Charité*. Encore une fois, elle était amorcée aux dernières pages du traité, où l'amitié spirituelle était présentée comme un avant-goût du ciel, puisque l'amour y achève son élan et atteint la « fruition ».

Ceci va trouver son appui dans l'élargissement et l'approfondissement de la définition cicéro-

(1) Sur tout ceci, on se reportera à J. Dubois, éditeur des trois dialogues. (*Op. cit.*, pp. LXXXII et suivantes.)

(2) *De spiritali amicitia*, P. L., t. 195, col. 662 A (éd. Dubois, p. 11).

nienne rappelée au début : « L'amitié est un accord sur toutes les choses humaines et divines accompagné de bienveillance et de charité. »

Sous sa forme chrétienne idéale, l'amitié sera une charité qui rencontre une réciprocité parfaite¹. C'est pourquoi elle offrira une image anticipée de ce que nous trouverons éternellement en Dieu, image qui demande évidemment la grâce pour s'épanouir, mais qui sera en retour le soutien et la sauvegarde de la grâce en nous². La vraie amitié est ainsi une véritable vertu et elle est apparentée à la sagesse la plus haute³. Aimant chrétiennement, priant le Christ pour ses amis, on passera directement de leur amitié à la sienne⁴.

Ces vues si élevées ne retirent rien à l'humanité de la conception d'Aelred. S'il insiste sur la nécessité, pour une amitié vraiment saine, de ne rien consentir aux défauts de l'ami, cela ne veut pas dire pour lui que l'ami doive être sans défauts (c'est même un des points les plus longuement discutés contre Walter⁵), mais qu'il doit consentir aux efforts de son ami pour l'éclairer et le corriger. Pas davantage l'amitié, bien qu'elle procède de la charité et tende à son parfait accomplissement, ne doit-elle être désincarnée dans ses origines. Elle repose, au contraire, sur la possibilité d'un accord entre

(1) Col. 662 C et 664 D (éd. Dubois, pp. 13 et 19). Cf. col. 691 BC (éd. Dubois, pp. 153-155).

(2) Col. 690 BD (éd. Dubois, pp. 149-151). Cf. col. 663 C (*Ibid.*, p. 17).

(3) Col. 663 CD et 668 B - 670 A (éd. Dubois, pp. 17 et 41 et suivantes).

(4) Col. 701 B à 702 A (éd. Dubois, pp. 197-199).

(5) Col. 681 B à 687 B (éd. Dubois, pp. 103 et suivantes).

nos « affectus » et notre raison éclairée par la foi, selon le schéma du *Speculum*¹. Ici, plus expressément que jamais, Aelred va contredire saint Augustin. Si parfaitement averti qu'il soit des possibilités de déviation charnelle² (ou intéressée³, arriviste comme nous dirions) de l'amitié, il n'exclura même pas celles qui naissent d'un attachement peut-être trop sentimental, comme il arrive facilement aux très jeunes gens⁴. Le tout est que cet attrait se clarifie et s'enrichisse à la lumière de la grâce. L'amitié de David et de Jonathas pourra devenir ainsi le modèle même d'une affection toute pénétrée de charité et tendant toute à l'épanouissement de la charité⁵.

Certes, ce n'est pas une chose facile que de développer de telles amitiés. A deux reprises, l'esprit entier de Walter formulera l'objection du faux bon sens qui travestit l'égoïsme épris de sa tranquillité en prudence surnaturelle : ne serait-il pas plus simple de renoncer à l'amitié tout simplement ?⁶ Non, dira Aelred une première fois : vivre sans amitié, c'est vivre en bête et non en homme⁷. La seconde fois, il sera plus explicite : c'est refuser ce pour quoi Dieu a fait ses créatures que refuser l'amitié⁸. Comment se préparerait-on à l'éternité si l'on se refusait par

(1) Col. 679 D (éd. Dubois, p. 97).

(2) Col. 665 C à 666 A (éd. Dubois, pp. 27-29). Cf. 677 AB (*Ibid.*, pp. 83-84).

(3) Col. 677 CD (éd. Dubois, pp. 85-87).

(4) Col. 691 C à 692 A (éd. Dubois, pp. 155-157).

(5) Col. 692 D à 694 A (éd. Dubois, pp. 161 et suivantes).

(6) Col. 575 C (éd. Dubois, pp. 75-77) et col. 689 D (*Ibid.*, p. 147).

(7) Col. 676 AC (éd. Dubois, pp. 77 et suivantes).

(8) Col. 690 BC (éd. Dubois, pp. 149-151).

lâcheté à l'effort nécessaire pour en réaliser au moins l'ébauche ici-bas ? Le Christ a eu ses amis : comment croirions-nous l'imiter en renonçant à en avoir ? ¹

La conclusion du dialogue avec Yves pourrait être celle de toute l'œuvre d'Aelred et de toute sa vie : dire que Dieu est amour, comme le fait saint Jean, cela pourra se traduire un jour, quand Dieu sera tout en tous, par Dieu est amitié. Pour l'instant déjà, « Qui demeure dans l'amitié demeure en Dieu et Dieu en lui ². »

Saint Thomas More, cet autre humaniste britannique d'une si souriante urbanité, nous a livré le mot terrible d'un religieux de son temps : « J'ai dans mon couvent d'innombrables frères, mais pas un seul ami. » Aelred nous montrerait-il seulement que les monastères de Cîteaux étaient bien éloignés de cela, il serait une suffisante preuve à lui seul de la santé de leur ascèse et de l'authenticité évangélique de leur mysticisme.

(1) Col. 691 BC (éd. Dubois, pp. 153-155).

(2) Col. 670 A (éd. Dubois, p. 45).

CHAPITRE VII

ISAAC DE L'ÉTOILE

Isaac de l'Etoile est le grand mystère de Cîteaux ¹. Nous ne connaissons que quelques faits épars de sa biographie. De son œuvre, nous n'avons que des fragments. Mais ce peu est assez pour nous laisser entrevoir une physionomie plus qu'originale : pleine de contrastes. Sa pensée est celle d'un esprit insatiablement curieux, spontanément porté à la spéculation métaphysique la plus ardue. Mais il est capable aussi bien d'une méditation toute contemplative des mystères chrétiens, où il met une ferveur, voire une poésie singulières.

Car il a un don du style, aux antipodes de celui de saint Bernard, mais guère moins éclatant. Ses visions métaphysiques ou théologiques s'expriment dans des phrases aux antithèses

(1) Il n'y a pratiquement pas d'études sur lui. On trouvera quelques indications dans P. BLIEMETZRIEDER, *Isaac de Stella, sa spéculation théologique*, dans : *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. IV, 1932, pp. 134 et suivantes.

admirablement balancées, qui ont quelque chose de léonin. Ou bien il se lance dans de vastes périodes harmonieusement ponctuées d'images splendides, véritables poèmes en prose. A travers tout cela, passent à l'improviste des traits d'une humanité savoureuse et d'une familiarité inattendue. Ainsi, ce penseur pratiquement inconnu, le plus abstrait parfois de l'école cistercienne, arrive-t-il, plus qu'aucun de ses contemporains, à nous donner l'impression qu'il vit encore tout entier entre les quelques pages de *Migne* où est tout ce qu'il nous a laissé.

Le peu que nous savons de lui, c'est qu'il était Anglais, qu'il devint abbé de l'Etoile, au diocèse de Poitiers, en 1147, et qu'il vivait encore peu de temps après la mort de saint Bernard. Avant de venir en Poitou, il avait été abbé d'un monastère perdu dans une île au milieu de l'Océan¹, la dernière de toutes les terres, nous a-t-il dit². On s'est demandé quelle pouvait être cette *Ultima Thule*. Ce n'est certainement pas l'Irlande, puisque la description qu'il en fait suppose une île petite, où les moines sont seuls³. Est-ce une de ces îles britanniques occidentales où des monastères cisterciens furent fondés, en effet, comme à Caldey... ou l'île de Ré ? Dans son île comme hors de son île, Isaac ne se laisse voir que par une déchirure du brouillard, pour replonger aussitôt dans la nuit.

(1) Sermon XVIII (P. L., t. 194, col. 1750 A).

(2) Sermon XIV (P. L., t. 194, col. 1737 A).

(3) ... *modicam hanc insulam... in hanc semotam et inclusam Oceano insulam nudi ac naufragi, nudam nudi Christi crucem amplexi, pauci evasimus.*

Il est sûr pourtant qu'il était passé par les écoles séculières, et il serait possible qu'il y eût enseigné, comme le fameux Alain de Lille, avant d'être ravi à la vaine science, comme lui, par l'attrait cistercien. Il y a bien des chances aussi qu'il ait été de famille noble. Nous conjecturons ces derniers détails d'après une page pittoresque où, parlant du démon muet que Jésus avait chassé, il s'écrie que son démon à lui est loin d'être muet : ne lui parle-t-il pas tout le temps « *de sa science, de sa religion, de son genre de vie, de sa race, de sa grâce, de son éloquence, de sa distinction... ?* »

En tout cas, il ne paraît pas avoir renié d'emblée au cloître sa culture séculière. Au contraire, il est unique parmi les premiers Cisterciens pour la liberté et la hardiesse avec lesquelles il fait passer dans ses sermons les discussions métaphysiques les plus techniques. Il les ramène toujours finalement à nourrir une théologie contemplative. Mais il reste bien différent de Guillaume de Saint-Thierry, dont la science s'orientait d'emblée vers la spiritualité et qui n'usait de la dialectique que pour lui faire réfuter ses propres excès. On dirait au contraire, parfois, chez Isaac, que l'ivresse métaphysique est un acheminement vers l'autre *sobria ebrietas* de la mystique.

Cependant, à une certaine période de sa vie, il paraît avoir battu en retraite, vers une théologie plus traditionnelle, plus positive, défiante de l'originalité qu'il avait d'abord cultivée à

(1) Sermon XXXVI II (col. 1819 B).

plaisir. Ce n'est pas seulement un repentir personnel qui l'a déterminé. C'est un sentiment pastoral, abbatial. Plus d'une fois ses moines s'étaient plaints de ce qu'il se perdait volontiers dans la métaphysique. « Pour moi, dit-il lui-même après avoir fait écho à leur reproche, je l'avoue, ce sont partout les mystères qui me plaisent le plus ». Le piquant est qu'il arrivera si bien à leur communiquer son propre goût qu'il s'en effraiera. C'est alors qu'il fera machine en arrière. Le texte très curieux où il nous explique cela en long et en large vaut d'être cité. Il montrera combien les monastères cisterciens étaient éloignés d'être des foyers d'obscurantisme, ou tout simplement d'anti-intellectualisme. En même temps, la vivacité si séduisante d'Isaac s'y peint trop admirablement pour qu'on puisse hésiter devant une citation copieuse :

Mes bien-aimés, j'ai l'impression que depuis quelque temps, vous êtes plus tièdes et comme sans goût pour m'écouter (*acediosos ad audiendum*). D'où il s'ensuit, je l'avoue, que je suis plus tiède de mon côté et moins habile à parler. En effet, le disciple attentif fait le maître diligent, et plus on écoute avec attention et plus on met de soin à parler. Mais vous vous plaignez que nous ayons changé de style, vous ne savez pourquoi. Nous qui avons l'habitude de parler subtilement, soit que nous trouvions toujours du neuf, soit que nous réniovions l'ancien avec élégance, maintenant, nous usons des banalités, et nous disons les choses usées avec des mots usés. Comment donc, demandent certains d'entre

(1) Sermon XI (col. 1729 D).

vous, cet homme a-t-il baissé ainsi ? Comment l'or de son intelligence, les belles couleurs de son éloquence sont-ils à ce point obscurcis ? Lui qui d'ordinaire disait merveilleusement des choses merveilleuses, qui concevait avec tant d'originalité des pensées inouïes, qui définissait excellemment ce qui est obscur, qui distinguait clairement ce qui est embrouillé, et, l'ayant éclairci, le faisait comprendre par des exemples, comment donc maintenant confond-il tout, mêle-t-il tout et ne mène-t-il rien jusqu'au terme attendu ?...

Vous êtes tous des curieux, et c'est pourquoi nous avons changé de manière : parce que vous ne mettiez plus de mesure à votre curiosité ! Vous ne retenez que ce qui est neuf ; mais d'où donc tirerions-nous toujours du neuf ? Les choses anciennes, ce qu'on peut trouver dans les Ecritures, vous soufflez dessus. Pourquoi donc transcrivons-nous encore des livres ? Si nous disons ce qui a été dit avant nous, ou ce qu'on peut trouver écrit, cela excite votre nausée ou votre bile, non parce que cela ne serait pas vrai, ou pas bon, ou pas opportun, mais parce que cela n'est pas entièrement nouveau. Si nous disons ce qu'a dit Augustin, ou bien Ambroise, ce qu'on peut lire n'importe où, aussitôt vous courez aux livres. Ce qui a été dit, l'un le montre à l'autre écrit, et c'est assez pour que vous en soyez dégoûtés.

Je dois avouer que je suis en partie moi-même la cause de votre propre insolence. Nous avons si bien fait votre éducation, nous vous avons donné de telles habitudes que c'est à peine si vous pouvez encore écouter quelqu'un d'autre que nous, et cela ne vous intéresse plus de nous écouter chez d'autres.

Pourquoi donc nous-mêmes nous sommes-nous

montré ou bien curieux, naguère, en poursuivant de telles choses, ou bien inconstants, après cela en changeant de manière ? Nous n'avons pas à chercher loin la raison de l'un et de l'autre. Il est apparu récemment des gens dont je tairai le nom, des hommes d'une intelligence remarquable et d'une habileté étonnante, qui n'ont pas, à vrai dire, perverti les Ecritures, comme le font les hérétiques, mais qui, n'en ayant pas le sens légitime tout à fait en main, les ont accommodées très habilement à leurs propres études. Je dirai, sans esprit de controverse, qu'ils ont joué très agréablement avec les lettres authentiques, à l'admiration de beaucoup de gens et non sans beaucoup d'édification. Ils n'en ont rien tiré contre la foi et la vérité ; au contraire, toute cette admirable nouveauté tendait à l'utilité et à l'honnêteté de la vie et des mœurs, comme vous le savez, puisque vous vous plaignez que nous l'ayons délaissée. Ainsi, chose admirable, le sens de l'Ecriture qui leur manquait les a rendus pleins de sens. Nous les avons donc suivis, parce que le monde les suivait. Le monde entier s'en allait après eux, et, de l'avis des hommes, jamais hommes n'avaient parlé comme eux. Quiconque ne parlait pas comme eux, on s'en moquait, on le méprisait, on l'abandonnait. Nous nous sommes donc appliqués à ne pas avoir l'air de parler contre eux par envie, ou de ne pas parler comme eux faute d'en être capable. Et, comme vous le savez, nous n'avons été inférieurs en cela à personne, et ce n'est pas non plus que notre fibre soit racornie, comme dit le poète !

Mais maintenant, nous disons ce que dès le début nous avons conçu, mais que nous avons supprimé jusque-là, prenant notre temps pour ne pas être taxés, comme nous venons de le dire,

ou d'envie, ou d'incapacité. Car il va venir des temps difficiles et des destructeurs de la vérité vont s'introduire, accommodant les Ecritures à leur sens propre ; la liberté trop large que nous avons prise pourrait leur servir d'autorité pernicieuse. Pourquoi n'abandonneraient-ils pas les vieilles expositions des Pères pour leur nouveauté, si l'Eglise s'y est habituée avant eux ? Comment leur objectera-t-on : « Ambroise, Augustin, Jérôme, Grégoire ont donné telle explication » ? Ne diront-ils pas : « Si cela a été permis à d'autres, pourquoi pas à nous ? N'avons-nous pas entendu la même chose de tel ou tel ? » Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté : est-ce que nous sommes condamnés à ne jurer que par la parole du maître ?...¹

Cette réaction symptomatique, analogue à celle de Guillaume de Saint-Thierry, mais plus tardive, paraît bien contemporaine de l'affaire d'Abélard. Il est curieux, par exemple, de constater que ce sursaut de défiance contre un premier humanisme affranchi, dans le domaine intellectuel, va de pair chez Isaac avec une autre réaction. Dans la même page que nous avons citée, il se montre plus monté encore contre les ordres religieux nouveaux, qui se proposent non plus de fuir le monde mais de le « christianiser », comme nous dirions : les ordres de chevalerie. Bernard, on se le rappelle, avait pourtant aidé à l'organisation, et même à la propagande, des Templiers, quoique Hugues de Payns, le premier grand-maître, fût un transfuge de Cîteaux. Sur

(1) Sermon XLVIII (col. 1853 A à 1854 B).

ce point, Isaac ne craint pas de prendre une tout autre position. Qu'on en juge :

Pareillement, à peu près au même moment, naquit le monstre nouveau d'une nouvelle chevalerie, dont quelqu'un a dit agréablement qu'elle était l'ordre du cinquième Evangile, pour contraindre à la foi les infidèles, avec des lances et des bâtons ! Elle se donne licence de dépouiller ceux qui ne connaissent pas le nom du Christ, et si quelques-uns de ses membres perdent la vie dans leurs massacres, on les appelle martyrs du Christ. Est-ce que ceux-là aussi, par leur cruauté, ne préparent pas une autorité contre les chrétiens au fils de perdition qui doit venir ? Comment lui opposera-t-on la patience, la douceur du Christ et son mode de prédication ? Pourquoi ne ferait-il pas à plaisir ce qu'il trouvera fait légalement ? Comment ne dira-t-il pas : « Ce que l'Eglise a fait, qu'on le lui fasse » ? Alors ? Condamnons-nous ces chevaliers, avec les docteurs dont nous avons parlé plus haut ? Nous ne les condamnons ni les uns ni les autres, mais nous ne les louons pas ; non pas que soit tout à fait mal ce qu'ils font, mais parce que cela peut devenir l'occasion du mal ¹...

Cette prudence d'Isaac n'était peut-être pas dépourvue d'une rare perspicacité. Elle s'est exprimée en tout cas, on le voit, en des termes d'une vigueur très peu conventionnelle. C'est qu'il avait peut-être une expérience aussi directe de la chevalerie que de la dialectique, ce qui fait qu'il ne condamnait pas ce qu'il ignorait (au

(1) *Ibid.* (col. 1854 BC).

contraire de certains moines), mais ce qu'il connaissait trop bien. L'une des dernières notations vécues qu'il nous a laissées sans doute est la conclusion abrupte de sa lettre à l'évêque de Poitiers, Jean de Belesme, sur l'Eucharistie.

Mais voici que, tandis que je prenais plaisir à vous écrire, tant pour le sujet de la lettre que pour la personne du destinataire, votre Hugues de Chavigny a pris soin que je ne dépasse pas les limites convenables à une épître. Faisant irruption soudain chez nous, il a durement frappé de sa propre main quelques-uns de nos convers, insulté de nos familiers, proféré des injures contre celui qui n'était pas là, avec des menaces abondantes et des propos désobligeants. Il nous a pris huit bœufs, et, à ce que nous pensons, il les a déjà vendus. Et sa main reste étendue. Et maintenant, il crie sur les toits qu'il se vengera sur moi de tous les Anglais. Plût à Dieu que je ne fusse pas anglais, ou que je n'eusse jamais vu d'Anglais dans mon exil !¹

Sur cette réflexion ambiguë se termine tout ce qu'on peut savoir de cet insulaire si sympathique. Son œuvre, ses débris au moins, nous reste pour nous instruire plus largement sur sa pensée que sur sa figure. L'une n'est pas moins prenante que l'autre.

Il est difficile de lui attribuer aucun système à proprement parler. Mais la plupart des écrits que nous ayons de lui se groupent en des ensembles puissamment ordonnés qui s'agent et se disposent eux-mêmes assez facilement en un

(1) *De Officio Missæ* (P. L., t. 194, col. 1896 B).

tout harmonieux. Ce sont en majorité des sermons. Un bon nombre, sinon tous, ont été visiblement prononcés aux champs, dans une pause du travail manuel.

On peut au moins voir en nous, mes bien-aimés, comment tout homme doit manger son pain à la sueur de son front. A vrai dire, le glaive, en transperçant la chair, arrive jusqu'à l'âme. A défricher ce champ, pour ne pas semer parmi les épines, nous ruisselons de sueur, avec ce soleil de midi qui nous brûle par-dessus le marché ! Ainsi donc, après nous être bien fatigués pour la semence terrestre, reposons-nous un peu sous le couvert de l'yeuse accueillante que vous voyez près d'ici. Nous y secouerons, nous y moudrons, nous y pétrirons, nous y cuirons et nous y mangerons (non sans suer à nouveau intérieurement !) la semence de la parole divine, faute de laquelle nous défaillirons à force de jeûner¹.

L'avertissement qu'enveloppe cette invitation si persuasive n'est pas superflu, car c'est parfois un véritable labeur de suivre une pensée aussi subtilement personnelle dans sa dialectique rigoureuse. Mais la bonhomie charmante de cet exorde, à la fois très cistercien et très britannique, n'entraînerait-il pas les plus rebelles à cette métaphysique ascétique et contemplative, aussi bien que le prologue du *Phèdre* les pires béotiens à la philosophie platonicienne ?

Les sermons XVIII à XXVI, prononcés au temps de la Septuagésime, fournissent comme le

(1) Sermon XXIV (col. 1768 D à 1769 A).

cadre de la théologie d'Isaac, sur la transcendance divine et sur l'économie de l'incarnation rédemptrice. Les sermons XXXIII à XXXVII développent alors la notion de la prédestination qui domine toute sa mystique, en la replaçant dans une doctrine de la grâce très paulinienne et augustinienne. C'est ici qu'il convient d'insérer la lecture du bref traité *De Anima*, où l'anthropologie philosophique d'Isaac se raccorde à sa théologie trinitaire pour expliquer la vie de la grâce en nous. Ces perspectives se déploient au long du magnifique sermon XLII, sur l'ascension de tout le corps mystique dans le Christ, ainsi qu'à travers quelques belles pages du sermon LI, sur l'assomption de la Vierge.

On peut ensuite aborder, avec le sermon XXVII, le thème central de la doctrine ascétique d'Isaac : la lutte en nous de l'homme nouveau contre le vieil homme, condition de notre ascension dans le Christ consécutive à la descente du Christ à nous. A ce point, sa lettre sur le triple sacrifice de la Messe donne comme le cœur mystique de son ascèse.

Le sermon L, pour la fête des saints Pierre et Paul, viendra détailler l'humilité des pratiques ascétiques, auxquelles les très beaux sermons I à VI, pour la Toussaint, apporteront une justification pleinement évangélique. La meilleure conclusion de tout cela nous semble devoir être fournie par les sermons XLIII à XLV, sur la Pentecôte : c'est-à-dire une « pneumatologie » qui s'achève en doctrine de l'amitié divine.

L'ensemble des sermons pour le dimanche sexagésime (XVIII à XXVI) contient les pages

les plus purement dialectiques et les plus abstraites d'Isaac. Il peut être bon, avant de les lire, de se rappeler les considérations du sermon XVI, bien cisterciennes. On remarquera néanmoins qu'elles sont déjà plus près de ce qui sera la pensée de saint Thomas, sur la connaissance et l'amour de Dieu, que de celle de Guillaume de Saint-Thierry. Mais on sera d'abord frappé par la nouvelle explication que donne Isaac de l'image et de la ressemblance, mettant l'image dans la connaissance de Dieu, la ressemblance dans une vie qui se conforme à la sienne.

... L'homme est réformé à l'image et à la ressemblance de Dieu : par la connaissance (*sensum*) à l'image, par la vie à la ressemblance. Cependant, fait à l'image et à la ressemblance, il est refait à la ressemblance et à l'image, devant être réformé pour une conformation de sa vie qui le rende capable de participer à la nature (divine). Qu'il connaisse le vrai Dieu, c'est la vie éternelle ; mais qu'il l'aime de tout son cœur, c'est la voie éternelle. La charité est donc la voie, la vérité, la vie ; la charité est la ressemblance, la vérité l'image ; la charité est le mérite, la vérité la récompense ; c'est par la charité qu'on y va, par la vérité qu'on s'y tient. Celui donc qui se levait au matin, mais qui ne s'est pas maintenu jusqu'au soir, Lucifer, ne s'est pas tenu dans la vérité parce qu'il s'était écarté de l'orbe de la charité. Cependant, puisque la charité ne cessera jamais, lorsque la charité est parvenue à la vérité, elle ne cesse pas ; mais, par la vérité de la charité et dans la charité de la vérité, comme on vit heureusement, on vit toujours¹.

(1) Sermon XVI (col. 1741 AB).

C'est bien, en dépit des apparences, cette conception qui reste sous-jacente même aux plus vertigineuses considérations sur la transcendance divine qui se développent longuement dans les sermons suivants. Elles aboutissent en effet à cette conclusion qu'un être si parfaitement libre, souverain, souverainement exalté, au-dessus non seulement de tout ce qui est mais de tout ce qui se peut concevoir, doit être aimé pour lui-même, indépendamment de toute autre considération.

Attachons-nous donc, frères, par notre connaissance (*sensu*), par notre affection (*affectu*), par notre conscience, par notre vie, attachons-nous à lui pour lui-même, mettant en lui notre plaisir, nous conformant à lui, de sorte que, si nombreux que nous étions, nous soyons recueillis vers l'unique, nous soyons unis à l'unique, et que, simplifiés dans le simple, nous nous tenions immobiles autant qu'il nous est possible avec l'immobile, dormant en lui et nous reposant en lui, nous reposant dans la paix qu'ignorent ceux qui se multiplient par le fruit du froment, du vin et de l'huile, non de Dieu mais d'eux-mêmes, c'est-à-dire qui sont distraits, attirés, étirés, troublés par beaucoup de choses¹.

Ces considérations sur l'inaccessibilité du Dieu qui va se livrer à nous dans sa grâce s'achèvent sur une théologie décidément « apophatique », comme eût dit le pseudo-Denys, dont on sent les expressions présentes derrière le texte d'Isaac.

(1) Sermon XXI (col. 1760 CD).

Il n'est lui-même à proprement parler pas plus la sagesse, ni rien de tel, qu'il n'est le nombre, ni la mesure, ni le poids ; mais il est le principe, la source et la cause efficiente de toutes les créatures par-dessus tout. On l'appelle cependant nombre sans nombre, mesure sans mesure, poids sans poids, comme on pourrait l'appeler sagesse sans qualité, justice et vertu sans que cela implique de sentiment ou d'habitus psychique. Mais il nous semble qu'on exprimera mieux cela si on l'appelle supersagesse, superjustice, et ainsi de suite, comme supersubstance. Encore cela n'est-il pas pour dire ce qu'il est, mais pour qu'on ne se taise pas tout à fait. Ou bien on pourrait, puisqu'il n'est rien de toutes ces choses, l'affirmer en les retirant toutes, lui de qui les négations sont plus vraies. Car c'est plus proprement que nous nions tout de lui, plutôt que d'affirmer quelque chose que ce soit... Nous disons en effet ce que nous pouvons quand nous voulons parler de l'ineffable, dont on ne peut rien dire proprement : il faut alors ou bien se taire ou bien user de mots transformés¹.

Cet être unique, dont l'unité est au-dessus de tout nombre, la substance au-dessus de toute substance, possède toutes choses en lui-même de toute éternité. Il les possède dans son intelligence (*mens*), mais cette possession n'est pas autre chose que son être.

Existant donc un être simple et immobile qui cependant est manifestement deux, puisqu'il est

(1) Sermon XXII (col. 1762 BC).

et qu'il a ce qui est sien mais qu'il n'est pourtant tel que de telle sorte qu'il ait par lui-même (*de se*) ce qu'il a en soi et auprès de soi, quoi que ce soit qui s'y rencontre dans une incompréhensible vérité, nous disons que le Père n'est de rien. Quoi que ce soit qui procède de lui seul (qui lui-même ne procède de personne et que l'on appelle le Père), parce que c'est quelque chose de lui, comme sa progéniture, nous l'appelons Fils. Il est autre par ce qui lui est propre : parce qu'il est au Père en étant de lui, en lui et auprès de lui ; il est le même en unité d'essence avec lui, parce que tout ce qu'a celui-là, celui-ci l'est, qui est tout ce que le Père a ; et parce qu'il est sien, de ce qui est à lui, il ne peut être aucunement autre chose que ce qu'est lui-même celui qui est tout à fait simple et indivisible¹.

Dans le Fils, tout est présent à Dieu perpétuellement. Il en résulte que tout existe en Dieu d'une manière suréminente, avant d'exister en soi-même.

Frères, avant que fût ce monde sensible, il n'y avait rien du tout de moins que ce qu'il y a maintenant ; bien mieux, il y avait infiniment plus qu'il ne peut y avoir dans cette nature sensible (*in hac sensibilitate*). En effet, tout ce qui apparaît dans la reproduction doit toujours procéder de l'exemplaire ; mais il n'est pas toujours vrai que tout ce qui est dans l'exemplaire vienne dans la reproduction. Là, en effet, non seulement ce qui a été fait existe, mais encore tout ce qui peut être fait, plus beau et plus vrai, là où ces

(1) Sermon XXIII (col. 1766 BC).

choses ne sont pas changeantes et vaines, mais vérité et vie. Le sensible est en effet l'état ultime des choses, tout comme leur état suprême est cet archétype duquel il est écrit qu'il *atteint d'une extrémité à l'autre, disposant toute chose avec force et douceur*¹. (Sagesse, VII, 30.)

S'il en est ainsi, la joie de Dieu à la création n'est qu'une manifestation de la joie éternelle qu'il doit porter en lui de tout ce qu'il possède éternellement, dans le Verbe éternellement procédant.

Voici donc que l'on commence d'entrevoir, dans cette incompréhensible, une et simple immobilité, je ne sais quel troisième terme, qui ne peut ni procéder de personne, ni d'un seul. Si en effet il se réjouit et se délecte intérieurement de sa propre lumière et avec elle, cette joie et cette délectation procède manifestement des deux : de celui, à savoir, qui se réjouit, et de celui de qui et avec qui il se réjouit. Car l'un et l'autre sont évidemment principe de cette joie qui est celle de l'un au sujet de l'autre. Cependant, comme il a été établi plus haut que celui qui se réjouit est un avec celui dont il se réjouit et avec qui il se délecte, et qu'il est cela même qu'il a et qui est un, il est finalement un avec sa propre joie, lui en qui rien ne peut s'introduire d'étranger, rien commencer de nouveau, rien s'abolir d'ancien, mais qui demeure tout entier éternel, bien qu'on ait trouvé désormais qu'il est trine. Qui plus est, celui dont il se réjouit, il l'aime ; et il éprouve de la dilection

(1) Sermon XXIV (col. 1769 AB).

(*diligat*) pour celui avec qui il se délecte (*delectatur*). D'où la dilection de l'un et de l'autre est en l'un et l'autre et est la même chose que l'un et l'autre. Puis donc que dans cette adorable unité nous appelons Père ce qui se trouve ne procéder de personne, et que nous disons Fils ce qui procède d'un seul, il reste que quoi que ce soit qu'on y trouve qui procède des deux soit dit appartenir aux deux, et non pas Fils cependant, de peur qu'il n'en résulte une confusion, mais Esprit-Saint, pour que sa propriété soit distinguée et que l'on comprenne que c'est la douceur, la dilection, la paix et la délectation des deux, et pour que l'on maintienne fermement que tout cela est un, de peur qu'on ne s'éloigne de l'unité à cause de la Trinité¹.

Mais de même que la joie divine manifestée à la création n'est qu'une manifestation de l'Esprit, en tant que joie éternelle que Dieu a de sa possession éternelle du Verbe, tout don que Dieu pourra nous faire et qui nous réjouira ne sera qu'une manifestation de ce don éternel qu'est la procession de l'Esprit.

C'est là, chaque fois que je te demande quelque chose, ce que je considère : ton Esprit-Saint, ta bonté naturelle, ta largesse gratuite, non pas accidentelle ou temporelle, comme si elle pouvait être excitée par quelque sentiment ou quelque œuvre qui fût à moi, mais éternelle, immuable, et par laquelle tu es toujours le même. Mais puisque en toi, qui es la Trinité sainte, mon Dieu, vraie lumière, ce don de lumière ne procède pas de lui-même, tout ce que nous pouvons

(1) Sermon XXIV (col. 1770 AC).

en avoir de jouissance, nous à qui cela a été donné par lui, procède de l'image et de l'éclat, comme de la progéniture de la lumière paternelle, et, par cette progéniture, de la lumière paternelle elle-même. Car, de la lumière, parce qu'elle luit, est le don de la lumière et l'usage vient du don lui-même. Sous une seule vénération, une charité sans distinction, nous aimons en toi l'Esprit-Saint, et en lui le Fils, par qui [nous aimons enfin] le Père, de qui vient toute grâce excellente et tout don parfait (*Jacques*, I, 17). Le Père, en effet, au nom du Fils, c'est-à-dire par le Fils, donne l'Esprit ; le Fils donne l'Esprit de la part du Père ; et l'Esprit, de la part du Père et du Fils, se donne lui-même. Rien en effet n'est donné à qui rien n'est dû, si ce n'est gratuitement, c'est-à-dire par un don. Mais rien n'est remis au débiteur, ni aucun bien n'est rendu à qui méritait le mal, si ce n'est par un grand don, un don très grand, le plus grand des dons. C'est pourquoi tout est donné ou remis dans l'Esprit-Saint ; cependant lui-même avec tout son usage [nous vient] par le Fils, par qui, dans l'Esprit, tout nous est donné ou pardonné du Père, comme de la bonté principale ou fontale¹...

De cette considération de la Trinité, il résulte que la création ne pourra être et ne sera qu'une libre effusion de ce que Dieu possède éternellement en soi.

C'est la grâce de sa largesse, la nature de sa bonté², le bien gratuit et naturel de sa joie que

(1) Sermon XXIV (col. 1771 C à 1772 A).

(2) Il serait peut-être meilleur de traduire ici *natura bontatis* par « effet naturel de sa bonté ».

de vouloir se répandre en plusieurs, ou s'y infuser et les recueillir gratuitement dans la participation de soi-même... La Trinité indivise a donc fait sans division, quand elle a voulu, elle qui n'a jamais commencé de le vouloir, une nature capable d'elle-même, de se délecter en elle-même, apte à participer à son allégresse, à sa paix, à sa joie : l'esprit raisonnable, [fait] de rien à son image... Toute la nature corporelle, en effet, sert à l'esprit raisonnable et à son instruction, et elle lui dit d'une certaine manière son principe : rien n'y est sans voix. Et l'esprit raisonnable a été fait pour cette fin qu'il se réjouisse de Dieu et qu'il se délecte de Dieu avec Dieu, et de toutes choses en lui seul. Il a été fait raisonnable pour chercher Dieu en soi-même et en toutes choses, concupiscible pour qu'il l'aime et le désire seul, irascible pour qu'il repousse tout ce qui s'oppose à cette contemplation et cette délectation¹...

Déjà, de cette méditation fondamentale, Isaac va tirer l'exhortation à la vie ascétique, mais en lui donnant d'emblée un sens tout mystique.

Voyez donc, frères, avec quelle ferveur d'esprit, et par quel effort infatigable il nous faut, rejetant les pensées dépourvues de sens et desquelles s'éloigne l'Esprit-Saint de la discipline qui fuit tout ce qui est factice (*Sagesse*, I, 5), regarder à cette lumière déifiante, laquelle illumine pour la vérité et enflamme pour la charité, nous qui nous sommes démis entre les mains d'autrui du soin même de nos corps animés, pour pouvoir le faire plus librement et plus facilement².

(1) Sermon XXV (col. 1772 C à 1773 A).

(2) Sermon XXV (col. 1774 B).

Cette théologie, au sens strict du mot : cette doctrine sur Dieu lui-même, laisse assez prévoir que l'œuvre de notre salut, si réellement que nous y soyons associés, restera l'œuvre de Dieu, à ce point qu'elle sera simplement l'effet de son éternelle prédestination. C'est ce que développent en particulier les sermons XXXIII à XXXVII, pour le deuxième dimanche du Carême.

Lesquels sont vraiment fils, et lesquels ne le sont pas, c'est le Père véritable qui le sait, lui chez lequel il n'y a pas de changement, ni l'ombre d'une vicissitude : il sait combien ils sont et pourquoi ils le sont. Il sait en effet ce qu'il a dit en l'engendrant et engendré en le disant, à la fois et toujours, dans son Fils unique, son Verbe immuable, toujours parfait lui-même, en qui, à la fois et toujours, il a tout établi. Rien absolument ne pourra passer de cela, tout comme lui-même ne peut faillir, qui n'a pas tellement prévu les choses futures qu'il ferait qu'il n'a préfait les choses futures qu'il verrait faites¹.

Parler de cette prédestination revient à dire que nous ne pouvons aimer Dieu sinon parce qu'il nous a aimés le premier.

C'est lui en effet qui nous a aimés d'abord pour que nous l'aimions, et, comme il distribue à chacun sa mesure de foi, ainsi d'amour, de sagesse, de vertu... En effet, être toujours, être parfaitement sage, être doué d'une pleine puissance, et en tout cela jouir de la douceur de la charité, qu'est-ce, sinon la récompense d'une

(1) Sermon XXXVI (col. 1809 A).

vie bienheureuse ? autrement dit d'une vie dont le mérite est de bien vivre. Mais on ne vit pas bien sinon par la charité, par laquelle on aime Dieu. Cependant, cette charité elle-même ne peut être possédée par nous, sinon quand et pour autant que la charité par laquelle Dieu nous a aimés d'abord la crée et la forme en nous¹.

La prédestination ne porte pas seulement sur le terme : la récompense, mais sur toute la voie qui y conduit : le mérite et les conditions dans lesquelles, par la grâce elle-même, il sera fait nôtre². C'est pourquoi l'étude de la manière dont Dieu nous a faits nous fera mieux comprendre comment il nous a faits pour que nous puissions l'aimer, et donc nous adapter, pour ainsi dire, à la vie trinitaire.

Telles sont en effet les perspectives de la lettre *Sur l'Ame*, écrite au moine Alcher de Clairvaux, sur sa demande, pour l'éclairer sur l'anthropologie métaphysique. Nous en retiendrons principalement la distinction des cinq facultés de l'âme, identifiées expressément, d'ailleurs, à l'âme elle-même³ : le sens corporel, l'imagination, la raison, l'*intellectus*, l'*intelligentia*.

Par le sens, l'âme perçoit les corps ; par l'imagination, les images corporelles ; par la raison, les dimensions et les autres qualités semblables des corps... Par l'*intellectus*, cependant, elle est transportée au-dessus de tout ce qui est corps, ou du corps, ou de quelque manière corporel, et

(1) Sermon XXXIV (col. 1805 CD).

(2) Cf. *ibid.*, col. 1802 BC.

(3) *De Anima* (P. L., t. 194, col. 1879 D à 1880 C).

elle perçoit l'esprit créé. Enfin, par l'*intelligentia*, d'une certaine manière et pour autant qu'il convient à sa nature, elle voit le seul qui soit lui-même souverainement et purement incorporel, qui n'a ni besoin d'un corps pour être, ni d'un lieu pour être en un endroit, ni d'un temps pour être à un moment quelconque¹.

Mais comme l'œil, fait pour voir, ne voit pas sans que la lumière lui soit donnée,

le sens a besoin de ce qui lui est extérieur, l'imagination de ce qui lui est inférieur, et la raison de cette première grâce d'en-bas par laquelle tout homme est illuminé en venant en ce monde ; mais l'*intellectus* et l'*intelligentia* ont besoin d'être aidés d'en-haut. L'*intelligentia* est donc cette puissance de l'âme qui est immédiatement appliquée à Dieu, comme l'imagination de l'âme est appliquée au corps, ou comme la sensualité du corps est appliquée à ce qu'il y a de moins élevé dans l'âme. En Dieu toutefois, s'il se trouve des propriétés diverses, il ne se trouve rien d'inférieur, rien d'inégal. Pourtant personne ne connaît le Père sinon par le Fils et dans l'Esprit-Saint. Le Père fait, donne et pardonne tout par le Fils dans l'Esprit-Saint. Par suite, si toutes les trois personnes sont co-éternelles et co-égales dans leur nature ineffable, l'Esprit-Saint semble d'une certaine manière être plus proche de la créature, comme celui qui, procédant des deux, est le don (*munus*) des deux...

Ainsi donc, quoique la Trinité soit co-égale et sans différence dans sa nature, les réalités

(1) *Ibid.*, col. 1880 C. Même doctrine dans le quatrième sermon (pour la Toussaint, col. 1702 A).

divines descendent à nous comme du Père, par le Fils et l'Esprit-Saint, ou dans l'Esprit-Saint, selon qu'il est dit : *les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* (MATTHIEU, XXVIII, 19). De même, par l'Esprit-Saint au Fils, et par le Fils au Père, montent les réalités humaines. C'est pourquoi, le Fils s'en allant, l'Esprit Paraclet est envoyé, pour qu'il unisse le corps à la tête, c'est-à-dire au Christ, et lui-même à Dieu, comme il est écrit : *le chef de la femme, c'est l'homme, de l'homme le Christ, du Christ Dieu* (1 Cor., xi, 3). L'Esprit, par conséquent, régit, console, instruit et conduit l'Eglise au Christ, que celui-ci, sans tache ni ride, offrira comme son royaume à Dieu le Père ¹.

Ces dernières lignes contiennent en germe toute une doctrine de l'incarnation rédemptrice qu'Isaac développe à différentes reprises, mais particulièrement dans le sermon XLII, sur l'Ascension. Elle se rassemble autour de cette formule du sermon XXVIII, pour le dimanche quinquagésime :

Autant, dans le Seigneur Jésus, le Dieu Fils de Dieu s'est anéanti pour se faire homme, autant l'homme fils de l'homme a été élevé pour être fait Dieu ².

Mais cette formule, empruntée aux Pères grecs et notamment à saint Athanase, est, comme on le voit déjà par la conclusion du *De Anima*, illuminée pour Isaac par la doctrine du corps

(1) *De Anima* (col. 1888 B à 1889 A).

(2) Sermon XXVIII (col. 1782 C).

mystique. De cette doctrine elle-même, il a donné, dans ces perspectives de la descente du Christ à nous et de notre ascension avec lui, une des expositions les plus belles qui soient dans toute la littérature chrétienne.

En quoi les misérables hommes auraient-ils profité de la descente du ciel de la divinité de cet homme [Jésus], si avec elle était remontée seulement l'humanité de ce Dieu ?... [Mais], à cause de l'unité de l'Epoux et de l'épouse, du chef et du corps, comme la tête et le corps d'un seul homme sont cet homme lui-même, ainsi ce fils de la Vierge et ses membres élus sont un seul homme et un seul Fils de l'homme. L'Ecriture nous dit que le Christ total et entier est le chef et le corps, c'est-à-dire que tous les membres ensemble sont un seul corps, qui avec son chef est un seul Fils de l'homme, qui avec le Fils de Dieu est un seul Fils de Dieu, qui est lui-même avec Dieu un seul Dieu. Tout le corps donc avec son chef est le Fils de l'homme, et le Fils de Dieu, et Dieu. D'où cette parole : *Père, je veux que, comme toi et moi nous sommes un, ainsi eux soient également un avec nous* (JEAN, XVII, 21).

Ainsi, suivant ce sens bien connu des Ecritures, le corps n'existe pas sans le chef, ni le chef sans le corps, ni sans Dieu le Christ total, chef et corps. Comme l'homme est le chef de la femme, le Christ est le chef de l'homme, et Dieu le chef du Christ. Par l'intermédiaire de l'homme, le Christ est donc le chef de la femme, et par l'intermédiaire du Christ, Dieu est le chef de l'homme. Ainsi, tout est avec Dieu un seul Dieu, mais le Fils de Dieu avec Dieu naturellement, et avec lui-même le Fils de l'homme per-

sonnellement, avec qui son corps l'est sacramentellement.

Le Fils de l'homme est donc descendu seul du ciel, pour ce qui est de la divinité, mais non pas tout entier, pour ce qui est de l'humanité, lui qui, seul et tout entier, est monté, pour ce qui est de l'unité du chef et du corps. Personne donc n'est monté sinon celui-là, seul et tout entier, qui est descendu, seul mais non pas tout entier. Si quand un pauvre souffre, le Christ souffre, comment, quand un pauvre monte, le Christ ne monterait-il pas ? *Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas* (MATTHIEU, XIX, 6). Ce sacrement est petit dans l'homme et la femme, mais grand dans le Christ et l'Eglise. Comme donc mon pied, à supposer qu'il pût parler comme ma langue, pourrait dire ce que dit celle-ci, c'est-à-dire : « Je suis Isaac », de même les membres fidèles et raisonnables du Christ peuvent en toute vérité se dire ce qu'il est lui-même : Fils de Dieu et Dieu. Mais ce qu'il est par nature, eux le sont par association (*consortio*) ; ce qu'il est en plénitude, eux par anticipation ; enfin ce que le Fils de Dieu est par la génération, ses membres le sont, non pas seulement par une décision (*constitutione*), comme Moïse était le dieu de Pharaon (*Exode*, VII, 1), non seulement par l'appellation (*nuncupatione*), comme il y a beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs (1 *Cor.*, VIII, 5), mais par l'adoption, comme il est écrit : *Vous avez reçu l'Esprit d'adoption des fils, dans lequel nous crions : Abba, Père.* (ROM, VIII, 15). Selon cet Esprit, il leur a donné le pouvoir d'être faits fils de Dieu, de sorte qu'ils ont été enseignés spécialement par le Premier-né entre beaucoup de frères à dire : *Notre Père qui es aux cieux* (MATTHIEU, VI, 9), et ailleurs : *Je monte vers mon Père et votre Père...* (JEAN, XX, 17). En effet, comme il est le

Père et le Dieu commun à tous par la création, il l'est spécialement de nous par l'adoption, lui qui l'est de l'Unique engendré par une génération unique.

Sa génération, par conséquent : la nativité du Christ selon qu'il est Fils de Dieu depuis le commencement, et selon qu'il est à la fin Fils de l'homme, et selon que dans le mystère le chef et le corps sont un seul Christ, doit être comprise comme triple en quelque sorte. La première [nativité] est du Père, sans mère ; la seconde est d'une mère, sans père ; la troisième, quant à la substance, sans père ni mère, mais, quant au sacrement, de Dieu le Père par l'Esprit-Saint et de l'Eglise comme Vierge-Mère. Par le même Esprit par lequel, en effet, le Fils de l'homme est né notre chef du sein de la Vierge, nous renaissions fils de Dieu, en lui étant incorporés à la fontaine baptismale. Et comme lui [naît] sans aucun péché, ainsi nous par la rémission de tout péché.

Comme, en effet, il a porté tous les péchés du corps entier sur le bois, dans le corps de sa chair, ainsi, à son corps spirituel, il a donné qu'aucun péché ne lui soit imputé, par la grâce de la régénération, comme il est écrit : *Bienheureux l'homme à qui Dieu n'impute point son péché* (Psaume xxxi, 1). Cet homme bienheureux est sans aucun doute le Christ, qui, selon que le chef du Christ est Dieu, remet les péchés, et à qui, selon que le chef du corps est un seul homme, rien n'est remis, mais, selon que le corps du chef est plusieurs, rien n'est imputé : juste en lui-même et se justifiant lui-même ; seul sauveur, seul sauvé ; seul à monter, seul à descendre ; qui accorde avec le Père les dons qu'il reçoit comme homme : *Tu as reçu*, est-il dit, *des dons dans les hommes* (Psaume lxxvii, 19) ; qui a supporté (*pertulit*) sur le bois, dans son corps,

ce qu'il a enlevé (*abstulit*) par l'eau, de son corps. Encore une fois, sauvant par le bois et par l'eau, il est l'Agneau de Dieu qui enlève et qui a supporté les péchés du monde : le prêtre, le sacrifice et Dieu, lui qui s'offrant à lui-même s'est réconcilié par lui-même à lui-même en même temps qu'au Père et à l'Esprit-Saint.

Sa première nativité est donc éternelle, où il naît de Dieu, Dieu de Dieu, tel le Père, tel le Fils. Sa seconde est temporelle, et brève, où il naît homme de l'homme, telle la Mère, tel le Fils. Sa troisième est temporelle, et longue, où ce qui est né de l'Esprit est Esprit, comme ce qui est né de Dieu est Dieu, et ce qui est né de la chair, chair. Cette nativité du Christ, ou aussi bien sa vie, sa mort, sa résurrection, son ascension, est bien commencée, mais n'est pas complète encore. Elle commence avec le premier juste, et elle se consomme avec le dernier, et elle se déroule dans tout l'entre-deux, comme quelqu'un l'a bien dit : *Sous Noë, sous David, sous le Christ, les choses saintes (sacra) se sont accomplies*. D'où cette parole de l'Apôtre : *Tous ont été baptisés dans la nuée et dans la mer sous Moïse, et ils ont mangé la même nourriture et bu le même breuvage spirituel* (1 Cor., x, 2-3) ¹.

Cette ultime vision d'unité de la création dans le Christ rejoint la vision première de l'unité « supersubstantielle » du Créateur et de l'unité que toutes choses ont avec lui et en lui de toute éternité. C'est d'ailleurs explicitement comme prédestination du corps mystique qu'Isaac conçoit la prédestination éternelle de tous les êtres dans le Verbe ².

(1) Sermon XLIII (col. 1831 A à 1833 A).

(2) Cf. sermon XXXIV (col. 1801 et 1802).

Pas plus, d'ailleurs, que sa vision transcendante de l'unité divine n'abolissait la Trinité, sa vision de l'unité finale du corps du Christ n'y abolit nos personnalités. Les sermons sur la Vierge préciseront que ce qui est vrai totalement du corps mystique l'est éminemment de la Vierge et spécialement de chaque âme.

En effet, le seul chef et le corps tout entier du Christ est un : un d'un seul Dieu dans le ciel et d'une seule Mère en la terre : plusieurs fils, et en même temps un seul Fils. Et comme le chef et les membres sont un seul Fils et plusieurs fils, Marie et l'Eglise sont une seule Mère et plusieurs, une seule Vierge et plusieurs. L'une et l'autre sont mères ; l'une et l'autre sont vierges ; l'une et l'autre conçoivent du même Esprit sans trouble charnel ; l'une et l'autre donnent au Père une progéniture sans péché. Celle-là a engendré sans péché le chef pour le corps ; celle-ci a produit, dans la rémission de tous les péchés, un corps pour le chef. L'une et l'autre sont mères du Christ ; mais aucune des deux ne le met au monde tout entier sans l'autre. D'où, dans les Ecritures divinement inspirées, ce qui est dit universellement de cette Vierge-Mère qui est l'Eglise est à bon droit compris singulièrement de la Vierge Marie ; et ce qui est dit spécialement de la Vierge-Mère Marie l'est généralement de la Vierge-Mère l'Eglise ; et comme la parole est tissée de l'une et de l'autre, elle se comprend à peu près ensemble et sans différence de l'une et de l'autre. Et même chaque âme fidèle peut être comprise comme étant à sa manière l'épouse du Verbe de Dieu, la mère, la fille et la sœur du Christ, vierge et féconde. Ce qui est donc dit universellement pour l'Eglise l'est spécialement pour Marie et particulièrement pour l'âme fidèle,

par la Sagesse même de Dieu qui est le Verbe du Père¹.

Ce corps mystique dont Isaac a une vision si exaltée n'est pas une vue de l'esprit, mais la réalité même de l'Eglise visible, dont toute l'histoire se fait dans le temps de notre histoire à nous. Aussi insiste-t-il sur son identité avec l'Eglise hiérarchique, comme dans le deuxième sermon pour saint Jean-Baptiste.

Par nos supérieurs, nous sommes donc soumis et nous adhérons au Christ et à Dieu... La voix de l'épouse, ce sont les paroles et les préceptes des supérieurs... Et l'Epoux, c'est le Verbe de Dieu ; sa voix, c'est tout événement. Tout ce qui se fait dans le temps, en effet, a été ensemble dans le Verbe de Dieu de toute éternité².

Et il en tire cette conclusion lapidaire :

La somme donc de toute religion et de toute obéissance, c'est d'aimer ce que Dieu aime, parce que Dieu l'aime ; de haïr ce que Dieu hait, parce que Dieu le hait ; de vouloir ce que Dieu veut, parce que Dieu le veut ; de ne pas vouloir ce que Dieu ne veut pas, parce que Dieu ne le veut pas³.

Ceci sort ses conséquences, notamment, dans de célèbres formules sur le sacrement de pénitence :

(1) Sermon LI (sur l'Assomption, col. 1863 AB ; cf. 1865 C).

(2) Sermon XLVII (col. 1851).

(3) *Ibid.* (col. 1851 D).

Qu'aucun pêcheur ne pense donc être guéri après qu'il a gémi dans son cœur, là où le Christ seul remet, mais pas le Christ tout entier. S'il néglige de se montrer au prêtre, à qui est donnée la fonction de remettre et à qui est donc dû l'hommage de l'aveu, sa lèpre lui reviendra...

L'Eglise ne peut rien remettre sans le Christ ; le Christ ne veut rien remettre sans l'Eglise... Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare donc pas¹.

Mais c'est dans sa doctrine du triple sacrifice eucharistique que se concrétise pleinement l'enseignement d'Isaac sur notre assumption dans le Christ.

Les trois autels du temple, commence-t-il par nous expliquer, signifiaient respectivement, l'autel des holocaustes : « ...le cœur contrit et humilié », l'autel des parfums : « ...le cœur purifié par la pénitence », l'autel, ou plutôt le propitiatoire, au delà du voile qui s'est déchiré quand le Christ est mort : « ...le cœur exalté au-dessus de toute nuée des imaginations terrestres »².

A ces trois autels correspondront trois sacrifices.

Le premier est donc le sacrifice de pénitence, que l'Esprit droit offre sur le cœur contrit, c'est-à-dire la componction ; le second, le sacrifice de justice, que l'Esprit-Saint offre sur le cœur pur, c'est-à-dire la dévotion ; le troisième est le sacri-

(1) Sermon XI (pour le troisième dimanche après l'Épiphanie, col. 1728 C à 1729 C).

(2) *Nebula phantasmatum* (cf. *De Officio Missæ*, col. 1891 B à 1892 A).

fice de l'intelligence (*intelligentiæ*), que l'Esprit principal offre sur le cœur élevé, c'est-à-dire la contemplation ¹.

La Messe nous permet d'accomplir ce triple sacrifice :

d'abord de servitude, puis de liberté, puis d'unité ; en effet, la fin pour laquelle nous sommes délivrés de la servitude du diable par le Fils, c'est pour que nous soyons unis avec le Père de famille. Car c'est ainsi que le Fils parle au Père pour les esclaves : *Je veux, Père, que, comme toi et moi nous sommes un, eux aussi soient un avec nous.* Toute l'action donc des sacrements célestes se révèle avoir pour fin que sans fin nous soyons unis par le Christ au Dieu un, et que dans le Christ nous nous en réjouissons. C'est pourquoi, si nombreux que nous soyons, nous sommes un seul pain, un seul corps ; mais nous n'avons pas de nombreux chefs, mais un seul, dont le propre chef est Dieu, de sorte que, nombreux, unis par un seul et en un seul, nous soyons faits un seul esprit avec lui...

C'est ainsi que dans le premier acte [l'offertoire], l'esclave, en offrant dans le pain et le vin sa nourriture, immole (*occidit*) tout ce qui vit animalement [en lui] ; on immole la vie, en effet, en lui retirant ce qui la nourrit... Tout ce que peut un esclave, il le fait en cette action, et il ne peut plus rien d'autre. Mais ce tout ne suffit pas : il peut s'immoler, mais il ne peut se vivifier.

Ainsi donc, il se redresse par la prière et il se tourne vers celui qui peut tout, en disant : *Cette*

(1) *Ibid.* (col. 1892 B).

*oblation, toi, ô Dieu, en toutes choses, veuille la rendre bénie, ratifiée, régulière, acceptable, pour qu'elle devienne pour nous le corps et le sang... C'est comme s'il disait : « Seigneur, j'ai fait ce que j'ai pu ; supplée ce qui n'était pas en mon pouvoir. » Ne doutant pas dans sa foi, il en vient donc à la seconde action, disant : *Qui, la veille de souffrir, etc.*, et à ces paroles puissantes et efficaces, selon qu'il est écrit : *Il donnera à sa voix la voix de la puissance* (Psaume LXVII, 34), il dit en effet et il fait, parole et puissance : *Ceci est mon corps*. Il se fait alors, d'une manière qui dépasse toute raison humaine, par la puissance divine, par le service (*sollicitudine*) de l'homme, de la vieille nourriture du vieil homme, une nouvelle nourriture pour l'homme nouveau... Le nouveau prêtre, le nouveau Jésus né de l'Esprit-Saint, des dons donnés de Dieu, offre, du ciel, l'hostie céleste de sa chair et de son sang, ne parlant plus timidement de l'hostie de notre servitude, mais, avec une joie exultante, disant : *A ta glorieuse majesté, nous offrons l'hostie pure, et purifiante, sainte, et sanctifiante, immaculée, et qui rend immaculés, c'est-à-dire le pain sacré, non plus de la vie temporelle, ni animale, mais de la vie spirituelle et éternelle, et le calice qui peut éternellement rassasier et sauver : le calice du salut perpétuel...**

... [Enfin], il en vient à la troisième action. Mais, puisque à ce souverain et sublime autel en la présence de la divine majesté où le souverain prêtre demeure à jamais et toujours présent à la face du Père, [l'homme] ne peut pas encore monter comme il le veut..., il prie pour que, par la main de l'Ange, c'est-à-dire par son invisible ministère, son sacrifice y soit porté et qu'il soit uni au corps du Christ dans le ciel..., de sorte qu'il communie à la vertu du sacrement lui-

même, c'est-à-dire qu'il soit uni au chef suprême par l'Esprit. Car le chef du Christ, c'est Dieu...

La première oblation, par conséquent, sépare du monde ; la seconde conjoint au Christ ; la troisième unit à Dieu. La première mortifie, la seconde vivifie, la troisième déifie. Dans la première est la passion, dans la seconde la résurrection, dans la troisième la glorification ¹.

Ce texte si riche ne nous montre pas seulement comment la prédestination éternelle de l'Eglise se réalise dans le temps par le moyen du mystère eucharistique. Il nous découvre encore comment cette réalisation s'effectue en dépit du péché et dans les conditions que le péché lui a imposées.

Sur le péché lui-même, Isaac, dans ce que nous avons gardé de lui, est très sobre. Il nous dit simplement que « le règne du diable est la cupidité, qui sera détruite, comme le règne de Dieu est la charité, qui ne périra jamais » ².

Cependant, Adam a si bien mêlé les diverses concupiscences à notre nature que « la coulpe naturelle jaillit en même temps que la nature coupable » ³.

Mais, lorsque le Seigneur est entré dans l'homme, l'homme a nécessairement revêtu Dieu. Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ ; vous tous qui avez revêtu le Christ, vous avez dépouillé Adam, de sorte que désormais la concupiscence vous assiège du dehors et que la grâce vous aide au-

(1) *Ibid.* (col. 1892 à 1895).

(2) Sermon XXXIX (pour le troisième dimanche du Carême ; col. 1823 C).

(3) Sermon VI (pour la Toussaint ; col. 1771 B).

dedans, et que, par cette régénération, la grâce vous devienne naturelle comme la faute originelle l'était par la génération. Qu'au-dedans resplendisse dans la nouveauté de la vérité l'image de Dieu, tandis qu'au dehors la vieille ressemblance de la chair du péché reste minable¹.

Cette opposition de l'homme intérieur, qui est l'homme nouveau créé en Jésus-Christ, et de l'homme extérieur, qui est le vieil homme hérité d'Adam, est le point d'insertion de l'ascèse. Elle ne sera que la réalisation de ce sacrifice de pénitence qui est le corollaire obligé, séparant du monde, du sacrifice de justice, lequel conjoint au Christ, pour entraîner au sacrifice de l'intelligence : la contemplation. Mais c'est dire que l'ascèse elle-même reposera tout entière sur la foi en l'Adam nouveau, qui nous fait dépouiller le vieil Adam pour le revêtir lui-même.

Notre vieil homme, fils du vieil homme, avec le nouveau Fils de l'homme a été crucifié, comme le dit le bienheureux Apôtre : *Notre vieil homme a été crucifié avec lui* (Rom., vi, 6). Il faut donc, mes bien-aimés, ... qu'il soit crucifié en chacun de nous².

Le sermon L, pour la fête des apôtres Pierre et Paul, constitue une justification détaillée des pratiques monastiques dans cette ligne. Le travail des mains est fondamental.

Parce que, pécheurs et fils de pécheurs, nous

(1) *Ibid.* (col. 1712 AB).

(2) Sermon XXVII (pour la Quinquagésime ; col. 1778 D ; cf. la suite jusqu'à 1779 B).

sommes encore dans la chair, nous ne repoussons pas dans la chair la sentence de la chair condamnée, et nous mangeons notre pain à la sueur de notre front ¹.

Le silence est nécessaire à la garde du cœur ². L'obéissance est la réparation de la désobéissance même d'où le péché est issu ³. L'abstinence s'impose, parce que

ceux qui se sont donné licence d'user de ce qui était illicite et qui ont usé de ce qui était licite d'une manière illicite [doivent] user avec parcimonie même de ce qui est licite, et n'user jamais plus de ce qui est illicite ⁴.

Mais la justification ultime de la Croix des membres, ce sera évidemment la Croix du chef.

Il faut en effet que tous les membres compatisent entièrement où pâtit le chef, et que le Christ total souffre et soit consommé par la passion pour entrer dans sa gloire. Ainsi donc, qui ne compatit pas ne régnera certainement pas avec lui ⁵.

Toute cette ascèse n'a de sens que dans la poursuite d'une mystique. Cette mystique, c'est celle des *Béatitudes*. Isaac l'a magnifiquement développée dans ses six sermons pour la

(1) Sermon L (col. 1858 D).

(2) *Ibid.* (col. 1859 AB).

(3) *Ibid.* (col. 1859 C à 1860 A). Cf. aussi le début du sermon XX, sur le Christ modèle d'obéissance (col. 1787 CD).

(4) *Ibid.* (col. 1860 B).

(5) Sermon XV (pour le quatrième dimanche après l'Épiphanie ; col. 1739 D).

Toussaint¹. Comment l'ascèse, à la lumière de la foi, de négative qu'elle apparaissait pour la vue devient purement et pleinement positive, on peut dire que c'est tout leur thème.

Le ciel est promis aux pauvres, la terre aux pacifiques : que reste-t-il pour les batailleurs, ou que veulent de plus ceux qui veulent s'enrichir ? Si le ciel et la terre ne leur suffisent pas, qu'auront-ils ?... Pourquoi rester dans le partiel ? Pourquoi désirer peu ? Pourquoi n'avoir que de médiocres ambitions ? C'est le tout qui est promis, et la voie vous en est montrée²...

Par exemple, il faut que cette voie soit prise au sérieux. Isaac, avec la verve que nous lui connaissons, n'est pas tendre pour les moines qui ne veulent être moines qu'à demi³. Cela ne veut pas dire que les Cisterciens soient pour lui les seuls vrais moines : bien au contraire, comme Bernard, comme Guillaume, il excite les siens à rivaliser avec les Chartreux, ou les moines de Grandmont dont le radicalisme l'enthousiasme⁴.

Mais jamais il ne s'appesantit sur ce qu'on abandonne. Toujours, il tourne aussitôt les regards vers ce qui est promis, c'est-à-dire l'union à Dieu dans l'Esprit, par le Christ.

... Qu'ils soient un avec nous. O cet un unique ! Cet un uniquement unique ! La seule chose absolument nécessaire ! La seule chose pour laquelle toutes les douceurs de ce monde doi-

(1) Sermons I à VI.

(2) Sermon II (col. 1694 A).

(3) Sermon XXXVII (col. 1816 AB).

(4) Sermon II (col. 1694 CD).

vent être abandonnées, toutes les amertumes supportées, tout ce qui est déshonnête doit être fui, tout ce qui est honnête embrassé ! Cette seule chose vers laquelle on court de bien des manières, mais dans laquelle uniformément on s'arrête, on se repose, on se complait ! ¹

Peut-être la meilleure conclusion à une étude d'Isaac serait-elle, disions-nous, de relire ses trois sermons pour la Pentecôte ². Le premier nous montre que la nouveauté du don de l'Esprit dans la nouvelle alliance, c'est son intériorité, par laquelle

toute la vertu consiste dans la vérité de la charité et dans la charité de la vérité, illuminant autant par la vérité pour connaître qu'enflammant par la charité pour aimer ³.

Le second développe cette idée que le sang du Christ nous ayant lavés et son corps nourris grâce à la résurrection, c'est le don de l'Esprit qui nous enivre de la sobre ivresse par laquelle nous oublierons la terre et nous parviendrons jusqu'au Père ⁴.

Mais le sermon XLV dépasse ces images en nous montrant dans le don de l'Esprit l'amitié définitivement établie entre le Père et nous, une fois que le Fils nous a réconciliés en son corps, par son propre sang.

(1) Sermon V (pour la Toussaint ; col. 1707 D).

(2) Sermons XLIII à XLV (col. 1833 D et suivantes).

(3) Sermon XLIII (col. 1836 C).

(4) Sermon XLIV (col. 1839 et 1840). Cf. dans le sermon V, col. 1708 A.

Aujourd'hui, justice étant acceptée pour l'injustice [subie], le Seigneur baise son serviteur, ou plutôt l'ami son ami, d'un baiser de sa bouche. Si, en effet, le Fils est justement compris comme étant la bouche du Père, l'Esprit est justement appelé son baiser. Et ce baiser est désormais le signe de sa dilection et de sa charité. *La charité, en effet, a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné*¹.

Cette image mérite bien de rester pour nous comme le dernier mot d'Isaac de l'Etoile².

(1) Sermon XLV (col. 1843 C).

(2) Sur les sources d'Isaac, on consultera deux articles du Père M. A. Fracheboud, *le Pseudo-Denys l'Aréopagiste parmi les sources du cistercien Isaac de l'Etoile*, et *l'Influence de Saint Augustin sur le cistercien Isaac de l'Etoile* (dans les *Collectanea O. C. R.*, années 1947, 1949 et 1950).

CHAPITRE VIII

GUERRIC D'IGNY ET L'HÉRITAGE DE CITEAUX

Après l'originalité géniale d'Isaac, il n'est pas mauvais de retrouver, pour terminer ce périple, l'impersonnalité apparente, l'effacement volontaire de celui que Dom Le Bail appelait le quatrième évangéliste de Cîteaux : l'abbé Gueric d'Igny. Sur Gueric, nous savons à peine plus de détails que sur Isaac. Il semble qu'il ait été d'abord écolâtre de Tournai et chanoine. Saint Bernard l'aurait attiré à Clairvaux en 1131. Abbé d'Igny, au diocèse de Reims, il a dû y mourir vers 1157. Le seul fait qu'on nous ait rapporté de sa vie est qu'il exigea, sur son lit de mort, qu'on brûlât son œuvre, pris de scrupule à l'idée d'avoir outrepassé l'obéissance en laissant circuler ses écrits sans l'avis préalable du chapitre général¹. Naturellement les moines apaisèrent sa

(1) Cf. la notice de Dom Tissier reproduite au début de P. L., t. 185.

conscience en livrant aux flammes un exemplaire sous ses yeux... mais ils avaient eu soin d'en conserver quelques autres, pour leur édification et la nôtre !

Cette œuvre n'est qu'une série de sermons pour l'année liturgique. Ce qui nous y frappe, d'autant plus qu'on y avance, c'est la fidélité de son adhésion à la liturgie qu'elle commente, et la prodigieuse familiarité avec la Bible dont elle témoigne. Ces deux traits ne sont une originalité chez Guerric que par leur plénitude et leur pureté. C'est, en effet, un trait commun à toute la spiritualité de Cîteaux que la fraîcheur de son recours aux sources. Et ces sources, c'est toujours la Parole de Dieu avant tout, retrouvée dans le contexte, surtout liturgique, de la tradition où l'Eglise la garde vivante. Mais Guerric ne se contente pas de partir d'un texte ou d'une fête liturgique : sa pensée, sa prière s'efforcent d'épouser tous les détails de la *lex credendi* faite *lex orandi*. Ses sermons ne sont qu'une rumination de tout ce que l'office ou la messe du jour rassemblent, et il ne paraît s'y proposer d'autre but qu'une parfaite assimilation par la prière la plus intérieure de la prière vocale. Pour ce faire, il ne connaît qu'une méthode : replonger dans la Bible tout entière les éléments que la liturgie lui a empruntés, ou plutôt attirer vers les textes lus ou chantés tous ceux qu'ils supposent implicitement ou qui leur font écho dans l'Ecriture. Ainsi sa prédication, plus que celle même d'aucun Cistercien de l'époque, et bien que cela soit vrai de tous en quelque mesure, est-elle un florilège et un centon biblique. Elle est

à la fois le plus riche commentaire de l'Écriture par l'Écriture qu'on puisse souhaiter, la plus lumineuse élucidation de toute la Bible par ce que la liturgie en a sélectionné et suivant les rapprochements qu'elle y a opéré, la plus large illustration de la liturgie elle-même par tout l'arrière-plan biblique qu'elle évoque.

Ceci n'est pas, d'ailleurs, un fait simplement qui s'impose à nous à la lecture de Gueric. Ce fait correspond lui-même à l'enseignement formel de l'abbé d'Igny. Si le moine doit entrer dans le désert, c'est pour que, dans le silence de la solitude, la voix du Verbe puisse parler à son cœur. Cette voix, ce sont les Écritures méditées qui la lui feront entendre¹. Si son ascèse et la méditation des livres saints qui doit l'accompagner sont ferventes et persévérantes comme il convient :

Alors, dit Gueric à son auditeur, n'importe quel texte de l'Écriture qui te paraissait auparavant stérile et aride, soudain, sous la bénédiction de Dieu, sera rempli d'une merveilleuse fécondité et de l'abondance de l'Esprit, si bien que ton esprit rassasié proférera l'hymne de louange : *Que le Seigneur soit célébré pour sa miséricorde et pour les merveilles qu'il a opérées pour les enfants des hommes, car il a rassasié l'âme à jeûn, il a rassasié de ses biens l'âme affamée* (Psaume cvi, 8, 9)².

On peut dire que c'est là pour lui le principe

(1) *De Adventu Domini sermo IV, 2* (P. L., t. 185, col. 23 A).

(2) *Ibid.* (col. 22 D).

de toute une mystique : s'élever, par la lecture méditée, de l'Écriture, dans la foi vivifiée par une ascèse généreuse que meut l'amour, à une véritable intuition spirituelle des réalités dont nous parle la Parole Divine :

Vous savez, dit-il encore, qu'une fois que nous aurons repris nos corps dans la résurrection, selon la doctrine de l'Apôtre, *nous serons ravis sur les nuées à la rencontre du Christ dans les airs, et ainsi, nous serons toujours avec le Seigneur* (I THESS, IV, 16). De même, aujourd'hui, il ne manque pas de nuées qui soulèveront nos esprits vers les lieux élevés, s'ils ne sont point trop paresseux et fixés à la terre, et ainsi nous serons avec le Seigneur, ne serait-ce que la moitié d'une heure. Votre expérience, si je ne me trompe, reconnaît bien ce dont je parle, car les nuées ont fait retentir leur voix, c'est-à-dire que la voix des prophètes et des apôtres a retenti dans l'Eglise, et l'élévation de votre intelligence y a été exaltée comme par le véhicule des nuées, et parfois jusqu'à l'extase¹, de sorte que vous avez pu contempler, si peu que ce fût, la gloire du Seigneur².

C'est ce que développe plus longuement et plus systématiquement le sermon sur ces paroles du Cantique : *Toi qui habites dans les jardins, etc...*

Il y distingue un premier jardin, qui est la méditation de l'Écriture, et qui lui-même conduira au jardin plus secret de la contemplation.

(1) *Excesserint* : c'est l'*excessus* familier à saint Bernard et qui indique la plus haute expérience mystique.

(2) *De Adventu Domini*, sermon II, 3 (col. 16 AB).

C'est vous donc, si je ne me trompe, qui habitez aux jardins : vous qui méditez sur la loi du Seigneur jour et nuit. Tous les livres que vous lisez sont autant de jardins où vous vous promenez ; toutes les paroles que vous y choisissez, autant de fruits que vous cueillez. Bienheureux ceux pour qui tous les fruits, nouveaux et anciens, ont été gardés en réserve ; c'est-à-dire pour qui les paroles tant des prophètes que des apôtres et des évangélistes ont été retenues, de sorte que c'est pour chacun de vous que semblent avoir été dits ces mots de l'Epouse à l'Epoux : *Tous mes fruits, les nouveaux et les anciens, mon bien-aimé, je les ai gardés pour toi.* (Cant., VII, 13.) Scrutez donc les Ecritures. Pour vous en effet, ce n'est pas à tort que vous pensez y avoir la vie, puisque vous n'y cherchez rien d'autre que le Christ auquel les Ecritures rendent témoignage. *Bienheureux, certes, ceux qui scrutent ses témoignages, le recherchant de tout leur cœur. Tes témoignages sont admirables, Seigneur, c'est pourquoi mon âme les a scrutés.* (Psaume cxviii, 2 et 129.) Mais il faut les scruter, non seulement pour en dégager le sens mystique, mais pour en tirer le sens moral. C'est pourquoi, vous qui vous promenez aux jardins des Ecritures, ne les traversez pas négligemment et comme des oisifs ; mais, les scrutant en détail, comme des abeilles diligentes recueillent le miel des fleurs, ainsi vous l'esprit des paroles. En effet, nous dit Jésus, *mon esprit est doux plus que le miel, et mon héritage vaut mieux que le miel, le miel même du rayon.* (Eccli. xxiv, 27.) Ayant ainsi fait l'expérience du goût de la manne cachée, vous vous écrierez avec David : *Que tes paroles sont douces à mes lèvres ! Ma bouche les préfère au miel, au miel même du rayon !* (Psaume cxviii, 103) ¹.

(1) *In Verba*, etc., 2 (col. 211 AB).

Cette façon de lire les Ecritures nous préparera directement à être introduits par l'Epoux dans ce jardin fermé qui est le tabernacle même de la présence divine. Dans la louange par laquelle nous poursuivrons encore la méditation de l'Ecriture en y répondant, c'est-à-dire dans la psalmodie liturgique, les mots des psaumes se chargeront d'un sens en quelque sorte expérimental.

De ces jardins à d'autres jardins, où le repos est plus secret, le plaisir plus heureux, la vue plus merveilleuse, l'Epoux vous introduit, si je ne me trompe, lorsque, appliqués à ses louanges, exprimant votre exultation et le confessant, il vous ravit au lieu du tabernacle admirable, jusqu'à la maison de Dieu, c'est-à-dire jusqu'à cette lumière inaccessible où il demeure, où il paît, où il repose à midi. Si, en effet, la dévotion de ceux qui psalmodient et qui prient a quelque chose de la pieuse curiosité de ceux qui lui demandaient : *Maître, où demeures-tu ?* Je pense qu'ils pourront entendre : *Venez et voyez. Ils vinrent, est-il dit, ils virent et ils demeurèrent chez lui ce jour-là* (JEAN, I, 38-39). Aussi longtemps que nous sommes chez le Père des lumières, chez qui il n'est point de changement ni aucune ombre de vicissitude, nous ignorons la nuit et pour autant nous jouissons du jour bienheureux. Lorsque nous retombons de là, nous nous retrouvons dans notre nuit¹...

S'il fallait après cela demander à Guerric une leçon plus particulière qui résumât pour nous

(1) *Ibid.*, 2 (col. 211 CD).

la leçon de Cîteaux, ce serait que la vie du chrétien doit être une perpétuelle attente du Règne de Dieu, du Roi qui est le Christ. De là le sens tout eschatologique de la vie monastique, tel que ses admirables sermons pour l'Avent l'ont développé. Le moine, c'est le Chrétien qui vraiment attend le retour du Christ à chaque instant, qui va au-devant de lui dans le désert du détachement complet¹, mais aussi dans la joie, parce que son détachement lui permet de goûter pleinement la consolation des Ecritures². En un mot, comme Jean-Baptiste, c'est un de ces violents auxquels le Royaume de Dieu est promis³. C'est un de ceux, autrement dit, qui n'ont pu supporter de l'attendre passivement, mais qui, touchés par l'amour de Dieu manifesté à eux dans le Christ, ont voulu se donner immédiatement et sans retour à lui⁴.

Nous avons à peine ouvert quelques aperçus à travers ces pages, sur les auteurs cisterciens, sur leurs personnalités toujours si vivantes et parlantes, par leur exemple au moins autant que par leurs livres. Il aurait fallu d'ailleurs en citer bien d'autres encore : par exemple ce Gilbert de Hoilland (un autre Anglo-Saxon, de la *border country* à laquelle Aelred lui-même appartenait)

(1) Cf. les sermons I, III, V (col. 11-14, 18-21, 26-30).

(2) Cf. les sermons II et IV, spécialement les textes cités plus haut.

(3) Sermon II sur saint Jean-Baptiste (col. 167-169).

(4) Cf. tout le sermon pour l'Ascension (col. 153 D à 156).

qui a repris et poursuivi le *Commentaire du Cantique des Cantiques* à partir de l'endroit où Bernard avait été interrompu par la mort, ou, jusqu'aux débuts du XIII^e siècle, un Adam de Perseigne ou un Hélinand de Froidmont. Tous, si divers qu'ils soient dans leurs façons, toujours très personnelles, d'exprimer la découverte et la quête de l'amour divin, ils nous donneraient la même leçon, dont Guerric rappelle si simplement et la source et comment boire à celle-ci. Leur voix ne se troublera et ne s'éteindra qu'au moment où Cîteaux, simultanément, s'enrichira des biens de ce monde et préférera la science de ce monde (celle des universités séculières) à la « science des saints », si parfaitement définie et réalisée par un Guillaume de Saint-Thierry. Austères, surnaturels entre tous les moines, ces premiers Cisterciens étaient pourtant les hommes les plus vraiment hommes, parce que tout imprégnés de l'humanité même du Dieu fait homme. A eux tous on peut appliquer à la lettre ce qu'Isaac de l'Etoile, en ces formules denses et nerveuses qui sont si caractéristiques de sa manière, disait de Bernard :

Nous avons vu un homme, mais un homme qui avait quelque chose de plus qu'humain. Ses actions, ou ses reproches, pouvaient faire murmurer certains, qu'ils brûlaient, quand il n'était pas là ; mais une telle paix et en même temps une telle crainte de Dieu rayonnait dans la majesté séduisante et la charité sacrée (*amanda majestas et reverenda charitas*) de son visage, et il y avait une telle grâce répandue sur ses

lèvres, que dès qu'on le voyait on se faisait des reproches de lui en avoir fait¹...

A première vue, on pourrait croire que Cîteaux a été le sanctuaire de l'archaïsme et du littéralisme. Les premiers Cisterciens ne se sont-ils pas distingués parmi les autres moines de la même époque par une volonté farouche de « stricte observance » ? En d'autres termes n'ont-ils pas voulu, par-dessus les siècles intermédiaires, faire directement retour à saint Benoît et appliquer sa règle à la lettre, sans tenir aucun compte de l'expérience accumulée depuis ? Une étude plus attentive, et surtout la connaissance des grandes figures du premier Cîteaux, celle de saint Bernard avant tout, mais aussi et non moins celle de son ami Guillaume de Saint-Thierry, celles des disciples proches ou lointains, conduit à une appréciation toute différente.

Nous découvrons alors combien ces ascètes rigoristes, que nous imaginions perdus dans un rêve inactuel et peut-être inhumain, sont des hommes tout près de nous, tout près de nos propres problèmes et singulièrement capables de nous aider à en retrouver pour notre propre compte la vivante solution. Dans une époque comme la nôtre, qui se passionne également pour ce qu'on nomme le « retour aux sources » et pour une adaptation, un renouvellement de toutes choses jusque dans le domaine le plus sacré, leur exemple bien compris est en effet d'un prix sans doute incomparable. Car ils ont

(1) Sermon LI (pour l'Assomption ; P. L., t. 194, col. 1869 C).

su, en fait, pratiquer le ressourcement sans aucun archaïsme, sans nul archéologisme, et trouver, dans une fidélité profonde à la tradition, le dépassement de toutes les routines qui leur permettait d'apporter à leur temps la spiritualité de toujours, sous la forme précisément où elle pouvait atteindre leurs contemporains et les conquérir au Christ.

Quand Cîteaux, en effet, revient à saint Benoît, en faisant litière des « interprétations » surajoutées à sa règle, et même de celles qui pouvaient paraître et qui étaient les plus légitimes, ce n'est point par un littéralisme d'antiquaires. C'est bien au contraire par ce qui est au principe des réformes les plus hardies : par la préférence donnée à l'Esprit, dans son jaillissement, plutôt qu'à l'institution que menace la sclérose.

Rien de plus significatif à cet égard que la discussion qui éclate entre deux moines noirs, comme Guillaume, alors encore abbé de Saint-Thierry, et le cardinal Matthieu d'Albano¹.

Pour Matthieu, les Cisterciens ne sont qu'un groupe de jeunes moines indisciplinés et scandaleux. Le monachisme, en effet, c'est à ses yeux la pratique des observances qui ont été peu à peu codifiées par l'expérience des siècles, telle qu'elle s'est déposée dans les coutumes de Cluny notamment, observances qui ont sanctifié et continuent de sanctifier d'innombrables religieux. S'en écarter, sous prétexte de revenir à saint Benoît lui-même, ce n'est que présomption et désobéissance, c'est-à-dire les deux vices que la règle elle-

(1) Cf. ce que nous avons dit de cette querelle, p. 106.

même devrait faire détester plus que tous les autres, elle qui met si fort l'accent sur l'humilité nourrie par la pratique de l'obéissance.

Pour Guillaume, que sa compréhension si intime de Cîteaux va bientôt y amener, cette vue des choses, si respectables que soient les principes qu'elle invoque, est en réalité la vue formaliste à laquelle les Cisterciens ont su renoncer pour la seule vue vraiment spirituelle. Pour lui, comme pour eux, le vrai monachisme, celui qui a gardé toute sa saveur première, c'est une exigence de l'Esprit, bien plus que la soumission à un système tout fait d'ascèse.

Mais cela ne veut nullement dire que ce ne serait pas une ascèse, ou que ce pourrait être une ascèse moins rigoureuse que celle du type clunysien. C'est le contraire qui est vrai. L'ascèse, pour les Cisterciens et leurs émules du ^{xii}^e siècle, ne vaut point par elle-même, par le détail des pratiques qu'elle impose. C'est une mystique qui lui donne son sens, c'est cette personnelle recherche de Dieu que saint Benoît lui-même avait placée au principe de la règle. Mais cette recherche, pensent-ils, si elle a quelque sérieux, impose un détachement effectif, et non pas seulement juridique, de ce monde. Avoir renoncé à tout en principe, mais à l'intérieur d'une communauté qui jouit largement de ce monde, peut être parfaitement correct dans le cadre d'un monachisme institutionnel. Ce serait de nulle valeur dans un monachisme qui veut retrouver le sens primitif de la vocation monastique : tout quitter pour suivre le Christ.

D'où l'apparent littéralisme de Cîteaux : le monachisme dans son libre et créateur jaillisse-

ment spirituel s'y est imposé des observances qui reviennent à faire de la vie du moine une vie de pauvreté réelle et non conventionnelle : la vie tout d'abord de gens qui sont obligés de peiner pour gagner leur pain à la sueur de leur front, la vie de gens qui ne veulent pas être installés en ce monde, mais au contraire y renoncer à toute demeure permanente. C'est pourquoi ils retourneront à la lettre de la règle bénédictine et ils y tiendront si fort. Mais cela ne voudra pas dire que cette lettre bornera leur horizon. Bien loin de là, pour eux, la vraie fidélité à saint Benoît sera une fidélité vivante à toute la tradition que Benoît lui-même a indiquée comme sa source : celle de Cassien, des Pères du Désert, et, au-delà, de la primitive Eglise de Jérusalem.

Le cénobitisme lui-même ne sera pas pour eux une fin en soi. Ils le voudront et le pratiqueront ouvert sur les formes d'ascèse à la fois plus rigoureuses et plus libres : sur la complète solitude de l'anachorétisme. Car le but, toujours présent à leurs yeux, c'est non l'idéal d'une vie de communauté bien réglée, édifiante par son ordre et sa ponctualité, mais l'idéal du seul à seul de chacun avec Dieu où chacun, pour sa part, doit le chercher et le trouver.

Là est le premier et peut-être le plus grand enseignement de Cîteaux. L'idéal de la perfection chrétienne n'est pas un idéal juridique, mais personnel. Ce n'est pas le parfait assouplissement de l'individu à un système, si sage qu'il soit. C'est la totale livraison de soi à l'Esprit qui souffle où il veut. Cependant, pas un instant les premiers

Cisterciens n'ont succombé à la tentation de confondre cette liberté spirituelle avec une prétendue « spiritualisation » du christianisme et de ses exigences concrètes, qui reviendrait à les exténuer et renoncerait à demander une mortification effective. Bien au contraire, ils ont reconnu qu'une ascèse spirituelle devait être plus, et non pas moins réaliste qu'une ascèse institutionnelle et juridique. Le renoncement qu'elle implique ne peut plus être un renoncement théorique ; il faut que ce soit un renoncement vrai. Lorsqu'on s'est placé sur ce terrain, il ne peut plus être question de renoncer à tout en en gardant l'usage ; il faut y renoncer pour de bon. Etre moine selon l'Esprit, ce n'est pas être moine sur le papier ; c'est être un pauvre véritable.

Ce réalisme rigoureux de l'ascèse cistercienne, conséquence d'un vrai spiritualisme, loin d'étouffer l'humanité chez un saint Bernard comme chez ses compagnons et ses émules, semble en l'émondant l'avoir fait fleurir seulement plus sainement. Pas de plus bel exemple que le leur du véritable humanisme chrétien, et d'abord de ce fait qu'on ne le trouve que lorsque ce n'est pas lui qu'on cherche, mais simplement l'intégrale fidélité au Christ. Ces ascètes rigoureux, qu'on croirait perdus dans une nostalgie du passé, sont merveilleusement des hommes de leur temps, et, parce qu'ils le sont, ils auront un extraordinaire pouvoir de gagner à Dieu leurs frères en humanité. Ils en ont assumé toute la sensibilité dans leur spiritualité, mais aussi ils l'ont décantée, purifiée, renouvée, consacrée. Dans leur vie d'intimité avec

le Christ, ils ont fait passer toute la richesse sensible de leur époque. Et, en retour, ils ont illuminé par la charité surnaturelle les sentiments les plus humains, comme la chaude et personnelle amitié qui a fleuri avec d'infinies délicatesses dans ces cloîtres qui nous semblent, et qui furent, si terriblement austères. Comment l'ont-ils pu ? Par cette alliance de vérité scrupuleuse et de générosité sans calcul qui est à la base de leur spiritualité et qui leur a fait remettre entre les mains de Dieu tout ce qu'ils portaient en eux, avec une simplicité et une confiance d'enfants. D'où cette joie, si pure, mais si libre et si humaine, qui est la tonalité de la spiritualité bernardine, mais aussi, avec des nuances toutes personnelles, de toutes les autres spiritualités cisterciennes du XII^e siècle.

Si leur humanité est si vraie, mais si aérée, c'est parce qu'elle n'en est nullement repliée sur elle-même, et qu'elle n'a absolument rien d'égoïste. Leur redécouverte de toute la grande tradition catholique dans son jaillissement primitif, et non seulement dans le domaine étroitement monastique, leur familiarité avec les Pères, et surtout avec la Sainte Ecriture, sont le secret de cet équilibre et de cette plénitude dans le don de soi. C'est parce qu'ils ont planté leur tente près des sources que l'on sent sourdre en eux la source par excellence : l'Esprit, le Dieu vivant qui fait vivre.

C'est bien aussi pourquoi l'essentiel n'a jamais été pour eux une idée abstraite, ou une méthode spirituelle, ou une organisation pratique, mais l'amour de Dieu qu'ils ne se lassent pas de méditer, recueillant tous les aspects que la tradition

chrétienne en avait connus avant eux, et plus encore renouvelant tout cela dans une extraordinaire floraison de mystique et de contemplation, où rien ne sent, le déjà dit, mais où les thèmes mêmes les plus ressassés avant eux redevenaient originaux. Encore, cet amour de Dieu, ils l'ont poursuivi avec le réalisme contemplatif de mystiques. D'une part, ils ne pouvaient se contenter d'une recherche indirecte, mais voulaient l'expérience immédiate et étaient prêts à sacrifier tout le reste pour elle. Jamais, d'autre part, ils n'ont admis que l'amour de Dieu pût se séparer de l'amour des frères. Et pour eux, les frères — c'est si visible chez saint Bernard —, ce ne pouvait être la seule communauté monastique, mais bien, au-delà de toute communauté close, le prochain quel qu'il soit, et la chrétienté tout entière.

C'est là leur dernier et peut-être leur suprême enseignement. D'une part, un christianisme radicalement théocentrique et contemplatif ; un christianisme qui ne succombe pas un seul instant à la tentation de voir en Dieu simplement une source d'énergie à exploiter pour le bien de l'humanité ; un christianisme qui sait, qui croit vraiment que Dieu, c'est Quelqu'un : quelqu'un qu'on doit aimer, qu'on doit chercher, en sacrifiant pour cela tout le reste, effectivement, actuellement, parce que quelqu'un « qui nous a aimés le premier », selon le mot de saint Jean que saint Bernard ne se lasse pas de redire. Mais, d'autre part, un christianisme où la contemplation n'a rien d'égoïste, où l'amour qu'on a pour Dieu exige qu'on le fasse aimer, et d'abord, pour cela, qu'on aime tout ce qu'il aime comme lui-même

l'aime, c'est-à-dire d'un amour où l'on se donne tout entier.

Ce christianisme puisé aux sources, à la source, ce christianisme vrai, et parce que vrai, libre de la vraie liberté, qui est la plus impérieuse des exigences, un christianisme où Dieu est tout, mais où la reconnaissance de ce tout entraîne le témoignage le plus fécond parce que le plus pur, voilà le legs permanent, plus actuel que jamais après huit siècles, de saint Bernard et de tout Cîteaux.

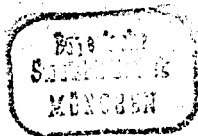


TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
--------------------	---

CHAPITRE I

Les origines de la spiritualité cistercienne ..	13
---	----

CHAPITRE II

Saint-Bernard : une figure monastique exceptionnelle	29
---	----

CHAPITRE III

Saint Bernard : le vrai sens de la spiritualité	58
---	----

CHAPITRE IV

La personnalité de Guillaume de Saint- Thierry	89
---	----

CHAPITRE V

La spiritualité de Guillaume de Saint- Thierry	118
---	-----

CHAPITRE VI

Aelred de Rievaulx	155
--------------------------	-----

CHAPITRE VII

Isaac de l'Etoile	195
-------------------------	-----

CHAPITRE VIII

Guerric d'Igny et l'héritage de Cîteaux	233
--	-----

Imprimerie Sévin-Dessaint, à Doullens (Somme). — 2-1955

(Dépôt légal : 2^e trimestre 1955)

Flammarion et C^{ie}, éditeurs (N^o 2.860). — Impr. : N^o 117.

LE PORTULAN — N^o de publication : 105.