



HAL
open science

“ Du connais-toi toi-même à la connaissance de Dieu : originalités de Guillaume de Saint-Thierry, convergences et divergences avec Bernard de Clairvaux. ”, (épreuves)

Christian Trottmann

► **To cite this version:**

Christian Trottmann. “ Du connais-toi toi-même à la connaissance de Dieu : originalités de Guillaume de Saint-Thierry, convergences et divergences avec Bernard de Clairvaux. ”, (épreuves). Cîteaux Commentarii Cistercienses, 2018, 69 (1-4). hal-03568943

HAL Id: hal-03568943

<https://hal.science/hal-03568943>

Submitted on 12 Feb 2022

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

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

**DU « CONNAIS-TOI TOI-MÊME » À LA CONNAISSANCE DE DIEU :
ORIGINALITÉS DE GUILLAUME DE SAINT-THIERRY,
CONVERGENCES ET DIVERGENCES AVEC BERNARD DE CLAIRVAUX**

Christian TROTTMANN

Guillaume est cistercien depuis quelques années lorsqu'il met la dernière main à son *De natura corporis et animae*. Cet ouvrage, commencé sans doute bien plus tôt, s'impose comme point de départ pour évoquer un Guillaume philosophe¹, d'autant que son sujet touche le premier volet des échanges avec Bernard lors de la fameuse visite de charité : la nature spirituelle de l'âme, mais aussi le remède des vertus non seulement contre les vices, mais encore contre les maladies. Ayant constaté convergences et divergences entre les deux abbés sur le « connais-toi toi-même », nous en viendrons ainsi au *Commentaire* de Guillaume sur le *Cantique*, afin d'examiner celles concernant l'amour et la connaissance de Dieu. Mais cela nous conduira, ayant montré qu'une telle connaissance ici-bas n'est ni cantonnée dans l'affectivité, ni anticipation de la vision béatifique, à nous interroger sur le rôle qu'y joue la foi. Nous nous tournerons ainsi pour finir vers les traités de Guillaume sur la foi.

ABRÉVIATIONS

- Aen. fid.** GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Aenigma fidei*, éd. Paul VERDEYEN, (CCCM 89 A), Turnhout 2007, p. 129-191 ; éd. et trad. Marie-Madeleine DAVY, dans *Deux traités sur la foi*, Paris 1959, p. 92-179.
- CCCM** *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, Turnhout.
- CollCist** *Collectanea Cisterciensia*, Scourmont.
- Exp. Cant.** GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Expositio super Cantica Canticorum*, éd. Paul VERDEYEN, (CCCM 87), Turnhout 1997, p. 19-133 ; *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, éd. Jean DÉCHANET, trad. Maurice DUMONTIER, (SC 82), Paris 1962.
- Nat. corp.** GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, éd. Paul VERDEYEN, (CCCM 88), Turnhout 2003, p. 103-146 ; *De la nature du corps et de l'âme*, éd., trad. et notes Michel LEMOINE, (ALMA), Paris 1988.
- SBO III** *Sancti Bernardi Opera, Tractatus et Opuscula*, t. III, éd. Jean LECLERCO, Henri-Marie ROCHAIS, Rome 1963.
- SC** *Sources Chrétiennes*, Paris.
- Spec. fid.** GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Speculum fidei*, éd. Paul VERDEYEN, (CCCM 89 A), Turnhout 2007, p. 81-127 ; *Le Miroir de la foi*, éd., trad. et notes Jean DÉCHANET, (SC 301), Paris 1982.

¹ Sur ce sujet, on trouve dans la thèse de Denis CAZES, *La théologie sapientielle de Guillaume de Saint-Thierry*, (Studia Anselmiana 148), Rome 2009, une bibliographie très riche venant compléter celle de Paul VERDEYEN, *Bibliographie de Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry, Actes du colloque international d'études cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998*, Les Vieilles Forges, éd. Nicole BOUCHER, Signy l'Abbaye 2000, p. 415-436.

I. LE « CONNAIS-TOI TOI-MÊME » DANS LE *DE NATURA CORPORIS ET ANIMAE*

Nous partirons donc du *De natura corporis et animae*. Les nombreuses redites d'une partie à l'autre du traité, sans effort de renvoi, plaident en faveur de leur réunion tardive². Or le prologue mentionne une triple source des connaissances développées dans ce traité sur l'âme et le corps, venant des philosophes, des physiciens et des docteurs ecclésiastiques³. Les *physici* ne sont pas seulement les philosophes de la nature déjà comptés parmi les *philosophi*, mais encore les médecins. Les sources de Guillaume sont Constantin l'Africain, principalement le *Liber Pantegni*, et Némésius d'Émèse. L'intérêt pour la médecine arabe, partagé par les deux Guillaumes (de Conches et de Saint-Thierry), n'a pas manqué d'étonner Bernard McGinn⁴ et on peut se demander avec Geoffrey Webb quel pouvait bien être le sentiment de saint Bernard devant ce traité décrivant longuement les os et les nerfs⁵. L'attaque du traité est délibérément philosophique, puisqu'il s'ouvre sur le rapprochement entre le « connais-toi toi-même » de l'oracle apollinien et le verset du Cantique (1, 7) : « Si tu ne te connais pas toi-même, sors »⁶. Voilà qui fait le lien entre les principaux thèmes de conversation qu'eurent Bernard et Guillaume lors de la visite de charité : immortalité de l'âme et lecture du Cantique des cantiques, ce rapprochement est classique depuis Origène mais pratiqué de manière particulière par Guillaume⁷. C'est pour remonter vers son Auteur qu'il entend scruter ce microcosme qu'est l'homme à partir de l'extériorité sensible de son corps pour en venir à l'intériorité de l'âme⁸. Rappelons que le traité se compose de deux livres : *Physica humani corporis* et *Physica*

² Elles sont répertoriées par Michel LEMOINE, Introduction, *Nat. corp.*, p. 24-25.

³ *Nat. corp.*, Prolog. 2 (CCCM 88, p. 103, l. 24-27 ; trad., p. 68) : *Scias autem quae legis non mea esse ; sed ex parte philosophorum vel physicorum, ex parte vero ecclesiasticorum doctorum, nec tantum eorum sensa, sed ipsa eorum, sicut ab eis edita sunt, dicta vel scripta, quae excerpta ex eorum libris hic in unum congessi* ; « Sache-le : ce que tu lis ne m'appartient pas ; après avoir extrait pour une part des philosophes et des physiciens, pour une autre des docteurs ecclésiastiques, non seulement leurs opinions, mais leurs propres paroles, telles qu'ils les ont exprimées dans leurs propos ou leurs écrits, je les ai assemblées ici à partir de leurs livres pour n'en faire qu'un seul. »

⁴ Bernard MCGINN, *Three treatises on Man : A Cistercian Anthropology*, Kalamazoo 1977, p. 85.

⁵ Geoffrey WEBB, *An Introduction to the Cistercian 'de anima'*, Londres 1962, p. 5.

⁶ *Nat. corp.*, Prolog. 1 (CCCM 88, p. 103, l. 7-9 ; trad., p. 65) : *Fertur celebre apud Graecos Delphici Apollinis responsum: 'Homo, scito teipsum'. Hoc et Salomon, immo Christus in Canticis: 'Si non, inquit, cognoveris te, egredere'*.

⁷ Jean-Marie DÉCHANEY, « La connaissance de soi d'après Guillaume de Saint-Thierry », dans *Vie Spirituelle*, Supplément, 56 (1938), p. 102-122.

⁸ *Nat. corp.*, Prolog. 2 (CCCM 88, p. 103, l. 18-23 ; trad., p. 66) : *Ut igitur microcosmon nostrum, id est minorem mundum, hominem scilicet, ex aliqua parte intus perscrutemur et foris, id est anima et corpore, ut per visibilia vel sensibilia nostra intellecta ad visibillum et invisibillum omnium surgamus auctorem, primum aliqua discutiamus de corporis natura, deinde de his quae sunt animae* ; « Scruter notre microcosme, c'est-à-dire ce petit monde, à savoir l'homme, de quelque façon, au-dedans et en dehors, c'est-à-dire dans l'âme et dans le corps, pour nous hausser par l'intelligence des réalités visibles et sensibles dont nous sommes constitués jusqu'à l'Auteur de toutes les réalités visibles et invisibles, tel est notre but. Pour y atteindre, discutons d'abord de quelques points touchant à la nature du corps, puis de ceux qui concernent l'âme. »

animae. Le titre du second pourrait nous étonner, mais *physica* renvoie ici simplement à la nature de l'âme, comme dans la *Vie de Bernard* où le premier sujet de conversation des deux abbés malades était la nature spirituelle de l'âme (*de spiritali physica animae*). Nous n'entrerons pas ici dans le détail de la physique développée dans la première partie, à partir des quatre éléments dont découlent comme leurs filles, dans le microcosme du corps humain, les quatre humeurs⁹. Nous la résumerons selon le tableau suivant (Fig. 1). Chacune des humeurs a ses caractéristiques et domine à l'un des quatre âges de la vie¹⁰.

Signalons aussi une ontologie scalaire montant de l'être (*esse*) des minéraux à la vie séminale des plantes, la vie sensible des animaux, la vie intellectuelle des anges, mais surtout une physiologie des trois principaux organes : cerveau, cœur, foie, auxquels correspondent trois puissances (*virtutes*) ; Elle entre dans bien des détails selon une perspective médicale que nous résumerons par le schéma suivant (Fig. 2).

élément	feu	air	eau	terre
humeur	bile rouge	sang	flegme	bile noire
réceptacle	vésicule	reins	vessie	rate
caractéristique	chaude et sèche	chaud et humide	froid et humide	froide et sèche
âge (jusqu'à ... ans)	jeunesse (35-40)	adolescence (25)	sénilité	vieillesse (55-60)

Fig. 1. Correspondances entre éléments et corps humain.

homme	vertu animale (mémoire/imagination/raison)		esprit animal dans le cerveau
bête, homme	vertu spirituelle		esprit spirituel dans le cœur
arbre, bête, homme	vertu naturelle		esprit naturel dans le foie
	vertu générative	sperme	
	vertu nutritive	vie végétative	
	vertu de croissance	croissance	

Fig. 2. *Virtutes* aux différents degrés du vivant.

⁹ *Nat. corp.* 11 (CCCM 88, p. 107, l. 136-139 ; trad., p. 80-82) : *Et nota filios elementorum incedere secundum viam patrum suorum. Eodem enim modo elementa operantur in mundo majori, quo operantur quatuor humores in mundo minori, qui est homo, id est microcosmos, ut supra dictum est ;* « Et remarquez bien que les 'filles' des éléments suivent la voie de leurs 'pères'. En effet, les éléments opèrent dans le monde de la même façon que les quatre humeurs opèrent dans ce monde en réduction qu'est l'homme, ce microcosme dont j'ai parlé plus haut. »

¹⁰ *Nat. corp.* 46-47 (CCCM 88, p. 119, l. 565-582 ; trad., p. 120-123).

Guillaume, qui a suivi pas à pas Constantin l'Africain dans toute la première partie, retrouve dans la seconde cette distinction des trois organes chez Grégoire de Nysse, dans le *De imagine*. Les pages suivantes sont très proches cette fois du texte latin du Père grec, et au lieu d'une opposition avec le discours des médecins, nous constatons une troublante convergence sur la question de la vie corporelle. Guillaume précise encore que la raison ne saurait être conçue comme une partie de l'âme qui viendrait se loger en quelque cavité intérieure du corps¹¹. Son intériorité est celle de l'invisible par rapport au visible. Le corps humain en est informé de part en part, comme un instrument par la musique qui s'y joue. Mais Dieu connaît toute substance à partir de la sienne propre, alors que notre âme doit sortir en vue de la connaissance sensible. C'est ainsi imparfaitement que l'esprit humain est image de Dieu, sinon, il égalerait son modèle et n'en serait pas distinct.

Mieux encore, c'est l'imperfection même de la connaissance, non des créatures extérieures mais de soi-même, qui atteste que cette image est reçue par l'âme d'un Dieu incompréhensible¹². Nous avons peut-être ici la version du « *noverim me, noverim te* », propre au nouveau cistercien de Signy, marquée du sceau de la négativité, de la ténèbre mystique de l'inconnaissance : c'est l'imperfection même du « connais-toi toi-même », de la connaissance que l'âme a de soi-même, qui atteste qu'elle est créée à l'image de Dieu, mais comme simple image imparfaite, incapable de rejoindre un Dieu qui lui reste ici-bas incompréhensible. Paradoxal *cogito* guillelmien : je suis incompréhensible à moi-même et Dieu plus encore, donc je suis à son image. Comme Bernard dans le *De consideratione*, Guillaume donne le primat au « connais-toi toi-même », mais en commençant par une exploration médicale et hypertrophiée du corps seul, puis en soulignant, de l'autre côté, l'inconoscibilité de l'âme.

Une fois établie cette existence de l'âme et sa présence au corps, resterait à se demander ce qu'elle est en elle-même, ou plutôt, selon trois questions déclinées par Guillaume qui les rapporte respectivement à la physique, à la raison et à la

¹¹ *Nat. corp.* 65-66 (CCCM 88, p. 126, l. 796-802 ; trad., p. 146-148) : *Non enim in parte aliqua, sed in toto tota intellectualis illa natura, neque in concavitatibus corporum interius locatur, neque abundantia carnis vel alterius cujuslibet rei expellitur, sed veluti organum musicum totum corpus in suos creat effectus. Et sicut in organo musico modulari scientes, aptum artis suae instrumentum invenientes, solemniter artis ipsius officium exercent [...]* ; « Cette nature intellectuelle, en effet, n'est pas localisée dans quelque partie du corps, elle se trouve, tout entière partout et non pas, à l'intérieur du corps, dans des cavités dont elle serait chassée par l'abondance de la chair ou de je ne sais quelle autre matière. En fait, elle produit ses effets dans le corps tout entier comme si c'était un instrument de musique. Ceux qui savent jouer d'un instrument, quand ils en trouvent un qui convient à leur art, pratiquent cet art dans les règles [...] ».

¹² *Nat. corp.* 73 (CCCM 88, p. 129, l. 884-886 ; trad., p. 156) : *Quin etiam in hoc ipso quod neque sui ipsius perfectam apprehendit scientiam rationalis animus ; divinae incomprehensibilitatis naturam per quamdam similitudinem videtur caracterizare ;* « Bien plus, le fait que l'esprit rationnel ne saisisse pas une connaissance parfaite de lui-même apparaît en lui, grâce à une ressemblance définie, comme l'empreinte même de la nature incompréhensible de Dieu. »

moralité : *quid, quare et quomodo sit*¹³. Ces trois questions ne sont pas sans rappeler celles posées par Bernard à propos du « connais-toi toi-même » au début du livre II du *De consideratione* : *quid, quis, qualis*.

Mesurons à la fois la proximité et la différence des deux investigations. Guillaume commence par la même question *quid*, mais portant sur la seule nature de l'âme, simple investigation théorique et non réflexion du sujet sur lui-même comme chez Bernard où il se demande : *quid sis* ? Guillaume continue en suivant les deux interrogations plus communes du « pourquoi » et du « comment ». Nous retrouvons la tripartition philosophique comprenant la physique et la morale qui n'est pas sans rappeler le schème origénien, essentiel pour la distinction chez Bernard des trois formes de la considération. Mesurons pourtant ici encore la différence. Le terme *rationem* rapporté à la question *quare* renvoie plus à la logique causale qu'à la réflexivité de la question *quis* d'une investigation intellectuelle, centrée chez Bernard sur la réflexivité du sujet. Qui plus est, il vient en second après la question *quid* rapportée à la physique et le point d'aboutissement est ici la morale. Nous sommes plus proches d'un schème stoïcien de division du questionnement philosophique. Chez Bernard, fidèle à Origène et à la longue tradition passant notamment par Cassien et Grégoire, la morale n'est au contraire que le point de départ d'une progression spirituelle dont la physique constitue le second temps, permettant un détachement des créatures en vue d'accéder à la considération spéculative d'ordre métaphysique et mystique. Rappelons, pour faire bref ici encore sous la forme d'un schéma (Fig. 3), cette structure origénienne de la philosophie de Bernard.

premier temps	deuxième temps	troisième temps
philosophie morale	philosophie de la nature	philosophie inspective
Proverbes	Ecclésiaste	Cantique
Abraham obéit	Isaac creuse des puits	Jacob voit l'échelle
considération dispensative	considération estimative	considération spéculative

Fig. 3. Structure origénienne de la philosophie de Bernard.

¹³ *Nat. corp.* 87 (CCCM 88, p. 134, l. 1056-1063 ; trad., p. 174) : *Data autem anima quaerendum est quid sit, quare sit, quomodo sit. Cum quid sit quaerimus, spectat ad physicam ; quare sit, spectat ad rationem : quomodo sit, spectat ad moralitatem. Quid sit, nemo comprehendit ; quia nulla ejus est materia, quia res est spiritualis, intellectualis, Deoque simillima. Quare sit, qui non vult scire, non est dignus vivere, scilicet ut vivat secundum rationem. Quomodo sit, ipsum exigit modum secundum rationem vivendi ; « L'âme une fois admise, il faut chercher ce qu'elle est, pourquoi elle est, de quelle manière elle est. Chercher ce qu'elle est regarde la physique, pourquoi elle est regarde la raison, de quelle manière elle est regarde la morale. Ce qu'elle est ? Personne ne le comprend, puisqu'elle est sans matière, puisqu'elle est une réalité spirituelle, intellectuelle et très semblable à Dieu. Pourquoi elle est ? Celui qui ne veut pas le savoir n'est pas digne de vivre : elle est pour vivre selon la raison. De quelle manière elle est ? Cela même exige une manière de vivre selon la raison. »*

Or aux deux premières questions posées : *quid* et *quare*, Guillaume ne répond pas : ce qu'est l'âme est immatériel et donc inconnaissable ; se demander pourquoi elle existe serait impie : elle est faite pour vivre selon la raison. Reste la question du « comment », et l'on est ainsi passé d'une interrogation métaphysique à un enseignement éthique. Cette fois l'écart avec Bernard se réduit, puisque de même que le *quomodo* de Guillaume, la question *qualis* renvoyait le lecteur du *De consideratione* à sa qualité morale. Les quatre vertus cardinales se retrouvent ainsi comme les éléments constitutifs de l'âme, certes considérée ici dans sa manière d'être éthique (*quomodo*), et elles sont rapportées ailleurs aux quatre éléments matériels sans plus de précision¹⁴. La suite se laissera plus facilement résumer en tableaux. Ainsi, les quatre passions se retrouvent-elles mises en parallèle, quant à leur administration par la raison, avec quatre fonctions vitales régissant la vie corporelle¹⁵ (Fig. 4).

Car c'est la même âme qui gère ainsi le rationnel et le passionnel comme elle gère le corporel ; et à ce parallèle entre puissances corporelles et passions fait suite celui entre les trois fonctions vitales et la tripartition platonicienne de l'âme en irascible, concupiscible et rationnel. Mais cette correspondance du physique et du psychique est coiffée en quelque sorte par un troisième degré théologal, qui fait coïncider chacune des vertus de foi, d'espérance et de charité¹⁶, respectivement

fonction vitale	passion de l'âme
appétitive	espoir
réten <u>s</u> ive	joie
digestive	crainte
expulsive	tristesse

Fig. 4. Correspondances entre fonctions vitales du corps et passions de l'âme.

¹⁴ *Nat. corp.* 88 (CCCM 88, p. 134, l. 1064-1066 ; trad., p. 174) : *Ad quod, sicut corpus ex quatuor constat elementis, ut vivat, sic anima rationalis naturaliter habet quaedam quatuor virtutum elementa, quae sunt prudentia, temperantia, fortitudo, justitia* ; « Pour atteindre cette fin, de même que le corps est constitué de quatre éléments pour pouvoir vivre, de même l'âme rationnelle possède-t-elle naturellement quatre vertus élémentaires qui sont la prudence, la tempérance, la force et la justice. »

¹⁵ *Nat. corp.* 88 (CCCM 88, p. 134, l. 1071-1075 ; trad., p. 174) : *Sicut etiam anima in administrationem vitae materialis quatuor virtutibus utitur in singulis corporalis organi principalibus partibus, appetitiva scilicet et contentiva, digestiva et expulsiva, sic administrationem rationalem quatuor exercet passionibus, spe scilicet et gaudio, timore et tristitia* ; « De même aussi que l'âme, pour gouverner la vie organique, use, dans chaque partie importante de l'organisme, de quatre vertus qui sont l'appétitive, la rétentive, la digestive et l'expulsive, de même gouverne-t-elle la vie rationnelle au moyen de quatre passions qui sont l'espérance et la joie, la crainte et la tristesse. »

¹⁶ *Nat. corp.* 89 (CCCM 88, p. 134, l. 1076-1085 ; trad., p. 176) : *Et sicut tota corporalis vitae natura tribus se agit virtutibus, naturali videlicet in hepate, spirituali in corde, animali in cerebro, sic spiritualis vel rationalis usus in tres se exerit potentias, scilicet rationalitatem, concupiscibilitatem, irascibilitatem. Et sicut tres illae virtutes tres de se generant effectus, sine quibus vita humana non subsistit, naturalis scilicet virtus in hepate nutritivum, spiritualis in corde vivificativum, animalis in cerebro sensualem, sic ad spiritualem vel rationalem vitam ordinandam vel consummandam in rationalitate*

puissance de la vie corporelle	naturelle dans le foie	spirituelle dans le cœur	animale dans le cerveau
fonction	nutritive	vivifiante	sensible
usage spirituel ou rationnel de la puissance	concupiscible	irascible	rationnel
vertu théologique	espérance	charité	foi
défaut	concupiscence de la chair, de l'œil, orgueil de la vie	bestialité, truculence, haine	présomptions, hérésies...

Fig. 5. Récapitulatif des correspondances entre puissances physiques, psychiques et théologiques.

avec la raison, le concupiscible et l'irascible¹⁷, ce que nous pouvons résumer dans le tableau suivant (Fig. 5).

L'intérêt de ce schéma est l'articulation qu'il propose entre le psychologique (voire le physique) et le théologique. Notons que la foi est reçue dans la raison, même si elle perd son mérite quand elle se voit épaulée par des arguments rationnels¹⁸. L'affinité de l'espérance avec le concupiscible semble une évidence pour Guillaume. Elle vise certes le bonheur suprême, mais selon une concupiscence qu'Augustin avait bien distinguée de celle de la chair.

Reste la charité : n'est-elle pas à l'opposé de la colère qui contriste l'Esprit ? Le moine pose le problème, mais il leur reconnaît en commun une ardeur, distinguant bientôt entre colère animale et colère rationnelle¹⁹. Cette paradoxale colère

fundatur fides, in concupiscibilitate spes, in irascibilitate caritas ; « De même encore que toute la vie organique se déroule grâce à trois vertus, naturelle dans le foie, spirituelle dans le cœur, animale dans le cerveau, de même l'activité spirituelle ou rationnelle se déploie en trois puissances : le rationnel, le concupiscible et l'irascible. Ces trois vertus engendrent trois fonctions sans lesquelles la vie de l'homme s'arrête. La vertu naturelle produit dans le foie la fonction nutritive, la vertu spirituelle la fonction vivifiante dans le cœur, la vertu animale la fonction sensible dans le cerveau. De même, pour donner ordre et achèvement à la vie spirituelle ou rationnelle, la foi se fonde sur le rationnel, l'espérance sur le concupiscible, la charité sur l'irascible. »

¹⁷ Ce schème original évoluera au XIII^e siècle et pas seulement à cause de l'entrée d'Aristote comme a pu le montrer le P. Bougerol. L'espérance, associée à l'irascible en tant qu'elle vise un bien difficile à atteindre, ne se contentera plus de fuir le mal (Jacques-Guy BOUGEROL, *La théologie de l'espérance aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris 1985, 2 vol.).

¹⁸ *Nat. corp.* 89 (CCCM 88, p. 134, l. 1085-1088 ; trad., p. 176) : *Licet enim fides non habeat meritum, cui humana ratio praebet experimentum, tamen, quia in rationalitate fundatur, quasi naturaliter semper solet esse avida rationis [...]* ; « Certes, la foi à qui la raison humaine apporte une preuve n'a pas de mérite ; cependant, puisqu'elle se fonde sur le rationnel, presque naturellement elle est toujours avide de raison [...] ».

¹⁹ *Nat. corp.* 90 (CCCM 88, p. 135, l. 1092-1100 ; trad., p. 176-177) : *Porro irascibilitas et caritas in tantum sibi videntur adversa, ut alterum alterius videatur esse peremptorium. Sed hanc diversitatem fervor quidam spiritus colligit in unitatem, quia fervor in ira, fervor in caritate est. Non autem hanc iram dico bestialem, sed humanam, rationalem. Est enim ira rationalis, et est ira bestialis. Rationalis in duo dividitur, in zelum et disciplinam. Est autem hic habitus mentis non aliud quam amor Dei et proximi, odiumque vitiorum. Ideoque odium vitiorum, quia amor Dei et hominum* ; « Allons plus loin. L'irascible et la charité semblent tellement opposés qu'ils paraissent ennemis mortels. Mais c'est une

rationnelle nous révèle sans doute quelque chose du tempérament de feu de Guillaume, qui rappelle que l'ardeur de la charité se fonde sur la colère humaine, voire animale. Qui pourrait aimer la justice sans d'abord haïr l'injustice²⁰ ? Nous avons ainsi relevé dans le *De natura corporis et animae* une première remontée d'une anthropologie très incarnée au domaine du théologal. Voyons maintenant comment elle se précise dans le *Commentaire du Cantique*.

II. DE L'ANTHROPOLOGIE À LA MYSTIQUE

Au début du *Commentaire du Cantique*, Guillaume revient sur les trois dimensions principales de l'élévation de l'âme par la prière : animale, rationnelle, spirituelle²¹. L'on pourra s'étonner tout d'abord qu'il y ait une prière de l'homme animal. Faut-il rapporter cette animalité à la puissance et aux humeurs ayant leur siège dans le cerveau selon ce que nous avons vu dans le *De natura corporis et animae*, les deux autres prières, rationnelle et spirituelle, pouvant être rapportées aux puissances correspondantes ? En tout cas la prière de l'homme animal demande des biens temporels²². On est frappé de ses correspondances avec le deuxième degré de la charité distingué par Bernard dans le traité qu'il lui consacre. Dans cette prière, l'homme animal demande tout sauf Dieu lui-même²³. L'amour de Dieu pour lui-même n'intervient-il pas dans le troisième degré de la charité distingué par Bernard ? Une telle prière animale, remarque Guillaume, peut se trouver

ardeur spirituelle qui ramène cette opposition à l'unité, car il y a ardeur dans la colère comme il y a ardeur dans la charité. Je ne parle pas de la colère des animaux, mais de celle des hommes, qui est rationnelle. Car il y a une colère rationnelle, et il y a une colère animale. La colère rationnelle se divise en deux, le zèle et la discipline. C'est une disposition d'esprit, qui n'est autre que l'amour de Dieu et du prochain, ainsi que la haine des vices. La haine des vices, parce que c'est l'amour de Dieu et des hommes. »

²⁰ *Nat. corp.* 91 (CCCM 88, p. 135, l. 1104-1107 ; trad., p. 178) : *Fervet ergo ira rationalis ex caritate ; caritas nihilominus fervet in ira in qua fundatur, quia nisi ira praecederet, caritas non sequeretur. Non enim potest diligere iustitia nisi odiatur iniquitas* ; « C'est donc sous l'effet de la charité que brûle la colère rationnelle, mais la charité n'en brûle pas moins de la colère sur laquelle elle se fonde ; si, en effet, la colère n'ouvrait pas le chemin, la charité ne suivrait pas, car on ne peut, par exemple, aimer la justice si l'on ne hait d'abord l'iniquité. »

²¹ *Exp. Cant.* III, 11 (CCCM 87, p. 24, l. 9-10 ; SC 82, p. 85) : *Tres ergo status esse orantium vel orationum, manifestum est : animale, rationale, spirituale* ; « De toute évidence, prières et 'priants' se classent d'après trois états d'âme : l'animal, le rationnel, le spirituel. »

²² *Exp. Cant.* III, 12 (CCCM 87, p. 24, l. 18-21 ; SC 82, p. 87) : *[...] petens aliquid a Deo, praeter ipsum, vel ad ipsum, et ut multum proficiat in ordine suo, et prudentior inveniat in generatione sua, non ut munda sit conscientia a malis operibus [...]* ; « Hormis Dieu lui-même et ce qui conduit à Dieu, il demande n'importe quoi : une grande prospérité en rapport avec son rang, un haut degré de prudence parmi ses contemporains, mais non pas une conscience vierge de tout mal [...] ».

²³ *Exp. Cant.* III, 12 (CCCM 87, p. 24-25, l. 21-25 ; SC 82, p. 87) : *[...] talem se Deo offert qualis est, aliud quid scilicet per ipsum desiderantem ac petentem, nec alterius formae requirit Deum quam cuius ipse est, id est praeter semetipsum, alia quae petuntur praestantem* ; « Ainsi s'offre-t-il à Dieu, tel qu'il est ; et comment ? En individu qui désire et demande tout, sauf Dieu lui-même ; qui ne cherche qu'un Dieu modelé sur sa propre image ; un Dieu qui, excepté lui-même, accorde tout ce qu'on lui demande. »

même chez les saints qui parfois demandent, pour d'autres, des biens temporels²⁴. Toutefois, elle relève généralement d'une religiosité simple, qui reste en deçà des réalités divines, et n'en est pas moins capable d'une dévotion envers l'humanité du Christ²⁵. Il y a ainsi une affectivité encore encombrée de fantasmes imaginatifs qui n'accèdera pas aux transports évoqués par le Cantique et restera même en deçà de la prière de l'homme rationnel²⁶. C'est justement cette imagerie que celui-ci dépasse, passant du désir de celui qui soupire à l'intellection de celui qui voit, en attendant d'atteindre l'amour de celui qui jouit correspondant au troisième genre de prière²⁷. Dès le deuxième survient la grâce et l'Esprit Saint qui rétablit l'image de Dieu en l'homme, à commencer justement par sa raison. Mais la transformation ne s'arrête pas à cette faculté : elle renouvelle toute l'âme spirituelle (*mens*) et par elle la vie, donc les mœurs et jusqu'au tempérament physique, selon le moine que nous avons vu si attentif à la nature du corps. Loin de l'effacer devant son modèle divin, ce sceau de la charité singularise l'homme rationnel ainsi travaillé par la grâce, ne se contentant pas de transformer son affectivité par la piété, mais dessinant son profil ou plutôt sa face unique de chercheur de Dieu²⁸. Nous trouvons là une nouvelle expression de la version propre à Guillaume du « *noverim te noverim me* » inversant la formule augustinienne.

Comprenons-en le fonctionnement et nous mesurerons à la fois la proximité de la voie ainsi tracée par Guillaume avec celle ouverte par Bernard vers le « connais-toi toi-même » et ce qui l'en différencie. Le dialogue de l'époux et de l'épouse, avec lequel le premier genre de prière n'avait rien à voir, commence donc avec le second où s'opère cette première transformation de l'homme rationnel, permettant une première connaissance de Dieu dépassant les fantasmes.

²⁴ *Exp. Cant.* 13 (CCCM 87, p. 25 ; SC 82, p. 88).

²⁵ *Exp. Cant.* 14 (CCCM 87, p. 25-26 ; SC 82, p. 88-90).

²⁶ *Exp. Cant.* III, 15 (CCCM 87, p. 26, l. 79-83 ; SC 82, p. 93) : *Modus autem hic orandi formari solet ex forma fidei, vel symbolo ; cum de christiana fidei pietate quod fideliter creditur, veraciter ac simpliciter amatur ; et transit in affectum imaginatio corporearum in Domino Jesu Christo dispensationum* ; « Cette première sorte de prière s'inspire habituellement de la formule de foi, du symbole. À cause de la pieuse douceur de la foi chrétienne, ce que fidèlement l'on croit, en toute vérité et simplicité on l'aime, et la représentation des effets corporels de l'économie divine dans le Seigneur Jésus Christ, objets de foi, se transforme en amour. »

²⁷ *Exp. Cant.* III, 16 (CCCM 87, p. 26-27, l. 86-92 ; SC 82, p. 93) : *[...] in ea quae spiritus sunt evadat ; voluntas bona transeat in mentem bonam ; desiderium tendentis in intellectum videntis, vel amorem fruentis. Cumque adjuvante Spiritu sancto infirmitatem hominis, imagini Dei sua incipit species renovari, superveniens gratia rationem, mentem, vitam, mores, ipsum etiam corporis temperamentum [...]* ; « [il] s'élançait dans le domaine des choses de l'esprit ; jusqu'à ce que la volonté bonne se change en âme bonne, et le désir du soupire en intelligence de voyant et en amour d'amant rassasié. L'Esprit Saint vient en aide à l'infirmité de l'homme (voir Rm 8, 26). L'aspect de ce dernier commence dès lors à se renouveler à l'image de Dieu. La grâce survient. Elle agit sur la raison, l'âme, la vie, les mœurs, le tempérament physique même [...] ».

²⁸ *Exp. Cant.* III, 16 (CCCM 87, p. 27, l. 92-93 ; SC 82, p. 93) : *[...] conformat in unum affectum pietatis, in unam effigiem caritatis, in unam faciem Deum exquirentis* ; « elle les modèle sur un unique sentiment de pieuse tendresse, sur une figure unique de charité, sur une silhouette unique de chercheur de Dieu. »

Ici se pose une question récurrente : Guillaume ne postule-t-il pas ainsi une certaine vision intellectuelle de Dieu dès ici-bas ? Il a bien conscience de la difficulté et rappelle le verset d'Exode 33, 20 : « l'homme ne peut voir la face de Dieu et vivre », c'est-à-dire, explique-t-il, parvenir en cette vie à sa connaissance plénière. Nous tenons là le paradoxe de cette connaissance de Dieu par l'homme rationnel qui, ne pouvant accéder à la pleine vision, doit se contenter d'une approche encore affective. On a beaucoup insisté sur cette coloration affective de la mystique sponsale de Guillaume dont on a voulu faire une spécificité de celle des cisterciens. Or la suite du texte montre au contraire qu'elle suppose une purification importante dans le domaine de la sensibilité et de l'affectivité, qui mérite qu'on s'y arrête²⁹.

L'initiative revient en effet à l'époux divin, mais ne pouvant se laisser voir sans mettre en péril la vie de sa créature rationnelle, il imprime en elle « une certaine effigie de sa connaissance ». Remarquons d'abord la modalisation opérée par l'adjectif *aliquam*. Si l'époux communique une effigie, elle reste imprécise. Pire, n'est-ce pas dans la sensibilité de l'amant (*in sensu amantis*) qu'il la dépose ? Mais surtout, elle est une certaine effigie non de Dieu même ou de son essence, objet de la vision des bienheureux, mais seulement de sa connaissance. Et Guillaume prend bien soin de préciser qu'une telle effigie ne saurait reposer sur un quelconque fantasme, entendons sur une représentation imagée, mais seulement sur une affection pieuse.

Sommes-nous ainsi reconduits au domaine de la piété et de la dévotion affective, comme pourrait le suggérer l'historiographie habituelle de notre auteur ? Ne s'agirait-il pas plutôt du premier effet de la transformation ontologique de toute l'âme du contemplatif, opérée par la grâce³⁰ ? Ne serait-ce pas simplement son imperfection noétique qui la condamne, dans le langage de la mystique sponsale de Guillaume, à rester affective ? Il prend d'ailleurs soin de préciser que cette effigie reçue de Dieu n'est pas enfouie par le libre arbitre dans la mémoire, mais mobilisée par la conscience, chaque fois que l'homme de désir revient à l'oraison³¹.

²⁹ *Exp. Cant.* III, 17 (CCCM 87, p. 27, l. 101-106 ; SC 82, p. 93-95) : *et quoniam non potest homo faciem ejus videre et vivere, hoc est plenam ejus cognitionem in hac vita apprehendere, collocat in sensu amantis, et commendat aliquam cognitionis suae effigiem, non praesumpti phantasmatis, sed piaie cujusdam affectionis ; quam vivens adhuc in carne capere possit homo vel sustinere* ; « Or l'homme ne peut voir la face de Dieu et vivre (Ex 33, 20) ; c'est-à-dire étreindre, en cette vie, une pleine connaissance de Dieu. Cette divine condescendance dépose alors dans le cœur de l'amant et lui donne en garde une certaine effigie de la connaissance de Dieu. Problématique fantasme ? Non pas, mais impression pieuse et tendre. Vivant encore dans la chair, l'homme pourra la saisir et en supporter la vue. »

³⁰ Sur ce sujet, voir notamment Jacques DELESALLE, « Amour et Connaissance. *Super cantica canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry », dans *CollCist* 49 (1987), p. 339-346 ; ID., « *Per figuras amatorias. L'Expositio super Cantica canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry : exégèse et théologie. À propos de l'œuvre de Cesare Antonio Montanari », dans *CollCist* 68 (2006), p. 228-235.

³¹ *Exp. Cant.* III, 18 (CCCM 87, p. 27, l. 109-111 ; SC 82, p. 95) : *Hanc vir desideriorum acceptam a Deo commendat, non tam arbitrio suo in memoria quam gratiae Dei in conscientia sua ; unde rediturus ad orationem eam repetat [...]* ; « Cette effigie reçue de Dieu, l'homme de désirs la confie moins

Osons une analogie anachronique, la volonté aurait tendance à vouloir conserver cette image imprimée par Dieu en l'âme au plus profond de son disque dur. Mais la grâce l'en dissuade et la réinitialise à chaque nouvelle entrée dans l'oraison sur la mémoire vive de la conscience. Elle ne saurait durcir dans la mémoire selon l'objectivation d'un fantasme imaginaire. Elle doit donc rester effigie vivifiée par la grâce et ainsi retrempée à chaque élévation par l'oraison, dans la lumière de sa source³².

Mieux, Guillaume, qui prétend y reconnaître les modalités de toute connaissance calquée sur la sensation épousant son objet³³, précise même que la similitude imprimée (*impressa*) avec le progrès d'une connaissance ainsi répétée devient chaque fois plus expressive (*expressa*). Or dans le cas de Dieu précisément, la ressemblance imprimée en l'âme ne saurait se traduire en aucun fantasme imaginaire³⁴. La différence infinie entre la nature divine, censée constituer l'objet de la connaissance, et l'âme créée, qui la vise et en qui sa similitude est imprimée, instaure une dissimilitude affectant d'emblée toute ressemblance³⁵. Ici encore, le langage de l'affectivité n'efface pas la thématique dionysienne des similitudes dissemblables.

L'image du caillou blanc de l'Apocalypse, portant le nom unique de chacun de ceux qui reçoivent le leur et que chacun est le seul à connaître³⁶, ne vient-elle pas confirmer notre lecture de cette effigie comme espèce subjective opérée dans l'âme par la transformation de la grâce qui la fait revenir vers sa forme originelle

à son bon plaisir, dans sa mémoire, qu'à la grâce divine, dans sa conscience. Au moment de revenir à la prière, il l'en tirera [...] ».

³² *Exp. Cant.* III, 18 (CCCM 87, p. 27, l. 113-115 ; SC 82, p. 95) : *Quae quo saepius redditur principio suo, et devotius ac fidelius reassignatur, eo dignior Deo fit, et efficacior ac dulcior possessori suo* ; « Plus souvent l'on retourne l'image à sa source, plus, avec dévotion et fidélité, l'on en repasse les traits, plus elle devient digne de Dieu, et efficace, et douce à son possesseur. »

³³ *Exp. Cant.* III, 18 (CCCM 87, p. 27, l. 115-118 ; SC 82, p. 95) : *Nam et vulgaris solet esse ista rerum quarumlibet cognitio, imaginem cognitae rei, menti seu memoriae impressam habere ; et tanto habere rem cognitam notioem, quanto penes se imaginem ejus habet expressiorem* ; « C'est là d'ailleurs, quel qu'en soit l'objet, le mécanisme habituel de toute connaissance commune : impression dans l'esprit ou la mémoire d'une image de l'objet connu ; notion d'autant plus nette de l'objet connu que l'image en est plus profondément gravée. »

³⁴ *Exp. Cant.* III, 18 (CCCM 87, p. 27, l. 119-122 ; SC 82, p. 95) : *[...] licet menti utcumque cognitae divinitatis magna quaedam nonnumquam informetur similitudo, hoc in ea absque omni phantastica imaginatione, agente puritate simplicis affectus et illuminati sensus amoris [...]* ; « [...] l'âme peut bien se voir imprimer parfois une grande ressemblance avec la Divinité, connue de façon ou d'autre. Aucune représentation imaginative n'intervient pourtant. La pureté de la simple tendance vers Dieu et du sens illuminé de l'amour accomplit le travail [...] ».

³⁵ *Exp. Cant.* III, 18 (CCCM 87, p. 27-28, l. 124-127 ; SC 82, p. 97) : *Magnam tamen in hoc facit dissimilitudinem naturae illius celsitudo ; quia fit similitudo illa tanto inferior, quanto in inferiore natura, tanto dissimilior, quanto in dissimiliore materia, Creatoris scilicet in creatura, Dei in anima* ; « Cependant, entre l'image imprimée dans l'esprit et la Réalité, énorme est la différence, en raison de la sublimité de la nature divine. Infirme est la nature humaine, infirme en elle, à proportion, la ressemblance divine. Dissemblable la matière, dissemblable, à l'avenant, la ressemblance. Et quelle ressemblance ? Celle du Créateur, imprimée dans la créature ; celle de Dieu dans l'âme. »

³⁶ *Exp. Cant.* III, 19 (CCCM 87, p. 28, l. 142-143 ; SC 82, p. 97) : *Hic est calculus candidus de Apocalypsi, 'habens nomen in se scriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit'* (Ap 2, 17).

de créature rationnelle³⁷? En la rendant *capax Dei*, la grâce créatrice lui permet de se détacher des réalités temporelles pour s'élever aux éternelles, mais c'est précisément la grâce sanctifiante (*gratia illuminante*) qui assimile toujours davantage cette image à son modèle divin. Or Guillaume précise bien qu'ici-bas une telle connaissance rationnelle reste nécessairement imparfaite : dans le miroir et en énigme, toujours médiatisée par quelque image, plus obscure ou plus claire selon les lumières de la grâce reçues par l'âme³⁸. Nulle persistance donc d'aucune scorie d'une représentation objective ou superstitieuse de Dieu, dans cette prière de l'homme rationnel, mais non plus aucune anticipation affective de la vision béatifique³⁹.

Guillaume le rappelle encore dès les premières lignes concernant cette fois la prière de l'homme spirituel : promettre la perfection de la vision ou même de la connaissance de Dieu en cette vie est le comble de la vaine présomption⁴⁰. C'est pourquoi, alors même qu'il atteint l'état spirituel au terme d'une purification extrême de son désir, l'homme ne quitte que momentanément l'état rationnel pour y revenir dès qu'une nouvelle purification devient nécessaire⁴¹. Dans cet état, c'est lui qui se conforme à Dieu et non l'inverse⁴². Il peut, par grâce, dépasser les distractions liées au corps ou à l'imagination, mais elles ne constituent plus des

³⁷ *Exp. Cant.* III, 19 (CCCM 87, p. 28, l. 148-152 ; SC 82, p. 99) : [...] *habet, inquam, similitudinem et imaginem Dei in mente sua, ex gratia creante, tanto similiorem et cognitioni Dei propinquiorum, quanto aeternorum capaciorem ; tantoque capaciorem aeternorum, quanto a transitoris mundi hujus mundiorum ex gratia illuminante* ; « il possède, ce dévôt, dis-je, en son âme, du fait de la grâce créatrice, une similitude et une image de Dieu. Leur ressemblance, leur analogie avec la connaissance de Dieu se proportionnent à leur capacité des choses éternelles ; leur capacité des choses éternelles, à leur dégagement, sous l'action de la grâce illuminante, des attrait éphémères de ce monde. »

³⁸ *Exp. Cant.* III, 19 (CCCM 87, p. 28, l. 152-157 ; SC 82, p. 99) : *Quamdiu enim non videtur Deus nisi per speculum et in aenigmate, tamdiu ad contemplandum Deum non nisi in imagine pertransit homo. Sive illud speculum sit, sive aenigma, id est manifestior vel obscurior imago; omnino quamdiu hic vivitur, illuc non nisi in imagine pertransit homo* ; « Aussi longtemps en effet que Dieu se montre seulement en énigme et dans un miroir, l'homme n'arrive à le contempler qu'au moyen de l'image (Ps 38, 7 ; 1 Co 13, 12). Miroir ou énigme, image plus claire ou image plus obscure, toute la durée de sa vie ici-bas, l'homme n'atteint ce but que par l'image. »

³⁹ *Exp. Cant.* III, 19 (CCCM 87, p. 28, l. 157-161 ; SC 82, p. 99) : *Quanto tamen mens in seipsa imaginis Dei fidelius obtinuerit dignitatem et veritatem, tanto fidelioribus et veritati propinquioribus imaginibus nititur ad Deum ; non phantastica, non superstitiosa praesumptione fingens in Deo, vel de Deo, in seipsa quod non est* ; « L'âme toutefois monte vers Dieu à l'aide d'images d'autant plus fidèles et proches de la vérité, qu'elle aura plus fidèlement maintenu en elle la dignité et la vérité de l'image de Dieu. Elle se gardera d'imaginer en Dieu et à propos de Dieu, par une chimérique et superstitieuse présomption, ce qui ne se trouve pas en elle-même. »

⁴⁰ *Exp. Cant.* III, 19 (CCCM 87, p. 29, l. 162-164 ; SC 82, p. 99) : *Visionis enim vel cognitionis Dei perfectionem promittere vel sperare in hac vita vanissimae praesumptionis est.*

⁴¹ *Exp. Cant.* III, 20 (CCCM 87, p. 29, l. 169-172 ; SC 82, p. 99-101) : *Hic, ut dictum est, quamdiu purgatur, rationalis est ; purgatus autem jam spiritualis est. Sed sicut expedit rationalem statum semper in spirituale proficere, sic necesse est, spirituale nonnumquam in rationalem redire* ; « Cet homme, on l'a déjà dit, tant qu'il travaille à sa purification, est rationnel ; purifié, le voilà spirituel. Mais comme il convient à l'état rationnel de toujours progresser vers le spirituel, ainsi, de toute nécessité, l'état spirituel doit-il, de temps en temps, revenir au rationnel. »

⁴² *Exp. Cant.* III, 20 (CCCM 87, p. 29, l. 166-167 ; SC 82, p. 99) : [...] *se conformans Deo, non Deum sibi [...].*

obstacles, bien plutôt des tremplins de son oraison⁴³. Voilà pourquoi l'Esprit Saint choisit, dans la Révélation du Cantique, de vêtir la nudité de l'amour spirituel par des images reprises à un amour charnel⁴⁴. D'où l'apparente indécence de cette femme qui surgit de nulle part sans se nommer, ni elle, ni son amant et réclame un baiser de sa bouche⁴⁵.

La mystique sponsale de Guillaume, loin de prétendre à une anticipation affective dès ici-bas des grâces de la vision béatifique, donne ainsi une place centrale à la foi⁴⁶. Elle établit, nous venons de le voir, un lien entre méditation de l'homme rationnel et contemplation de l'homme spirituel. Mais n'est-ce pas ici le détour par la charité fraternelle qui est éclipsé dans la philosophie de Guillaume ? Nous savons la place centrale que prend ce détour entre humilité et contemplation chez Bernard⁴⁷. Pour lui, la charité fraternelle ne saurait être compatissante à moins

⁴³ *Exp. Cant.* III, 20 (CCCM 87, p. 29, l. 183-187 ; SC 82, p. 101) : *Quarum quasi corporali vehiculo, ipso usu videndi et cogitandi corpora et corporalia assuefactus spiritus orantis vel contemplantis, defertur ubi est veritas; et licet in imagine, tamen per ipsum cogitatae imaginis pertransit homo in idipsum afficientis veritatis* ; « Elles sont un véhicule offert par le corps. Familiarisé avec la perception et la pensée des corps et de leurs propriétés, l'esprit adonné à la prière ou à la contemplation se transporte par lui au séjour de la vérité ; par une image, soit, mais en méditant sur cette image-véhicule, l'homme passe au lieu où réside l'attirante vérité. »

⁴⁴ *Exp. Cant.* III, 21 (CCCM 87, p. 29, l. 188-190 ; SC 82, p. 101) : *Ideo Spiritus sanctus, Canticum amoris spiritualis traditurus hominibus, totum spirituale vel divinum ejus interius negotium exterius vestivit carnalis amoris imaginibus* ; « À cet effet, au moment de livrer aux hommes le Cantique de l'amour spirituel, l'Esprit Saint en habilla l'intrigue, au-dedans toute spirituelle et divine, d'images empruntées à l'amour charnel. »

⁴⁵ *Exp. Cant.* III, 21-22 (CCCM 87, p. 29-30, l. 198-201 ; SC 82, p. 103) : *Unde hic quaedam quasi ex occulto aliquo inverecundius prosiliens, nec quae, nec unde sit, nec quid loquatur edicens: 'Osculetur, inquit, me osculo oris sui'* ; « Voilà pourquoi, bondissant, pour ainsi dire, hors d'une cachette, sans la moindre retenue, sans déclarer ni son nom, ni son origine, ni son interlocuteur, une inconnue s'écrie dans le texte : *Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche !* »

⁴⁶ Voir à ce sujet Odo BROOKE, « William of Saint Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 30 (1963), p. 181-204 ; 33 (1966), p. 282-318 ; repris dans *Studies in Monastic Theology*, (Cistercian Studies, 37), Kalamazoo 1980, p. 134-207 ; Id., « Faith and Mystical Experience in William of Saint Thierry », dans *The Downside Review*, 82 (1964), p. 93-102 ; repris dans *Studies in Monastic Theology*, p. 123-133 ; Id., « The Theology of William of Saint Thierry : A Methodological Problem », (Cistercian Studies 6), Kalamazoo 1971, p. 261-268 ; repris dans *Studies in Monastic Theology*, p. 208-216 ; plus récemment, Monique DESTHIEUX, *La connaissance de Dieu au miroir de la foi et au miroir de la charité*, (Cahiers cisterciens, série Lire les Pères, 3), Bellefontaine 2003, et EAD., *Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*, (Vie Monastique, 45), Bellefontaine 2006.

⁴⁷ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* III, 6 (SBO III, p. 20 ; trad. à paraître dans SC) : *Inquirimus namque veritatem in nobis, in proximis, in sui natura. In nobis, nosmetipsos diiudicando : in proximis, eorum malis compatiendo ; in sui natura mundo corde contemplando. Observa sicut numerum, ita et ordinem. Primo te doceat Veritas ipsa, quod prius in proximis quam in sui debeat inquiri natura. Post hoc accipies, cur prius in te, quam in proximis inquirere debeas. In numero siquidem beatitudinum, quas suo sermone distinxit, prius misericordes, quam mundicordes posuit (Mt 5, 7-8). Misericordes quippe cito in proximis veritatem deprehendunt, dum suos affectus in illos extendunt: dum sic per caritatem se illis conformant, ut illorum vel bona, vel mala, tamquam propria sentiant.* « Nous cherchons la vérité en nous-mêmes, dans les autres, dans notre propre nature ; en nous, en nous jugeant nous-mêmes, dans les autres, en compatissant à leurs maux, dans notre nature, en la contemplant avec un cœur pur. Tout autant qu'au nombre, sois attentif à l'ordre de ces degrés. Que la vérité t'enseigne elle-même, pour commencer, qu'elle est à chercher dans les autres avant de

d'écouter la misère du frère avec une humilité qui garde présente sa propre misère, et de savoir éviter tout jugement (du frère souffrant comme de ceux qui l'ont fait souffrir). Ainsi seulement peut se dégager une sortie fraternelle de la misère. La charité irascible de Guillaume pourrait-elle mettre en œuvre une telle patience ? Nous n'avons pas trouvé qu'il le théorise dans ses œuvres. Sa charité irascible n'est-elle pas plus apte à prendre d'assaut le royaume dont s'emparent les violents ? Au terme de cette seconde partie, si nous n'avons pas trouvé chez Guillaume, entre la connaissance de soi et celle de Dieu, la médiation incontournable aux yeux de Bernard par la charité, nous constatons encore leur proximité sur le registre de la connaissance de Dieu qui n'est ni anticipation de la vision béatifique, ni cantonnée dans l'affectif où il faut plutôt voir une figure de la grâce sanctifiante. Resterait dans une dernière partie à explorer les rapports entre foi et contemplation, ce que nous choisissons de faire à partir des traités de Guillaume sur la foi.

III. FOI ET RAISON

Relevons d'abord que l'humilité, point de départ de toute vie spirituelle pour Bernard, est présente en bonne place, dès le paragraphe 16 du *Miroir de la Foi* de Guillaume. Elle est même la marque de la grâce sanctifiante d'où se reçoit la foi. Mieux, Guillaume la projette d'emblée dans une perspective eschatologique : 'humilité est ce qui distingue ultimement les brebis des boucs qui, eux, opposent à l'apparent arbitraire de la gratuité de la grâce leur questionnement orgueilleux⁴⁸. Au départ de l'humilité comme à l'arrivée eschatologique, la convergence semble parfaite ici encore entre Guillaume et Bernard. L'humilité est la porte étroite de la grâce et ne peut être donnée à ceux qui y cognent un front qu'ils redressent orgueilleusement. Le bestiaire de Guillaume nous fait ainsi passer des brebis et boucs eschatologiques au chameau de la foi ici-bas : il ne peut passer par le trou de l'aiguille à moins que l'humilité et la simplicité du Christ ne réduisent sa grosse bosse et ne le redressent⁴⁹. On notera au passage que la simplicité vient s'ajouter

l'être dans sa propre nature ; tu comprendras ensuite pourquoi tu as à la chercher en toi-même, avant de la chercher dans les autres. Énumérant en effet dans son sermon les différentes béatitudes, le Christ a nommé les miséricordieux avant les cœurs purs. C'est que les miséricordieux saisissent aisément la vérité dans les autres, en élargissant jusqu'à eux leur capacité de ressentir, et en s'identifiant si bien à eux, grâce à la charité, qu'ils ressentent comme s'il s'agissait d'eux les bonheurs ou les malheurs d'autrui. »

⁴⁸ *Spec. fid.* 16 (CCCM 89 A, p. 87-88, l. 217-219 ; SC 301, p. 81) : *In quo sicut humilitas credentis certissimum est signum ovis Domini, quae ponenda est a dextris ; sic superba quaestio non credentis, signum est haedi ponendi a sinistris* ; « Pratiquement, l'humilité du croyant est la marque très sûre de la brebis du Seigneur, qui doit trouver place à droite ; comme la question orgueilleuse de qui se refuse à croire est la marque du bouc, qui trouve place à gauche (voir Mt 25, 33). »

⁴⁹ *Spec. fid.* 16 (CCCM 89 A, p. 88, l. 219-223 ; SC 301, p. 81) : *Nam apud Deum nullus, nisi humilis spiritu salvatur ; in ostium fidei, nisi humiliato capite, nullus ingreditur. Foramen acus est fides ; non potest per eam intrare camelus enormis et tortuosus, nisi ad humilitatem et simplicitatem Christi adtenuatus fuerit et directus* ; « En effet, dans le plan de Dieu, nul n'est sauvé que l'humble de cœur. Sous la porte de la foi (voir Ac 14, 26), personne ne passe sans baisser le front. La foi est un trou d'aiguille, qui ne peut livrer passage au chameau énorme et bossu (voir Lc 18, 25), à moins que, par l'humilité et la simplicité du Christ, il ne s'amincisse et ne se redresse. »

ici à l'humilité. Chez Bernard c'était la douceur, au plus près des qualités du cœur du Christ.

Guillaume met en scène l'orgueilleux au moment où il est invité à entrer, disputant avec le portier sur ceux qui sont élus ou réprouvés⁵⁰. Son « bon cœur » se heurte au mystère de la gratuité de la grâce interprétée comme un arbitraire divin. Or la dispute-même avec le portier ferme la porte à ce type d'orgueil prétendument généreux.

Ne pourrions-nous le rapprocher de l'œil bon, mais non simple qui, dans le *Précepte et la dispense*⁵¹, aime le bien mais ne le fait pas faute d'être éclairé ? Pour avoir prétendu juger des élus et des exclus, il se retrouve parmi les seconds. Guillaume vise ici la racine de l'orgueil qui, portant dès l'origine sur le bien et le mal, voudrait substituer son jugement à celui du juge eschatologique. Mais à force d'insister ainsi sur le rôle de la grâce prévenante, n'en vient-il pas à faire de la foi un simple acquiescement de la volonté sans contenu intellectuel⁵² ? Certes, cette foi confessante trouvera un écho chez les auteurs de la Réforme. Dans ce rôle assigné à la volonté, libérée par la grâce, Guillaume pourra sembler proche de Bernard qui dessine avec finesse les contours entre libre arbitre et libre conseil.

Guillaume s'offusque de la définition par Abélard de la foi comme simple opinion. Mais est-il un défenseur efficace de la foi en la réduisant à un acquiescement qui semble relever du seul domaine de la volonté ? Étrange foi qui ne requerrait pas une adhésion de l'intelligence à la vérité première. Si elle réclame dans un premier temps le recours aux Écritures pour progresser, elle atteint chez

⁵⁰ *Spec. fid.* 16 (CCCM 89 A, p. 88, l. 224-228 ; SC 301, p. 81) : *Venit enim ad ostium fidei superbus et elatus, et dum vocatur ad credendum, invitatur ad ingrediendum, stat et disputat contra ostiarium cur, alio admissio, alius excludatur ; donec justo iudicio ostiarii clauditur ei ostium, et de admissis et exclusis disceptans, ipse inter exclusos invenitur ;* « L'homme orgueilleux et hautain vient à la porte de la foi ; mais tandis qu'on l'appelle à croire et qu'on l'invite à entrer, il se tient droit et querelle le portier : 'Pourquoi un tel est-il admis et tel autre repoussé ?' Finalement, et à bon droit, le portier lui ferme la porte. Pour avoir jugé de ceux qui sont admis ou exclus, le voilà parmi les exclus ! »

⁵¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Liber de praecepto et dispensatione* XIV, 38-39 (SBO III, p. 279-280 ; éd. Christiane JACQUINOD, Jürgen MIETHKE, SC 457, Paris 2000, p. 230-233).

⁵² *Spec. fid.* 17 (CCCM 89 A, p. 88, l. 239-247 ; SC 301, p. 81-83) : *Non ergo volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, et quod bene vis, o homo, et quod credis. Equidem si non vis credere, non credis ; credis autem, si vis ; sed non vis, nisi a gratia praeveniariis : quia 'nemo venit ad Filium, nisi Pater traxerit eum'. Quomodo ? Utique creando in eo, et inspirando ei liberam voluntatem, qua libere vult id quod vult, hoc est, ut voluntatis ejus sit, quod bene vult. Deo enim inspirante fit in nobis voluntarius mentis assensus in his quae de ipso sunt, et 'corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem' ; et ipsa est fides ;* « Bref, cela ne dépend ni de ta volonté, ni de tes efforts, mais de la miséricorde de Dieu (voir Rm 9, 16), et si tu veux comme il convient, et si tu crois, ô homme ! Sans doute, si tu ne veux pas croire, tu ne crois pas, alors que si tu veux, tu crois. Mais tu ne veux que si la grâce t'a prévenu, car *personne ne vient au Fils si le Père ne l'attire* (Jn 6, 44). Et comment ? A coup sûr, en créant en lui, en lui inspirant la volonté libre qui lui fait vouloir librement ce qu'il veut ; autrement dit, en donnant à sa volonté de vouloir comme il convient. Sous l'inspiration de Dieu se produit donc au-dedans de nous une adhésion volontaire de l'intelligence aux réalités divines ; et *tandis que par le cœur on croit en vue de la justice, par la bouche on témoigne en vue du salut* (Rm 10, 10) ; cette confession, c'est la foi. »

les parfaits un état où ils peuvent selon Guillaume s'en passer⁵³. Étrange foi qui n'a plus besoin de se nourrir de son adhésion à la parole de Dieu. Nous comprenons que les parfaits sont censés l'avoir mémorisée et y adhérer de manière habituelle. L'insistance sur la foi (comme aussi l'espérance et la charité) en tant qu'*habitus* vertueux permet d'éviter le risque rencontré chez Abélard de la cantonner au domaine intellectuel de l'opinion. Mais s'agit-il seulement d'un *habitus* volontaire ?

Certes, cette anticipation dès ici-bas de la résorption eschatologique dans la charité des vertus de foi et d'espérance, comme aussi des prophéties, envisagée par saint Paul, est présentée par Guillaume comme l'apanage des parfaits, ne regardant plus en arrière, tout tendus qu'ils sont comme l'Apôtre vers leur accomplissement final (Ph 3, 13-14). Il est vrai que cette thématique d'un dépassement du recours aux Écritures est reprise du *De Spiritu et Littera* d'Augustin. Or la conversion ainsi opérée par la foi tourne selon lui l'âme entière, dans ses trois principales facultés spirituelles – mémoire, intelligence et volonté –, vers les trois Personnes de la Trinité. Tel est bien le rôle des trois vertus théologiques que Guillaume rappelle dans les lignes qui suivent. Et il se plaît à faire fonctionner leur circumincension, comme Augustin le faisait en *De Trinitate* XII pour les facultés⁵⁴.

Si sa définition semble ancrer la foi plutôt dans la volonté, on trouve des éléments qui font état d'un progrès intellectuel dans la foi, voire du rôle de l'étude. Ainsi dans l'*Énigme de la foi*, Guillaume distingue-t-il entre trois degrés d'intelligence que la foi doit parcourir dans son élévation vers Dieu⁵⁵. Si le troisième degré

⁵³ *Spec. fid.* 6 (CCCM 89 A, p. 83 ; SC 301, p. 67) : *Nam et homo fide et spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis, nisi ad alios forte instruendos. Itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt. Unde et in illis arbitror jam impletum esse quod dictum est, quoniam 'sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur'. Quibus tamen quasi machinis tanta in eis fidei, spei et caritatis surrexit instructio, ut perfectum sine illis apprehendant, quale potest esse perfectum vitae hujus, quod per fidem, spem et caritatem, apprehendi potest ; « L'homme qui s'appuie sur la foi, l'espérance et la charité, et qui fermement les garde, n'a plus besoin des Écritures, sinon pour l'instruction éventuelle des autres. À l'école de ces trois vertus, beaucoup de gens vivent, même dans la solitude, sans livres. En eux, je pense, s'est accomplie déjà la parole : Les prophéties prendront fin, les langues cesseront, la science aura son terme (1 Co 13, 8). Mais c'est en somme par l'expédient des saintes lettres qu'ils ont si bien progressé dans la foi, l'espérance et la charité, qu'ils sont devenus capables de se passer des Écritures et d'atteindre à la perfection, telle, du moins, qu'elle se rencontre en cette vie où, par la foi, l'espérance et la charité, elle se laisse appréhender. »*

⁵⁴ *Spec. fid.* 8 (CCCM 89 A, p. 83-84, l. 88-94 ; SC 301, p. 69) : *Tres autem cardinales istae virtutes ubi sunt, ad aliquam similitudinem Trinitatis Dei sic sibi invicem connexae sunt et conjunctae, ut sint singulae in omnibus, et omnes in singulis; ut quod, et quantum, et quomodo, quis credit ; hoc etiam, et tantum, et eo modo speret et amet : sic etiam speret, quod credit et amat ; sic amet, quod credit et sperat. Fides enim nomen virtutis est, et magnae et eximiae virtutis ; « Ces trois vertus cardinales sont, en leur lieu, connexes et inséparables, à l'image, en quelque sorte, de la Trinité divine. Chacune d'elles est en toutes, et toutes en chacune d'elles. L'objet, la mesure, la qualité de la foi sont également l'objet, la mesure, la qualité de l'espérance et de l'amour. Pareillement, l'objet de l'espérance n'est autre que celui de la foi et de l'amour. L'objet de l'amour enfin ne diffère pas de celui de la foi et de l'espérance. Le mot « foi » désigne une vertu, une vertu insigne, éminente. »*

⁵⁵ *Aen. fid.* 40 (CCCM 89 A, p. 154, l. 791-797 ; trad., p. 127) : *Tribus enim intelligentiae gradibus proficerent fidei ascendendum est ad Deum, et ad cognitionem ejus. Primus gradus est, diligenter investigatum habere, quid sibi de Domino Deo suo sit credendum ; secundus, quomodo de eo quod*

renvoie à une connaissance expérimentale de Dieu où les choses de Dieu sont ressenties, les deux premiers se distinguent à partir des deux questions *quid* et *quomodo*. Le premier degré s'attache donc à acquérir la connaissance du contenu de la foi et s'en remet pour cela à l'autorité. Encore s'agit-il de la foi formée, non de celle informe des démons. Informée par la charité, elle sera assez humble pour recevoir également une formation par le témoignage de qui fait autorité. En cela, ce premier degré sera facile à franchir, pour qui du moins a reçu le don de la foi⁵⁶.

Le second degré en revanche sera de loin le plus difficile, reposant sur la raison ; non une raison purement humaine, mais la raison propre à la foi. La formation ainsi atteinte est celle de « paroles exactes », *sanorum verborum*⁵⁷. Faute de les avoir acquises, les simples débutants risquent toujours la carie de l'hérésie. Au contraire le chrétien formé concorde en tout avec l'autorité divine. Il ne s'en tient plus comme le débutant à celle de son formateur, mais devient capable d'en juger à partir de l'autorité divine elle-même. Ses prérogatives sont non seulement de savoir, de penser et de parler à propos de Dieu conformément à la raison, et à cette raison de la foi, mais encore de discerner comment la foi naît là où elle n'était pas, comment elle est nourrie et affermie là où elle est et comment elle peut être défendue de ses ennemis⁵⁸. Cette intelligence de la foi des progressants, appliquant la raison humaine au domaine de la foi sans bénéficier encore de l'inspiration du Saint Esprit – que Guillaume de Saint-Thierry ne fait intervenir que pour la foi des parfaits –, n'est-elle pas annonciatrice de la foi des théologiens qui se

recte creditur, recte nihilominus ei cogitandum sit et loquendum ; tertius, ipsa jam rerum experientia est in sentiendo de Domino in bonitate, sicut sentiunt qui simplicitate cordis quaerunt illum ; « C'est par trois degrés d'intelligence que la foi qui progresse doit s'élever vers Dieu et vers sa connaissance. Le premier degré consiste à chercher avec soin ce qu'il faut croire au sujet du Seigneur son Dieu ; le second degré consiste à chercher la rectitude de pensée et de langage pour ce que l'on croit avec rectitude ; le troisième c'est déjà l'expérience des choses, et réside dans le fait d'avoir envers Dieu les sentiments de bien, comme en éprouvent ceux qui le recherchent dans la simplicité de leur cœur. »

⁵⁶ *Aen. fid.* 40 (CCCM 89 A, p. 154, l. 797-803 ; trad., p. 127) : *Primus tam facilis est ascendenti, quam credere facile est volenti, sed cui datum est. Sicut enim Apostolus dicit, 'non omnium est fides'. Secundus eo difficilior, quo a natura rerum remotior, eorum est, qui, sicut idem dicit Apostolus pro consuetudine 'exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali', quamvis et a curiosis praesumatur ;* « Le premier degré est aussi facile pour celui qui s'élève, que croire est facile pour celui qui le veut, si cela lui a été donné. En effet, comme le dit l'Apôtre, *la foi n'est pas donnée à tous* (2 Th 3, 2) Le second degré est d'autant plus difficile qu'il est plus éloigné de la nature des choses : il est propre à ceux qui, comme le dit encore l'Apôtre, *ont, par habitude, des sens exercés pour le discernement du bien et du mal* (He 5, 4), bien que les indiscrets y prétendent. »

⁵⁷ *Aen. fid.* 41 (CCCM 89 A, p. 154, l. 809-811 ; trad., p. 129) : *Secundus rationis est, non rationis humanae, sed ejus quae propria fidei est ; habens et ipse formam sanorum in fide verborum divinae auctoritati per omnia concordem ;* « Le deuxième est celui de la raison, non de la raison humaine, mais de celle qui est propre à la foi ; il possède la forme de paroles exactes au point de vue de la foi, conforme en tout à l'autorité divine. »

⁵⁸ *Aen. fid.* 41 (CCCM 89 A, p. 154, l. 811-815 ; trad., p. 129) : *Hujus est scire, non solum cogitare et loqui de Deo rationabiliter secundum rationem fidei ; sed et quomodo fides eadem fiat ubi non est, nutriatur et adjuvetur ubi est, et qualiter contra inimicos defendatur ;* « Il lui appartient, non pas seulement de penser à Dieu et d'en parler rationnellement, selon la raison de la foi, mais de connaître comment la foi naît, là où elle n'est pas, comment elle est nourrie et affermie, là où elle est et de quelle façon elle peut être défendue contre ses ennemis. »

déployera selon une modalité universitaire au siècle suivant ? Il est vrai que les théologiens des universités de Paris ou d'Oxford n'attribueront pas une place aussi importante à la connaissance par expérience des mystiques, qui achève selon Guillaume ce progrès de l'intelligence de la foi en une anticipation de la vision béatifique, prudemment évitée, nous l'avons remarqué, dans le *Commentaire du Cantique*.

Ne voyons-nous pas là se creuser une nouvelle différence radicale entre Bernard et Guillaume ? Si ce dernier rapporte la foi des parfaits à la grâce illuminatrice conformément à la tradition dionysienne, il la considère également comme béatifiante⁵⁹. Interrompant sa phrase, il précise bien que faisant atteindre à la foi sa fin, cette grâce illuminatrice la béatifie dans l'amour et la fait passer à la vision. C'est précisément le verset de 1 Co 13, 12, où Paul distingue bien la foi ici-bas de la claire vision, qui est utilisé pour cela. Certes, on pourra objecter ceci : Guillaume suggère que la béatitude de la vision ne fait ici que commencer, rapportant le *nunc* à ce commencement et le *tunc* à l'accomplissement eschatologique où la foi laisse définitivement place à la vision. Mais Guillaume prétend qu'est ainsi atteinte dès ici-bas la perfection de la charité⁶⁰.

On se souvient que Bernard doutait, dans la *Lettre aux frères de Chartreuse* reprise au terme du traité *de l'Amour de Dieu*, que le quatrième degré de charité ne puisse jamais être atteint en cette vie⁶¹. Cela supposerait la résorption complète de l'amour de soi dans la charité donnant accès à la contemplation parfaite et d'ailleurs en même temps à la vérité ultime du « connais-toi toi-même ». Bernard concède dans le *De gratia et libero arbitrio* un accès temporaire et imparfait des contemplatifs au libre bon plaisir en une anticipation de la gloire, en quoi il n'est pas si loin de Guillaume⁶². Il est vrai que celui-ci entend théoriser ainsi une perfection de la foi ici-bas, atteinte grâce à la perfection de la charité. Dans ces conditions, est-on déjà en régime de vision ou encore sous celui de la foi *in via* ?

⁵⁹ *Aen. fid.* 41 (CCCM 89 A, p. 154-155, l. 815-820 ; trad., p. 129) : *Tertius jam gratiae illuminantis et beatificantis est, finiens fidem, seu potius beatificans in amorem, a fide ad speciem transmittens, inchoando cognitionem non eam quae fidei est, et cum fide hic incipit esse in homine fideli, sed de qua Apostolus dicit : 'Nunc cognosco ex parte ; tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum' ; « Le troisième degré est déjà celui de la grâce illuminante et béatifiante ; il achève la foi, ou plutôt la béatifie la transformant en amour, faisant passer de la foi à la vue, parce qu'il commence la connaissance qui n'est pas celle de la foi, qui débute sur terre avec la foi chez le fidèle, mais celle dont l'Apôtre dit : Maintenant je connais en partie ; alors je connaîtrai comme je suis connu (1 Co 13, 12). »*

⁶⁰ *Aen. fid.* 41 (CCCM 89 A, p. 155, l. 820-824 ; trad., p. 129) : *Ille enim est, quam perfecta caritas inchoat in hac vita perficiendam in futura. Haec vero praesentis temporis fidei res est, seu potius ipsa fides est, per quam Deus cognoscitur, sicut per fidem cognosci potest ; et in quantum creditur, in tantum cognoscitur ; « C'est elle que la charité parfaite commence en cette vie pour la perfectionner dans la vie future. Elle est la réalité de la foi du temps présent ou plutôt elle est la foi elle-même par laquelle Dieu est connu comme on peut le connaître par la foi, et est connu dans la mesure même où il est objet de croyance. »*

⁶¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De diligendo Deo* 10, 29-11, 30 (SBO III, p. 144 ; éd. Jean CHRISTOPHE, Marie-Imelda HUILLE, Paul VERDEYEN, SC 393, Paris 1993, p. 134-137).

⁶² BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio* 15 (SBO III, p. 177 ; éd. Françoise CALLEROT, SC 393, Paris 1993, p. 278-279).

Or Bernard renvoie la perfection du dernier degré de charité à l'eschatologie, pas même d'ailleurs à la seule résurrection des corps qui viendrait tarir le désir persistant dans les âmes séparées des saints de les régir, mais au jugement dernier où l'ensemble du corps mystique est réuni à son chef. Le filet de la charité demeure tendu chez Bernard tant qu'il peut y avoir encore un pécheur à prendre dans ses rets, au prix d'une béatitude restant (avec la charité d'ailleurs) imparfaite pour les âmes séparées des saints jusqu'au jugement dernier. Cette grandiose théologie des fins dernières développée dans les *Sermons de Toussaint* n'est pas sans risque et son interprétation déficiente conduisit Jean XXII à l'erreur d'une vision des âmes saintes différée jusqu'au jugement dernier. Mais la tendance de Guillaume n'est-elle pas inverse ? Il semble se reprendre en rappelant que ses trois degrés relèvent précisément de la foi en cette vie et non de la vision dans l'autre. Mais il conçoit le troisième degré des parfaits comme une déficience précisément de la foi au profit d'un commencement de la vision et de la jouissance dès ici-bas⁶³. Sur la conception de la vision béatifique, des rapports entre foi, contemplation ici-bas et vision définitive, Bernard et Guillaume ne nous semblent donc pas s'accorder pleinement.

Anticipant la parfaite charité dès ici-bas, Guillaume peut-il conférer à l'eschatologie sa puissance d'accomplissement et de perfection finale ? Peut-il laisser à la charité des âmes séparées des saints toute sa puissance d'intercession ? Alors que Bernard place la séparation significative entre vision définitive ou charité parfaite atteintes seulement au jugement dernier et toutes les formes précédentes de connaissance et d'amour de Dieu considérées comme imparfaites, Guillaume, dans son exaltation de la mystique, place la barre entre le second et le troisième degré d'intelligence de la foi ici-bas, puisque ce dernier anticipe les caractéristiques de la béatitude finale.

En guise de conclusion, disons que Bernard et Guillaume semblent ainsi proches au départ, dans une quête de la vérité sur l'homme qui emprunte la voie socratique du « connais-toi toi-même », et à l'arrivée, dans la charité parfaite de l'union mystique à Dieu. Toutefois le chemin tracé par Bernard entre les deux n'est pas celui emprunté par Guillaume⁶⁴. Ainsi Jean-Marie Déchanet écrit-il : « Les uns font du *nosce teipsum* la base de leur humilité, les autres en font le marchepied de leur connaissance de Dieu. Guillaume est de ces derniers [...] »⁶⁵.

⁶³ *Aen. fid.* 41 (CCCM 89 A, p. 155, l. 824-828 ; trad., p. 129) : *Haec enim in primo intelligentiae gradu habet exordium ; in secundo incrementum, in tertio quodammodo deficiendo perficitur ; cum transitur a fide credentis et sperantis in cognitionem et gaudium habentis et fruientis, seu habere et frui incipientis* ; « Elle commence dans le premier degré d'intelligence, s'accroît dans le deuxième ; dans le troisième, elle se perfectionne en quelque sorte en défailant, lorsqu'on passe de la foi de celui qui croit et qui espère à la connaissance et à la joie de celui qui possède et qui jouit, ou qui commence à posséder et à jouir. »

⁶⁴ Voir, sur ce sujet, Michaela PFEIFER, « Trois 'styles' de la mystique cistercienne : Bernard, Guillaume, Aelred », trad. Pierre-André BURTON de « Tre stille della mistica cistercense », dans *CollCist* 65 (2003), p. 89-110.

⁶⁵ Jean-Marie DÉCHANET, « La connaissance de soi d'après Guillaume de Saint-Thierry », dans *Vie Spirituelle*, Supplément, 56 (1938), p. 104.

La thématique augustinienne de l'image et de la ressemblance de Dieu lui permet-elle en effet de descendre le chemin d'humilité jusqu'aux profondeurs où l'ouvre Bernard ? L'ardente charité de Guillaume, fondée dans la faculté irascible, fait de lui un de ces violents qui s'emparent du Royaume. Mais lui permet-elle cette écoute de compassion qui demeure pour Bernard un détour indispensable entre humilité et contemplation par la charité fraternelle ? Enfin la prétention à anticiper dès ici-bas la parfaite charité, même de manière imparfaite, lui permet-elle d'entrer dans l'immensité des vues eschatologiques de Bernard et les abîmes de miséricorde qu'ouvre l'attente du jugement dernier par les saints pour entrer dans la parfaite béatitude ? Les deux abbés, si proches dans leur départ pris avec Socrate du « connais-toi toi-même » comme dans la visée finale d'une union eschatologique aperçue dans leurs lectures origéniennes du Cantique, ne tracent-ils pas dans l'entre deux des chemins spirituels assez différents ?

Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, CNRS Christian TROTTMANN
59 rue Néricault-Destouches
BP 12050
37020 TOURS Cedex 1
France

Du « connais-toi toi-même » à la connaissance de Dieu : originalités de Guillaume de Saint-Thierry, convergences et divergences avec Bernard de Clairvaux.

Guillaume est cistercien depuis quelques années lorsqu'il met la dernière main à son traité *Sur la nature du corps et de l'âme*. Cet ouvrage, commencé sans doute bien plus tôt, s'impose comme point de départ pour évoquer un Guillaume philosophe, d'autant que son sujet touche le premier volet des échanges avec Bernard lors de la fameuse visite de charité : la nature spirituelle de l'âme, mais aussi le remède des vertus non seulement contre les vices, mais encore contre les maladies. Ayant constaté convergences et divergences entre les deux abbés sur le « connais-toi toi-même », nous en viendrons ainsi au *Commentaire* de Guillaume *sur le Cantique* afin d'examiner celles concernant l'amour et la connaissance de Dieu. Mais cela nous conduira, ayant montré qu'une telle connaissance ici-bas n'est ni cantonnée dans l'affectivité, ni anticipation de la vision béatifique, à nous interroger sur le rôle qu'y joue la foi. Nous nous tournerons ainsi pour finir vers les traités de Guillaume sur la foi.

From "Know Thyself" to knowledge of God: William of Saint-Thierry's originalities, convergences and divergences with Bernard of Clairvaux.

William had been a Cistercian for several years when he completed his *De natura corporis et animae*. He probably began to write it many years earlier, and this is the book one has to consider first when wishing to investigate William as a philosopher. It is especially pertinent as its topic concerns the first aspect of the discussions with Bernard during the famous charity visit: spiritual nature of the soul, but also virtues as a remedy, not only to vices, but to diseases as well. After noticing convergences and divergences between the two Abbots concerning self-knowledge, we will come to William's Commentary on the *Song of Songs* in order to examine those about love and knowledge of God. Having proven that such knowledge down here is neither limited to affect, nor conceived as some anticipation of beatific vision, we come to question the part played by faith. For that we will finally consider William's treatises on faith.

Vom "Kenne dich selbst" zur Erkenntnis Gottes: Originalitäten des Wilhelm von Saint Thierry, Übereinstimmungen mit und Abweichungen zu Bernhard von Clairvaux.

Wilhelm ist bereits seit einigen Jahren Zisterzienser, als er letzte Hand an seine Abhandlung *De natura corporis et animae* legt. Dieses Werk, das er ohne Zweifel bereits zuvor begonnen hat, bietet sich als Ausgangspunkt an, um Wilhelm als Philosophen zu untersuchen, zumal sein Thema den ersten Teil des Austausches mit Bernhard, während des berühmten Besuchs der Nächstenliebe, betrifft: die spirituelle Natur der Seele, aber auch das Heilmittel der Tugenden, nicht nur bei Lastern sondern auch bei Leiden. Nachdem wir Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen den beiden Äbten betreffend das „Kenne dich selbst“ festgestellt haben, gehen wir zu Wilhelms Kommentar zum Hohenlied über, um diesen hinsichtlich der Liebe und der Erkenntnis Gottes zu untersuchen. Da wir gezeigt haben, dass eine solche Erkenntnis hier auf Erden nicht auf den Affekt beschränkt ist, und auch nicht als Vorwegnahme einer seligen Vision verstanden werden kann, fragen wir nach der Rolle, die der Glauben dabei spielt. Wir wenden uns dann, abschließend, der Abhandlung Wilhelms über den Glauben zu.

