
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

<https://books.google.com>



University of Virginia Library
BX4700.B5 G5 1969
ALD La theologie mystique de sain



MX 000 040 558

UNIVERSITY
OF VIRGINIA
CHARLOTTESVILLE

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : **ÉTIENNE GILSON**

XX

LA
THÉOLOGIE MYSTIQUE
DE SAINT BERNARD

PAR

ÉTIENNE GILSON

de l'Académie française

Troisième édition

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e

—
1969

ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

Objet des Archives. — Les Archives sont une publication purement historique, exclusivement consacrée à l'étude de la pensée médiévale et à l'histoire littéraire des écrits où cette pensée s'est exprimée. Les Archives ne publient que des mémoires originaux, des textes inédits ou dont les éditions actuelles sont insuffisantes.

Année 1961 (Tome XXVIII). — Gr. in-8 de 328 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : M.-D. CHERNU : *Une définition pythagoricienne de la vérité au Moyen Age.* — G. VAJDA : *De quelques infiltrations chrétiennes dans l'œuvre d'un auteur anglo-juif du XIII^e siècle.* — Y. M.-J. CONGAR : *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendicants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e.* — B. G. GUYOT : *Quodlibet I, q. 17 de Pierre d'Auvergne.* — *Quodlibet q. 80 de Gervais du Mont-Saint-Éloi.* — Et. GILSON : *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'Âme en Italie au début du XVI^e siècle.* — Notes : M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna latinus I.*

Année 1962 (Tome XXIX). — Gr. in-8 de 348 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : Et. GILSON : *Notes pour l'histoire de la cause efficiente.* — L. BAUDRY : *Les rapports de la raison et de la foi selon Guillaume d'Occam.* — Textes et notes : H. SILVESTRE : *Une adaptation du commentaire de Macrobe sur le Songe de Scipion dans un manuscrit de Bruxelles.* — N. HARING : *The Liber de diversitate naturae et personae by Hugh of Honau.* — M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna latinus II.* — M.-L. ROURE : *Le traité des Propositions insolubles de Jean de Celaya.*

Année 1963 (Tome XXX). — Gr. in-8 de 288 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : J. JOLIVET : *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard.* — Et. GILSON : *Prolégomènes à la Prima via.* — St. SWIEZAWSKI : *La philosophie à l'Université de Cracovie des origines au XVI^e siècle.* — Textes et notes : S. COLLIN-ROSET : *Le Liber Thesauri occulti de Pascalius Romanus* — J. WALSH : *The Expositions of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters.* — M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna Latinus III.*

Année 1964 (Tome XXXI). — Gr. in-8 de 300 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : J. CHATILLON : *Achard de Saint-Victor et le De discretionem animae spiritus et mentis.* — J. LECLERCQ : *Pétulance et spiritualité dans le commentaire d'Hélinand sur le Cantique des Cantiques.* — M.-D. CHERNU : *Astrologia praedicabilis.* — Et. GILSON : *Sur la problématique thomiste de la vision béatifique.* — J. KALEC : *Die Bibel im mittelalterlichen Böhmen.* — Textes et notes : N.-M. HARING : *The Tractatus de Trinitate of Adhemar of Saint-Ruf (Valence).* — Ph. GRAND : *Le Quodlibet XIV de Gérard d'Abbeville.* — M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna Latinus IV.*

Année 1965 (Tome XXXII). — Gr. in-8 de 316 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : J. CHATILLON : *Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du XII^e siècle.* — J. LECLERCQ : *Hélinand de Froidmont ou Odon de Cherton ?* — Et. GILSON : *Trois études dantesques pour le VII^e centenaire de la naissance de Dante.* — Textes et notes : N. M. HARING : *Two Austrian tractates against the doctrine of Gilbert of Poitiers.* — J. LONGÈRE : *Alain de Lille. Liber poenitentialis. Les traditions moenne et courte.* — R. H. ROUSE : *The List of authorities appended to the Manipulus Florum.* — M. MARKOWSKI : *Le Commentum in duos libros analyticorum posteriorum de Jean Buridan.* — M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna Latinus V.*

Année 1966 (Tome XXXIII). — Gr. in-8 de 340 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : W.-B. DUNPHY : *St-Albert and the five causes.* — P. GLORIEUX : *Jean de Falisca. La formation d'un maître en théologie au XIV^e siècle.* — Textes et notes : A. J. GONDRAZ : *Pierre de Falco : Quaestiones disputatae de Quodlibet.* — R. A. PACK : *De pronosticatione sompntiorum libellus Guillelmo de Aragonia adscriptus.* — M. MARKOWSKI : *Beitrag zu den polemischen Schriften des Johannes Buridan.* — H. SHAPIRO-F. SCOTT : *Walter Burley's De toto et parte.* — M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna latinus VI.*

Année 1967 (Tome XXXIV). — Gr. in-8 de 356 pages.

J. RIBAILLIER : *Richard de Saint-Victor : De statu interioris hominis.* — N. M. HARING : *The Liber de homoysion et homoeyssion by Hugh of Honau.* — M. NICKSON : *The «Pseudo-Reimerius» treatise, the final stage of a thirteenth century work ou heresy from the diocese of Passau.* — M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna latinus VII.*

**LA THEOLOGIE MYSTIQUE
DE SAINT BERNARD**

DU MÊME AUTEUR

A LA MÊME LIBRAIRIE

- DESCARTES : DISCOURS DE LA MÉTHODE.** Edition classique avec introduction et notes, 1966, in-12 de 148 pages.
- CHRISTIANISME ET PHILOSOPHIE.** Deuxième édition revue. 1949, in-12 de 170 pages.
- DANTE ET LA PHILOSOPHIE.** Deuxième édition. 1953, gr. in-8° de xii et 343 pages.
- L'ÉCOLE DES MUSES.** 1951, in-16 Jésus de 270 pages.
- L'ESPRIT DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE.** Gifford Lectures (Université d'Aberdeen). Deuxième édition revue. (Les 2 séries en un vol.). Paris, 1968, gr. in-8° de 448 pages.
- L'ÊTRE ET L'ESSENCE.** Deuxième édition revue et augmentée. 1962, in-8° de 380 pages.
- ÉTUDES SUR LE RÔLE DE LA PENSÉE MÉDIÉVALE DANS LA FORMATION DU SYSTÈME CARTÉSIEN.** Troisième édition, 1967, gr. in-8° de 344 pages.
- HÉLOÏSE ET ABÉLARD.** Troisième édition remaniée, 1964, in-16 Jésus de 216 pages.
- LES IDÉES ET LES LETTRES.** 1955, in-16 Jésus de 300 pages, 2° édition.
- INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE SAINT AUGUSTIN.** 1949. Troisième édition, gr. in-8° de 370 pages.
- INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.** 1960, in-16 de 228 pages.
- INTRODUCTION AUX ARTS DU BEAU.** 1963, in-16 Jésus de 278 pages. Sous jaquette illustrée.
- JEAN DUNS SCOT. INTRODUCTION A SES POSITIONS FONDAMENTALES.** 1952, gr. in-8° de 700 pages.
- MATIÈRES ET FORMES. POIÉTIQUES PARTICULIÈRES DES ARTS MAJEURS.** 1964, in-16 Jésus de 272 pages.
- LES MÉTAMORPHOSES DE LA CITÉ DE DIEU.** Louvain, 1952, in-8° écu de x et 294 pages.
- PEINTURE ET RÉALITÉ,** 1958, in-8° de 372 pages.
- LA PHILOSOPHIE DE SAINT BONAVENTURE.** Troisième édition. 1953, gr. in-8° de 418 pages.
- PHILOSOPHIE ET INCARNATION SELON SAINT AUGUSTIN.** 1947, in-12, relié pleine toile de 56 pages.
- RÉALISME THOMISTE ET CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE.** 1947, in-12 de 242 pages.
- THÉOLOGIE ET HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ.** 1943, gr. in-8° de 28 pages.
- LA THÉOLOGIE MYSTIQUE DE SAINT BERNARD.** 1969, gr. in-8° de 254 pages.
- LE THOMISME. INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.** 6° édition, revue, 1965, gr. in-8° de 480 pages.
- LES TRIBULATIONS DE SOPHIE.** 1967, in-16 Jésus de 176 pages.
- LA SOCIÉTÉ DE MASSE ET SA CULTURE.** Arts plastiques, Musiquo, Littérature, Liturgies. 1967, in-16 Jésus de 152 pages.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON

XX

LA
THÉOLOGIE MYSTIQUE
DE SAINT BERNARD

PAR

ÉTIENNE GILSON
de l'Académie française

Troisième édition

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e

—
1969

BX
4700
.B5G5
1969

A mon éditeur et ami
M. J. VRIN
à l'inlassable générosité de qui
cette collection doit son existence
ce vingtième volume
est dédié

E. G.

PRÉFACE

Après avoir, à plusieurs reprises, étudié les principaux écrits mystiques de saint Bernard, j'ai cru discerner enfin les lignes maîtresses de sa doctrine assez clairement pour lui consacrer un cours entier au Collège de France, en 1933. Invité, la même année, par l'*University College of Wales* (Aberystwith), à faire cinq leçons sur un problème d'histoire des idées médiévales, je me suis efforcé de résumer pour ce nouveau public l'aspect peut-être le moins étudié de la mystique cistercienne: ce que l'on pourrait nommer sa « systématique ». Conformément à la promesse que j'en avais faite, ce sont ces leçons, quelque peu nourries de substance, que je publie aujourd'hui, heureux de témoigner ainsi ma gratitude à l'Université galloise qui m'avait invité et au public si constamment bienveillant, dont ni la difficulté du problème, ni la timidité d'un professeur qui ne s'exprime pas dans sa propre langue n'ont réussi à décourager la fidélité.

Le sujet est nettement délimité par le titre même de cet ouvrage. Il ne s'agissait ni de la vie de saint Bernard, ni de sa théologie en général, ni même de l'ensemble de sa mystique, mais seulement de cette partie de sa théologie sur laquelle repose sa mystique. Même les expériences mystiques personnelles de saint Bernard, dont l'étude est pourtant si attachante, n'ont été touchées qu'incidemment, et à l'occasion des spéculations théologiques qui les interprètent. Cette limitation s'explique par le désir de tirer à part, pour la mettre en pleine lumière, la seule conclusion de quelque importance à laquelle m'ait conduit cette étude : « La mystique de saint Bernard », a écrit M. P. Pourrat, « ne se présente pas sous forme de synthèse ; ...elle n'a d'ailleurs aucun caractère scientifique ; elle est essentiellement pratique ». Je crois que c'est là une erreur complète. Si l'épure très simplifiée que je propose ici de sa doctrine peut être acceptée comme vraie, en dépit de sa mai-

greur squelettique, il restera vrai de dire que Bernard ne fut aucunement un métaphysicien, mais il devra aussi rester pour nous un théologien que sa puissance de synthèse et sa vigueur spéculative apparentent aux plus grands. Sans doute, sa théologie mystique est essentiellement la science d'une pratique, mais j'espère montrer que c'est bien une science et qu'il était difficile de pousser plus loin la rigueur de la synthèse. Seulement, pour le voir, il faut attendre avec patience d'en avoir discerné les principes. Dès qu'on l'a fait, tout s'éclaire. Les principes et la langue de l'auteur une fois connus, ses traités, et même ses sermons, s'expliquent aussi exactement et techniquement que les pages les plus denses de saint Anselme ou de saint Thomas d'Aquin. Nul ne commettra la faute d'oublier l'âme du mystique ; je pense qu'on la connaîtra mieux, au contraire, si l'on oublie moins à l'avenir la pensée du théologien.

Atqui Deum et hominem, quia propriis exstant ac distant et voluntatibus et substantiis, longe aliter in se alterutrum manere sentimus, id est, non substantiis confusos, sed voluntatibus consentaneos. Et haec unio ipsis communio voluntatum, et consensus in caritate. Felix unio, si experiaris : nulla, si comparaveris.

S. BERNARD, *In Cant. Cant.*, LXXI, 10.

CHAPITRE PREMIER

Regula, LXXIII

En 1112, le jeune Bernard, accompagné de quatre de ses frères et d'environ vingt-cinq de ses amis, entra à l'abbaye de Cîteaux. Ces recrues inespérées rendirent la vie à une réforme monastique en danger de périr d'inanition. Les faits sont connus, quant à l'essentiel, et nous n'avons pas à les raconter une fois de plus ¹, mais il importe au contraire de savoir ce que ces jeunes gens attendaient de Cîteaux et ce qu'ils allaient trouver en y entrant. Faute de le savoir, c'est l'existence même de l'ascétique et de la mystique cisterciennes qui ne saurait s'expliquer.

Car son existence est un problème. Les historiens parlent couramment aujourd'hui de la « Renaissance » du xii^e siècle. L'expression est aisément justifiable, mais le plus remarquable est que, dans l'esprit de ceux qui en parlent, cette renaissance paraît se peindre en clair sur le fond sombre du mysticisme cistercien : « Ce siècle, le siècle même de saint Bernard et de sa mule, fut à bien des égards un âge de vie fraîche et vigoureuse. Époque des croisades, de la naissance des villes et des premiers états bureaucratiques de l'Occident, il vit l'art roman atteindre son point culminant et commencer l'art gothique ; la naissance des littératures en langue vulgaire ; la résurrection des classiques latins, de la poésie latine et du Droit romain, la redécouverte de la science grecque, avec ce qu'y avaient ajouté les Arabes, et d'une grande partie de la philosophie grecque, et le commencement des premières universités européennes. Le douzième siècle a laissé son empreinte sur l'enseignement supé-

¹ Sur la vie de saint Bernard, consulter, entre beaucoup d'autres, l'ouvrage classique d'E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, 2 vol., Paris, Gabalda, 1927 (8^e mille). Ou encore le livre plus bref de G. GOYAU, *Saint Bernard*, Paris, Flammarion, 1907.

rieur, la philosophie scolastique, les systèmes juridiques de l'Europe, l'architecture et la sculpture, le drame liturgique, la poésie de langue latine et de langue vulgaire. Un tel sujet est trop vaste pour un seul volume ou pour un seul auteur ¹. »

Rien de plus vrai, car ce l'est plus encore que l'éminent historien ne le suppose. Saint Bernard, et cette mule qu'il s'obstine à ne pas regarder, ne sont pas simplement le repoussoir de cette Renaissance, ils en font partie ; peut-être même en sont-ils la plus magnifique expression, car saint Bernard est le contraire du moine inculte ; il n'ignore pas ce qu'il blasphème, il l'a simplement dépassé. La littérature mystique du XII^e siècle complète harmonieusement sa littérature profane et la couronne, et elle va bientôt la reformer à son image. Pour qui ne se contente pas de ces tranches d'histoire parallèles, dont chacune est déposée par un historien qui ne se soucie pas des tranches voisines, l'éclosion de la poésie courtoise et du roman courtois, toute cette littérature amoureuse en langue française, est précédée ou accompagnée d'une abondante spéculation théologique sur l'amour, dont les œuvres s'échelonnent sans interruption depuis le commencement du siècle jusqu'à sa fin et se prolongent à travers les siècles suivants. Pour nous en tenir au XII^e siècle, disons que trois groupes de théologiens semblent avoir pris l'initiative et la conduite du mouvement. Eux-mêmes ne sont pas un commencement absolu, mais le XII^e siècle n'en marque pas moins, sur ce point comme sur tant d'autres, un nouveau point de départ, une sorte de reprise dont nous ne pouvons encore apprécier la fécondité. L'école carthusienne, dont Guigues I^{er} semble l'initiateur ; l'école bénédictine et cistercienne, fondée par Guillaume de Saint-Thierry et saint Bernard ; l'école victorine, avec Hugues et Richard de Saint-Victor, ont cultivé le problème de l'amour avec une jalouse prédilection. Chacun de ces docteurs, ou de leurs disciples, a tenu à prendre position sur la question et à la résoudre, sans prétendre créer de rien les éléments de la solution, mais en les adaptant à sa manière propre de penser et de sentir.

¹ C. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927, pp. VIII-IX. — G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris, J. Vrin, 1933. — M. BLOCH, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, Les Belles-Lettres, 1931, p. 17.

Parmi eux, réservons une place à certains isolés, comme Abélard, qui peuvent y faire à première vue figure de corps étrangers, mais dont les idées aberrantes ont agi parfois comme un ferment et se sont montrées fécondes par les réactions mêmes qu'elles ont provoquées. Il est sans doute trop tôt pour dresser le tableau chronologique de ces auteurs et de ces œuvres, d'autant plus que la date exacte de beaucoup d'entre elles ne saurait se préciser à dix ans près ; mais les patientes recherches de Dom Wilmart, qui a tant fait pour débrouiller l'écheveau de cette littérature, nous permettent du moins de fixer un certain nombre de points de repère, autour desquels le reste peut se distribuer avec une approximation suffisante. En dépit de ses incertitudes, ou même de ses inexactitudes, un tel tableau suffit à donner l'impression de l'importance et de la continuité de l'effort qui s'est développé, à travers le *xix*^e siècle tout entier, pour élucider le problème de l'amour. Nous nous en tenons aux auteurs les plus importants et à leurs œuvres les plus représentatives, dans les écoles carthusienne, bénédictine et cistercienne.

| Dates approxi- matives | Auteurs | Œuvres |
|---------------------------|---------------------------------------|--|
| 1115 | GUIGUE I ^{er} , le Chartreux | <i>Meditationes</i> , P. L. t. 153, c. 590 et suiv. |
| 1121 (un peu avant) | P. ABÉLARD | <i>Introductio ad theologiam</i> , P. L. t. 178, c. 979-1114. |
| 1119/35 | GUILLAUME DE SAINT-THIERRY | <i>De contemplando Deo</i> , P. L. t. 184, c. 365-380. |
| | — | <i>De natura et dignitate amoris</i> , P. L. t. 184, c. 379-408. |
| | — | <i>Meditativae orationes</i> , édit. M.-M. Davy, Paris, J. Vrin, 1934. |
| 1125 | SAINT BERNARD | <i>Epistola de caritate ad Carthusianos</i> (forme la dernière partie du <i>De dilig. Deo</i> , cap. XII-XV), P. L. t. 182, c. 995-1000. |
| 1125/26 | — | <i>De gradibus humilitatis et superbiae</i> , P. L. t. 182, c. 941-972. |
| 1127/35 | — | <i>De diligendo Deo</i> , cap. I-XI ; P. L. t. 182, c. 973-995. |
| 1135/38 | — | <i>In Cant. Canticorum</i> , sermones I-XXIV ; P. L. t. 183, c. 785-899. |

| Dates approxi- matives | Auteurs | Œuvres |
|---------------------------|----------------------------|--|
| 1136/40 | P. ABÉLARD | <i>In Epist. ad Romanos</i> , P. L. t. 178, c. 783-978. |
| 1138/53 | SAINT BERNARD | <i>In Cant. Canticorum</i> , sermons XXV-LXXXVI ; P. L. t. 183, c. 899-1198. |
| 1138 | GUILLAUME DE SAINT-THIERRY | <i>In Epist. ad Romanos</i> , P. L. t. 180, c. 547-694. |
| 1141/42 | AELRED DE RIEVAULX | <i>Speculum Caritatis</i> , P. L. t. 195, c. 503-620. |
| 1144 | GUILLAUME DE SAINT-THIERRY | <i>Speculum fidei</i> . — <i>Aenigma fidei</i> , P. L. t. 180, c. 365-440. |
| 1145 | — | <i>Epistola aurea ad Fratres de Monte Dei</i> , lib. I-II ; P. L. t. 184, c. 307-354. |
| 1145/50 | GUIGUE II, le Chartreux | <i>Scala claustralium</i> , P. L. t. 184, c. 475-484. |
| 1154/67 | GILBERT DE HOLLAND | <i>In Cant. Canticorum</i> , serm. I-XLI ; P. L. t. 184, c. 11-252 (Le sermon XLI, qui contient l'éloge funèbre d'Aelred de Rievaulx, est donc de 1167). |
| 1160/70 | GUIGUE II, le Chartreux | <i>Meditationes</i> (éd. M. M. Davy, <i>La vie spirituelle</i> , 1934). |
| 1163/64 | AELRED DE RIEVAULX | <i>De oneribus</i> , P. L. t. 195, c. 361-500. |
| 1164/65 | — | <i>De spirituali amicitia</i> , P. L. t. 195, c. 659-702. |
| 1166 | — | <i>De anima</i> (inédit). |
| 1167/72 | GILBERT DE HOLLAND | <i>In Cant. Canticorum</i> , sermons XLI à la fin. |
| 1187/89 | ADAM LE CHARTREUX | <i>De quadripertito exercitio cellae</i> , P. L. t. 153, c. 799-884. |
| 1190 | ANONYME | <i>Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis</i> , P. L. t. 184, c. 485-508. |

Deux hommes dominant toute cette histoire : saint Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry. Il faudrait les prendre tous les deux à la fois et ce n'est pas l'une des moindres difficultés de cette étude. Car ils sont à la fois très

différents et inséparables. L'un, Bernard, l'emporte incontestablement en sainteté et en profondeur doctrinale, mais l'autre, Guillaume, ne lui cède en rien — il l'emporterait parfois plutôt — par la puissance dont il fait preuve dans l'élaboration de leur commune synthèse doctrinale. Le problème se complique encore du fait de leurs relations dans le temps. Il serait beaucoup plus simple, si nous pouvions considérer Bernard comme le maître et Guillaume comme le disciple. Guillaume voudrait bien nous le faire croire, et il est vrai qu'il l'a été ; mais l'élève n'a-t-il rien appris au maître ? Bernard est né en 1090 ; né vers 1085, peut-être même 1080, Guillaume était donc son aîné d'au moins cinq ans. Bernard est mort en 1153, Guillaume vers 1148, précédant ainsi dans la tombe celui dont il avait entrepris d'écrire l'histoire. Ils sont donc à peu près rigoureusement contemporains ; Guillaume ne saurait être considéré comme un jeune homme qui, allant à saint Bernard comme à un maître dont il doit tout apprendre, se serait contenté de recevoir de lui une synthèse doctrinale déjà complète. Il y a plus. Guillaume n'est pas un Cistercien de la première heure ; élevé à Reims, dans le monastère bénédictin de Saint-Nicaise, il y prend l'habit, est élu abbé du monastère de Saint-Thierry en 1119 et c'est seulement en 1135 qu'il se démet de sa charge pour entrer au monastère cistercien de Signy. Sans doute, en 1135, la doctrine de Bernard est complètement formée, mais celle de Guillaume l'est aussi¹. Même en reconnaissant que, dès 1125, l'influence personnelle de Bernard débordait largement les frontières de l'Ordre naissant, il n'est que juste de noter que la formation ascétique et théologique de Guillaume n'en relève pas directement. Lorsque, et dans la mesure où ces deux

¹ La conclusion s'impose s'il faut considérer le *De contemplando Deo* et le *De natura et dignitate amoris* comme les premiers traités spirituels de Guillaume et les dater d'entre 1119 et 1135. C'est ce que propose Dom A. WILMART, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry*, Revue Mabillon, t. XIV (1924), pp. 157-167 ; voir p. 166. L'étude que j'ai pu faire de la doctrine de Guillaume ne m'a rien suggéré qui s'oppose à cette hypothèse, au contraire. — Sur les relations de saint Bernard et de Guillaume, on trouvera des remarques judicieuses dans l'excellent travail du P. L. MALEVEZ, S. J., *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, Recherches de science religieuse, t. XXII, p. 181, note 6, et dans A. ADAM, *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses œuvres*, Bourg, 1923, chap. II et IX.

vies se sont mêlées, en quel sens se sont effectués les échanges ? Même si l'on admet que Bernard a presque tout donné, n'a-t-il lui-même rien reçu ? Nous l'ignorons. Quoi qu'il en soit, Guillaume garde sa personnalité bien distincte, son œuvre compte et, si elle avait péri tout entière, celle de saint Bernard ne suffirait pas à la remplacer.

Derrière ces deux maîtres, quelques figures de second plan se dessinent. Appartenant à une génération plus tardive, Aelred de Rievaulx relève cependant encore directement de saint Bernard. Ayant vécu au *xii^e* siècle, la distance dans le temps qui le sépare du maître n'est pas considérable ; pourtant, bien que des influences doctrinales se soient interposées entre lui et celle de saint Bernard, il reste, même si l'on ajoute à cela la force de leurs différences individuelles, un interprète qualifié du maître dont on sent constamment la présence dans ses écrits. D'autres, tels que Gilbert de Holland et Isaac de l'Etoile, pourraient être cités, mais ces trois noms semblent bien désigner les trois fondateurs et interprètes principaux de ce que l'on peut appeler l'Ecole Cistercienne, prise en elle-même, indépendamment de l'influence, d'ailleurs si étendue et si profonde, qu'elle a exercée sur l'Ecole Carthusienne par exemple, ou, généralement parlant, en dehors de l'Ordre Cistercien. Qu'avaient-ils en commun et comment, au degré du moins où elle existe, leur unité s'explique-t-elle ?

On ne peut d'abord s'empêcher de noter une remarquable analogie de formation intellectuelle et de goûts entre ces hommes d'origines si diverses. A part Isaac, chez qui l'on relève les marques évidentes d'un vif intérêt pour la dialectique et la métaphysique, aucun ne semble avoir été touché par le mouvement philosophique de leur temps. S'il fallait les classer, on les rangerait plutôt parmi les anti-dialecticiens : saint Bernard attaquera Abélard et Gilbert de la Porrée, et c'est Guillaume de Saint-Thierry qui le lancera à l'attaque ; Aelred vivra tranquille en dehors des controverses d'écoles, et Isaac, sauf en quelques remarquables sermons, cultivera plutôt la psychologie que la métaphysique. D'une manière générale, leur culture profane est principalement littéraire. Elle se distingue même de l'école de Chartres en ceci, que Platon n'y est pas plus à l'honneur qu'Aristote ; l'un et l'autre sont traités comme des sophistes, dont la raison était condamnée d'avance

à l'erreur parce que la lumière de la foi leur faisait défaut. Par contre, tous les représentants de l'école cistercienne qui viennent d'être nommés écrivent avec soin. Ce sont des stylistes. Nourris de Cicéron et de saint Augustin, ils ont renoncé à tout sauf à l'art de bien écrire. Saint Bernard a même su se faire un latin très personnel, fleuri, mais non surchargé, de citations bibliques, harmonieux et d'une sonorité tout intime, — *Doctor mellifluus* — à la fois fidèle aux traditions classiques et libre de la liberté qui convient aux langues vivantes. Ses périodes sont fortement articulées, souvent faites d'oppositions antithétiques et il aime à ramasser sa pensée, le moment venu, en de brèves formules dont la vigueur est saisissante. Il verse assez rarement dans la déclamation, il abuse parfois de la pointe, et l'allitération lui est si facile qu'elle apparaît en des endroits, où ceux à qui elle coûte quelque effort aimeraient mieux ne pas la rencontrer. C'est qu'elle ne lui en coûte aucun ; il n'a même pas à la chercher ; on regrette seulement parfois qu'il ne l'ait pas éliminée. C'est tout ce qui lui reste de la grande hésitation de sa jeunesse ; être un homme de lettres ou devenir un saint ? Bernard a trouvé le moyen de rester un homme de lettres et de devenir un saint.

Peut-être l'imposante série de leurs œuvres n'intéressera-t-elle que faiblement certains historiens, pour qui la manière de penser et de sentir d'une époque ne fait pas partie de son histoire : elle n'en est pas moins révélatrice d'un courant profond et continu, dont on ne trouverait certainement pas l'analogue au XI^e siècle et qui va changer sensiblement de direction au XII^e. C'est un des éléments indispensables dans le paysage du XII^e et il se relie à l'ensemble du tableau par des traits dont l'importance ne peut échapper à personne, aussitôt du moins qu'on les a discernés. Car tous ceux qui le connaissent admettent que le XII^e siècle fut, à sa manière, un âge humaniste. Il le fut assurément beaucoup plus encore qu'on ne l'imagine. Ce n'est pas seulement à Chartres, c'est un peu partout que l'étude des classiques latins fut alors cultivée. On parle toujours de Chartres à ce propos, et l'on a raison, mais combien d'autres centres d'études littéraires ont disparu sans laisser de traces ? De l'école très modeste de Saint-Vorles, par exemple, nous ne saurions à peu près rien, si nous ne savions que la littérature latine médiévale lui doit saint Bernard. Or ce n'est pas

là un point sans importance, même pour l'étude de la mystique cistercienne, car en renonçant au monde pour entrer à Cîteaux, c'est bien, entre autres choses, à cette culture classique que Bernard renonçait, mais, en un sens, il était trop tard, car il l'avait déjà reçue. Lui-même recommandera plus tard à ses novices de laisser leurs corps à la porte du monastère et de n'y laisser entrer que l'esprit. C'est ce qu'il avait fait avant eux, mais que de choses étaient entrées au monastère avec son esprit ! Sans doute, il s'imposait d'en interdire l'entrée à Ovide, mais Horace n'est pas sans y avoir pris pied ; Perse et Juvénal y ont fourni des traits au contempteur du siècle ; et surtout, un hôte imprévu s'y est glissé, s'insinuant par les voies les moins attendues jusque dans le cœur même de la théologie mystique : Cicéron.

L'influence de Cicéron sur la conception courtoise de l'amour au XII^e siècle n'a pas été suffisamment prise en considération par les historiens de la littérature française. Sa doctrine de l'amitié désintéressée, née de l'amour de la vertu, fixée sur la vertu, source de valeur et de noblesse morale, qui trouve en soi sa propre récompense, n'était certes pas inconnue des poètes de ce temps. On ne saurait y voir l'une des sources de la mystique cistercienne en tant que telle, car cette doctrine, faut-il le dire, n'a rien de mystique ; mais il est nécessaire de la connaître, si l'on veut situer la théologie cistercienne de l'amour à la place qui lui revient dans l'ensemble du XII^e siècle. Par ce qu'ils ont de commun, ces mouvements apparentés, dont certains sont manifestement étrangers à l'esprit du Christianisme, doivent vraisemblablement se rattacher à une origine non chrétienne ; à première vue, il en est une qui s'offre immédiatement comme possible et même vraisemblable, c'est cet humanisme du XII^e siècle, dont l'influence peut s'être exercée sur saint Bernard aussi bien que sur les poètes de l'amour courtois.

Il est vrai que l'on ne voit pas bien d'abord ce que l'Antiquité pourrait avoir enseigné à des chrétiens touchant la nature de l'amour. Les hommes du XII^e siècle ne lisaient que le latin ; dans la littérature latine, Ovide était le seul théoricien de l'amour auquel ils pussent s'adresser, et l'on sait assez que ses conseils étaient inutilisables pour qui cherchait à constituer une doctrine de l'amour, qui fût, sinon mystique, du moins

acceptable pour des chrétiens. En fait, nous verrons l'invasion des écoles de lettres par Ovide provoquer la violente réaction de Guillaume de Saint-Thierry. Les écoles de charité cisterciennes se dressent devant les écoles profanes ; contre le faux maître du faux amour, elles réclament et proclament les droits du seul Maître et du seul amour : le Saint-Esprit. Ce n'est évidemment pas dans cette direction qu'il nous faut chercher.

En dehors de l'amour proprement dit, il y avait un autre sentiment, sur lequel les Anciens semblent avoir reporté tous les trésors de tendresse, de dignité, de désintéressement, dont ils s'étaient montrés si avarés à l'égard de l'amour. C'est l'amitié. Ajoutons que, sur ce terrain, l'enquête peut être assez rapidement circonscrite. Sans nier que d'autres influences aient pu s'exercer, ou même avec la certitude qu'il s'en est exercé d'autres, on peut admettre comme extrêmement vraisemblable que nulle ne peut se comparer en importance au *De amicitia* de Cicéron.

Les hommes du XII^e siècle ont en effet trouvé dans cet ouvrage un grand nombre d'éléments, qu'ils pouvaient soit emprunter tels quels, soit adapter à leurs besoins. Pour ne pas céder à la tentation d'accumuler des analogies discutables, tenons-nous-en à un petit nombre de notions dont l'influence ne semble pas pouvoir être niée.

1^o Rappelant pour mémoire le magnifique éloge que Cicéron fait de l'amitié (cap. VI), nous retiendrons expressément, comme un élément technique important, l'identification de l'amitié à ce que Cicéron nomme *benevolentia*. Le mot est assez mal rendu par le français « bienveillance ». Bon vouloir serait un peu moins mauvais. En réalité, *benevolentia* signifie : le sentiment qui veut le bien de l'objet aimé, pour l'objet aimé lui-même. Il peut y avoir parenté sans un tel sentiment, mais non amitié. Par où l'on voit combien l'amitié l'emporte sur le lien familial : « *sublata enim benevolentia, nomen amicitiae tollitur, propinquitatis manet* » (cap. V) ;

2^o L'origine de l'amitié se trouve dans l'amour, par opposition à l'utilité. Entendons par là que la *benevolentia* est engendrée par un sentiment interne d'affection (*sensum diligendi*), une tendresse (*caritatem*), qui nous porte seule à vouloir le bien de l'objet aimé (cap. VIII) ;

3^o L'utilité est donc consécutive à l'amitié, mais on ne

peut admettre qu'elle en soit la cause : « Sed, quanquam utilitates multae et magnae consecutae sunt, non sunt tamen ab earum spe causae diligendi profectae. » (Cap. IX.) — « Amare autem, nihil aliud est, nisi eum ipsum diligere, quem ames, nulla indigentia, nulla utilitate quaesita » (cap. XXVII) ;

4° Par conséquent, tout le fruit de l'amitié se trouve dans l'amour de bienveillance même que nous portons à notre ami : « ... sic amicitiam, non spe mercedis adducti, sed quod omnis ejus fructus in ipso amore inest, expetendam putamus. » (cap. IX.) Cf. « Atque etiam mihi quidem videntur, qui utilitatis causa fingunt amicitias, amabilissimum nodum amicitiae tollere : non enim tam utilitas parta per amicum, quam amici amor ipse, delectat... Non igitur utilitatem amicitiae, sed utilitas amicitiam, consecuta est. » (cap. XIV.) Nous rencontrerons plus loin, chez saint Bernard, un souvenir presque littéral de Cicéron : « fructus ejus, usus ejus ¹. » ;

5° La cause qui fait naître l'amitié est la vertu ; mais nul homme ne s'attache à un autre pour sa vertu, à moins d'être lui-même vertueux. La cause la plus profonde de ce sentiment est donc, en fin de compte, la similitude ; car la nature n'aime rien tant que ce qui lui ressemble : « Quod si etiam illud addimus, quod recte addi potest, nihil esse, quod ad se rem ullam tam alliciat, tam attrahat, quam ad amicitiam similitudo : concedetur profecto verum esse, ut bonos boni diligant, addiscantque sibi quasi propinquitate conjunctos, atque natura : nihil enim est appetentius similium sui, nihil rapacius quam natura. » (cap. XIV) ;

6° Ajoutons enfin ce dernier trait, auquel on pourrait ne pas attacher d'importance au premier abord, mais qui, comme nous le verrons plus tard, en a une considérable : l'amitié est

¹ L'influence de Cicéron n'a jamais complètement cessé de s'exercer sur ce point. On pourrait en relever des traces chez divers auteurs que saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry et Aelred de Rievaulx ont assidûment pratiqués. Voir par exemple, CASSIEN, *Liber de amicitia*, P. L. t. 49, c. 1011-1044, mais surtout SAINT AMBROISE, *De officiis ministrorum*, lib. II, cap. 22 ; P. L. t. 16, c. 190-194. Il suffit de consulter les notes de cette édition pour voir à quel point saint Ambroise s'inspire de Cicéron, particulièrement du *De officiis* et du *De amicitia*. Le thème de l'amitié désintéressée s'y retrouve, indiqué brièvement mais nettement, c. 192 C. On pourrait en relever d'autres, mais rien, dans les textes de ce genre, ne permet de prévoir l'intérêt passionné que porteront au *De amicitia* les écrivains ascétiques et mystiques du xii^e siècle.

un sentiment essentiellement réciproque. C'est un accord mutuel des volontés, une « *consensio* ».

Il n'est pas un seul de ces divers éléments qui ne soit entré dans la texture de la mystique cistercienne, et l'on peut dire que les plus importants ont exercé une certaine influence sur la conception courtoise de l'amour. La *benevolentia* de Cicéron ressemble beaucoup à la « bonne volonté » de Chrétien de Troyes ; la doctrine du désintéressement de l'amour vrai, dans la mesure du moins où elle appartient aux deux écoles, est incontestablement un emprunt fait à Cicéron.

On doit cependant ajouter qu'il y a une chose que nos auteurs ne semblent pas avoir goûtée dans le *De amicitia*, c'est sa définition de l'amitié. Il leur en propose une, lourde, compliquée, chargée de résonances stoïciennes, au chapitre VI de son traité : « Est autem amicitia nihil aliud, nisi omnium divinarum humanarumque rerum, cum benevolentia et charitate, summa concordia. » Il y avait là trop d'implications stoïciennes et de métaphysique latente pour satisfaire nos auteurs. Sauf Aelred, qui s'est imposé la tâche de refaire le traité de Cicéron, personne, que je sache, ne paraît s'y être intéressé. Par contre, deux autres définitions de l'amitié ont retenu l'attention de nos mystiques ou théoriciens de l'amour.

La première est encore empruntée à Cicéron, mais non au *De amicitia* ; elle se trouve dans le *De inventione rhetorica*, lib. II, n. 55 : « Amicitia est voluntas erga aliquem rerum bonarum, illius ipsius causa, quem diligit, cum ejus pari voluntate. » La définition était vraiment parfaite, en ce sens qu'elle résumait complètement l'enseignement du *De amicitia*. On y trouvait d'abord le rappel de la bienveillance ; ensuite le rappel du caractère désintéressé de l'amour ; enfin le rappel du caractère réciproque de l'amour, de ce « redamare » dont Cicéron avait dit dans le *De amicitia* qu'il n'y a rien qui soit « jucundius » *De amicitia*, cap. XIV. Noter que « redamare », si familier à saint Bernard, est employé par Cicéron comme une sorte de néologisme ; il devait réussir pleinement au moyen âge et devenir plus tard populaire dans le « sic nos amantem quis non redamaret ».

A cette définition, il convient de joindre un autre texte du *De amicitia*, qui ne donne pas une définition de l'amitié pro-

prement dite, mais pouvait éventuellement en tenir lieu : « Nam cum amicitiae vis sit in eo, ut unus quasi animus fiat ex pluribus... » (cap. XXV.) L'analogie de ces expressions avec l'*unitas spiritus* chère à nos mystiques, permet de comprendre comment ils ont pu recueillir des données primitivement aussi étrangères que celles-ci au problème qui les intéressait et les faire servir à sa solution.

Si nécessaire qu'il soit de les connaître, ces faits ne nous expliquent en rien l'origine de cette vague mystique, dont la force est perceptible dès les environs de 1125 et qui va déferler sur le XII^e siècle. La naissance de ce mouvement est un problème aussi pressant que celui de la naissance de la littérature en langue vulgaire ou de l'art ogival. Il fait partie de l'histoire au même titre que les autres et sa solution n'est pas plus facile à découvrir. A dire vrai, les problèmes de ce genre ne comportent jamais une solution, parce que de tels mouvements tiennent à des conditions matérielles fort complexes, très mal connues de nous, et plus encore à des conditions spirituelles d'autant plus mystérieuses que leur spiritualité même est plus pure. Mais il faut dire surtout qu'avant d'être des effets, ces mouvements sont des événements qui se suffisent, en attendant qu'ils deviennent des causes. Ce que nous savons, c'est qu'aux environs de 1120, dans le monastère bénédictin de Saint-Thierry, le Liégeois Guillaume commençait d'écrire un *De natura et dignitate amoris*, ou d'y penser, et que vers 1125, saint Bernard adressait à des chartreux, en réponse à des *Méditations* toutes remplies de l'amour divin, une *Epistola de Caritate* qu'il devait bientôt intégrer à son *De diligendo Deo*. Par delà cette théologie, le drame passionnel d'Héloïse et d'Abélard, plus fécond en idées qu'on ne le suppose d'ordinaire, fixe toutes les attentions sur le problème de l'amour. Ce sont là, avant tout, autant d'événements. Il n'est pourtant pas interdit de se demander quelles conditions historiques ont, non point déterminé, mais occasionné ce renouveau mystique dont les deux premiers foyers s'allument simultanément à Saint-Thierry et à Cîteaux.

Nul n'ignore que le monastère de Cîteaux était né d'un puissant effort pour restaurer dans sa pureté l'observance de la règle bénédictine. Robert de Molesme, et ses successeurs : Albéric, saint Etienne Harding, avaient énergiquement poursuivi l'entreprise ; elle avait déjà trouvé son orientation défini-

tive lorsque Bernard et ses compagnons joignirent la petite troupe de leurs disciples. Il est donc naturel de supposer que la Règle de saint Benoît exerça une influence considérable sur la pensée de saint Bernard. C'est avec pleine raison que Dom U. Berlière, au début de son livre sur *L'Ascèse bénédictine*, écrit au sujet de Cîteaux : « Sa formation ascétique repose sur la Règle ; la littérature qu'il a produite est une fleur exquise, une moelle savoureuse de l'ancien enseignement bénédictin. » Les études qui vont suivre confirmeront, sur beaucoup de points, la vérité de ce jugement. Ajoutons pourtant que ce n'est pas exactement de cela qu'il s'agit ici, car s'il est à première vue facile de comprendre que la méditation de la Règle bénédictine ait provoqué l'éclosion d'une théologie ascétique, on ne voit pas immédiatement en quoi elle pouvait favoriser la naissance d'une théologie mystique. Saint Benoît se tient volontairement sur un plan plus modeste ; beaucoup l'avaient lu ; il y avait eu, avant Robert de Molesme et saint Bernard d'excellents bénédictins, des saints bénédictins ; l'Ordre, s'il avait besoin d'une réforme, avait connu des époques de splendeur spirituelle, même au cours du moyen âge, et pourtant on n'y constate à aucun moment une poussée mystique dont la vigueur soit comparable à celle dont le XII^e siècle fut le témoin émerveillé. Comment expliquer ce phénomène ?

On ne le peut, semble-t-il, qu'en gardant toute sa force au désir d'observer la vie bénédictine pure, dont Bernard et ses compagnons étaient animés. Entendons par là, qu'une observance littérale parfaite de la Règle ne leur suffisait pas. Ce vers quoi leur âme se tendait, ce n'était pas seulement une vie bénédictine strictement régulière, mais aussi la perfection chrétienne même à laquelle cette vie peut conduire. Or, pour être un vrai bénédictin, il suffit de pratiquer avec zèle les soixante-douze premiers chapitres de la Règle. Ce n'est déjà pas chose facile, et bien que saint Benoît eût pensé ne rien imposer à ses moines qui fût excessivement dur ou pénible, on conçoit aisément que beaucoup d'entre eux aient jugé suffisant l'effort requis pour les observer ; si plusieurs sont même restés en deçà, les historiens qui en écrivent, confortablement installés à leur table de travail, entre deux de leurs longues nuits et de leurs trois repas quotidiens, auraient mauvaise grâce à les juger. Pourtant, il reste vrai de dire que pour saint Benoît lui-

même, cela ne suffisait pas à faire un parfait chrétien, à moins d'ajouter à cette observance celle du soixante-treizième et dernier chapitre. Il suffit de le citer et d'en peser les termes pour s'en convaincre.

LXXIII. — QUE L'OBSERVATION DE LA JUSTICE N'EST PAS CONTENUE
TOUT ENTIÈRE DANS CETTE RÈGLE

Nous avons écrit cette Règle, pour démontrer que ceux qui l'observent dans les monastères font preuve de mœurs assez louables et d'un commencement de vie religieuse. Quant à ceux qui tendent vers cette vie dans sa perfection, ils ont les enseignements des saints Pères, dont l'observance conduit l'homme au sommet de la perfection. Quelle page, en effet, quelles paroles garanties par l'autorité divine dans l'Ancien ou le Nouveau Testament, ne sont une règle inflexible de la vie humaine ? Quel livre des Pères saints et catholiques ne résonne d'avis à suivre pour arriver par le droit chemin à notre créateur ? Et il y a encore les Conférences des Pères, leurs Institutions et leurs Vies, et aussi la Règle de notre saint père Basile, car que sont-elles, sinon des moyens de vertu pour des moines de bonne vie et obéissants ? Pour nous, paresseux, de vie mauvaise et négligents, il y a là de quoi rougir de confusion. Toi donc, qui que tu sois, qui presses tes pas vers la patrie céleste, suis jusqu'au bout, avec l'aide du Christ, cette minime règle de commencement que j'ai écrite, et alors tu parviendras enfin, avec la protection de Dieu, à ces plus hauts sommets de doctrine et de vertu, que je viens de rappeler. Ainsi soit-il.

Fin de la Règle.

Fin de la Règle, qui signifie que la Règle n'a pas de fin. L'*Amen* de saint Benoît a été entendu. Pour s'expliquer que Bernard ait enrichi d'une renaissance mystique toutes celles dont le *xii^e* siècle surabonde, il suffit d'admettre que ces dernières paroles aient retenti dans son âme comme un appel irrésistible. Qu'elles y aient été ainsi entendues, ce n'est pas chose que l'histoire puisse expliquer, mais elle le constate, et elle se met par là même en mesure, non seulement d'éclairer la genèse de la mystique cistercienne, mais encore d'introduire un peu d'ordre dans le problème si difficile de ses sources.

La première question qui se pose est, en effet, de savoir qui peut avoir suggéré à Guillaume de Saint-Thierry et à saint Bernard l'idée que la vie mystique d'union à Dieu est le couronnement de la vie monastique. Je ne me dissimule pas ce que la question, prise en un certain sens, pourrait avoir de naïf, mais j'espère la prendre en un autre. Certes, la vie mystique a d'autres origines que les livres ; il ne manque sans

doute pas de grands mystiques inconnus de nous, qui n'ont jamais rien écrit et n'avaient guère lu. Il n'en est pas de même si l'on cherche les origines d'une mystique spéculative, car c'est alors d'une théologie qu'il est question, et nulle théologie ne naît de rien ou ne se réduit à la transposition conceptuelle d'une expérience brute. Mais il n'en est pas toujours ainsi de l'expérience mystique même, car bien qu'elle puisse germer spontanément dans une âme isolée, elle est souvent la récompense d'un long effort, l'accomplissement d'une promesse, la réalisation d'un espoir et d'une ambition que l'exemple a fait naître. Quels encouragements, quelles stimulations Guillaume et Bernard avaient-ils reçus ? Le ravissement de saint Paul ? Sans doute, mais qui donc aurait osé y prétendre ? Quelques mots chez Tertullien ¹, les commentaires d'Origène sur le Can-

¹ Le terme technique « extase » (*extasis*) paraît s'être introduit dans la terminologie chrétienne avec Tertullien ; lui-même dit l'emprunter aux Grecs. Il l'emploie dans son *Adversus Marcionem*, Lib. IV, c. 22. Le terme signifie alors que l'homme se trouve momentanément placé, par une grâce divine, en dehors de sa propre raison. « In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina ». (In ROUËT DE JOURNEL, *Ench. ascet.*, texte 65, pp. 29-30. Migne, Pat. lat., t. II, col. 413).

Dans le deuxième texte, Tertullien n'hésite pas à revenir sur la même idée ; l'extase est une *amentia* ; une absence d'esprit. Tertullien veut expliquer, dans le *De anima*, ce que sont les songes pour des chrétiens. Parmi les caractères du songe, il souligne l'illusion que nous avons de voir des choses réelles. Comment l'expliquer ? Pendant le sommeil, l'âme n'agit pas le corps, mais elle se remue elle-même (« et si caret opera membrorum corporalium, suis utitur », col. 725 B). — Des choses qui ne se font pas, ont alors l'air de se faire : « actu enim fiunt, effectu non fiunt (*ibid.*) ; en d'autres termes, elles se font sans qu'il en résulte rien. C'est justement l'extase : « Hanc vim ecstasim dicimus, excessum sensus, et amentiae instar. Sic et in primordio, somnus cum ecstasi dedicatus (Gen. II) : *Et misit Deus ecstasim in Adam, et obdormivit*. Somnus enim corpori provenit in quietem ; ecstasis animae accessit adversus quietem ; et inde jam forma, somnum ecstasi miscens, et natura de forma. » *De Anima*, cap. 45 ; P. L., t. II, col. 725 C. Cf. même chap., col. 726 B. Il s'agit donc d'un cas particulier de sa psychologie matérialiste ; nous sommes bien au-dessous de saint Jean et de saint Paul. Nous sommes même tout à l'opposé. On sait en effet que Tertullien, sorti de l'Eglise et passé au Montanisme, avait écrit un traité en six livres *De ecstasi* (Pat. lat., t. II, col. 1131-1134). Ce dernier traité est perdu ; il semble avoir voulu y prouver l'inspiration de Montanus contre les catholiques (les *psychicos*). La doctrine en était substantiellement la même que celle du *De anima*. Les Pères (Epiphane, Jérôme), protesteront vivement contre l'assimilation de l'extase à une *amentia*. L'extatique.

tique des Cantiques, que Bernard a connus, mais dont l'esprit est si différent de celui du sien¹ ; l'admirable doctrine de

le prophète, dira Jérôme : « liber est visionis *intelligentis* universa quae loquitur. » Pat. lat., t. II, 1194 C.

¹ SAINT BERNARD, *De diversis*, sermo XXXIV, P. L. t. 183, c. 630-634, a commenté une homélie d'Origène, *In Levit.*, X, 9. L'auditoire a protesté : « Quidnam sibi vult insolitus iste grunntus ? Aut quis inter vos nescio quid submurmurat ? » Voir J. RIES, *Das geistliche Leben, in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard*, Freib. i. Br., Herder, 1906, p. 16. Sur les éléments helléniques de la mystique chrétienne, voir : R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* ; chap. VI, pp. 231-282 ; Paris, Alcan, 1931. — Sur Philon le Juif et sa mystique, voir J. MARTIN, *Philon*, Paris, Alcan, 1907, pp. 142-154 ; sur ses extases, p. 151 et E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, J. Vrin, 1925, p. 196-205.

Les deux textes d'Origène que Bernard avait certainement à sa disposition, sont : *Origenis homiliae in Cant. Cant.*, trad. par saint Jérôme ; dans W. A. BAEHRENS, *Origenes Werke*, t. VIII, Leipzig, 1925, pp. 26-60. — *Origenis commentarium in Cant. Cant.*, trad. par Rufin ; *op. cit.*, pp. 61-241. — Les deux homélies donnent une exposition simple et en quelque sorte populaire du sens de ce texte ; le commentaire est très approfondi. *Sponsa* représente, dans le commentaire, d'abord l'Eglise, lasse des anges et des Prophètes, qui attend la venue du Christ même (*In C. C.*, I, p. 90, l. 4) ; puis l'âme, qui demande que l'illumination du Verbe vienne la visiter (p. 91, l. 4-15). Cette visite est symbolisée par le baiser : *osculum*. L'image suggère un contact immédiat entre l'âme et le Verbe. La nature de ce contact est l'illumination divine éclairant le sens symbolique de l'Écriture dans une âme parfaite (*op. cit.*, lib. I, t. VIII, pp. 91-92). La multiplicité des « oscula », qui signifiera pour Bernard celle des expériences affectives, signifie chez Origène celle des sens de l'Écriture qui sont ainsi révélés. L'effet de cette union est donc l'intelligence spirituelle et mystique de l'Écriture : « spiritualis scilicet intelligentia et mystica » (*In C. C.*, lib. I, p. 100, l. 28-29). Elle est donnée à l'âme par l'amour divin (p. 91, l. 29) et reçue dans la joie ; pourtant Origène semble la considérer comme essentiellement cognitive (voir le commentaire de *Introduxit me rex*, *op. cit.*, pp. 108-109). L'amour y est nécessaire, mais comme source d'intellection (p. 220, l. 7-16 ; p. 223, l. 26-29 ; p. 233, l. 9-13) ; c'est pourquoi l'illumination divine récompense la prière (ROUËR DE JOURNEL, *Ench. ascet.*, pp. 53-54), qui ne se sépare d'ailleurs pas de la méditation du texte sacré. La vie mystique est surtout la vie du Saint-Esprit illuminateur dans l'âme du théologien qui cherche la vérité dans l'Écriture, avec ses alternatives de lumière et d'obscurité qui correspondent aux présences et absences de l'Époux. (*In C. C.*, *Hom. I*, p. 39, l. 15-23). C'est la mystique d'un exégète. La différence d'esprit est donc sensible ; il est cependant possible que saint Bernard ait parfois utilisé Origène en le transposant sur un plan plus affectif. Comparer le dernier texte d'Origène cité : « Saepe, Deus testis est, sponsum mihi adventare conspexi... », avec saint Bernard : « Fateor et mihi aventasse Verbum, in insipientia dico, et pluries... » *In C. C.*, sermo LXXIV, 5 ; P. L. t. 183, c. 1141 A.

Grégoire de Nysse, dont l'influence sur saint Bernard à travers Maxime n'est pas douteuse ¹, mais qu'il n'a sans doute pas

¹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Comment. in Cant. Cant.*, Pat. grec.-lat., t. 44, col. 755-1120. L'œuvre se compose de 15 Homélie. Le Prologue définit l'objet du commentaire : dégager du texte la « philosophie » qui s'y trouve cachée (col. 756 A). Comme Origène, dont il s'excuse de prendre la suite (763 B), il emploie la méthode allégorique. Le C. C. est un mystère ; il ne peut être dévoilé qu'à ceux qui ont déjà purifié leur cœur (voie purgative). Le sens en est l'union spirituelle et immatérielle de l'âme, qui est l'Épouse, avec le Christ, qui est l'Époux. Ce texte revêt donc pour ainsi dire l'âme d'une robe nuptiale pour son mariage mystique avec Dieu (*Hom. I*, 765 B) ; c'est un épithalame qui célèbre le rapprochement intime (ἀνίχρησις) de l'âme humaine avec le divin (769 D-772 A). — Sur le Cantique comme transmetteur de l'influence sacrée, voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *op. cit.*, col. 765 B C. — Le C. C. contient, selon Grégoire de Nysse, une philosophie ; celle du Saint des Saints ; elle nous montre la route vers Dieu (765 D) et correspond à l'âge parfait de la vie spirituelle (768 A B). Son secret se résume en un mot : « Aime ». L'amour conduit à l'ἀνίχρησις de l'âme avec Dieu, terme où saint Paul nous invite à tendre (Ephes., IV, 4) : qu'il n'y ait plus qu'un seul corps et un seul esprit (772 A et D). — Il est difficile d'aller très loin dans cette voie par la connaissance en cette vie, car Dieu est ineffable (*Hom. III*, 820 C-821 B) ; saint Jean l'a dit (I, 8) ; saint Paul l'a confirmé (I Tim., VI, 16) ; Moïse l'avait dit avant eux (Exod., XXXIII, 20), c'est pourquoi toute la connaissance que nous avons-ici bas de lui est surtout négative (*De beatitudinibus*, orat. VI ; Pat. grec.-lat., t. 44, c. 1267 C) : c'est là l'une des idées principales que développe Grégoire, avant Denys, dans son *De vita Moysis*, *ibid.*, col. 328 ; 375 D-378 C ; 386 D. Mais nous pouvons le connaître indirectement par la ressemblance qu'ont avec lui ses créatures (379 A). C'est principalement vrai de l'âme. Créée à l'image et ressemblance de Dieu (*Hom.*, XV, c. 1091 et suiv. ; *De hominis opificio* et *In script. verba : Faciamus hominem...*), elle a laissé cette ressemblance s'effacer par le péché. L'homme ne voit plus Dieu en se voyant parce que son cœur n'est plus pur ; si nous le purifions, Dieu y reparaitra ; il est donc toujours possible de voir Dieu en nous, car si la pureté règne en toi, Dieu y est aussi (*De beat.*, orat. VI ; t. 44, c. 1270-1271 et 1272 C). — Cette connaissance reste obscure ; il vaut donc mieux se souvenir que Dieu est charité (*In C. C.*, *Hom. IV* ; c. 846 C D) et que saint Paul lui-même, quoique ravi au ciel, s'est encore heurté au mystère (*Op. cit.*, *Hom. V*, c. 858 D et 859 B). Le C. C. nous enseigne la voie qui nous conduira le plus près de lui : purification du cœur, méditation sur le C. C., contemplation anagogique ; prière, qui unit l'âme à Dieu en l'illuminant par l'intelligence des Prophètes et de la Loi ; par cette double intelligence s'introduit enfin dans l'âme la vue de la vraie lumière, le désir de voir le soleil et ce désir finalement s'accomplit. Dieu reste incompréhensible (*Hom. V*, 875 C D) ; il y a des ascensions indéfinies à partir de la foi (*Hom. V*, 876 A, VIII, 944 C) ; pourtant, à chaque degré de cette illumination, l'âme est vraiment unie à Dieu, « tous deux passent l'un dans l'autre, Dieu descendant dans l'âme et l'âme passant en Dieu » (*Hom. VI* ; 889 D). Les deux caractères dominants de cette expé-

connue de première main, rien dans tout cela qui fût une invitation formelle à la vie extatique, ou du moins une invitation que Bernard ait certainement entendue. On peut aller plus loin et faire la même remarque en ce qui concerne saint Augustin. A part le cas unique du ravissement d'Ostie, les expériences mystiques personnelles sont absentes de l'œuvre d'Augustin. De tous ceux qui l'avaient lu et médité avant saint Bernard depuis le commencement du ix^e siècle, aucun, pas même saint Anselme, n'avait songé qu'on en pût tirer une mystique. Autre chose que des considérations théologiques, profondes mais abstraites, était nécessaire pour déterminer un mouvement tel que le mouvement cistercien. Il y fallait l'entraînante contagion de l'exemple, et c'est justement ce que Bernard et ses compagnons trouvaient dans les *Vitae Patrum* : les *Vies des Pères du Désert*¹.

rience sont sa sublimité et son inachèvement, car il reste toujours plus de bien à posséder que l'on n'en étreint (*Hom.* VIII ; 941 C. XI ; 1000 A-1001 A). Cette doctrine (bien résumée dans *Hom.* XII, 1033 D-1037 A) réserve un rôle important au libre arbitre dans la vie ascétique et mystique (*Hom.* XII, 1025 D-1028 A), et peut être rapprochée de celle de saint Grégoire de Nazianze: cf. ROUËT DE JOURNEL, *Ench. ascet.*, texte 307, pp. 175-176, et texte 309, pp. 176-177.

Sur le rôle que joue la notion d'image chez Grégoire de Nysse, voir DIEKAMP, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1896, pp. 67-73 ; sur la connaissance de Dieu dans le miroir de l'âme, pp. 73-90 ; sur la vision mystique et l'extase, pp. 90-101. H. KOCH, *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa* (Theol. Quartalschrift, 1898, pp. 397 et suiv.) insiste sur l'influence exercée par Philon sur Grégoire, ainsi d'ailleurs que sur Denys.

¹ C'est un point sur lequel tous les historiens de la mystique bénédictine tombent d'accord. D. Ursmer BERLIÈRE, *L'ascèse bénédictine*, Desclée, 1930, p. 62. D. Cuthbert BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, trad. Ch. Grolleau, Paris, de Gigord, 1924, pp. 81-82, et surtout, du même auteur, *Western mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the contemplative life. Neglected chapters in the history of Religion*, London, Constable, 1922. Ces ouvrages sont d'importance fondamentale ; ils disent tout l'essentiel sur les éléments mystiques des doctrines d'Augustin, de Grégoire le Grand et de Cassien, sans lesquelles la mystique cistercienne n'existerait pas.

Je dois mentionner, pour ne pas affecter d'en ignorer l'existence, le livre de G. G. COULTON, *Five centuries of religion*, t. I, S. Bernard, his predecessors and successors, Cambridge University Press, 1929. Il est difficile de juger équitablement un tel ouvrage. Rien n'égale la diversité de sa documentation, si ce n'est son incompréhension des choses dont il parle. L'auteur veut réagir, et il a raison, contre l'imagination d'un âge d'or médiéval, qui n'a en effet jamais existé. Il le fait avec une passion qui se donne toutes les apparences du raisonnement scientifique,

Ils leur doivent d'abord d'avoir connu le modèle d'une mortification telle, que tout ce que l'on pouvait essayer ensuite n'était plus que pénitence modérée en comparaison. L'ascétisme cistercien, comme d'ailleurs celui des Chartreux, remonte certainement aux Pères du Désert ; ce sont les cénobites d'Égypte qui revivent en France dans les uns, les ermites d'Égypte dans les autres. Cîteaux et la Chartreuse sont des « déserts » que peuplent les ascètes du xii^e siècle et qui se multiplient avec une incroyable rapidité. Vouloir pratiquer à la lettre la Règle de saint Benoît, y compris le dernier chapitre, c'était donc s'engager à la suite de saint Antoine, de Macaire ou de Pacome. *L'Histoire Lausiaque* était là, comme un conte merveilleux, pour montrer ce que pouvaient s'imposer des athlètes spirituels par amour du Christ. Les récits de ces vies de mortification, lus devant la communauté rassemblée, étaient autant de provocations à l'héroïsme pour des âmes avides de perfection. C'est là qu'ils ont appris ce que signifient les expressions dont use saint Benoît pour désigner la vie monastique : « Ad te ergo nunc meus sermo digitur ; quisquis abrenuntians propriis voluntatibus, Domino Christo vero regi militaturus oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis ¹ » ; mais en y contractant leur ardeur ascétique,

mais qui ne peut faire illusion qu'à ceux de ses lecteurs qui ne connaissent le moyen âge que par lui. L'ouvrage est très curieux. Son objet avoué est de décrire, fût-ce sommairement : « la vie et l'œuvre de ces myriades de cloîtrés anonymes qui furent si naturellement dominants au moyen âge... » (p. XXXVIII). C'était un beau sujet, entre l'histoire scandaleuse, que le Prof. Coulton a toujours évitée, et l'hagiographie ou l'apologétique qu'il déteste. Sujet très difficile aussi, car les myriades de moines moyens ont peu écrit et n'ont guère d'histoire ; du moins fallait-il s'y tenir. Que viennent faire saint Benoît et saint Bernard dans ce tableau ? Sont-ce des cloîtrés anonymes ? Mais si on les amenait, il fallait les prendre tout entiers. Le danger d'étudier saint Bernard par rapport aux médiocres, était que l'auteur pût se croire autorisé à ne pas consacrer une seule page (sur plus de cinq cents) à l'exposé de la doctrine que son personnage principal a élaborée, dont il a vécu et bien des anonymes avec lui. M. Coulton s'admettra-t-il convaincu *of ignoring essential evidence* ? J'en doute. C'est pourtant un fait.

¹ SAINT BENOÎT, *Regula monasteriorum*, Prolog., ed. B. Linderbauer, p. 12, l. 6-8. — E. C. BUTLER, *The Lausiaca history of Palladius*, Cambridge, t. I, 1898 ; t. II, 1904. — Stephen GASELEE, *The psychology of the monks of the Egyptian desert*, dans *The Philosopher*, juil.-sept. 1932 (t. X, n. 3), pp. 73-81. — Pour saint Basile on peut consulter commodément : W. K. L. CLARKE, *The ascetic works of saint Basil*, S. P. C. K.,

ils y trouvèrent aussi de pressantes invitations à la vie mystique.

Saint Antoine lui-même avait été un mystique et les grâces extraordinaires n'étaient pas inconnues dans le Désert d'Égypte¹. De plus, en invitant les moines à recourir à Cassien, la Règle les adressait à un maître qui avait expressément décrit l'extase comme la récompense suprême de la vie ascétique menée par les Pères du Désert. L'influence de Cassien sur l'école bénédictine a été maintes fois affirmée, et avec pleine raison. Cassien, a-t-on dit, était le livre de prédilection de saint Benoît², et, en fait, toute édition critique de la Règle renvoie fréquemment à ces trois sources principales : l'Écriture, saint Basile, Cassien. Or la doctrine de Cassien ne s'en tient pas à l'ascétisme, fût-ce le plus héroïque. La voie purgative y est considérée comme absolument nécessaire, mais à titre d'introduction à la vie contemplative, dont le point culminant est la « Vue de Dieu³ » ; la méditation sur l'Écriture s'y tourne souvent en prière, comme chez Origène, et la prière « pure » s'achève parfois en extase : « Ad coelestes illos rapiebamur excessus... ». Les textes où Cassien décrit ces expériences sont trop connus pour qu'il vaille la peine de les reproduire⁴, mais il importe de souligner le fait qu'en s'astreignant à suivre la Règle jusqu'au bout, saint Bernard et ses compagnons se met-

1925. Cf. D. Ursmer BERLIÈRE, *L'ascétisme bénédictin*, p. 63 et note 2. — Dom BESSE, *Les mystiques bénédictins*, pp. 63-64.

¹ ROUËT DE JOURNAL, *Enchir. ascet.*, pp. 111-112. — Saint Benoît a été décrit par saint Grégoire-le-Grand comme un extatique : P. L., t. 66, c. 137 B C.

² D. Cuthbert BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, ch. V, pp. 49-52.

³ CASSIEN, *Collat.*, XIV, 9 ; P. L., t. 49, c. 955 B. Cf. *Collat.*, I, 8 ; t. 49, c. 492 AB : « theoria », « contemplatio », « Dei solius intuitum ».

⁴ CASSIEN, *Collat.*, XIX, 5 ; P. L., t. 49, c. 1132 A. — Cf. D. C. BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, pp. 84-88. Sur Grégoire-le-Grand, *ibid.*, pp. 88-92 ; et aussi : « On remarquera que ce mysticisme de saint Grégoire et de saint Bernard est, dans tous ses traits caractéristiques, en plein accord avec celui de l'abbé Isaac de Scété, tel qu'il est rapporté dans la neuvième conférence de Cassien... », p. 97. — Sur Grégoire-le-Grand, *op. cit.*, p. 97.

D'une manière générale Dom C. Butler a fort bien décrit le caractère du mysticisme de saint Bernard ; je n'irai cependant pas aussi loin que lui sur la nature purement objective, empirique et descriptive de cette doctrine (p. 96). Elle n'est pas philosophique, mais c'est une théologie et je crois au contraire que son caractère spéculatif est fortement accentué.

taient à l'école du maître pour qui l'extase était l'ambition la plus haute du chrétien.

Saint Grégoire-le-Grand, que l'on n'est pas sans raison de considérer comme un bénédictin, ne pouvait que renforcer sur ce point l'exemple d'Antoine et l'enseignement de Cassien. Il n'est sans doute pas exagéré de dire que les écrits de saint Bernard sont imprégnés de sa doctrine et de sa terminologie presque autant que de celles de saint Augustin. Rien d'étonnant à cela d'ailleurs, puisque Grégoire était lui-même rempli d'Augustin. Avant Bernard, Grégoire enseigne qu'on ne peut atteindre le sommet de la vie spirituelle sans passer par certains degrés. Pour posséder Dieu pleinement, il faut se détacher complètement de soi-même : « Tunc vero in Deo plene proficimus, cum a nobis ipsis funditus defecerimus ¹. » La route à suivre est régulière et annonce celle que saint Bernard proposera ; d'abord le mépris de soi et l'humilité : *contemptus sui*, puis la crainte de Dieu : *timor*, enfin l'amour : *amor* ². L'amour est d'ailleurs pour lui, comme pour Augustin, la force motrice de l'âme : *machina mentis* ³, et c'est lui qui nous conduit à la contemplation mystique de Dieu ⁴. Cette contemplation ne peut être que joie et douceur, comme l'amour même qu'elle couronne ⁵.

¹ S. GREGORIUS MAGNUS, *Mor.*, XXII, 20, 46 ; P. L., t. 76 c. 241 A.

² *Op. cit.*, XXII, 20, 50 ; t. 76, c. 243-244.

³ « Unde necesse est ut quisquis ad contemplationis studia properat, semetipsum prius subtiliter interroget, quantum amat. Machina quippe mentis est vis amoris, quae hanc dum a mundo extrahit, in alta sustollit ». S. GREGORIUS MAGNUS, *Moral.*, VI, 37, 58 ; P. L., t. 75, col. 762-763. — Cf. *op. cit.*, VII, 15, 18 ; col. 775.

⁴ *Op. cit.*, XXII, 20, 51 ; t. 76, c. 244.

⁵ « Nobis praesentibus spiritus transit, quando invisibilia cognoscimus, et tamen haec non solide sed raptim videmus. Neque enim in suavitate contemplationis intimae diu mens figitur, quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reverberata revocatur. Cumque internam dulcedinem degustat, amore aestuat, ire super semetipsam nititur, sed ad infirmitatis suae tenebras fracta relabitur ; et magna virtute proficiens, videt quia videri non possit hoc quod ardentem diligit, nec tamen ardentem diligeret, nisi aliquatenus videret. Non ergo stat, sed transit spiritus, quia supernam lucem nostra nobis contemplatio et inhiantibus aperit, et mox infirmantibus abscondit. » S. GREGORIUS MAGNUS, *Moral.*, V, 33, 58 ; Pat. lat., t. 75, col. 711. — (Cf. une méthode de méditation mystique nettement augustienne, *Op. cit.*, V, 34, 62 ; col. 713.) — « ... sapor intimae contemplationis... », VIII, 30, 49 ; col. 832. — « Unde aliquando ad quamdam inusitatum dulcedinem interni saporis admittitur... » ; XXIII, 21, 43 ; t. 76, col. 277-278. — « Dum enim audita super-

Nul ne sait comment la lumière divine pénètre dans l'âme ¹, mais on sait du moins qu'elle l'enflamme parfois au point de la séparer complètement de la chair et de la soumettre entièrement à Dieu. Expérience brève, connaissance obscure, l'extase ne saurait être confondue avec la vision béatifique, mais elle est comme un effort momentané de l'homme pour l'atteindre sans avoir souffert la mort du corps ².

On peut donc affirmer avec grande vraisemblance que l'invitation première à la vie mystique est venue à saint Bernard par la méditation de la Règle de saint Benoît et des exemples qu'elle conseillait de suivre : *Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum*. Nous ne sommes pourtant ici qu'au début d'une route réellement interminable, car il reste encore à se demander de quoi la mystique spéculative de saint Bernard est faite, à quelles synthèses antérieures il a emprunté les éléments de la sienne ?

Une enquête sur les sources du texte de saint Bernard de-

coelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est. » *In Ezech.*, lib. II, hom. 27, n. 4 ; Pat. lat., t. 76, col. 1207 A.

Autres textes sur la contemplation mystique : *Op. cit.*, XXXVI, 65-66, P. L., t. 75, col. 715-716. — Largeur, longueur et profondeur de Dieu : IX, 14 ; t. 75, col. 930 A C.

¹ *Op. cit.*, XXIX, 22, 43 ; t. 76, c. 500-501.

² « Saepe autem ita mens accenditur, ut quamvis in carne sit posita, in Deum tamen omni subjugata carnali cogitatione rapiatur ; nec tamen Deum sicut est conspicit, quia hanc nimirum, sicut dictum est, in carne corruptibili pondus primae damnationis premit. Saepe, ita ut est, absorberi desiderat, ut aeternam vitam, si possit fieri, sine interventu corporeae mortis attingat... Sancti igitur [i. e. Paulus] viri videre verum mane appetunt, et, si concedatur, etiam cum corpore illud attingere lucis intimae secretum volunt. Sed quantolibet ardore intentionis exsiliant, adhuc antiqua nox gravat, et corruptibilis hujus carnis oculos, quos hostis callidus ad concupiscentiam aperuit, iudex justus a contuitu interni sui fulgoris premit. » S. GREGORIUS MAGNUS, *Moral.*, IV, 24, 45 ; Pat. lat., t. 75, col. 659. — Nous voyons Dieu comme dans une « vision nocturne » ; *op. cit.*, V, 30, 53 ; col. 707-708. Cf. XXIII, 20, 39 ; t. 76, col. 274-275. — Cette vision est partielle et temporaire ; l'âme y est « ultra se raptà » ; « in quadam novitate aliquo modo recreatur », « Ibi mens ex immenso fontis infusione superni roris aspergitur » ; XXIV, 6, 11 ; t. 76, col. 292. — L'âme est bientôt « reverberata » ; *ibid.*, 12, col. 292-293. — C'est pourquoi nous lisons dans l'*Apocalypse*, VIII, 1 : « Factum est silentium in coelo, quasi media hora » ; comme l'exercice de la contemplation ne peut être parfait en cette vie, « nequaquam hora integra factum in coelo silentium dicitur, sed quasi media hora, ut neque ipsa media hora plene sentiatur, cum praemittitur quast... » *In Ezech.*, Lib. II, hom. 2, 14 ; Pat. lat., t. 76, col. 957.

vrait prendre en considération toutes les formules qu'il a empruntées ou dont il s'est inspiré. Nourri de la Bible et des Pères comme il l'était, une telle exploration n'aurait jamais de fin. Ce n'est pas dire qu'elle serait sans utilité : loin de là ; on ne peut essayer de le comprendre sans remonter souvent aux sources scripturaires, où sa pensée baigne plutôt qu'elle n'y puise. Pourtant, si l'on cherche à reconstruire sa systématique, on ne peut s'empêcher de penser qu'il convient, en vue de ce but particulier, de procéder autrement. La théologie mystique de saint Bernard est une création incontestablement originale, dont tous les éléments sont néanmoins traditionnels, et qui semble être née de la combinaison de plusieurs blocs doctrinaux, dont chacun garde, même dans la synthèse nouvelle, sa structure propre et la marque évidente de son origine.

Tout se passe, en effet, comme si saint Bernard s'était posé un problème personnel, mais aussi comme s'il avait fait le gageure de résoudre ce problème à l'aide de données dont aucune ne fût étrangère à la tradition scripturaire et patristique. Ajoutons qu'il l'a tenue et qu'il a gagné la partie. Peut-être est-ce là l'un des secrets du rajeunissement indéfini de la pensée chrétienne et de son inépuisable vitalité. Chaque fois qu'un saint lui pose une question nouvelle, ou une ancienne question sous une forme nouvelle, la tradition chrétienne fournit les éléments de la réponse ; mais il faut que le saint soit là pour la poser. Saint Bernard a posé la sienne : comment faire servir la vie bénédictine à réaliser cette vie d'union à Dieu dans l'ambour vers laquelle il tendait de toutes ses forces ? La tradition lui a fourni les éléments de la réponse ; elle lui eût fourni les éléments de la réponse à toute autre question touchant les moyens ou la fin de la vie chrétienne ; mais lui seul pouvait les ordonner en une synthèse qui fût celle de sa vie spirituelle même, car sa vie n'est que la réalisation concrète de sa doctrine, sa doctrine, la formule abstraite de sa vie. Or, avant toute autre chose, il faut placer à l'origine de sa pensée un premier bloc, le massif des textes scripturaires empruntés à la première Epître de saint Jean, chap. IV, sur l'union de l'âme à Dieu par l'amour. Sans doute, saint Bernard a trouvé et cité bien d'autres textes où s'exprime la même doctrine, mais on ne peut se défendre de l'impression que, dans sa pensée, tout part de là et doit y revenir. La seule réserve

à faire concernerait l'Évangile même de saint Jean ; il faut pourtant maintenir, non que l'autorité de cet Évangile soit moindre à ses yeux que celle de l'Épître — ce qui serait une absurdité complète — mais que même les textes les plus illustres du quatrième Évangile sur l'union à Dieu par l'amour, s'ordonnent, dans la pensée de Bernard, autour de la synthèse si dense, si riche, si complète, que contient la première Épître. Essayons d'en extraire les éléments essentiels.

I. L'UNION À DIEU PAR L'AMOUR (*I Joan.*, IV)

1° D'abord, la notion de Dieu fondamentale, pour qui le considère, non comme cause métaphysique, mais comme la fin et le moyen de la vie spirituelle : Dieu est amour. « Deus caritas est » (*I Joan.*, IV, 9) ;

2° Si Dieu est charité, il va de soi que la possession de la charité est la condition nécessaire de toute connaissance de Dieu. On ne saurait charger ce texte de tout ce que la spéculation théologique y trouvera plus tard, mais on ne peut non plus contester que cette spéculation n'ait été appelée, provoquée, par ce texte. On y trouve en effet l'origine de la doctrine plus tard fameuse de la charité comme connaissance, ou même comme vision de Dieu. Le moins que l'on puisse dire, est qu'un tel texte suppose que celui qui n'a rien en soi de ce que Dieu est par essence, est incapable de connaître Dieu. Saint Bernard même n'ajoutera presque rien au texte ; je crois bien, en fait, qu'il n'y ajoutera absolument rien, car il se contentera de préciser que la « ressemblance » de l'homme à Dieu est la condition de notre connaissance de Dieu, et que cette ressemblance est l'œuvre de la charité. Que cette précision soit ou non sous-entendue par le texte de Jean, il n'importe guère et la notion fondamentale demeure : « Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus caritas est. » (*I Joan.*, IV, 9) ;

3° Si Dieu est charité, et s'il faut que la charité soit en nous pour que nous le connaissions, il faut nécessairement que la charité soit donnée par Dieu. Telle est l'origine de la distinction, si importante chez saint Bernard, entre la Charité qui est Dieu, et la charité qui est en nous le « don » de Dieu. La distinction est suggérée par le texte, où il est dit que la charité vient de Dieu : « Caritas ex Deo est. » (*I Joan.*, IV, 7) ;

4° Une nouvelle thèse, non moins importante, s'ajoute aux précédentes, par l'identification du don de la charité avec le don du Saint-Esprit. C'est un point que les mystiques cisterciens ont toujours présent à la pensée ; il explique pourquoi, dans leur doctrine, le Saint-Esprit joue toujours le rôle du lien, par lequel l'âme se trouve unie à Dieu et la vie spirituelle devient une participation à la vie divine : « In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis. » (*I Joan.*, IV, 13) ;

5° Faisons un pas de plus ; cette présence en nous de la charité, qui est un don du Saint-Esprit, et qui nous permet seule de connaître Dieu, est aussi pour nous le substitut de la vue de Dieu qui nous manque. Personne n'a jamais vu Dieu, mais si la charité est en nous, puisqu'elle est le don de Dieu, Dieu demeure en nous et notre amour pour lui est alors parfait. Il y a donc, à défaut d'une vision de Dieu qui ne nous est pas accordée, une présence de Dieu dans l'âme qui marque le point de perfection de la charité en nous : « Deum nemo vidit unquam. Si diligamus invicem, Deus in nobis manet et caritas ejus in nobis perfecta est. » (*I Joan.*, IV, 2). — « Et nos cognovimus et credidimus caritati, quam habet Deus in nobis. Deus caritas est : et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. » (*I Joan.*, IV, 16) ;

6° La cause pour laquelle nous devons aimer un Dieu-Charité est claire ; c'est qu'il nous a aimés le premier. Il est sans doute superflu d'insister, pour montrer que c'est là le problème du *De diligendo Deo* de saint Bernard, et sa réponse : « Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos. » (*I Joan.*, IV, 19) ;

7° A quels signes reconnaltrons-nous que nous avons suivi ce précepte ? Comment savoir que la charité de Dieu est en nous ? A deux signes, dont le premier est l'amour que nous avons pour notre prochain. Car tous les hommes sont frères en Jésus-Christ ; si donc quelqu'un prétend aimer Dieu, qu'il ne voit pas, et n'aime pas ses frères, qu'il voit, c'est un menteur. Nous trouvons ici le point de départ de tous les développements, où saint Bernard requiert l'amour du prochain comme un moment nécessaire de l'apprentissage de la charité : « Si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem suum oderit, mendax est. » (*I Joan.*, IV, 20) ;

8° Et voici le deuxième indice de la présence de la charité dans l'âme : elle en expulse la crainte. Là où elle règne, on voit en effet s'établir en même temps la confiance pour le jour du jugement. Cette *fiducia* née de la charité est un élément essentiel de la doctrine de saint Bernard. Pénétrés de charité, nous sommes devenus en ce monde, en vertu de ce don, ce que Dieu est en vertu de sa nature; comment donc craindrions-nous son jugement ? « In hoc perfecta est caritas Dei nobiscum, ut fiduciam habeamus in die iudicii; quia sicut ille est, et nos sumus in hoc mundo. » (*I Joan.*, IV, 17.) On voit par là pourquoi la contemplation de saint Bernard passe par la considération du jugement et comment le point précis où la crainte du châtement divin cède la place à la « fiducia » marque l'entrée de l'âme dans l'extase. On voit aussi pourquoi, plus simplement, le progrès de l'amour consiste à faire passer l'homme de l'état où il est asservi à la crainte (*servus*) à celui où il aime, sans plus. C'est que l'amour bannit la crainte : « Timor non est in caritate : sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet ; qui autem timet, non est perfectus in caritate. » (*I Joan.*, IV, 18.)

Ainsi qu'on peut le voir, c'est bien d'un bloc doctrinal qu'il s'agit ici, et il est passé tel quel, avec toutes ses articulations essentielles, dans la théologie mystique de saint Bernard. On peut même dire qu'il y est partout présent, comme le roc solide sur lequel repose tout l'édifice. Pourtant, il n'y est pas seul. Sur cette base, il fallait construire une autre doctrine, pour expliquer comment l'amour peut faire que Dieu demeure en nous, et nous en Dieu. Saint Bernard a fait appel sur ce point à une deuxième source qui, étant donné la nature spéculative de la question posée, ne pouvait plus être scripturaire, mais devait être théologique. C'est à Maxime-le-Confesseur, traduit par Scot Erigène, qu'il a demandé une doctrine de l'extase et de la divinisation de l'âme par l'amour.

II. LA DIVINISATION PAR L'EXTASE

Il est très difficile de mesurer l'influence exercée par Denys sur la mystique cistercienne. Il est remarquable que le style dionysien n'ait laissé aucune marque sur la manière dont écrit saint Bernard ; la langue dionysienne elle-même, si caracté-

ristique, n'a fourni à peu près aucun élément à la terminologie dont use saint Bernard : pas de superlatifs, pas de ces périodes lourdes et embarrassées qui charrient des termes grecs à peine déguisés en latin. Le mot « théophanie », à peu près inévitable chez un écrivain qui a fréquenté Denys, et que l'on retrouve au moins une fois chez Guillaume de Saint-Thierry ¹, ne semble pas faire partie du vocabulaire de saint Bernard. On peut donc se demander s'il a même lu Denys, ou plutôt, on pourrait se le demander, si la chose, vraisemblable en elle-même, ne l'était rendue plus encore du fait qu'il a certainement lu, et dans la traduction de Scot Erigène, un texte de Maxime-le-Confesseur dont il s'est largement inspiré. Le fait n'est pas seulement important en lui-même, il l'est aussi pour l'histoire de la mystique cistercienne et de l'influence de saint Bernard. Car il a toujours eu des adversaires, parfois illustres, qui se sont portés avec prédilection sur ce défaut de la cuirasse. Que ce défaut ait été plus apparent que réel, on aura mainte occasion de s'en convaincre, mais la fonction propre d'un adversaire n'est-elle pas précisément de traiter les défauts apparents comme s'ils étaient réels? Or il se trouve que Scot Erigène, non content de traduire Maxime, avait fait passer dans son *De divisione naturae* le fragment même dont saint Bernard allait lui-même s'inspirer. De là à soupçonner et accuser saint Bernard de panthéisme érigénien, il n'y avait qu'un pas, et l'on ne s'est pas fait faute de le franchir. Sans doute, pour être juste, il eût fallu d'abord s'assurer qu'Erigène lui-même était panthéiste, ou que Maxime l'était, ou établir qu'on n'avait pas le

¹ Cf. « jam frequentes et improvisae theophaniae... ». GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Liber de natura et dignitate amoris*, IV, 10 ; P. L. t. 184, c. 386 C. Je crois tout à fait faux de dire, comme on l'a fait (P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1921, t. II, pp. 194-195) qu'il y ait chez Guillaume des traces du soi-disant panthéisme d'Erigène ; mais il n'est pas impossible que l'abbé de Saint-Thierry ait lu Erigène. Comparer, notamment, JEAN SCOT ERIGÈNE, *De divisione naturae*, I, 12 ; P. L. t. 122, c. 452 C D, et GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *In Cant. Cant.*, cap. II ; P. L. t. 180, c. 528 C D. On pourrait penser ici à une source commune, Isidore de Séville par exemple (je l'ai explorée sans succès), mais il est certain que la langue de Guillaume rappelle parfois le « chant » dionysien, si aisément reconnaissable aux oreilles habituées (« Et sicut semper sibi indissimilis Deus indissimiliter dissimilia in creatura operatur... » *Epist. ad frat. de Monte Dei*, II, 3, 16 ; P. L., t. 184, c. 348 D), ce qui ne se produit pour ainsi dire jamais quand on lit saint Bernard.

droit de s'inspirer d'un texte non panthéiste à partir du moment où il avait été utilisé par un auteur accusé de panthéisme, que ce fût à tort ou à raison et qu'on le sût ou non. Un controversiste emporté ne s'embarrasse pas de telles distinctions et c'est un fait que la présence d'un « bloc » maximien dans la synthèse de saint Bernard lui a parfois nui dans la pensée des théologiens. Quels éléments principaux l'analyse permet-elle d'y distinguer ?

1° En premier lieu, c'est à Maxime (ou à Denys, mais nous ne sommes pas sûrs de Denys et nous le sommes de Maxime) que saint Bernard semble avoir emprunté le mot qui désigne chez lui l'extase : *excessus*. Toutes choses se meuvent vers Dieu, comme vers le souverain bien immobile. La fin de leur mouvement, qui est aussi leur bien propre, est d'atteindre ce Bien immobile. Les êtres naturels tendent vers lui par leur nature même ; les êtres intelligents tendent vers lui par la connaissance et l'amour. De là le mouvement extatique qui les porte à lui : « Si autem intelligit, omnino amat quod intelligit ; si amat, patitur omnino ad ipsum ut amabile excessum. » (MAXIME, *Ambigua*, cap. II ; P. L., t. 122, c. 1202 A) ;

2° L'effet de cet « excessus » est de faire que celui qui aime « fiat totum in toto amato » (*op. cit.*, 1202 A), de telle sorte qu'il ne lui reste plus rien à vouloir de lui-même ; circonscrit de tous côtés par Dieu, il est comme de l'air totalement illuminé par la lumière ou du fer liquéfié dans le feu : « Sicut aer per totum illuminatus lumine, et igne ferrum totum toto liquefactum, aut si quid aliud talium est » (MAXIME, *op. cit.*, 1202 B). Saint Bernard reprendra les mêmes images dans le *De diligendo Deo*, X, 28 ; P. L., t. 182, c. 991 BC. L'expression « liquescere » s'y retrouve aussi : 991 B ;

3° Cette liquéfaction, ou fusion, de l'âme dans l'extase n'est pas sa destruction, au contraire. Car la substance de l'âme reste intacte, et elle est même établie par l'*excessus* dans sa nature vraie : « Non conturbet vos, quod dictum est ; non enim ablationem propriae potentiae fieri dico, sed positionem magis secundum naturam fixam et immutabilem, id est excessum intellectualem. » (MAXIME, *op. cit.*, c. 1202 CD) ;

4° L'*excessus* ne peut être complet en cette vie ; il ne s'achèvera que dans l'autre. En attendant, cette fusion de l'âme dans l'amour est une participation analogique de la béatitude

future : « participationem per similitudinem solummodo accipimus. » (*Op. cit.*, c. 1202 B), et elle est ineffable ;

5° L'*excessus* rend ainsi l'âme semblable à Dieu, parce qu'il ramène l'image vers son modèle : « velut imagine redeunte ad principale exemplum. » (*Op. cit.*, c. 1202 D). Cf. c. 1207 B ;

6° Le résultat de cette assimilation est une déification : *deificatio* : « magis autem Deus per deificationem facta » (*op. cit.*, c. 1202 D) ; « theosin » (c. 1206 B) ; « et totus factus Deus... », etc. (c. 1208 B).

Il importe de remarquer, ici comme dans le cas de la 1^{re} Epître de saint Jean, que saint Bernard semble avoir épuisé à fond toutes les ressources qu'un même texte mettait à sa disposition. La ressemblance littérale de certaines phrases — les deux comparaisons empruntées à Maxime — renforce l'impression, déjà irrésistible par elle-même, que cette séquence d'idées commune aux deux doctrines, est réellement passée de Maxime à saint Bernard. Mais il importe d'ajouter qu'en l'empruntant, Bernard allait la souder au bloc joannique de manière qu'ils n'en fissent plus qu'un seul. Dieu est Charité ; il nous donne la charité, demeure ainsi en nous et fait que nous demeurons en lui. Comment ? En ramenant les images que nous sommes à leur modèle, en nous dépouillant de notre vouloir pour nous unir au sien ; en nous liquéfiant, pour ainsi dire, afin que nous passions déjà en lui par l'extase, en attendant que nous y passions tout entiers dans la gloire, non pour nous y perdre, mais pour nous y établir dans une perfection éternelle.

C'étaient déjà là des sources d'inspiration dont il est superflu de souligner l'importance. Pourtant, ce n'est pas tout, car s'il est important de connaître la fin, et les moyens, il ne suffit pas d'en avoir une connaissance théorique, il est tout aussi nécessaire de savoir par quelles méthodes pratiques nous pourrions mettre ces moyens en œuvre et atteindre la fin vers laquelle ils conduisent. Saint Bernard, là encore, était loin de se trouver sans ressources, car il avait à sa disposition tout le trésor de la tradition patristique. Nul n'était plus capable que lui d'y puiser, car il en avait fait l'inventaire, et l'on reste confondu, en le lisant, de la maîtrise avec laquelle il choisit, interprète et adapte à ses propres fins les doctrines des

Pères. Il n'en reste pas moins vrai qu'ici encore une influence domine toutes les autres et que l'on peut de nouveau parler d'une sorte de bloc doctrinal utilisé par saint Bernard : c'est celui de l'ascèse bénédictine.

III. L'ASCÈSE BÉNÉDICTINE

La *Regula monasteriorum* n'est ni un traité de philosophie ni un traité de théologie, soit mystique, soit même ascétique ; c'est une règle de vie monastique, mais qui ressemble aux textes de l'Écriture en ce qu'elle contient de quoi nourrir indéfiniment la pensée. N'oublions pas d'ailleurs, qu'elle est lourde de toute la spéculation de Cassien, qu'elle résume, ou dont elle s'inspire souvent et que, pour qui connaissait l'œuvre de Cassien, rien n'était plus légitime que de la lire derrière des mots qui en suggéraient la présence. Dans ce texte si dense, un certain nombre d'éléments semblent avoir particulièrement retenu l'attention de saint Bernard et ce sont eux que nous allons essayer d'ordonner.

1° Retenons d'abord cette idée centrale, qui traverse toute la Règle, que le premier devoir de celui qui veut servir Dieu est de renoncer à sa volonté propre : « Abrenuntians propriis voluntatibus » (*Regula*, Prolog., éd. Linderbauer, p. 13, l. 6-7). Saint Benoît l'entend d'une manière toute pratique ; il veut en effet dire par là, que l'on ne peut s'engager complètement au service de Dieu sans se mettre sous les ordres d'un Abbé et lui obéir ; c'est ce que ne font pas les « gyrovagues » (*op. cit.* I, p. 20, l. 23), mais c'est ce que l'on doit faire dans un monastère bénédictin : « Nullus in monasterio proprii sequatur cordis voluntatem. » (III, p. 23, l. 33-34.) Le précepte revient constamment : « Abnegare semetipsum sibi... ; voluntatem propriam odere » (IV, p. 24, l. 7 et 32-33). — « ... voluntatem propriam deserentes... » (V ; p. 25, l. 9). Citons enfin, parce qu'il se complète d'une référence scripturaire, ce dernier texte : « voluntatem vero propriam ita facere prohibemur, cum dicit Scriptura nobis : *et a voluntatibus tuis avertere* (Eccli. 18, 30) » (VII, p. 28, l. 39-40). Rien de plus important pour qui veut comprendre saint Bernard et le rôle que joue l'élimination systématique du *proprium* dans sa doctrine ; mais il faut y ajouter la méthode par laquelle cette élimination doit être réalisée ;

2° Cette méthode est la pratique de l'humilité, à laquelle tout le chapitre VII de la Règle est consacré. Saint Benoît y décrit les douze degrés ascendants de cette vertu. Notre vie s'y trouve comparée à une échelle — l'échelle de Jacob — dont les côtés sont le corps et l'âme ; les échelons : les douze degrés de l'humilité, et que nous gravissons par nos actes afin de nous élever à Dieu (VII, p. 27, l. 11-21). On peut dire sans crainte d'erreur, puisque saint Bernard lui-même l'affirme au début de son traité, que le *De gradibus humilitatis et superbiae* n'est qu'un commentaire théologique de ce chapitre ;

3° Un troisième élément de la Règle, particulièrement important parce qu'il s'élève presque au plan de la spéculation, assigne à l'humilité le rôle même qu'elle jouera dans la mystique de saint Bernard. Tout d'abord, elle conduit à la charité : « Ergo his omnibus humilitatis gradibus ascensis monachus mox ad caritatem Dei perveniet... » (VII ; p. 81, l. 131-132). Nous demanderions en vain à saint Benoît de décrire pour nous la manière dont l'humilité introduit la charité par le renoncement au vouloir propre ; ce sera précisément l'œuvre de saint Bernard que d'approfondir ce point et de reconstituer ce mécanisme, mais il a trouvé du moins dans la Règle la formule du problème à résoudre et l'énoncé de sa solution ; son apport propre a été d'en fournir la démonstration ;

4° Dépassant ce point dans la même phrase où il vient de l'atteindre, saint Bernard ajoute immédiatement : « ad caritatem Dei perveniet illam quae *perfecta foris mittit timorem* » (VII, p. 31, l. 132). Il rejoint donc d'un seul coup le texte de la I^{re} Epître de saint Jean, IV, 18, que nous avons déjà cité et qui se trouvait par là même doublement recommandé à l'attention de saint Bernard. Pour saisir toute la portée de cette citation, au lieu où elle se rencontre, il faut se souvenir que, depuis le commencement de sa Règle, saint Benoît n'a cessé d'insister sur l'importance de la méditation du jugement. La crainte, et non pas seulement la crainte de Dieu, mais celle du châtement de Dieu, joue un rôle capital dans l'apprentissage de la vie spirituelle telle qu'il la conçoit. Il n'en est que plus important de voir qu'au terme de cet apprentissage, la charité se substitue à la crainte comme mobile de nos actes : « per quam (caritatem) universa quae prius non sine formidine observabat, absque ullo labore velut naturaliter ex consuetudine incipiet

custodire, non jam timore gehennae, sed amore Christi et consuetudine ipsa bona et delectatione virtutum » (VII ; p. 31, l. 133-136). En ajoutant, très brièvement, que le Saint-Esprit démontrera ces effets de la charité dans l'âme purifiée, saint Benoît achève d'esquisser la synthèse dont saint Bernard apportera la justification doctrinale : la substitution de l'amour à la crainte par le Saint-Esprit, comme récompense du long apprentissage de l'humilité, c'est en effet le thème que développeront à maintes reprises le *De diligendo Deo* et les sermons sur le Cantique des Cantiques ; sa place est au centre même de l'ascèse de saint Bernard et comme c'est encore à Cassien qu'en remonte l'origine, nous ne cessons pas de nous mouvoir dans l'enceinte délimitée par le chapitre LXXIII de la Règle : « necnon et Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum... », lisons : *Collationes*, XI, 8 et *Instituta*, IV, 39.

Essayons à présent de rattacher ce troisième bloc aux deux autres, nous obtiendrons ainsi comme une sorte de squelette de la théologie mystique de saint Bernard. Dieu est charité ; par le don de la charité, il demeure en nous et nous en lui ; cette union s'effectue dès ici-bas par l'extase, couronnement en nous de la vie de charité et qui nous unit à Dieu en nous rendant semblables à lui ; mais pour atteindre à cette union béatifiante, il faut partir de la crainte, se dépouiller par l'humilité de tout vouloir propre, jusqu'à ce que, la charité se substituant à la crainte, nous accomplissions désormais par amour la volonté de Dieu. Reconstruisons la même synthèse en sens inverse, à partir du « neque aliquid habere proprium » (XXXIII, p. 46, l. 10), nous obtiendrons un schéma fort convenable de la doctrine de saint Bernard.

Cela est vrai ; mais observons d'abord que nous n'aurions là qu'une sorte de cadre qu'il restait à remplir pour faire de cet ensemble de préceptes une véritable théologie ¹. Observons sur-

¹ On le verrait mieux encore si l'on poussait plus loin cette analyse, non pas même des sources, mais des antécédents doctrinaux que suit saint Bernard. Car il y a au moins un quatrième « bloc » qui est entré dans l'édifice si patiemment construit par lui. C'est la doctrine de la liberté contenue dans l'*Épître aux Romains*, dont Bernard a tiré son *De gratia et libero arbitrio*. On verra plus loin comment la « libertas a miseria » coïncide finalement avec l'extase ; c'est là un véritable trait de génie, qui confère à toute la doctrine une profondeur admirable ; l'identification qu'il opère entre l'ascèse et la mystique achève l'uni-

tout que rien n'est plus facile pour un historien que de combiner ainsi les éléments empruntés par saint Bernard, pour reconstituer l'armature de sa propre doctrine : c'est lui qui nous a appris à le faire. Aurions-nous jamais pensé à les lier selon cet ordre, si la synthèse qu'il en a faite n'avait pas existé ? Il est évident que non. C'est ce que l'on ne doit jamais oublier en étudiant les sources de saint Bernard. Lui-même s'est souvent glorifié de n'avoir presque jamais avancé de doctrine qui n'eût été enseignée avant lui. Ce n'est pas là de sa part feinte humilité, mais l'expression sincère de ce qui fut toujours son attitude en présence de ces problèmes, parce qu'il était convaincu qu'elle devait être telle. On n'aura donc jamais fini de relever dans des écrits antérieurs aux siens des expressions ou des pensées analogues aux siennes ; on pourra toujours montrer, même en dehors des sources principales qui viennent d'être analysées, que saint Bernard suit ici saint Ambroise, là saint Augustin ¹, ou qu'il s'inspire des commentaires d'Origène et de Bède sur le Cantique des Cantiques, on n'aura rien

fiction complète de la vie cistercienne. Chacun de ses efforts pour se libérer du péché contribue à le libérer de la misère, dont la libération presque complète est l'extase, prélude de la béatitude. Une intuition aussi profonde, lorsqu'elle relie des doctrines si connues soient-elles, fait de leur synthèse autre chose que la somme de ses éléments.

¹ L'occasion s'offrira plus loin de signaler l'importance de l'influence de saint Ambroise sur certains aspects importants de la mystique cistercienne. En ce qui concerne saint Augustin, on ne peut douter que son influence n'ait été également profonde ; je supposais même, en commençant ce travail, qu'elle avait été prépondérante, et c'est seulement l'examen patient des faits qui, à ma grande surprise, m'a fait abandonner cette hypothèse, ou plutôt cette conviction irraisonnée. Saint Bernard le connaissait à merveille et s'est souvent inspiré de ses *Enarrationes in Psalmos*, surtout en ce qui concerne la doctrine de la charité. Bien des articulations de sa pensée sont augustiniennes, mais on dirait que les fibres de sa doctrine ne sont pas constituées comme celles dont est faite la doctrine d'Augustin. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer l'extase augustinienne d'Ostie, si métaphysique, à l'extase affective de saint Bernard. L'extase augustinienne, obtenue par le dépassement progressif des sensations, des images et des jugements, semble néo-platonicienne en comparaison (voir l'importante étude du P. J. MARRÉCHAL, S. J., *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, dans *Nouvelle revue théologique*, février, 1930). Mais on peut aussi s'en convaincre en comparant saint Bernard à ses amis ou successeurs. Il est impossible de lire Guillaume de Saint-Thierry sans rencontrer bientôt tout un jeu de formules augustiniennes, comme l'amour « pondus animae », ou même de doctrines augustiniennes, comme celle de la « memoria », qui est au cœur même de sa mystique.

dit sur lui qu'il n'en ait dit avant nous. Pour tirer de cet amas de données éparses dans l'Écriture et les œuvres des Pères la théologie mystiquè de saint Bernard, il fallait la vie spirituelle et le génie spéculatif de saint Bernard lui-même. Qu'on la supprime par l'imagination, que nous reste-t-il à la place ? Le XI^e siècle ne s'y est pas trompé ; si nous ne sentons pas quel

alors qu'elle ne joue qu'un rôle très effacé chez saint Bernard. Le fait est évident ; M. A. Adam (*op. cit.*, pp. 104-105) peut écrire que si Guillaume n'a pas disparu dans le sillage de saint Bernard, mais gardé sa personnalité, c'est que, « en étant l'ami intime de saint Bernard, il a su être aussi le disciple de saint Augustin ». Si saint Bernard l'eût été au même degré que Guillaume, son ami ne se distinguerait plus de lui. On peut tenter la même expérience en lisant le *De spirituali amicitia* d'Aelred de Rievaulx, un disciple incontestable de saint Bernard, mais qui se révèle dès le début de son traité comme capable d'écrire « à la manière des *Confessions* ». Le fait est là, mais j'avoue qu'il me surprend. Si, comme je le crois, il est réel, je ne puis me l'expliquer qu'en revenant à la Règle de saint Benoît. Sans doute, elle n'excluait en rien saint Augustin, mais elle dirigeait expressément Bernard vers la 1^{re} Épître de Jean, vers Cassien et vers Grégoire le Grand ; il les médita et, ayant trouvé dans ces écrits les éléments de la doctrine qu'il cherchait, n'eut plus rien d'essentiel à demander à saint Augustin. Je donne l'explication pour ce qu'elle vaut ; peut-être, malgré mes efforts pour la saisir, la nature vraie de cette influence, en raison de son caractère diffus même, m'a-t-elle échappé.

L'influence de saint Augustin sur saint Bernard s'exerce surtout dans la doctrine de l'amour. Saint Bernard a recueilli, systématisé et approfondi une quantité d'indications éparses à travers les œuvres de saint Augustin. Par exemple : dans la contemplation, il est meilleur que l'âme s'oublie par amour du Dieu immuable, ou se méprise *penitus* par rapport à lui : *De lib. arbitrio*, III, 25, 76 ; P. L. t. 32, c. 1308. Saint Bernard dit plus, mais saint Augustin l'y invitait. — La cause principale de l'Incarnation fut que Dieu voulait nous montrer son amour pour nous inviter à l'aimer : *De catechiz. rudibus*, cap. IV, 7 ; P. L. t. 40, c. 314. Nous verrons Bernard dramatiser cette idée dans un sermon. — En ce qui concerne la nature même de l'amour : « Quod non propter se amat, non amatur. » *Soliloq.*, cap. XIII, 22 ; P. L. t. 32, c. 881. Cet amour doit être gratuit : « Quid est gratuitum ? Ipse propter se, non propter aliud. » *Enarr. in Ps. 53*, 10 ; P. L. t. 36, c. 626. C'est donc un amour chaste, parce que désintéressé : « Non est castum cor, si Deum ad mercedem colit. Quid ergo ? mercedem de Dei cultu non habebimus ? Habebimus plane, sed ipsum Deum quem colimus. » *Enarr. in Ps. 55*, 17 ; P. L. t. 36, c. 658. « Praemium Dei, ipse Deus est. » *Enarr. in Ps. 72*, 32 ; c. 928. C'est en ce sens que l'amour de Dieu est « gratuit ». *Enarr. in Ps. 104*, 40 ; P. L. t. 36, c. 1404. L'amour chaste engendre la crainte chaste. *Enarr. in Ps. 127*, 8-9 ; P. L. t. 36, c. 1681-1683. — En ce qui concerne la cause et l'ordre de l'amour, Augustin enseigne, bien entendu, que Dieu en est le créateur et qu'il est donc universel : « Deus quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive

vide créerait son absence, les contemporains de saint Bernard se sont nourris de l'abondance de sa plénitude. C'est qu'essayer de vivre la Règle de saint Benoît jusqu'au bout, comme essayer de vivre celle de saint François, c'est essayer de vivre jusqu'au bout la vie de l'Évangile, et il n'y aura jamais rien de plus rare ni de plus original.

nesciens ». *Soliloq.*, I, 1, 2 ; P. L. t. 32, c. 869. Que l'amour de soi-même est spontané : « ut se quisque diligit, praecepto non opus est ». *De doct. christ.*, I, 35, 39 ; P. L. t. 34, c. 34. Qu'il faut même commencer par l'amour de soi ; H. M. Delsart, dans l'introduction à sa traduction du *De diligendo Deo* (p. 5, note 1), cite un texte tout à fait décisif en ce sens : « Ergo dilectio unicuique a se incipit et non potest nisi a se incipere, et nemo monetur ut se diligit ». *Serm.*, 368, 4, 4. P. L., t. 34, c. 1654. Ce sermon n'est pas certainement authentique (je crois même qu'il ne l'est pas), mais saint Bernard peut l'avoir lu comme de saint Augustin. H. M. Delsart indique par erreur : *Sermo 268* ; le P. F. Cayré a bien voulu rectifier pour moi cette fausse référence.

CHAPITRE II

Regio dissimilitudinis

L'étude de la pensée de saint Bernard est souvent conduite de manière fragmentaire, comme si l'on pouvait discuter le sens de textes détachés de leur contexte. C'est ce qui est arrivé, notamment, pour sa fameuse doctrine de la primauté de l'amour égoïste et charnel, dont on fait volontiers le point de départ de son système, quitte à lui reprocher ensuite d'avoir tenté la quadrature du cercle en essayant de nous conduire à l'amour pur à partir d'un amour nécessairement intéressé. La vérité est tout autre, mais on ne peut l'apercevoir qu'en commençant, comme saint Bernard lui-même, par ce que l'amour devrait être, au lieu de commencer par ce qu'il est.

En soi, le seul amour vrai est l'amour de Dieu, et si l'on demande pourquoi, comment Dieu doit être aimé, la réponse de saint Bernard est celle même de Sévère de Milève à saint Augustin : la cause pour laquelle nous devons aimer Dieu, c'est Dieu ; la mesure, c'est de l'aimer sans mesure¹. Cette parole profonde suffit aux sages, mais se sentant, comme l'Apôtre, débiteur à l'égard des insensés eux-mêmes, Bernard entreprend d'énumérer les raisons qui justifient sa thèse. Rien de plus facile si l'on s'adresse à des chrétiens. Pour qui croit que Dieu s'est donné lui-même à nous afin de nous sauver, il est clair qu'il mérite notre amour, et un amour sans limites. Mais que dire des païens ? C'est ici que la position de Bernard se définit avec la plus parfaite netteté.

¹ « Vultis ergo a me audire, quare et quomodo diligendus sit Deus ? Et ego : causa diligendi Deum, Deus est ; modus, sine modo diligere. » SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, cap. I, 1 ; P. L., t. 182, c. 974. — Saint Bernard s'inspire ainsi, comme le remarque Mabillon, de Sévère de Milève, dans SAINT AUGUSTIN, *Epist.* 109, 2 ; P. L., t. 33, c. 419. Cf. JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, lib. VII, cap. 11 ; P. L., t. 199, c. 661 B.

Sa démonstration est une application systématique de la méthode que nous avons nommée ailleurs ¹ le « Socratisme chrétien ». Que l'homme s'examine et cherche à se connaître lui-même ; que trouve-t-il en soi ? Des biens du corps, sans doute, mais au-dessus d'eux, et de beaucoup supérieurs, des biens de l'esprit. D'abord ce que Bernard nomme, d'un seul mot, « dignitas », la dignité humaine par excellence : le libre arbitre. S'il mérite ce nom, c'est pour une double raison : il élève l'homme au-dessus de tous les autres animaux, et il lui confère le pouvoir de les dominer pour les asservir à ses besoins. Honneur de prééminence, pouvoir de domination, tels sont donc les deux caractères que l'homme découvre en soi, lorsque, essayant de se connaître, il prend conscience de son libre arbitre.

Mais qu'entendons-nous par là : prendre conscience de son libre arbitre ? Se savoir libre, c'est connaître. L'homme ne peut donc affirmer sa plus éminente dignité sans posséder du même coup cette deuxième : la « science ». Mais cette science de notre dignité ne serait pas elle-même complète, si nous n'y joignons la connaissance de Celui de qui nous la tenons. Le désir de découvrir l'auteur de notre dignité et de nous attacher fermement à lui, dès que nous l'aurons découvert, c'est la « vertu ». Et ces trois choses ne doivent jamais être séparées l'une de l'autre. Posséder cette dignité sans en avoir la science, c'est-à-dire, être libre sans le savoir, quelle gloire y a-t-il à cela ? Posséder la dignité et la science du libre arbitre, mais sans la vertu qui nous fait le rapporter à Dieu, ce peut être une gloire, mais c'est une vaine gloire, oublieuse de la parole de l'Apôtre : « Quid habes quod non accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ? » (I Cor., IV, 7). Ces trois attributs de la nature humaine perdraient donc leur nature propre, s'ils se trouvaient séparés.

¹ Voir sur ce point E. GUSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II, Paris, J. Vrin, 1932, ch. I. Un important chapitre de l'histoire de cette doctrine vient d'être écrit par M. l'abbé A. COMBES, *Un témoin du socratisme chrétien au xv^e siècle : Robert Ciboule*, dans Arch. d'Hist. doct. et litt. du moyen âge, t. VIII (1933), pp. 93-258. L'étude des sources de la mystique cistercienne m'a appris que ce thème était déjà familier à saint Ambroise, et que Guillaume de Saint-Thierry en avait recueilli les expressions dans son commentaire sur le Cantique des Cantiques tiré de saint Ambroise. Voir aussi GRÉGOIRE DE NYSSÉ (?). *De eo quid sit...* P. Grec-Lat, t. 44, c. 1332 A B.

Et c'est donc l'homme lui-même, en fin de compte, qui perdrait la sienne. Car il est toujours pris entre le double danger, ou d'oublier la « dignité » qui fait sa gloire, ou d'oublier qu'il n'en est pas l'origine. Dans le premier cas, il oublie sa gloire ; dans le second, il tombe dans la vaine gloire. Or, oublier ce qui fait sa gloire, c'est perdre de vue ce qui lui donne prééminence et pouvoir sur les animaux et devenir semblable à l'un d'entre eux. Faute de se savoir libre, l'homme perd le privilège de la raison, qui le distingue des bêtes, et s'expose par là-même à devenir comme l'une d'entre elles. Le premier moment de la connaissance de soi-même, selon saint Bernard, c'est la conscience que l'homme prend de sa propre grandeur : « Il arrive donc, si tu ne te reconnais pas comme une créature gratifiée du privilège insigne de la raison, que tu commences à joindre les troupeaux des êtres sans raison ; ignorante de sa gloire propre, qui est du dedans, l'âme se laisse détourner par sa propre curiosité et, se conformant aux choses sensibles du dehors, elle devient l'une d'entre elles, pour avoir cru qu'elle n'avait rien reçu de plus qu'elles ¹. »

Le danger de ne pas connaître sa grandeur est une grave menace pour l'homme, mais plus grave encore est le danger contraire, de ne pas savoir de qui il la tient : « *Utrumque ergo*

¹ *De dilig. Deo*, II, 4 ; P. L., t. 182, c. 976. — Le texte de ce traité, ainsi que celui du *De gradibus humilitatis* sera cité d'après l'édition Mabillon, reproduite dans la Patrologie latine de Migne. Je le fais, pour éviter au lecteur d'être renvoyé à plusieurs éditions différentes. Il y a cependant intérêt, pour ces deux traités, à se référer à l'édition récente : *Select treatises of S. Bernard of Clairvaux. De diligendo Deo*, ed. by Watkin W. Williams ; *De gradibus humilitatis et superbiae*, ed. by Barton R. V. Mills, Cambridge, University Press, 1926. Le texte diffère en beaucoup d'endroits de celui de Mabillon (sans d'ailleurs modifier le sens de la doctrine), parce que les nouveaux éditeurs ont suivi les deux mss. 426 et 799 de la Bibliothèque de Troyes, qui appartiennent à une autre famille que ceux dont Mabillon s'est servi. La tentative était utile et il faut remercier les auteurs de l'avoir faite. Les éditeurs reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes que le texte de Mabillon présente souvent des avantages. Leur propre texte est parfois contestable ; par exemple, p. 13, ligne 12, « ne aut omnino glorieris » semble une faute, pour « ne aut omnino non glorieris », que paraît exiger le contexte. Quant aux notes, souvent fort utiles, elles sont loin d'être toujours doctrinalement sûres. Il reste pourtant qu'il est indispensable de tenir compte de cette édition, la seule qui ajoute quelque chose à celle de Mabillon. N'aurait-elle fait que rouvrir le problème du texte de saint Bernard et prouver la nécessité d'une nouvelle édition critique, ses auteurs auraient droit à notre vive reconnaissance.

scias necesse est, et quid sis, et quod a te ipso non sis : ne aut omnino videlicet non glorieris, aut inaniter glorieris ¹ ». Dans le premier cas, nous perdons notre gloire, dans le deuxième, nous nous glorifions de ce qui ne nous appartient pas. Or il est remarquable que saint Bernard prend soin, après saint Paul, de marquer le caractère obligatoire de la connaissance de Dieu pour tous les hommes. *Ut sint inexcusabiles* : ce ne sont pas seulement les chrétiens, mais les infidèles eux-mêmes, qui peuvent et doivent se connaître comme des créatures éminentes, mais des créatures. Le *Nosce te ipsum* est une prescription valable pour tous. Chacun, chrétien ou non, peut et doit se connaître comme libre — et c'est là sa grandeur, d'être libre et de savoir l'être — mais il doit aussi comprendre qu'il ne tient de soi-même ni son être, ni sa liberté, ni la science de l'un et de l'autre. D'où résulte, pour tout homme également, l'obligation stricte d'aimer Dieu de toute son âme, de toutes ses forces et par dessus toutes choses, qu'il soit chrétien ou non. Il n'est pas nécessaire de connaître le Christ pour se rendre compte de ce devoir, il suffit de se connaître soi-même : *meretur ergo amari propter se ipsum Deus, et ab infideli ; qui etsi nesciat Christum, scit tamen seipsum* ².

Il va sans dire que ce qui est vrai de l'homme en général, l'est encore bien plus de l'homme chrétien. Ni le Juif, ni le Païen ne se savent aimés au même point que le Chrétien : ils se savent créés, mais ils ne se savent pas rachetés, et à quel prix ! Tout Chrétien se sent donc deux fois débiteur de lui-même à l'égard de Dieu, car il se sait fait et refait, donné à soi-même et rendu : *datus et redditus, me pro me debeo et bis debeo*. Le voilà donc non seulement dans la même position que le païen, mais devant un problème plus difficile encore à résoudre. Tenu, comme homme, d'aimer Dieu par dessus toutes choses, il est tenu, comme chrétien, de rendre à Dieu le prix de cet amour infini par lequel Dieu s'est donné lui-même pour nous sauver. Comment, créature finie, pourrait-il acquitter pareille dette ?

SAINTE BERNARD, *De dilig. Deo*, II, 4 ; P. L., t. 182, c. 976.

² SAINTE BERNARD, *De dilig. Deo*, II, 6 ; P. L., t. 182, c. 977-978. Noter particulièrement : « Clamat namque intus ei innata, et non ignorata rationi justitia, quia ex toto se illum diligere debeat, cui se totum debere non ignorat. » (978 A). La raison peut connaître l'existence d'un Dieu créateur, nous savons donc naturellement que nous devons, en stricte justice, l'aimer par dessus tout.

Nous avons donc bien raison de dire que la cause pour laquelle nous devons aimer Dieu, c'est Dieu, car il nous a aimés le premier ; et que la mesure de notre amour pour lui doit être le rejet de toute mesure. A défaut de l'aimer d'un amour infini, nous lui devons un amour total, sans réserves, ou s'épuise tout le pouvoir d'un amour humain.

Voilà ce que serait l'état normal de l'amour, si la chute originelle n'était venue l'altérer chez tous les hommes et si la négligence des chrétiens eux-mêmes ne les rendait sourds à l'appel de la grâce. Il faut donc distinguer avec soin la définition de l'amour que l'homme doit à Dieu, de la description de l'amour qu'il lui rend, lorsqu'on veut comprendre saint Bernard. Tout ce que nous venons de dire est et reste vrai de la nature non déçue, ou d'une nature déçue qui se prête aux mouvements de la grâce. Tout ce que nous allons dire est vrai de la volonté d'une nature déçue, négligente ou rebelle, en tout cas, d'une nature non encore restaurée. Les nécessités de fait qui pèsent désormais sur nous, sont des nécessités morales, qui ne diminuent en rien la nécessité métaphysique du primat de l'amour divin ¹.

C'est pourquoi, après avoir défini l'amour de Dieu comme le premier amour que l'homme doit éprouver, Bernard dit ailleurs, que l'amour se développe nécessairement suivant un certain nombre de degrés, dont le premier est égoïste comme par définition ; le nom que saint Bernard lui donne, et que l'on doit conserver, parce que sa valeur est en quelque sorte technique, est : *l'amour charnel*. En voici la définition : « l'amour charnel est celui par lequel l'homme s'aime lui-même, pour lui-même et avant toutes choses » ². L'affirmation de l'anté-

¹ Le passage de la vérité de droit à l'état de fait est fortement marqué par saint Bernard lui-même, au terme du long développement qui vient d'être analysé : « Verum difficile, imo impossibile est, suis scilicet quempiam, liberive arbitrii viribus semel accepta a Deo, ad Dei ex toto convertere voluntatem ; et non magis ad propriam retorquere, eaque sibi tanquam propria ordinare. » *De dilig. Deo*, II, 6 ; P. L., t. 182, c. 978. Saint Bernard se tient donc déjà exactement sur le terrain où le suivra plus tard saint Thomas d'Aquin : en droit, l'amour naturel de Dieu par dessus toutes choses passe le premier ; en fait, à cause du péché originel, l'homme se préfère d'abord à Dieu : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, qu. 109 art. 3, Resp. Cf. Pars I, qu. 60, art. 5, ad Resp.

² « Et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit seipsum propter seipsum. » *De dilig. Deo*, VIII, 23 ; P. L., t. 182, c. 988.

riorité de cet amour, et même de sa priorité par rapport à tout autre, est constante chez saint Bernard ; elle soulève un très difficile problème d'interprétation, car si cette nécessité est vraiment inscrite dans la nature même de l'homme, on ne voit pas comment il pourrait s'en délivrer. L'homme serait alors condamné par nature à faire passer l'amour de soi avant l'amour de Dieu. Or nous avons dit que l'amour humain se doit à Dieu avant toute chose ; c'est donc, semble-t-il, le placer dans une situation impossible, que de lui demander de faire passer un autre amour avant celui par lequel sa nature même l'oblige nécessairement de commencer. Pourtant saint Bernard a si souvent affirmé l'un et l'autre, qu'il ne peut pas ne pas avoir aperçu la difficulté. Allons plus loin, c'est cette difficulté qui est la raison d'être de sa doctrine ; car si l'amour de l'homme se tournait spontanément où il doit se tourner, il n'y aurait pas de problème de l'amour à résoudre. Saint Bernard ne peut pas ne pas avoir vu le problème même qu'il s'est inlassablement employé à discuter. Il faut donc chercher en quel sens chacun, de ces deux amours est premier par rapport à l'autre ; la réponse ne peut d'ailleurs laisser place à aucun doute : l'amour de Dieu est premier en droit, l'amour charnel est premier en fait : comment revenir, de cet état de fait, à l'état de droit qui devrait exister, c'est toute la question.

Notons d'abord qu'en affirmant la priorité de l'amour charnel, Bernard se sent garanti dans sa position par l'autorité de saint Paul. Il rappelle incessamment dans ses sermons le texte fameux : *prius quod animale, deinde quod spirituale* (I Cor., XV, 46). La connaissance de cette filiation doctrinale est importante pour orienter dès le début notre interprétation des textes cisterciens. Ici, comme partout ¹, il faut traiter cette citation médiévale en invitation à relire tout le passage auquel elle est empruntée et dont elle n'est que le rappel sommaire : « Mais ce n'est pas ce qui est spirituel qui a été fait d'abord, c'est ce qui est animal ; ce qui est spirituel vient ensuite. Le premier homme, tiré de la terre est terrestre ; le second vient du ciel. Tel est le terrestre, tels sont aussi les terrestres ; et tel est le céleste, tels sont aussi les célestes. Et de même que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste. Ce que j'affirme, Frères, c'est que ni la chair ni le sang

¹ E. GILSON, *Les Idées et les Lettres*, Paris, J. Vrin, 1932, p. 156.

n'entreront dans le Royaume de Dieu et que la corruption n'héritera pas l'incorruptibilité¹. » Ce que Bernard veut avant tout nous rappeler, c'est donc la nécessité qu'il y a pour l'homme, de subir une transformation qui l'élève du charnel au spirituel s'il doit atteindre l'immortalité que Jésus-Christ lui a promise et dont sa résurrection est le gage ; mais puisque cette transformation est nécessaire, c'est donc qu'il y a quelque chose à changer dans l'homme, et ce qu'il y a à changer doit être là antérieurement à ce qui le change. L'homme terrestre, ce qui est terrestre, est justement ce qui va recevoir l'homme céleste, se rénover à l'image de Dieu. L'animal vient donc en nous premier, mais en quel sens l'est-il ?

Il l'est en un double sens : celui d'une nécessité naturelle, d'ailleurs lourdement aggravée par le péché, et celui d'une inclination morbide, nullement naturelle, par conséquent, qui s'ajoute à cette nécessité de nature ; essayons de les distinguer. Nécessité naturelle d'abord. Elle tient au fait que l'homme n'est pas un pur esprit, mais un être mixte composé d'une âme et d'un corps. Ici, « chair » doit donc être pris d'abord au sens obvie de « corps ». De ce point de vue, l'antériorité de l'amour charnel par rapport à l'amour de Dieu signifie simplement que l'homme se trouve d'abord obligé de subvenir aux besoins de son corps. En fait, c'est ce qui se passe ; l'enfant qui vient au monde est occupé par son corps pendant de longues années avant de pouvoir songer à tourner ses désirs vers des objets de l'ordre spirituel ; et non seulement l'enfant, mais aussi bien l'adulte ; car enfin, le plus rude des ascètes ne peut vaquer à la contemplation des choses divines qu'aussi longtemps que son corps le lui permet. Cette nécessité fondamentale a de nombreuses ramifications ; elle engendre les arts du vêtement, celui de construire des maisons, ou de guérir les maladies, bref tous les arts majeurs auxquels l'activité des hommes est presque uni-

¹ SAINT PAUL, *I Corinth.*, XV, 46-50. — Avec une technique différente, Guillaume de Saint-Thierry développe longuement la même idée. Il distingue trois états de la vie religieuse : *animalis, rationalis, spiritualis*, correspondant aux *incipientes, proficientes, perfecti* : G. DE SAINT-THIERRY, *Epist. aurea*, lib. I, cap. 5, n. 12 ; P. L., t. 184, c. 315. — Le *status animalis* est analysé (avec des souvenirs augustiniens très précis) dans cap. 5, n. 13 ; c. 316-317. Sur l'analyse de ces distinctions par Guillaume, voir M.-M. DAVY, *Les trois étapes de la vie spirituelle, d'après Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Rech. de science religieuse*, t. XXIII (déc. 1933), pp. 569-588.

quement employée. Inutile de perdre notre temps à les énumérer, car il nous suffit de vivre pour prendre conscience du caractère impérieux de cette nécessité ; *ipsa nos erudit experientia, ipsa vexatio dat intellectum*. Le vrai nom de cet amour du corps, c'est nécessité. Il s'agit donc bien, dans la pensée de saint Bernard, d'une nécessité purement naturelle de subvenir avant tout aux besoins du corps¹ ; en ce sens l'amour charnel ne s'oppose à l'amour de Dieu que comme une infirmité liée à la nature animale, surtout déchue ; l'homme peut en souffrir, il peut espérer en être délivré dans une autre vie, mais c'est une faiblesse congénitale, dont il ne saurait être relevé dans la vie présente et qu'il n'a pas à se reprocher.

Ce qui complique l'aspect de la question, est que si cette nécessité n'est pas en elle-même une faute, elle pèse beaucoup plus lourdement sur nous par suite du péché originel ; et cela est vrai, mais le fait doit être interprété ; car ce châtement d'une faute ne nous est pas lui-même imputé à faute. Puisque les hommes ne sauraient naître à l'âge adulte, il leur faudrait de toute façon passer par une période de vie animale qui laisserait le problème intact. L'animalité constitutive de la nature humaine ne pouvant en aucun cas être éliminée, l'antériorité de la vie animale par rapport à la vie spirituelle dans l'être humain ne saurait l'être davantage. Saint Bernard ne va pas au delà, lorsqu'il affirme en ce premier sens l'antériorité de l'amour charnel par rapport à tout autre amour. Le fait crée une diffi-

¹ « *Viae igitur filiorum Adam in necessitate et cupiditate versantur. Ab utraque siquidem ducimur, et ab utraque trahimur ; nisi quod videmur magis urgeri necessitate, trahi cupiditate. Et necessitas quidem specialiter corpori tribuenda videtur... Siquidem e duobus malis longe melius est in necessitate gradi, quam in cupiditate.* » SAINT BERNARD, *In Ps. Qui habitat*, sermo XI, n. 3 ; P. L., t. 183, c. 226. — La distinction et l'appropriation de ces termes, sans être absolument stricte, est usuelle chez saint Bernard Cf. « *Sed quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum imperante necessitate, compellitur inservire.* » *De dilig. Deo*, VIII, 23 ; P. L., t. 182, c. 988 A. Le commentaire de l'édition W. W. Williams (p. 42, n. 3) : « *necessitate* : not, of course, external compulsion, but the binding force of the commandment », est donc un malentendu né de l'oubli du sens technique de *necessitas* : il s'agit d'une nécessité qui n'est ni externe, ni de précepte, mais interne et naturelle, quoique aggravée en punition du péché. L'erreur est d'autant plus étrange, que Bernard précise lui-même, quelques lignes plus loin : « *nec precepto indicitur, sed naturae inseritur* ». Il s'agit simplement de ce que nous nommerions l'instinct de conservation.

culté, une gêne, sans doute même une impossibilité pratique pour l'amour de Dieu de se développer librement en cette vie, mais il n'implique pas chez l'homme une sujétion essentielle de l'âme au corps qui lui interdise de se préférer à la chair qu'elle anime et moins encore de se préférer Dieu ¹.

La terminologie de saint Bernard est d'ailleurs beaucoup plus technique qu'on ne l'imagine, et il est toujours facile de reconnaître cet amour charnel dans les textes où il en parle. Le caractère qui le distingue y est désigné par le mot : *necessitas* et la manière dont il agit sur la volonté par le terme : *urget*. On peut donc le distinguer aisément de cet autre forme de l'amour charnel, que nous allons maintenant examiner et qui dérive de la concupiscence ; car les termes techniques qui le signifient, soit en lui-même, soit dans ses effets, ne sont pas les mêmes : le caractère qui le distingue y est désigné par le mot : *cupiditas* et la manière dont il agit sur la volonté par le terme : *trahit* ; ainsi nous opposerons toujours la nécessité de la nature avec le besoin qu'elle engendre, à la cupidité avec l'entraînement qui en résulte.

¹ Bernard se meut d'ailleurs ici dans le sillage de saint Augustin ; ce passage du *De diligendo Deo* semble s'inspirer du texte suivant, qui en est le meilleur commentaire : « Est quaedam vita hominis carnalibus sensibus implicata, gaudiis carnalibus dedita, carnalem fugitans offensionem, voluptatemque consecutans. Hujus vitae felicitas temporalis est : ab hac vita incipere necessitatis est, in ea persistere voluntatis. In hac quippe ex utero matris infans funditur, hujus offensiones quantum potest refugit, hujus appetit voluptates ; nihil amplius valet. Sed posteaquam venerit in aetatem qua in eo rationis usus evigilet, poterit adjuta divinitus voluntate eligere alteram vitam, cujus in mente gaudium est, cujus interna atque aeterna felicitas. » SAINT AUGUSTIN, *Epist.* 150, 2, 3 ; Pat. lat., t. 33, c. 535. — Il n'est peut-être pas inutile d'observer, pour plus de précision, que l'exégèse du texte de saint Paul par saint Bernard n'est ici que partielle et qu'il le sait. Le *prius quod animale* peut s'expliquer ainsi, mais il signifie davantage ; *animale* peut en effet désigner tantôt l'animalité naturelle seule (comme c'est ici le cas), tantôt la cupidité de la concupiscence, qui ne peut plus être considérée comme naturelle, tantôt les deux ; voir par exemple, SAINT BERNARD, *De diversis*, sermo VIII, 2 ; P. L. t. 183, c. 562. L'extension de sens du texte est donc, en chaque endroit, fonction du problème où il est introduit. — Guillaume de Saint-Thierry, plus rigoureux que saint Bernard, ne fait que préciser l'expression de sa pensée lorsqu'il dit : « Sed nullum vitium naturale est, virtus vero omnīs homini naturalis est » ; mais l'habitude du péché ou de la négligence fait souvent que les vices y deviennent comme une seconde nature et « quasi naturalia ». *Epist. aurea*, II, 2, 7 ; P. L., t. 184, c. 343 A.

L'état normal du corps est la santé, l'état normal du cœur est la pureté : *sicut autem corporis natura est sanitas, ita cordis est puritas*. C'est malheureusement un fait, que le désir humain ne se maintient que rarement dans les limites de l'une ou de l'autre. Au lieu de se canaliser dans le lit de la nécessité naturelle, la volonté s'engage à la poursuite de voluptés inutiles, c'est-à-dire qui ne sont pas désirables comme requises pour l'exercice de fonctions nécessaires à la conservation de la vie, mais simplement désirées à cause d'elles-mêmes et en tant que voluptés. On constate que la volonté a franchi les limites de la nécessité naturelle à ce signe, qu'il n'y a plus pour elle aucune raison de se limiter dans ses désirs. Saint Bernard a décrit cette chasse au plaisir, et la lassitude dont elle s'accompagne, dans des pages que l'historien des idées regrette de n'avoir pas à commenter, car leur beauté n'a d'égale que leur limpidité¹. Ce que nous devons souligner au contraire, c'est le nouveau sens que reçoit ici la priorité de l'amour charnel sur tout autre amour. Il arrive en effet souvent que saint Bernard mette cette antériorité, non plus sur le compte de la nécessité naturelle, mais sur celui de cette cupidité que nous venons de décrire. Pourquoi, en ce deuxième sens, la volonté est-elle forcée de céder d'abord à l'amour charnel ? Ici encore saint Paul va nous fournir la réponse : parce que nous sommes charnels et nés de la *concupiscence* de la chair. Si l'animal précède le spirituel en ce deuxième sens, ce n'est donc pas parce que la nature le veut, mais au contraire parce que cette nature a été corrompue par le péché².

C'est ici le seul point sur lequel on ait à noter une impré-

¹ SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, VII, 18 ; P. L., t. 182, c. 285 ; *De diversis*, sermo XLII, 3 ; P. L., t. 183, c. 662. Noter que ce dernier texte est une description, à la fois des ravages de la cupidité, et de ce que Bernard nomme : *regio dissimilitudinis*. Comme on verra mieux plus loin, c'est par sa cupidité que l'homme est un « défiguré ». Ces idées sont résumées dans les deux lignes du *De diligendo Deo* : « at vero si ceperit amor idem (scil. naturae insertus), ut assolet, esse proclivior sive profusior, et necessitatis alveo minime contentus, campos etiam voluptatis exundans latius, visus fuerit occupare... », VIII, 23 ; P. L., t. 182, c. 988.

² « Quia carnales sumus et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est ut cupiditas vel amor noster a carne incipiat ; quae si recto ordine dirigitur, quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens, spiritu tandem consummabitur : quia non prius quod spirituale, sed

cision dans la langue de saint Bernard, et il faut avouer qu'elle gêne. Il emploie le même mot *necesse* pour désigner deux états distincts de la volonté, sans distinguer entre les deux sens que reçoit alors ce mot. Le naturel, c'est le normal. En droit, il est naturel à l'homme d'aimer par dessus toutes choses Dieu, qui est l'auteur de la nature, et c'est ce que l'homme faisait spontanément avant la faute, alors que la ressemblance divine n'était pas encore effacée en lui par le péché. En fait il est nécessaire pour l'homme de commencer par assurer la subsistance de son corps, et en ce sens il est vrai de dire que l'amour

quod animale, deinde quod spirituale. » SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, XV, 39 ; P. L., t. 182, c. 998. Ce texte appelle deux observations :

1° Il n'y a pas lieu de douter, comme fait W. W. Williams (éd. cit. p. 65, n. 13), que *carnalis* ne doive être pris ici, à la fois au sens fort, et au sens faible de *carneus*. L'hésitation était d'autant moins permise, que *carneales sumus* est reconnu dans ce commentaire comme un rappel de *Rom.* VII, 14. Or, si l'on rétablit le texte complet auquel Bernard fait ici allusion, on y trouve le péché expressément mentionné : « *Scimus enim quia lex spiritualis est, ego autem carnalis sum venumdatus sub peccato* ». C'est donc bien la chair infectée par le péché qui est ici en question, et la concupiscence en tant que punition et source du péché.

2° Le caractère *charnel* de l'homme dans son état présent est invoqué dans ce texte pour expliquer que l'amour humain se tourne d'abord vers la chair, soit par suite du péché (*carnalis, cupiditas*) soit par nécessité naturelle (*carneus, amor noster*). Les deux genres de nécessité sont couverts ici par le même texte de saint Paul. La nature terrestre, animale, de l'homme, le soumet à la nécessité de fait de veiller à sa propre conservation ; il n'y a pas à l'en blâmer. La corruption de l'homme par le péché le soumet nécessairement à la concupiscence et à la cupidité. On pourrait dire qu'au premier sens il est *carneus*, au second, *carnalis*, et qu'il y a donc deux raisons (dont l'une est naturelle et l'autre ne l'est pas) pour que l'homme s'aime avant tout le reste. — Si l'on s'étonne que Bernard ait fait ces deux remarques importantes en deux chapitres de son traité aussi éloignés que les chapitres VIII et XV, il faut se souvenir que ces textes appartiennent en réalité à deux traités différents. Le *De diligendo Deo* va des chapitres I à XI inclus ; les chapitres XII-XV sont une addition et reproduisent la partie principale d'une lettre écrite à Guigue 1^{er} le Chartreux, en réponse à l'envoi de ses admirables *Méditations* (imprimées dans Pat. lat., t. 153, c. 601-632) dont la lecture l'avait enthousiasmé. La fin du traité est donc antérieure au commencement ; on la trouvera, sous sa première forme, dans l'*Epist.* XI dont la date est vraisemblablement de 1125. Le *De diligendo Deo*, rédigé sensiblement plus tard, ne peut donc être traité comme un bloc ; le chapitre VIII est un exposé distinct de celui du chapitre XV et les textes doivent en être coordonnés, mais non confondus.

charnel passe nécessairement avant tout autre, mais cela ne signifie pas que l'amour de notre corps consiste naturellement à le préférer à Dieu ; il peut y avoir antériorité sans préférence, auquel cas l'amour en question n'est pas coupable, ou bien, si la concupiscence s'en mêle, avec préférence, auquel cas la préférence est nécessaire, mais contre nature. Si donc, comme il arrive, saint Bernard parle du caractère nécessaire de l'amour de concupiscence, il emploie le mot au sens de nécessité morale, ainsi que fait souvent saint Augustin, pour désigner la nature, non pas dans sa définition essentielle, mais dans l'état de fait où elle se trouve placée à la suite du péché originel. On ne saurait confondre ces différents sens sans engager saint Bernard dans des difficultés inextricables, que l'on peut introduire dans son système à la faveur de cette imprécision de vocabulaire, mais qui n'ont manifestement jamais été dans sa pensée ¹.

Ainsi distinguée de la nature, la cupidité entraîne une

¹ La langue de saint Thomas marque sur ce point un progrès décisif par rapport à celle de saint Bernard. Il ne saurait admettre que, pour une raison quelconque, l'homme puisse s'aimer *naturellement* plus que Dieu : « Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. Theol.*, Pars I, qu. 60, art. 5, Resp. Il va de soi que saint Bernard pense de même, et l'on a vu que Guillaume le dit (p. 56, note 1). Il est donc *naturel* d'aimer Dieu plus que tout, mais *psychologiquement nécessaire* de commencer par s'aimer soi-même et, pour une nature déçue, sans la grâce, *moralement nécessaire* qu'elle se préfère à Dieu. La terminologie de saint Bernard est donc moins parfaitement élaborée sur ce point que celle de saint Thomas, mais — et je répons ici à l'objection que j'entendis jadis formuler par un théologien — elle est aux antipodes de celle de Luther. Ce qui se préfère à Dieu, chez saint Bernard, c'est la nature humaine défigurée par le péché, mais la grâce peut rectifier ces traits difformes, et dès que l'homme aura retrouvé sa ressemblance à Dieu, la vraie nature humaine, la nature normale, recommencera d'aimer naturellement Dieu par dessus toutes choses. La théologie mystique de saint Bernard n'est que l'histoire de cette restauration, et c'est précisément celle que Luther a toujours déclarée impossible : « Diligere Deum super omnia naturaliter est terminus fictus, sicut Chimaera. » (M. LUTHER, *Disputatio contra scholasticam theologiam* [1517], Weimar Ausg., t. I, pp. 221-228 ; thèse 18). On peut préférer une autre économie doctrinale à celle de saint Bernard, mais il faut être bien aveugle pour ne pas voir que la mystique cistercienne et le luthéranisme sont comme le feu et l'eau.

inversion complète de l'ordre des valeurs ¹ et ruine la hiérarchie des biens telle que Dieu l'avait établie ; non seulement elle commence par la chair, mais elle la fait passer avant tout le reste, parce qu'elle la préfère. Saint Bernard marque bien ce qui distingue les deux cas, en faisant observer que nous ne pouvons même pas demander à Dieu de nous délivrer de la nécessité qui nous lie à notre corps ; tout ce que nous pouvons faire, c'est lui demander de nous délivrer de « nos nécessités », c'est-à-dire de nous permettre de les satisfaire une par une à mesure qu'elles se font sentir. Etre libres de la nécessité naturelle, ce serait pour nous cesser d'être des hommes, ou du moins d'être des hommes terrestres, puisque ce serait cesser d'avoir des corps. Etre libérés de la cupidité est au contraire quelque chose qu'il est légitime de demander à Dieu, car elle ne fait pas partie de notre nature, mais en est proprement une déformation. « L'âme mendie le pain d'autrui, parce qu'elle a oublié de manger le sien ; elle n'aspire aux choses de la terre que faute de méditer celles du ciel ². »

Se rendre compte de ce caractère adventice et en quelque sorte accidentel de la concupiscence, c'est beaucoup pour expliquer qu'elle échoue nécessairement à se satisfaire, car elle ne se règle ni sur la nature des choses ni sur celle de l'homme. Le corps reçoit d'elle plus qu'il n'a besoin ; il n'y a plus pour elle aucune limite à espérer de la part des choses lorsque la seule limite naturelle se trouve franchie ; d'autre part, ce dont elle espère se satisfaire est par définition incapable de lui donner satisfaction, puisque ce n'est pas l'objet pour lequel la volonté est faite ; elle est donc engagée dans une fausse direction, et ce n'est pas en s'y engageant davantage qu'elle pourra se libérer, mais, au contraire, en se dégageant de ces liens où elle est retenue, ce qu'elle ne peut faire que par un mouvement de « conversion ».

Mouvement d'ailleurs auquel tout nous invite, car l'homme n'a le choix qu'entre lui et la plus profonde misère.

¹ *Amor* est un sentiment naturel qui, ordonné vers sa fin, est *caritas* et, détourné de sa fin, est *cupiditas*. La charité inclut en soi tout amour ordonné, mais elle exclut la cupidité, qui cesse d'être elle-même si elle s'ordonne ; car elle n'est que la distortion de l'amour. Une *cupiditas* ne peut être *ordinata qua cupiditas*. Cf. ch. V, p. 164, note 1.

² SAINT BERNARD, *In Quadrag. in Ps. Qui habitat*, sermo XI, 3 ; P. L. t. 183, c. 226 D.

Saint Bernard a sans relâche insisté sur la détresse inévitable à laquelle l'homme se condamne lui-même s'il suit les voies de la cupidité. Celui qui s'y abandonne s'engage dans ce que Bernard nomme, d'une autre de ces métaphores scripturaires qui ont chez lui valeur technique : le cercle des impies. Car c'est un cercle vicieux que celui où ils s'enferment. Animés par le désir, ils cherchent naturellement tout ce qui pourrait assouvir leur désir, mais ils le cherchent toujours dans le même cercle, au lieu d'en sortir une fois pour toutes et d'entrer dans la voie droite qui les rapprocherait de leur fin. Non plus d'une de ces fausses fins que l'on consume, et qui nous consomment, mais de celle qui nous consomme : *fini dico non consumptioni, sed consummationi*. Ce qu'il faudrait, au lieu de nous promener à travers les choses et de les mettre une à une à l'épreuve, c'est songer à atteindre le Seigneur du monde. Pour qu'un homme y songeât, il faudrait peut-être qu'ayant enfin satisfait son ambition de posséder la terre, il se fût emparé de toutes choses, sauf leur principe. Alors, par la loi même de sa cupidité, qui lui fait mépriser ce qu'il a pour désirer ce qu'il n'a pas, il rejetterait peut-être avec dégoût tous les biens de la terre pour s'attacher à la seule chose qui lui manquerait : Dieu. Mais le monde est grand, et la vie est courte. Pourquoi donc suivre ce chemin pénible et détourné ? Le seul remède au mal est de faire que la raison précède le sens, au lieu de le suivre ¹. Que nous dit en effet la raison ?

Que l'impuissance même du désir à se satisfaire doit avoir un sens positif. Une telle inquiétude, qui meut l'homme à se déprendre du bien qu'il tient pour en essayer sans cesse un autre, n'est-ce pas, en même temps qu'un fait, une question ? Et voici la réponse : le Bien nous attire. L'inquiétude, l'instabilité du désir, ne sont que l'excès d'un amour, trop grand pour ce qu'il aime parce qu'il se trompe d'objet. Comment s'arrêterait-il sur aucun bien fini, lui qu'un bien infini peut seul satisfaire ? Créé par Dieu, pour Dieu, ce n'est pas sans raison que l'amour humain refuse d'interrompre sa quête, jus-

¹ SAINT BERNARD, *De dilig. Deo*, VII, 19-20 ; P. L., t. 182, c. 985-986. Rien ne peut remplacer la méditation, ligne par ligne, de ce texte admirable, dont la densité défie l'analyse et dont je ne prétends qu'indiquer ici le mouvement général. On peut y joindre un autre texte, de la même veine, dans *De diversis*, sermo XLII, 3 ; P. L., t. 183, c. 662.

qu'à ce qu'il ait enfin trouvé le seul objet qui puisse l'assouvir¹. Tout ce qu'il nous reste à savoir, maintenant que nous tenons la réponse au problème, c'est pourquoi il se pose. Pourquoi cette folie ? Pourquoi cette obstination de l'impie à tourner sans fin dans le « circuit » où il s'épuise, désirant sans le savoir et rejetant pourtant ce qui le conduirait à son but ? La cupidité n'est qu'un amour de Dieu qui s'ignore ; il faut chercher la raison de cet état.

C'est que, pour employer une comparaison dont saint Bernard a plusieurs fois usé, l'homme est un exilé ; il n'habite plus le pays de sa naissance. On pourrait dire, en termes légèrement différents, qu'il vit sous un climat qui n'est pas le sien. Tel que Dieu l'avait créé, c'était une noble créature — *nobilis creatura* — et il était tel parce que Dieu l'avait créé à son image. Défiguré par le péché originel, l'homme s'est exilé du pays de la ressemblance pour entrer dans la terre de la dissemblance : « Regio dissimilitudinis. » Telle est l'inversion première dont a découlé tout le mal. Conversion à rebours, « conversion exécrationnelle », par laquelle l'homme échangea la gloire de l'image divine pour la honte de l'image terrestre, la paix avec Dieu et avec soi-même pour la guerre contre Dieu et contre soi-même, la liberté sous la loi de charité pour la servitude sous la loi de sa volonté propre. On peut aller encore plus loin et dire que l'homme a échangé par là le ciel pour l'enfer, assertion qui résume les précédentes, car l'enfer est à la fois la volonté propre, la dissemblance avec Dieu qui en résulte, la guerre qu'elle établit entre la créature et le créateur. Or ce mal introduit par Adam dans le monde est héréditaire et la vie chrétienne a pour objet propre de lutter contre ses effets. Nous naissons corrompus : « Engendrés du péché, nous engendrons des pécheurs ; nés débiteurs, des débiteurs ; corrompus, des corrompus ; esclaves, des esclaves... Nous sommes des blessés dès le moment où nous entrons au monde, tant que nous y vivons, et nous le sommes encore lorsque nous en sortons ; de la plante des pieds

¹ « Et horum omnium idcirco non est finis quia nil in eis summum singulariter reperitur vel optimum. Et quid mirum si inferioribus et deterioribus contentus non sit, qui citra summum vel optimum quiescere non potest ? » SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, VII, 18 ; P. L., t. 182, c. 985.

jusqu'au sommet de notre tête, il n'y a rien de sain en nous¹. » Si la cupidité nous entraîne nécessairement de biens finis en biens finis, c'est donc que la nature de l'homme n'est plus dans l'état où elle devrait se trouver ; chaque homme qui naît désormais, naît défiguré.

La question qui se pose immédiatement à l'esprit, est de savoir si le mal est irrémédiable. On ne peut y répondre qu'en analysant de plus près la nature de cette ressemblance divine,

¹ « Prima regio est regio dissimilitudinis. Nobilis illa creatura in regione similitudinis fabricata, quia ad imaginem Dei facta, cum in honore esset, non intellexit et de similitudine ad dissimilitudinem descendit. Magna prorsus dissimilitudo, de paradiso ad infernum, de angelo ad jumentum, de Deo ad diabolum! Exsecranda conversio... Maledicta descensio... Vulnerati sumus ingredienti mundum, conversando in mundo, exeundo de mundo : a planta pedis usque ad verticem non est sanitas in nobis. » SAINT BERNARD, *De diversis*, sermo XLII, 2 ; P. L., t. 183, c. 662. 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 : « Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore : et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis... ». Plusieurs éditions (P. Knöll, P. de Labriolle) renvoient à Jérémie, XXXI, 15. Je ne trouve rien dans ce verset qui suggère une telle expression ; peut-être a-t-on voulu dire XXXI, 40 : « et omnem vallem cadaverum, et cineris, et universam regionem mortis.. ». De toute façon, « dissimilitudo » ne s'y retrouve pas et le mot ne m'a été signalé par aucune des concordances bibliques que j'ai consultées. Si l'on se reporte au contexte, on verra que saint Bernard fait un usage très personnel de l'expression qu'il emprunte ; tout en gardant le contact avec l'une des idées les plus profondes de saint Augustin (« Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero. » *Conf.*, VII, 11, 17), il reconstruit puissamment du dedans la doctrine de l'image pour en faire le centre de toute son ascèse. Saint Augustin se reconnaîtrait sans hésitation dans saint Bernard ; pourtant, la « regio dissimilitudinis » des *Confessions* est essentiellement la région platonicienne du devenir, entre le non être du néant et l'être immuable de Dieu ; celle de saint Bernard est essentiellement la région du péché et de la déformité de la ressemblance perdue. Il va de soi que, de l'une à l'autre, les passages ne manquent pas : saint Augustin lui-même a dit que la contingence de l'être créé explique la possibilité du péché ; saint Bernard suggère partout que la perte de la ressemblance est une perte d'être ; il n'en reste pas moins vrai que chacun d'eux se meut sur un plan qui, sans être sa propriété exclusive, est son plan préféré. L'aspect métaphysique et hellénique de la pensée augustinienne ressort avec une force singulière lorsqu'on la regarde du point de vue de saint Bernard.

Cf. G. DE SAINT-THIERRY, *De natura et dignitate amoris*, XI, 34 ; P. L. t. 184, c. 401 A.

ainsi que celle des ravages que le péché y a produits. Suivre saint Bernard sur ce terrain, c'est aller au-devant d'une doctrine où les influences combinées de saint Augustin et de saint Anselme sont aisément reconnaissables et dont le caractère profondément original ne saurait pourtant être méconnu. Tous les éléments qu'il emprunte s'ordonnent chez lui de manière à préparer la solution du problème qui lui est propre : donner une interprétation doctrinale cohérente et une justification théologique complète de la vie cistercienne, afin que, née et nourrie de cette vie, cette doctrine la nourrisse et la fasse vivre à son tour.

D'accord avec saint Augustin, Bernard situe l'image de Dieu dans la pensée de l'homme : *mens*¹ ; mais alors qu'Augustin la cherche de préférence dans la connaissance intellectuelle, où l'illumination divine atteste la présence incessante du créateur à la créature, Bernard la situe plutôt dans la volonté, et tout particulièrement dans la liberté. Pourtant, il importe ici même de distinguer. L'Écriture enseigne que Dieu a fait l'homme « à son image et ressemblance » (Gen., I, 26) ; les deux mots portent et nous devons les définir séparément.

Dieu a créé l'homme pour l'associer à sa béatitude ; toute notre histoire commence avec cette libre décision. Or, pour être heureux, il faut jouir ; pour jouir, il faut une volonté ; la volonté ne jouit qu'en s'emparant de son objet par un acte de consentement ; consentir, c'est être libre. C'est pourquoi, créant l'homme en vue de l'associer à sa béatitude, Dieu l'a créé doué d'une volonté libre, et c'est principalement en raison de sa liberté que l'homme est une noble créature, faite à l'image de Dieu, capable de vivre en société avec lui.

Ce don de la liberté, fait par le créateur à sa créature est d'ailleurs un don complexe, car il impliquait trois libertés : l'une qui est immuable, deux qui ne le sont pas. Considérons le libre arbitre en lui-même ; il se décompose en deux éléments : le consentement volontaire, le pouvoir d'arbitrer. La liberté du libre arbitre s'identifie d'abord au pouvoir de con-

¹ « Frustra gloriatur de libertate arbitrii, quae in mente est. » *In festo S. Martini episc.*, n. 3 ; P. I., t. 183, c. 491 C. Le libre arbitre étant l'image même de Dieu en nous, ce texte équivaut à situer l'image divine dans la pensée.

sentir et de ne pas consentir, qui est inséparable de la volonté comme telle. Un être volontaire peut accepter ou refuser tel ou tel objet, dire oui ou non, et cela du fait seul qu'il est doué de volonté. C'est cette liberté naturelle, inhérente à l'essence même du vouloir, que l'on nomme « liberté de nécessité » — *libertas a necessitate*. L'expression signifie donc, avant tout, que la notion de volontaire est radicalement incompatible avec celle de contrainte, et c'est pourquoi on la nomme aussi parfois « liberté de contrainte » — *libertas a coactione*. Quelles que soient, en effet, les circonstances externes qui puissent contribuer à mûrir une décision, lorsqu'elle est prise, c'est bien la volonté qui consent et il est strictement contradictoire que l'on puisse « consentir malgré soi ». Cette liberté est tellement un privilège inséparable de tout être volontaire qu'il ne saurait être moindre en nous qu'il ne l'est en Dieu même : « La liberté de nécessité convient également et indifféremment à Dieu et à toute créature raisonnable en général, tant bonne que mauvaise. On ne la perd ni par le péché ni par la misère ; elle n'est pas plus grande chez le juste que chez le pécheur, ni plus pleine chez l'ange que chez l'homme. De même en effet que le consentement de la volonté humaine, quand la grâce le tourne vers le bien, devient bon par là librement et rend l'homme libre dans le bien, c'est-à-dire l'amène à le vouloir et ne l'y traîne pas malgré lui ; de même aussi, lorsque ce consentement se jette spontanément dans le mal, l'homme reste dans le mal aussi libre que spontané, puisque c'est sa volonté qui l'y conduit et non une contrainte étrangère. Et comme un ange du ciel, ou même Dieu, demeure bon librement, c'est-à-dire par sa volonté propre et non par quelque nécessité du dehors, tout de même, c'est librement que le démon s'est précipité dans le mal et qu'il y demeure, puisqu'il y est par un mouvement volontaire et non par une impulsion du dehors. La liberté subsiste donc, même là où la pensée est en esclavage, aussi pleine chez les méchants que chez les bons, mais, chez ces derniers, plus soumise à l'ordre ; aussi complète à sa manière dans la créature que dans le créateur, bien que pourtant, chez ce dernier, plus puissante ¹. »

¹ SAINT BERNARD, *De gratia et libero arbitrio*, IV, 9 ; P. L., t. 182, c. 1006-1007. Cf. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1924, p. 395, note 1. J'ai fait observer ailleurs qu'il est intéressé-

On voit assez à quel point saint Bernard est opposé à toute doctrine du serf arbitre. Puisqu'il va si loin, dans son affirmation de la liberté, que d'en maintenir l'existence jusque chez les damnés, c'est que nul crime ne saurait le détruire. Et si l'on objectait que ce libre arbitre désormais inefficace n'est plus chez lui qu'un mot vide de sens, on se heurterait à cette autre thèse fondamentale, qui fait du libre arbitre de l'homme, même après le péché, même dans la damnation, un analogue du libre arbitre des bienheureux dans le ciel, des anges et de Dieu même. C'est un point sur lequel on ne saurait trop insister : cette liberté de nécessité, quelle que puisse en être chez nous la misère présente, n'en fait pas moins dans l'acte humain ce qu'elle fait dans l'acte d'un ange. Prise en elle-même et indépendamment des conditions qui la qualifient, la volonté du juste qui adhère au bien, du pécheur qui consent au mal ou du damné qui s'y établit pour toujours, ne s'empare pas moins efficacement de son objet que celle par laquelle Dieu veut éternellement sa perfection et sa béatitude. C'est pourquoi la liberté de nécessité, qui ne fait qu'un avec la faculté de consentir, et par conséquent avec la volonté, loin d'être et de pouvoir jamais devenir en nous un facteur négligeable, est au contraire un titre d'honneur dont nulle créature raisonnable, en quelque état qu'elle soit, ne peut jamais être privée ; elle peut le dégrader, mais elle ne saurait le perdre sans cesser par là même d'exister. Voilà aussi pourquoi, inamissible, indestructible, cette liberté est principalement en nous ce par quoi nous sommes à l'image de Dieu. Cette image est donc, elle aussi, inamissible et indestructible, comme la liberté de contrainte et la volonté même : « Peut-être est-ce

sant de comparer ce texte à ceux de Descartes sur la liberté : E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, pp. 239-243. La source commune de Bernard, de Bonaventure et de Descartes serait Grégoire de Nysse, selon Th. Raynaud, *op. cit.*, p. 239, note 2. Cf. GUÉGONNE DE NYSSÉ, *De hom. opif.*, P. G.-L., t. 44, c. 184 B C.

Le sens précis de la doctrine est le suivant. L'homme est fait à l'image de Dieu dans son libre arbitre, et il ne le perdra jamais ; il fut fait à la ressemblance de Dieu dans certaines vertus qui lui permettaient de bien choisir (Sagesse divine) et de faire le bien qu'il avait choisi (Puissance divine) ; or il les a perdus (voir p. 69, note 1). C'est donc bien par son libre arbitre qu'il est principalement fait à l'image de Dieu, puisque c'est la seule analogie divine qu'il ne puisse perdre sans cesser par là-même d'exister.

parce que le libre arbitre seul ne supporte pas d'être lésé ou diminué, que c'est surtout en lui qu'une sorte d'image substantielle de l'éternelle et immuable divinité semble imprimée. Car il a bien eu un commencement, mais il ne connaît pas de fin ; la justice ou la gloire ne l'accroissent en rien, pas plus que le péché ni la misère ne le diminuent. Est-il possible de ressembler plus à l'éternité sans être l'Eternité ¹ ? »

Jusqu'ici, tout est clair. Il faut seulement ajouter cette complication nécessaire, que si ce que nous venons de décrire dans le libre arbitre est inamissible, il n'y a que cela en nous qui le soit. Or il y a en nous d'autres choses. Supprimez la liberté de nécessité, vous supprimez la volonté, vous supprimez donc l'homme lui-même. Mais si l'on ne peut imaginer un homme incapable de vouloir, on peut l'imaginer incapable de vouloir le bien. Supposons-le, en effet, incapable de vouloir le bien, cela ne prouve pas que le libre arbitre lui manque, mais autre chose qu'il nous reste à définir. Supposons même qu'il soit capable de vouloir, et de vouloir le bien, mais incapable de faire le bien qu'il veut, il aura encore conservé son libre arbitre, mais c'est une troisième chose qui lui fera défaut ². Que lui manquera-t-il ?

Pour le savoir, reprenons, en la complétant, l'analyse du libre arbitre. C'est d'abord, comme il vient d'être dit, une liberté coessentielle à la volonté : celle de consentir ou de ne pas consentir, et c'est ce qu'exprime le mot *libre*. C'est ensuite un pouvoir de juger notre consentement, c'est-à-dire notre volonté même, et de le déclarer bon, s'il est bon, ou mauvais, s'il est mauvais, et c'est ce qu'exprime le mot *arbitre*. En un

¹ SAINT BERNARD, *De gratia et libero arbitrio*, IX, 28 ; P. L., t. 182, c. 1016. Cf. « An forte quaeris et tunicam inconsutilem, quae non dividitur, sed sorte provenit ? Ego divinam arbitror imaginem, quae nimis non assuta, sed insita atque ipsi impressa naturae, dividi scindique non potest. Ad imaginem nempe et similitudinem Dei factus est homo, in imagine arbitrii libertatem, virtutes habens in similitudine. Et similitudo quidem perit, verumtamen in imagine pertransit homo. Imago siquidem in gehenna ipsa uri poterit, non exuri ; ardere, sed non deleri. Haec ergo non scinditur, sed sorte provenit. Et quocumque perveniat anima, simul et ipsa ibi erit. Nam similitudo non sic, sed aut manet in bono, aut si peccaverit anima, mutatur miserabiliter, jumentis insipientibus similata. » *In Annunt. B. Mariae Virg.*, sermo I, 7 ; P. L., t. 183, c. 386.

² SAINT BERNARD, *De gratia et libero arbitrio*, VIII, 24 ; P. L., t. 182, c. 1014-1015.

sens, on pourrait dire que c'est la volonté qui se juge elle-même, rien ne serait plus juste, puisque la volonté n'est telle qu'en vertu de son étroite association avec la raison. Autrement, ce ne serait plus une volonté, mais un appétit. Il n'en reste pas moins vrai, qu'à parler strictement, c'est le *liberum* qui consent et l'*arbitrium* qui juge ; or, arbitrer, c'est juger, et de même que tout homme, en tant qu'homme, est toujours capable de vouloir, il est toujours capable de porter un jugement sur ses décisions volontaires. Saint Bernard, qui se souvient sans doute ici de l'*ut sint inexcusabiles* de saint Paul, est d'une extrême fermeté sur ce point : ce que nous nommerions la voix de la conscience ne s'éteint jamais dans l'homme ; toujours capables de discerner le bien du mal, nous le sommes toujours de juger nos propres décisions, nous avons donc toujours avec nous notre libre *arbitre*. Seulement, consentir et juger son consentement n'est pas tout. On peut vouloir le mal, savoir que cela est mal, et choisir pourtant de le faire. Au « jugement » s'ajoute alors un « choix » et cet acte de choisir (*eligere*), est lui-même le résultat d'une « délibération » (*consilium*). Or, en conséquence du péché originel, nous ne sommes pas nécessairement capables de choisir le bien ou d'éviter le mal, même jugés tels par notre raison. Il faut donc dire que, si le *liberum arbitrium* ne nous manque jamais, nous pouvons manquer, sans cesser d'être hommes, du *liberum consilium*. Et à supposer même que, sachant ce qui est bien, nous choisissons de le faire, nous pourrions encore manquer de force pour l'accomplir ; que ce pouvoir nous fasse défaut, nous aurons bien encore le *liberum arbitrium* et le *liberum consilium*, mais, avec le *posse*, c'est le *liberum complacitum* qui aura disparu ¹.

Voilà donc l'homme, structure complexe et dont tous les éléments sont loin d'être également indestructibles. Le point central de la doctrine de saint Bernard, c'est que l'Image de Dieu en nous ne peut se perdre : c'est pourquoi l'homme reste l'homme, après comme avant la faute : *ipse liber sui propter voluntatem, ipse iudex sui propter rationem* ; mais la Ressemblance de Dieu en nous peut se perdre : c'est pourquoi, en

¹ SAINT BERNARD, *De gratia et libero arbitrio*, IV, 11, P. L., t. 182, c. 1007-1008.

perdant les vertus dont Dieu l'avait doué pour lier ses délibérations, son choix et ses actions, au jugement de sa raison, l'homme a perdu sa ressemblance divine. Toujours doué du libre arbitre, il n'a plus ni la liberté de choisir, qui le libérait du péché, ni celle d'agir selon son choix, qui le libérait de la misère d'une volonté impuissante. Bref, la *libertas a necessitate* nous reste, mais nous avons perdu la *libertas a peccato* et la *libertas a miseria*. En abusant de la première, l'homme a perdu les deux autres ; il a conservé l'Image, et les deux Ressemblances, s'en sont allées ¹. Pourquoi ? Parce que, à la différence de la première, ces deux dernières libertés comportent des degrés. L'homme pouvait donc les recevoir dans une certaine mesure, selon une certaine proportion, qui eût pu se trouver plus grande et pouvait aussi devenir plus petite. Le degré suprême de ces libertés eût été, pour l'homme, de se trouver si totalement affranchi du péché et de la misère qu'il lui fût impossible, d'y tomber.

Dieu aurait pu le créer dans cet état, auquel cas, gratifié de ces deux libertés dans leur plénitude, l'homme n'aurait jamais pu les perdre : il se fût alors trouvé, dès sa création, confirmé dans le bien, comme le sont aujourd'hui les anges et les élus dans le ciel. Mais au-dessous de ce degré supérieur, il y en a un autre : pouvoir pécher ou non, pouvoir souffrir ou non, et c'est précisément celui où Dieu plaça l'homme en le créant. Par sa propre faute, la nature humaine est tombée, de la possibilité où elle était de ne pas pécher, dans l'impossibilité de ne pas pécher, et de la possibilité de ne pas souffrir dans l'impossibilité de ne pas souffrir. Faute libre, dont

¹ « De tribus ergo libertatibus quas acceperat, abutendo illa quae dicitur arbitrii, reliquis sese privavit. » SAINT BERNARD, *De grat. et lib. arbitrio*, VII, 22 ; P. L., t. 182, c. 1013 D. Or ces deux dernières sont la ressemblance : « Puto autem in his tribus libertatibus ipsam, ad quam conditi sumus, conditoris imaginem atque similitudinem contineri ; et imaginem quidem in libertate arbitri, in reliquis autem duabus bipertitam quandam consignari similitudinem. » SAINT BERNARD, *De grat. et lib. arb.* IX, 28 ; P. L. t. 182, c. 1016. — « Porro in aliis duabus libertatibus, quoniam non solum minui, sed et ex toto amitti possunt, accidentalibus quaedam magis similitudo sapientiae atque potentiae divinae, imagini superducta cognoscitur ». *Ibid.* On voit combien saint Bernard, même avec une notion imparfaite de la « nature », a su distinguer entre les attributs essentiels, inséparables, de l'homme en tant qu'homme, donc inattaquables même par le péché, et les dons gratuits que le péché originel pouvait corrompre.

l'homme est donc entièrement responsable, et qui l'a dépouillé, par une conséquence inévitable, des vertus qui lui permettaient d'éviter, tant qu'il le voulait, le péché et la misère¹. Or nous avons dit que ces deux libertés constituaient la ressemblance divine en l'homme ; les perdre, c'était donc perdre cette ressemblance et s'exiler au désert de la dissemblance, où erre, aujourd'hui encore, la foule des hommes défigurés. Essayons de préciser la nature du mal qui les a frappés.

L'homme est indéfectiblement à l'image de Dieu ; pourtant, il est simplement *fait* à l'image : seul le Verbe *est* cette image même, parce que seul il est une expression adéquate et subsistante du Père. Si donc c'est la grandeur de l'homme que de porter en soi l'image de Dieu, cette grandeur est cependant en lui comme un don. Créature élevée, capable de participer à la majesté divine — *celsa creatura in capacitate majestatis* — sa dignité ne lui appartient pas de plein droit. Pour exprimer de quelle manière la grandeur de l'âme appartient à la nature de l'âme sans se confondre avec elle, Bernard use d'une terminologie bien propre à nous dérouter : cette grandeur, dit-il, est la « forme » de l'âme, et nulle forme n'est ce dont elle est la forme, bien qu'elle n'en puisse être séparée. Ce qu'il nomme « forme » n'est évidemment pas la forme essentielle d'Aristote ; nous savons d'autre part que ce n'est pas non plus un simple accident, car les accidents sont séparables de la substance (telles les Ressemblances divines que nous avons perdues) ; la « forme » dont il est ici question ne peut donc être qu'un « propre », c'est-à-dire une qualification inséparable du sujet en qui elle réside et dont elle reste cependant distincte². Ce n'est donc pas sur sa « grandeur » que peut

¹ SAINT BERNARD, *De gratia et libero arbitrio*, VII, 21-22 ; P. L., t. 182, c. 1013-1014.

² Saint Bernard esquisse sur ce point des considérations métaphysiques où se trahit l'influence des controverses théologiques de son temps. Non seulement il affirme la distinction de la forme et de ce dont elle est la forme, mais il va jusqu'à dire que la forme est aussi distincte de son sujet que le sont les propres à leurs divers degrés : « Non igitur sua magnitudo anima, non magis quam sua nigredo corvus, quam suus candor nix, quam sua risibilitas seu rationalitas homo, cum tamen nec corvum sine nigredine, nec sine candore nivem, nec hominem qui non et risibilis sit et rationalis, unquam reperias. Ita et anima et animae magnitudo, etsi inseparabiles, diversae tamen ab invicem sunt. Quomodo non diversae, cum haec in subjecto, illa subjectum

porter la diminution infligée à l'homme par le péché. Il nous reste donc à examiner ses ressemblances.

Désignons-les d'un mot, et nommons-les la « rectitude » de l'homme ¹. L'âme est « grande » en tant que capable de participer à la vie divine, mais elle est « droite » en tant qu'elle désire d'y participer. Comme sa grandeur, la droiture de l'âme en est distincte, mais elles sont en outre distinctes l'une de l'autre, et la preuve qu'elles le sont, c'est que si la grandeur de l'âme en est inséparable, sa droiture ne l'est pas. Incapable de cesser d'être grande et à l'image de Dieu sans cesser d'exister, elle peut cesser d'être droite et à sa ressemblance sans être détruite. Elle n'a pour cela qu'à perdre ses vertus, c'est-à-dire l'amour des choses éternelles et à leur préférer les choses terrestres, temporelles, périssables. Or l'éternel, c'est la part de Dieu, qui reste essentiellement sienne alors même qu'elle nous est offerte ; le temporel, le terrestre, c'est le lot de l'homme, qui reste sien même alors que Dieu l'invite à un plus haut héritage. En refusant le divin pour le terrestre, l'homme revendique donc sa part de préférence à

et substantia sit ». SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo LXXX, 5 ; P. L., t. 183, c. 1169. Il ajoute immédiatement, que Dieu seul est absolument simple, et c'est là sans doute la clef du passage. La distinction introduite par Bernard entre l'âme et sa grandeur semble avoir pour fonction principale de réserver à la créature la composition métaphysique de sujet et de forme que Gilbert de la Porrée avait été accusé d'introduire en Dieu ; voir *loc. cit.*, 8 ; P. L. t. 183, c. 1170, où Gilbert est expressément désigné.

¹ Saint Anselme a certainement fourni à saint Bernard d'importants éléments de sa synthèse. 1° Il distingue deux affections principales de la volonté : la volonté de l'utile (*commodum*) et celle de la justice ; la première est inséparable de la volonté, la deuxième ne l'est pas. (SAINT ANSELME, *De voluntate*, Pat. lat., t. 158, c. 487 A). 2° La volonté de justice constitue la droiture de l'âme (*rectitudo*) ; la justice est en effet la volonté même de garder la droiture (*De veritate*, XII ; c. 482 C D), et la liberté consiste dans le pouvoir que nous avons de la conserver. (*De libero arbitrio*, III ; c. 493 A, et XIII, c. 505-506). 3° La liberté est donc distincte de sa justice : « aliud autem est voluntas, et aliud rectitudo, qua recta est » (*De conc. praesc. Dei*, cap. VI, c. 516 C) ; la perte de la droiture de l'âme n'entraîne pas celle du libre arbitre, qui subsiste et peut encore la recouvrer si Dieu la lui rend (*Dial. de lib. arb.*, III ; c. 493 C). Tous ces éléments sont passés dans la doctrine de saint Bernard, où ils prennent d'ailleurs un aspect nouveau en s'adaptant à la solution de problèmes nouveaux, moins spéculatifs que ceux dont s'occupe saint Anselme et immédiatement liés à ceux que soulève la pratique de la vie cistercienne.

celle de Dieu ; ce faisant, il perd sa droiture, il se plie, s'« incurve », se détourne du ciel, vers quoi Dieu l'avait redressé, pour s'incliner vers cette terre où son animalité l'attire. Quel est exactement son nouvel état ?

De « recta » qu'elle était, l'âme est devenue « curva », autre terme technique dont la fortune sera plus tard considérable¹. Pourtant, en vertu de la distinction que nous avons introduite, la perte de sa rectitude n'a pas entraîné pour l'âme celle de sa grandeur. Dépouillée de cet amour de l'éternel qui faisait sa droiture, elle en demeure cependant capable ; si cela n'était, il ne nous resterait, après la faute, aucun espoir de salut. Tel n'est heureusement pas le cas : de même qu'Adam était apte, étant une image de Dieu, à recevoir en outre de lui sa ressemblance, nous demeurons capables de l'en recevoir de nouveau, s'il lui plaît de nous la restituer. Point qu'il importe de bien comprendre, parce que c'est l'assise de toute la mystique cistercienne ; c'est de là que l'âme doit partir, « ut ad amplexus Verbi fidenter accedat² ». Ce qui nous défigure, c'est cette incurvation vers le terrestre, cette perte du goût des choses divines, qui est la charité ; au lieu d'être mus par l'amour, nous sommes désormais sujets de la crainte, et non pas seulement de la crainte de Dieu, qui est nécessaire, mais de la crainte du châtement de Dieu, que nous pouvions éviter. Pourtant, la dissemblance n'a pas effacé l'image ; la peur n'a pas anéanti l'amour, la servitude du péché n'a pas détruit la liberté naturelle ; bref, tous les maux dont nous souffrons par notre seule faute ne se sont pas substitués aux biens dont Dieu nous avait comblés, ils les ont recouverts comme un vêtement, ils les cachent sans les éliminer. Au-dessous de cette croûte rigide qui la dissimule, l'image subsiste, indéformable, indestructible ; l'image, c'est-à-dire la nature humaine elle-même dans ce qu'elle a de plus noble : la liberté³.

¹ Elle joue un rôle important dans la doctrine de saint Bonaventure (Et. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1924, p. 416).

² SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo LXXXI, 1 ; P. L., t. 183, c. 1171 C.

³ « Quia ergo naturae ingenuitatem morum probitate defensare neglexit, justo auctoris iudicio factum est, non quidem ut libertate propria nudaretur, sed tamen superindueretur, sicut diploide confusione sua (Ps. 108, 29). Et bene sicut diploide, ubi veste veluti duplicata,

Descendons encore plus profond dans notre cœur, car saint Bernard a voulu ne pas s'en tenir là et porter le scalpel jusque dans l'ulcère même qui nous ronge. Qu'est-ce au juste que cette « courbature » qui nous détourne de Dieu et nous replie sur nous ? Comment la reconnaître et en déceler les effets ? Pour les découvrir, il suffit d'analyser les démarches particulières de notre volonté. Elles sont de deux sortes, et l'on dit, en conséquence, que la volonté est double : *commune*, ou *propre*. Ces expressions ne signifient naturellement pas qu'il y ait en nous deux facultés de vouloir, mais bien que nous avons deux manières de vouloir, l'une qui se nomme *voluntas communis*, l'autre *voluntas propria*. Elles s'opposent *recta fronte* et leur caractère antithétique permet de définir l'une par l'autre.

La volonté commune n'est autre que la charité. Ce qui caractérise, en effet, la charité, c'est qu'elle implique une disposition du vouloir à partager les biens dont il jouit¹. Les partager, ce n'est pas les perdre, c'est au contraire les conserver plus sûrement, et même les accroître, ainsi que nous aurons plus tard l'occasion de le constater. Son contraire, la volonté propre, est donc le refus d'avoir quoi que ce soit en commun avec les autres, la décision de ne rien vouloir que pour nous et en vue de nous. Décision qui semble sage, et qui cependant est folle, car dès que la volonté propre occupe le cœur de l'homme, perdant la charité, son vouloir se sépare de celui de Dieu et s'exclut par là même de la vie divine. La « courbature » de l'âme est donc la volonté propre, c'est-à-dire le repliement sur soi d'une charité qui se dégrade en cupidité².

manente libertate propter voluntatem, servilis nihilominus conversatio necessitatem probat. » SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo LXXXII, 5 ; P. L., t. 183, c. 1179. « Ita bonis naturae mala adventitia, dum non succedunt, sed accedunt turpant utique ea, non exterminant, conturbant, non deturbant. » *Ibid.*, c. 1179 D.

¹ « Porro communis voluntas caritas est... Verum facile est nosse quam sint aliena a propria voluntate, quae propria sunt caritatis, cui illa recta fronte contrariam se constituit. » SAINT BERNARD, *In tempore Resurrect.*, sermo II, 8 ; P. L. t. 183, c. 286 B C.

² « Voluntatem dico propriam, quae non est communis cum Deo et hominibus, sed nostra tantum : quando quod volumus, non ad honorem Dei, non ad utilitatem fratrum, sed propter nosmetipsos facimus, non intendentes placere Deo et prodesse fratribus, sed satisfacere propriis motibus animorum. Huic contraria est recta fronte caritas, quae Deus

On comprend dès lors pourquoi la volonté propre et la charité s'opposent. Dieu est charité ; la volonté propre, en s'opposant à la charité, mène donc contre Dieu la plus cruelle des guerres. D'abord elle se soustrait, en devenant propre, à la domination de celui qu'elle devrait servir comme son auteur. En outre, elle saisit et pille tout ce qui appartient à Dieu ; elle s'emparerait de l'univers entier si elle en avait le pouvoir et l'on peut affirmer sans crainte que cela même ne suffirait pas à la satisfaire. Plus encore, non contente de se saisir de la création, elle se tourne contre Dieu pour le nier et l'abolir dans la mesure où elle en est capable. Ne pouvant faire qu'il ne soit pas, elle voudrait du moins qu'il ne fût pas, car lorsque l'homme souhaite que Dieu ne connaisse pas ses péchés, ou ne veuille pas les venger, ou ne le puisse, que fait-il sinon souhaiter que Dieu soit privé de sa connaissance, de sa justice, ou de sa puissance, c'est-à-dire qu'il ne soit pas Dieu ? « Malice très cruelle et combien détestable, celle qui souhaite que Dieu perde sa puissance, sa sagesse et sa justice ! C'est une bête cruelle, le pire des fauves, une louve très rapace et une hyène très farouche. C'est aussi la très immonde lèpre pour laquelle il nous faut nous plonger dans le Jourdain et imiter Celui qui n'est pas venu faire sa volonté : *non mea voluntas*, dit-il en effet dans sa Passion, *sed tua fiat* ¹. »

Il y a pourtant une lèpre plus pernicieuse encore, car elle atteint le libre arbitre dans son élément rationnel même, c'est le conseil propre — *proprium consilium*. On a vu, en effet, que le libre arbitre est à la fois un pouvoir volontaire de consentir et un pouvoir rationnel de juger ; or la pathologie de l'âme suit rigoureusement son anatomie et saint Bernard, qui se montre si peu curieux de problèmes stériles, fait preuve ici d'un remarquable pouvoir de construction systématique, parce qu'il s'agit d'une question dont la réponse est de grande importance pour la conduite de la vie spirituelle. Les désordres de la volonté propre relèvent immédiatement de l'élément volontaire du libre arbitre ; or cet élément n'est autre que la liberté de nécessité, c'est-à-dire l'image de Dieu en nous, que nous savons être indestructible. Il est donc évident que les

est. » SAINT BERNARD, *In tempore Resurrect.*, sermo III, 3 ; P. L., t. 183, c. 289.

¹ *Loc. cit.*, n. 3 ; c. 290 C.

désordres dont la volonté est le siège, puisqu'ils ne sauraient en altérer l'essence, sont de nature secondaire ; ils doivent avoir ailleurs leur cause, dont ils ne sont que les répercussions et les effets. Mais on ne peut hésiter non plus sur le lieu de ce désordre fondamental. L'homme a perdu la ressemblance divine en perdant ses vertus ; ces vertus résidaient dans ce qui ajoute à notre libre arbitre un *liberum consilium* ; c'est donc dans le *consilium* que se trouve le germe du mal, et l'origine secrète de la volonté propre ne peut être que le *proprium consilium*.

C'est là un mal redoutable, car plus le « sens propre » abonde en nous, plus nous sommes mauvais, et plus aussi nous nous croyons justes. Nulle autre disposition de l'âme ne s'accompagne plus aisément que celle-là de l'illusion de la justice, car elle ne pêche pas par manque de zèle, mais bien par manque de science ; elle est, au vrai, un zèle mal dirigé. C'est elle qu'on voit à plein s'étaler chez les fauteurs d'hérésies et de schismes. Il est vrai qu'elle exalte la justice, mais la sienne, et non pas celle de Dieu. « Elle est chez ceux qui ont le zèle de Dieu, mais non selon la science ; suivant leur erreur, ils s'y obstinent au point de ne vouloir écouter les conseils de personne. Ce sont ceux-là qui sont les diviseurs de l'unité et les ennemis de la paix ; vides de charité, gonflés de vanité, pleins de complaisance et grands à leurs propres yeux, ils ignorent la justice de Dieu et c'est la leur qu'ils veulent établir. Quel plus grand orgueil, chez un homme, que de préférer son unique jugement à celui de toute une assemblée, comme s'il était seul à posséder l'esprit de Dieu ? » Au fond, le sens propre est une idolâtrie : adoration de soi-même et rébellion contre Dieu.

Voilà l'origine de tout le mal. En se préférant à Dieu, la raison a perverti sa propre faculté de choisir, faussé son aptitude à ne se complaire que dans le bien et déréglé sa volonté. Tant que le *consilium* et le *complacitum* de la raison sont malades, il ne saurait y avoir de santé pour le libre arbitre. C'est pourquoi, perdant la droiture de ses conseils, et par conséquent sa ressemblance divine, la volonté de l'homme a perdu

¹ SAINT BERNARD, *In temp. Resurrect.*, sermo III, 4 ; P. L., t. 183, c. 290. — On ne peut s'empêcher de se demander si saint Bernard ne pense pas ici à Abélard ou à Gilbert de la Porrée.

sa *libertas a peccato* ; et perdant la droiture de son *complacitum*, elle est désormais incapable de se complaire dans le bien, alors même que sa volonté voudrait l'accomplir, c'est-à-dire qu'elle a perdu sa *libertas a miseria*. C'est d'ailleurs pourquoi l'ascèse et les mortifications restent pénibles, même à celui qui s'y livre de tout son vouloir ; nous pouvons, avec la grâce, dompter la chair, mais l'âme en souffre, parce qu'elle ne sait plus désormais faire avec joie, ce qu'avant la faute elle eût fait sans effort.

Telle est la condition de ceux qui vivent au pays de la dissemblance. Ils n'y sont pas heureux. Errant, tournant sans espoir dans le « circuit des impies », les hommes qui mènent cette triste ronde ne souffrent pas seulement d'avoir perdu Dieu : ils se sont perdus eux-mêmes ; leur âme n'a même plus le courage de se regarder et, si elle parvient à s'y contraindre, elle ne se reconnaît plus. Car n'étant plus semblable à Dieu, elle n'est plus semblable à elle-même : *inde anima dissimilis Deo, inde dissimilis est et sibi* ¹ ; une ressemblance qui ne ressemble plus à son modèle ne peut plus se ressembler. Il est vrai qu'elle reste une image ; au plus profond de sa misère, cette chose vraiment divine qu'est le libre arbitre continue de briller en elle comme un joyau dans l'or, mais c'est là justement ce qui met le comble à sa misère, car se sentant à la fois la même et différente, encore une image, mais incapable de se rendre sa beauté perdue, elle reste capable de juger sa laideur. Que l'impie se considère donc soi-même, qu'il regarde en face ce visage malade et rongé de lèpre : osera-t-il encore prétendre qu'il ressemble à Dieu ? Bien plutôt s'écrierait-il avec le Psalmiste : « Seigneur, qui est semblable à vous ? » (Ps. 34, 10). Ainsi l'image indestructible de Dieu juge en cet homme la ressemblance détruite, ainsi la ressemblance éternelle pleure en lui celle qu'il a perdue : *nam manet prima similitudo, et ideo illa plus displicet, quod ista manet* ². Comment sortir de cette misère, comment retrouver la ressemblance de Dieu ?

Pour que les trois libertés se reconstituent dans l'âme de l'homme, il faut que la volonté propre cesse ; elle ne cessera que si l'« intention » se laisse conduire par la charité ; mais

¹ SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo LXXXII, 5 ; P. L., t. 183, c. 1179 D.

² *Op. cit.*, 6-7 ; c. 1180-1181.

pour que l'intention se redresse, il faut d'abord que le sens propre cesse et que la raison se soumette à la vérité. Charité dans l'intention, vérité dans l'élection ; simples comme des colombes, mais prudents comme des serpents ; prudence d'abord : *oculus videlicet cordis, non solum pius qui fallere nolit, sed et cautus qui fallere non possit*¹, tels sont les premiers conseils de saint Bernard à l'âme qui se cherche elle-même en Dieu. La « cécité » de la raison est le premier mal à guérir, pour qui veut remédier à la « perversité » de la volonté². Et qu'est-ce qui va éclairer l'œil intérieur, lui rendre la droiture du conseil ? La foi. Non pas seulement la conviction, mais la foi vraie, c'est-à-dire la vraie foi. « Tout ce qui n'est pas de la foi est péché. » (Rom., XIV, 23). Acceptons-la, elle nous donnera la vérité, une science beaucoup plus sûre que celle dont la raison d'un Abélard poursuit la conquête ; éclairant la raison, elle éliminera la *consilium proprium* ; la volonté s'ouvrira à la charité, qui chassera la *propria voluntas*, et la ressemblance divine brillera de nouveau dans l'âme naguère défigurée. Le remède est sûr, mais la cure est longue ; on peut la poursuivre partout ; mais il y a des lieux d'élection où elle s'opère mieux qu'en d'autres : ce sont les monastères. Bernard regarde autour de lui et cherche des yeux celui où elle s'opère mieux qu'en tout autre ; il n'hésite pas, c'est Cîteaux.

¹ SAINT BERNARD, *De praecepto et dispensatione*, cap. XIV, 356 ; P. L., t. 182, c. 880-881.

² *Op. cit.*, 36, c. 881. — On voit ici clairement que la doctrine de la liberté est un élément intégrant de la théologie mystique de saint Bernard, et que l'une et l'autre sont fonction de son idéal monastique, car il en est la condition nécessaire. Le contraire de la misère présente est la béatitude céleste ; les bienheureux sont en pleine possession de la *libertas a miseria* ; les contemplatifs seuls parviennent à s'en libérer, partiellement et pour de courts instants, en cette vie. On pourrait donc définir l'extase comme une libération imparfaite et brève de la « miseria ». Elle apparaît alors comme une restauration de la « *libertas complaciti* » que le péché nous a fait perdre. Voir, à ce sujet, le texte capital du *De gratia et libero arbitrio*, V, 15 ; P. L., t. 182, c. 1009-1010, notamment : « Ita que in hac vita soli contemplativi possunt utcumque frui libertate complaciti : et hoc ex parte, et parte satis modica, viceque rarissima. » Et plus haut : « Hi plane (quod negandum non est) etiam in hac carne, raro licet raptimque, complaciti libertate fruuntur, qui cum Maria optimam partem elegerunt... » etc. Le fait que ces références évidentes aux états mystiques se rencontrent dans le *De gratia et libero arbitrio* suffit à rattacher cet écrit à l'œuvre mystique de saint Bernard.

CHAPITRE III

Schola caritatis

Que Bernard et ses compagnons venaient-ils demander à Cîteaux, lorsqu'ils frappèrent à la porte du monastère, en 1112 ? On ne saurait imaginer qu'ils y aient apporté une doctrine toute faite, celle-là même que nous étudions aujourd'hui dans les écrits de l'abbé de Clairvaux ; bien au contraire, ces jeunes gens venaient s'instruire des règles de la vie chrétienne et apprendre à la pratiquer. Du moins peut-on dire que ce n'est pas sans avoir longuement réfléchi, ni sans connaissance de cause, qu'après leurs mois de retraite à Châtillon-sur-Seine ils s'adressèrent à Cîteaux. Nous devons au moine anonyme de Clairvaux, qui rédigea plus tard l'*Exordium magnum Ordinis Cisterciensis*, une explication si claire de ce qu'était le sens de la vie cistercienne pour ceux qui l'embrassèrent vers ses débuts, que nous ne saurions mieux faire que de nous instruire auprès de lui des motifs de leur décision.

Telle que ses premiers adhérents la conçoivent, la réforme cistercienne n'est pas une innovation dans la vie bénédictine, la vie bénédictine n'est pas une innovation dans la vie chrétienne. Pour de véritables disciples du Christ, il n'y a plus rien à inventer, mais il y a trop souvent lieu de se ressaisir. C'est ce que font Bernard, Etienne Harding, Robert de Molesme : ils reviennent à saint Benoît et, par saint Benoît, à la forme de vie parfaite qui fleurissait dans la primitive Eglise. Même au XII^e siècle, on n'avait pas l'illusion naïve d'une Eglise primitive dont tous les membres eussent été de parfaits chrétiens. Le nombre des saints a toujours été petit ; prêché à tous, l'Evangile n'a jamais été reçu qu'à la mesure de ceux qui le recevaient, mais c'est précisément pour cela qu'il s'est formé, dès l'origine, un groupe restreint de parfaits imitateurs du Christ, dont la présence, agissant à la façon d'un levain, travaillait du dedans la

masse et l'empêchait de se corrompre. Aussitôt après la mort du Christ, les Apôtres semblent avoir formé un groupe de ce genre, c'est-à-dire une école de maîtres dont la vie seule était un enseignement, qui n'enseignaient d'ailleurs que l'Évangile offert à tous, et à qui pourtant on redoutait de s'affilier à cause de la rigueur même avec laquelle ils en suivaient les leçons : « Et ils se tenaient tous ensemble sous le portique de Salomon ; aucune autre personne n'osait se joindre à eux, mais le peuple les louait hautement » (*Act.*, V, 12-13). Ce furent les premiers moines, et leur exemple nous révèle ce que fut toujours le sens de la vie monastique : vie d'une élite qui, par la prédication et par l'exemple, maintient l'esprit absolu de l'Évangile dans un monde incapable s'y conformer ¹.

Le nom que l'auteur de l'*Exordium* donne à ce groupe est typiquement bénédictin ; c'est une école, l'École de la primitive Église : *schola primitivae Ecclesiae*. Déjà, saint Benoît avait annoncé au début de sa Règle, qu'il avait l'intention d'ouvrir une école de service divin : *dominici schola servitii* ². Cette expression, les Cisterciens avaient mainte raison de la reprendre à leur compte et de la charger d'un sens nouveau. Au XII^e siècle, la France se peuple d'écoles où l'on enseigne les sciences profanes et les lettres antiques. Il n'y a pas seulement Saint-Vorles, où le jeune Bernard vient d'étudier et dont le programme a dû

¹ L'opposition du « portique de Salomon » au Portique grec était classique ; elle remonte, dans la littérature latine chrétienne, jusqu'à ses origines mêmes, puisqu'on la trouve chez TERTULLIEN, *De praescript. haeret.*, c. VII, où la Sagesse divine se dresse déjà contre l'enseignement des philosophes : « Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui stoicum et platicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus. » Ed. P. de Labriolle, Paris, Picard, 1907 ; p. 18. Tertullien aura une nombreuse postérité dans l'histoire du christianisme ; disons plutôt qu'on y rencontrera beaucoup de tempéraments analogues au sien : culte exclusif de l'Écriture ; méfiance aiguë de la dialectique, qui va parfois jusqu'à la haine ; goût raffiné de l'art de bien écrire, qui permet à certains d'entre eux de transiger avec la philosophie, mais jamais avec la dialectique, fatale au beau style.

² SAINT BENOÎT, *Regula monasteriorum*, Prolog. ; éd. B. Linderbauer, Bonn, 1928, p. 15, l. 78. — L'expression : « schola primitivae ecclesiae », se trouve dans l'*Exordium magnum Ordinis cisterciensis*, dist. I, cap. 2 ; P. L., t. 185, c. 998 A.

bientôt surprendre ou même inquiéter son âme avide du Christ, il y a Paris, Reims, Laon, Chartres, tant d'autres noms célèbres, mais dont les maîtres sont toujours les mêmes : Cicéron, Virgile, Ovide, Horace, porte-paroles éloquents d'un monde qui n'avait pas lu l'Évangile. Pourquoi ne pas se réclamer d'un autre maître, le seul qui ait les paroles de la vie éternelle ? *Unus est enim magister vester* (Matt., 23, 8) ; l'homme n'a qu'un maître, le Christ : *magister vester unus est, Christus* (Matt., 23, 10). Cîteaux, Clairvaux et Signy vont donc se dresser contre Reims, Laon, Paris et Chartres, écoles contre écoles, et revendiquer, en terre chrétienne, les droits d'un enseignement plus chrétien que celui dont on empoisonnait une jeunesse avide du Christ.

Rien, en cela, qui doit surprendre, car Cîteaux et Clairvaux ne sont elles-mêmes que des filiales et des continuatrices de cette Ecole de Jérusalem, que fondèrent les premiers apôtres, ou de celle d'Antioche, dont les maîtres illustres furent Paul et Barnabé. Le nom véritable de leurs élèves, c'est « Chrétiens » ; la doctrine du Christ est la seule qu'on y enseigne et c'est toujours elle qui se trouve mise en avant lorsqu'une école nouvelle se fonde. Antoine, Pacome, Macaire, Paphnuce, Basile, n'ont prétendu rien faire d'autre que ramener leurs disciples à la vie des parfaits de la primitive Eglise ¹. Benoît lui-même se réclame d'eux en rédigeant cette Règle où toute la perfection se trouve réduite à l'amour de Dieu et du prochain ². Cîteaux, à son tour, n'a d'autre ambition que de rétablir dans sa rigueur l'observance de la Règle bénédictine, c'est-à-dire de la vie chrétienne, qui est la vie de charité ³. Si l'on ajoute que le moine inconnu qui nous rapporte ces choses, ne peut se tenir de citer deux fois Horace et une fois Ovide ⁴, nous aurons une image assez juste de l'état d'esprit qui conduisit ces jeunes athlètes au cloître. Ils y fuyaient le monde, mais la plus grande tentation

¹ *Exordium magnum*, D. I, cap. 1-3 ; pour ce qui concerne saint Benoît, *op. cit.*, cap. 4. — Cf. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Epistola aurea ad Fratres de Monte Dei*, I, c. 1, n. 3-4 ; P. L., t. 184, c. 310-311.

² *Exordium magnum*, D. I, cap. 4 ; col. 1000A : « dilectionem Dei et proximi quae est perfectionis summa ».

³ « ...conservationem caritatis.... » SAINT BENOÎT, *Regula*, éd. cit., p. 16, l. 81.

⁴ *Exordium magnum*, dist. I, cap. 9 ; P. L. t. 185, c. 1005 A : Ovide. — Dist. III, cap. 5, c. 1056 C, et dist. VI, cap. 1, c. 1180 A : Horace.

du plus détaché d'entre eux avait été de devenir un homme de lettres ¹ et il a trouvé moyen de devenir un saint en y succombant. En dépit de son redoutable ascétisme, saint Bernard n'a jamais versé dans le puritanisme littéraire ; les murs de ses monastères sont nus ², mais non pas son style. Ce n'est pas par hasard que l'on compose comme Guillaume de Saint-Thierry ou Aelred de Rievaulx ³. Ces Cisterciens ont renoncé à tout

¹ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Vita S. Bernardi*, lib. I, 3, 9 : « Ubi vero de conversione tractantem, fratres ejus et qui carnaliter eum diligebant, persenserunt, omnimodis agere coeperunt, ut animum ejus ad studium possent divertere litterarum et amore scientiae secularis seculo arctius implicare. Qua nimirum suggestione, sicut fateri solet [remarquer l'usage du présent] propemodum retardati fuerant gressus ejus. » (P. L., t. 185, c. 231.) Bérenger, le disciple d'Abélard, a reproché à saint Bernard d'avoir écrit dans sa jeunesse des « cantiuunculas mimicas et urbanos modulos », et d'avoir toujours voulu l'emporter sur ses camarades dans l'art d'écrire. (BERENGARIUS, *Apologeticus*, P. L. t. 178, c. 1257 AB). On a fait observer que Bérenger est un témoin fort suspect (VAGANDARD, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1927, t. I, p. 13). Il est vrai, mais pas sur ce point. Que Bernard, écolier à Châtillon, ait écrit des vers profanes à l'imitation d'Ovide, rien de plus vraisemblable. Comme l'écrivait sagement Manrique : « Quae tamen, ut nullius fidei digna quippe ab auctore damnato et tunc furenti, per convicium objecta, ita vera fortasse esse potuerunt. » *Acta Bollandiana*, P. L., t. 185, c. 654 A.

² L'austérité de saint Bernard est trop connue, pour qu'il y ait lieu d'en citer des traits. Il importe cependant de garder présente à l'esprit l'intime relation de la pratique à la doctrine sur ce point. Son objet était d'abord d'assurer une subordination complète du corps à l'esprit, par la stricte observance de la règle cistercienne (voir l'horaire des journées dans D. Ursmer BERLIÈRE, *L'ascèse bénédictine*, p. 52), tempérée néanmoins par la direction de l'abbé (SAINT BERNARD, *In obitu Dom. Humberti monachi*, 4 ; P. L., t. 183, c. 515-516) et adaptée d'ailleurs aux aptitudes individuelles (SAINT BERNARD, *De diversis*, sermo XXXVI, 2 ; P. L., t. 183, c. 638 B). Par le corps, cette mortification atteignait la sensibilité. Laisser le corps à la porte en entrant au monastère (« Hic foris dimittite corpora quae de seculo attulistis. Soli spiritus ingredientur, caro non prodest quicquam! ») c'était refréner, non seulement la concupiscence, mais les sens même par lesquels elle entre dans l'âme, afin de faire place nette pour l'amour divin : GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Vita Bernardi*, I, 4, 20 ; P. L., t. 185, c. 238-239 (le dernier trait de ce texte peut avoir été suggéré par GRÉGOIRE LE GRAND, *Moral.*, IV, 30, 57-60 ; P. L., t. 75, c. 667-670). Les exemples célèbres de distraction que rapporte ici Guillaume, s'expliquent par le fait, qu'émousser sa sensibilité était pour lui la condition nécessaire de sa liberté spirituelle. Cf. GEOFFROY DE CLAIRVAUX, *Vita Bernardi*, lib. III, cap. 1, n. 2 ; P. L., t. 185, c. 304 D-305 A.

Sur l'esprit de pauvreté, voir plus loin, p. 97, note 1.

³ AELRED, *De spiritali amicitia liber*, Pat. lat., t. 194, c. 659-702.

sauf à l'art de bien écrire ; chacun de ces redoutables ascètes porte en soi un humaniste qui ne veut pas mourir.

Quoi qu'il en soit de ce point, il reste vrai de dire que les Cisterciens ne se sont pas fait une conception scolaire de la vie monastique, mais une conception monastique de la vie scolaire. Ils ont réduit l'Ecole au Cloître et lorsqu'ils ont comparé ce

Tout le début est extrêmement intéressant par la manière dont s'y combinent, aisément discernables, les influences de Cicéron, saint Augustin et saint Bernard. Un bref sommaire de ses erreurs de jeunesse rappelle d'abord Augustin : « ... tota se mens mea dedit affectui et devovit amori ; ita ut nihil mihi dulcius, nihil jucundius, nihil utilius quam amari et amare videretur » (c. 659A. Cf. SAINT AUGUSTIN, *Conf.* III, 1, 1). Ensuite, de même qu'Augustin avait été séduit par l'*Hortensius*, Aelred le fut par le *De Amicitia*, et, dans les deux cas, la lecture de Cicéron devient le point de départ d'un mouvement de conversion : « Et licet nec ad illud amicitiae genus me viderem idoneum, gratulari tamen quamdam me amicitiae formulam reperisse, ad quam amorum meorum et affectionum valerem revocare discursus. » (659 A.) Vient enfin sa « conversion » ; il entre au monastère et se fait Cistercien. Après en avoir suivi la règle, il trouve au *De Amicitia* peu de saveur ; rien de ce qui n'est pas l'Ecriture ne le satisfait ; pourtant, bien qu'ils aient souvent parlé de l'amitié, les Pères ne lui ont pas consacré de traité spécial ; il va donc écrire un traité sur l'amitié spirituelle, c'est-à-dire refaire celui de Cicéron à l'usage des chrétiens (660 A ; cf. 661 D-662 B). — En fait, il est clair qu'Aelred avait le texte de Cicéron sous les yeux en écrivant son dialogue ; on a déjà signalé les emprunts, parfois littéraux, qu'il lui fait, ainsi que les modifications qu'il fait subir à sa doctrine pour la christianiser ; voir sur ce point R. EGENTER, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Benno Filser, Augsburg, 1928 (pp. 233-237). Egenter a montré qu'Aelred utilise aussi le *De officiis* de saint Ambroise (lui-même influencé par Cicéron), Augustin, Grégoire le Grand, Jérôme et un florilège de pensées empruntées à Sénèque. — Sur l'unité de ton chez les amis et disciples de saint Bernard, voir les fines remarques de Dom A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots...* ; p. 322, n. 5. Il serait intéressant d'étudier le mouvement littéraire cistercien pour lui-même ; on y trouverait d'autres grands noms que ceux des fondateurs de l'école dont la doctrine forme l'objet de ce travail. Alain de Lille est mort à Cîteaux (voir la remarquable étude de J. HUIZINGA, *Ueber die Verknüpfung des poetischen mit dem theologischen bei Alanus de Insulis*, Amsterdam, 1932, p. 3). Hélinand de Froidmont († 1229), auteur des fameux *Vers de la mort*, est un cistercien. Guillaume de Digulleville, auteur du *Pèlerinage de vie humaine* (1320) est un cistercien, et les titres seuls de ces œuvres suggèrent la continuité de l'école et l'unité d'esprit qui relie ses expressions littéraires à ses expressions architecturales et théologiques.

Sur Aelred, voir F. M. POWICKE, *Ailred of Rievaulx and his biographer Walter Daniel*, Manchester, 1922. — Dom A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots...*, pp. 287-297, XVI, L'oraison pastorale de l'abbé Aelred.

dernier aux écoles, c'est pour montrer qu'il s'y substitue et en dispense, comme la foi se substitue à la philosophie et en dispense. En effet, la Règle de saint Benoît est proposée à tous, mais n'est imposée à personne. Nul n'est obligé d'en faire profession et l'on peut faire son salut sans s'y astreindre. Pourtant, elle aide puissamment à le faire si on l'embrasse, à condition de la suivre fidèlement après l'avoir embrassée. Tant que l'on n'a pas pris l'engagement de s'y astreindre, la Règle n'a rien de nécessaire et la volonté reste entièrement libre à son égard ; mais une fois qu'on en a fait librement profession, ce qui était resté facultatif devient nécessaire. Le moine assume donc la Règle librement, mais il doit ensuite suivre nécessairement la loi qu'il s'est librement imposée. Heureuse nécessité d'ailleurs que celle qui l'oblige à la perfection. De toute manière, les articles de la Règle bénédictine, une fois qu'elle est acceptée, ne sont plus des conseils, mais des préceptes — *ante professionem voluntaria, post professionem necessaria* ¹ — et toute désobéissance grave à ses ordres est un crime. Or, ce que la Règle prescrit, c'est essentiellement ce qu'il faut faire pour acquérir et conserver la charité, qui est la fin de la vie chrétienne ². Tout et rien que cela, qui ne s'apprend bien que dans un cloître, et nullement dans les écoles. Pourquoi donc s'embarrasser de

¹ SAINT BERNARD, *De praecepto et dispensatione*, I, 1-2 et II, 3 ; P. L. t. 182, c. 861-863. — C'est ce qui explique l'attitude de saint Bernard à l'égard de ceux qui veulent changer d'ordre religieux. Il n'aime pas que l'on quitte un ordre même pour entrer à Cîteaux ; bien entendu, il déteste plus encore que l'on quitte Cîteaux pour un autre ordre, car il s'agit alors d'échanger une règle plus sévère pour une plus douce ; c'est une apostasie. Voir la lettre fameuse, *Epist. I* ; t. 182, c. 67-79. Sur l'ensemble de cette question, E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, t. I, ch. IV-V, pp. 99-173.

² La Règle ne peut donc que difficilement être changée. Ceux de ses préceptes qui ne font que réaffirmer les commandements de Dieu, sont strictement immuables, puisqu'ils viennent de Dieu. Quant aux dispositions ajoutées par saint Benoît, elles n'ont d'autre fin que de nous conduire plus facilement à celle de la vie chrétienne : l'acquisition et la conservation de la charité : « Porro inventa atque instituta fuerunt, non quia aliter vivere non liceret, sed quod ita magis expediret, nec plane ad aliud quam ad lucrum vel custodiam caritatis. » Telle est la règle de discernement qui permet de juger les dispositions des Règles monastiques. Tant qu'elles servent à promouvoir la charité, elles sont inviolables et contraignantes ; si elles s'y opposent, il faut les changer ou les supprimer, puisqu'elles vont alors contre leur fin : SAINT BERNARD. *De praecepto et dispensatione*, II, 5 ; P. L., t. 182, c. 863-864.

l'inutile au risque de perdre le nécessaire ? Voyez Abélard, le professeur par excellence, qu'enseigne-t-il ?

Trop souvent, des erreurs qui mettent en péril la vie de la foi, et dans lesquelles il tombe pour avoir voulu lui substituer la philosophie. Même où son enseignement n'est pas faux, il est dangereux par l'esprit qui l'anime. C'est l'orgueil qui pousse la raison à vouloir comprendre ce que nous devons humblement accepter par la foi ; évacuer le mystère, c'est évacuer notre mérite, puisque c'est refuser cet acte d'humilité que Dieu nous demande de faire si nous voulons atteindre un jour la vérité. Ce qui rend dangereuse l'attitude d'Abélard, c'est donc surtout sa prétention de tout voir face à face et de donner champ libre à la raison dans des mystères qui la dépassent ¹. D'ailleurs, les

¹ « Petrus Abelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere. » SAINT BERNARD, *Epist.* CXCI, 1 ; P. L. t. 182, c. 357 B. — « Nihil videt per speculum et in enigmate, sed facie ad faciem omnia intuetur, ambulans in magnis et mirabilibus super se. » SAINT BERNARD, *Epist.* CXCII ; P. L. t. 182, c. 358 C. — L'opposition de saint Bernard contre l'esprit philosophique s'exprime clairement dans son traité : *De erroribus Abailardi*, IV, 10 et V, 12-13 ; P. L. t. 182, c. 1062, et c. 1063-1064. — Sur les rapports de saint Bernard et d'Abélard, voir VACANDARD, *Abélard, sa lutte avec saint Bernard, sa doctrine, sa méthode*, Paris, Roger et Chernoviz, 1881. On lira aussi avec intérêt, et prudence : P. LASSERRE, *Un conflit religieux au XI^e siècle*, Paris, Artisan du Livre, 1930.

Saint Bernard n'a aucune hostilité contre les études comme telles. Au contraire, en soi, l'étude des lettres est bonne, car elle orne l'âme, instruit l'homme et le rend capable d'instruire les autres ; mais elle n'est bonne que si deux choses la précèdent : la crainte de Dieu et la charité (*In Cant. Cant.*, sermo XXXVII, 1-2 ; P. L. t. 183, c. 971-972). Il est difficile de savoir ce que Bernard entend au juste par cette étude des « lettres » ; elle inclut évidemment les Humanités, mais sans doute pas l'étude de Platon et d'Aristote, dont la connaissance avait induit Abélard et Gilbert de la Porrée en erreur. — Pour une bibliographie de la question, voir M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Herder, t. II (1911), pp. 104-108.

L'antiphilosophisme de saint Bernard est, non point universel, mais très répandu, dans l'ancienne école cistercienne. Celui de ses disciples qui a le plus complètement développé ce point est Gilbert de Holland (Gillebertus de Hoilandia, † vers 1172), qui a continué le commentaire de Bernard sur le Cantique des Cantiques, de III, *In lectulo*, à V, *Dilectus meus candidus* (son commentaire fut aussi interrompu par la mort). Sa conception des rapports de la foi et de la raison est longuement développée à propos de *Cant.* III, 2 : *Circuibo civitatem*. Le « circuit » consiste à chercher Dieu à partir de la foi, par la raison, pour atteindre l'intelligence. C'est donc un commentaire, d'ailleurs très personnel, du *Fides quaerens intellectum* de saint Anselme. La raison doit se main-

intentions des professeurs sont rarement pures et Abélard n'est malheureusement pas seul de son espèce. Certains apprennent pour savoir ; d'autres, pour qu'on sache qu'ils savent ; d'autres encore, pour vendre leur science. Apprendre pour savoir, c'est honteuse curiosité — *turpis curiositas* — la fruition de l'intelligence qui prend son propre jeu comme fin ; apprendre pour que d'autres nous sachent savants, c'est vanité ; apprendre pour vendre sa science, c'est cupidité, et pis encore : simonie, puisque c'est le trafic des choses spirituelles — *turpis quaestus, simonia*¹. La vérité, c'est qu'il faut choisir les sciences en vue de faire son salut, c'est-à-dire pour acquérir la charité, comme on choisit les aliments du corps en vue de la santé. Toute science ainsi choisie et acquise est « prudence », tout le reste est « curiosité », ce n'est pas à l'école d'Abélard qu'on apprend à choisir la science, c'est à celle de saint Benoît, à celle du Christ.

Pour savoir quelles sciences sont utiles, il suffit de considérer ceux qui les enseignent : « Pierre, André, les fils de

tenir entre les limites de la foi (*Cant. Cant.*, IV, 2 ; P. L. t. 184, c. 26 D) ; qu'elle tient dans sa mémoire et qu'elle explore, sans d'ailleurs que l'intelligence finale puisse contenir autre chose que ce que contenait déjà la foi : « Fides, ut sic dicam, veritatem rectam tenet et possidet ; intelligentia revelatam (dévoilée) et nudam contuetur ; ratio conatur revelare. Ratio inter fidem intelligentiamque discurrens, ad illam se erigit, sed ista se regit... » etc. (*Ibid.* c. 27 A). La cité où l'âme ne cesse de circuler est l'univers, et plus encore la société des saints : l'Eglise. On pourrait s'en tenir à l'univers étudié par la raison, mais on voit le danger que présente une telle attitude par l'exemple des philosophes païens. (GILB. DE HOILANDIA, *In Cant. Cant.*, IV, 5 ; P. L. t. 184, c. 29, Cf. *Op. cit.*, V, 2 ; c. 32-33). Il faut donc se méfier de la philosophie pure. Toute doctrine qui ne fait pas mention du Christ lui est *suspecta*, et même *despecta* (*Op. cit.*, V, 3 ; c. 33 C ; cf. SAINT AUGUSTIN, *Conf.*, III, 4, 8). D'autre part, la Loi juive elle-même n'est pas suffisante, telle du moins que les Juifs la comprennent, car elle contient la vérité, mais ils ne savent pas l'y voir : « velamen est magis in eorum mente quam lege » (*ibid.*, c. 33 D). L'Epouse a donc finalement à sa disposition une seule voie, celle qui conduit à l'Epoux en révélant le sens de la Loi : la Charité. Cette intéressante synthèse d'Augustin, d'Anselme et de Bernard, mériterait d'être étudiée pour elle-même. Gilbert n'est pas un grand mystique ; il ne le fut peut-être pas du tout (*In Cant. Cant.*, II, 8 ; P. L. t. 184, c. 22) et se tient prudemment, dans son commentaire, sur le plan du « sens moral », mais c'est un esprit ferme, pondéré, dont les écrits valent d'être lus.

¹ SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXXVI, 3 ; P. L. t. 183, c. 968. Il cite, à ce propos, un vers de Perse : « Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter. » *Sat. I*, vers 27.

Zébédee et tous leurs autres condisciples n'ont pas été choisis dans une école de Rhétorique ou de Philosophie, et c'est pourtant par eux que le Sauveur a accompli l'œuvre du salut au milieu de la terre ¹. » L'expression revient souvent dans les écrits de saint Bernard, et toujours avec la même signification : « Gaudeo vos esse de hac schola, de schola videlicet spiritus, ...ubi bonitatem et disciplinam et scientiam discatis... Numquid quia Platonis argutias, Aristotelis versutias intellexi, aut ut intelligerem laboravi? Absit, inquam, sed quia testimonia tua exquisivi ². » Ce que le cistercien apprend à cette école, c'est le plus important de tous les arts, celui de vivre, et il l'apprend directement du Christ : « Tu es enim magister et Dominus, cujus schola est in terris, cathedra in coelis... Exultaverunt gigantes Philosophi non ad currendam viam tuam, sed ad quaerendam vanam gloriam ³. » Mais le Christ y use aussi de sous-maîtres, car ce qu'il enseigne lui-même est la charité, que lui seul peut donner, tandis que les autres maîtres y enseignent la crainte de Dieu, le respect de la Règle, la vie de pénitence, en un mot, par quoi le cœur se purifie et se prépare à recevoir la charité : « *In schola Christi sumus* ; nous sommes dans l'école du Christ » — c'est à Clairvaux que ces paroles furent prononcées — « et nous y sommes instruits d'une double doctrine : l'une, que l'unique et véritable Maître nous enseigne par lui-même, l'autre, par ses ministres. Par ses ministres, la crainte ; par lui-même, la dilection ⁴. C'est pourquoi, lorsque le vin fait défaut, il ordonne à ses ministres de remplir les

¹ SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXXVI, 1 ; P. L. t. 183, c. 967.

² SAINT BERNARD, *In fest. Pentecost.*, sermo III, 5 ; P. L. t. 183, c. 331. — Cf. « Hi sunt magistri nostri (sc. Petrus et Paulus), qui a magistro omnium vias vitae plenius didicerunt et docent nos usque in hodiernum diem. Quid ergo docuerunt vel docent nos apostoli sancti? Non piscatoriam artem... non Platonem legere, non Aristotelis versutias inversare, non semper discere et nunquam ad veritatis scientiam pervenire. Docuerunt me vivere. Putas, parva res est scire vivere? Magnum aliquid, imo maximum est. » *In Festo SS. apost. Petri et Pauli*, sermo I, 3, P. L. t. 183, c. 407.

³ SAINT BERNARD, *De diversis*, sermo XL, 1 ; P. L. t. 183, c. 647.

⁴ *Dilectionem*, au sens d'amour de Dieu. *Dilectio* s'oppose chez SAINT BERNARD à amour charnel ; terminologie classique depuis saint Augustin et codifiée par ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymol.*, VIII, 2, 7 : « Omnis autem dilectio carnalis non dilectio sed magis amor dici solet. » Ed. W. M. Lindsay, Oxford, 1911, *ad loc.*

urnes d'eau, et aujourd'hui, chaque jour encore, si la charité se refroidit, les ministres du Christ remplissent d'eau les urnes, c'est-à-dire nos pensées de crainte. Et c'est avec raison que l'on interprète « eau » par « crainte », car ainsi que l'eau éteint le feu, la crainte éteint les désirs libidineux, et comme l'eau nettoie les souillures des corps, la crainte purifie celles des âmes. Remplissons donc d'eau cette hydre, c'est-à-dire notre pensée, parce que celui qui craint ne néglige rien, et c'est une pensée bien remplie que celle où ne peut tomber la négligence. Mais aussi l'eau alourdit, la crainte est peine ; allons donc à celui qui change l'eau en vin, c'est-à-dire qui transforme la crainte et sa peine en amour, et nous pourrons entendre alors ce que lui-même enseigne de la dilection. Car il dit : *voici quel est mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres*, ce qui revient à dire : Je vous prescris bien des choses par mes ministres, mais ceci, c'est spécialement et par moi-même que je vous le recommande. Et ailleurs : *c'est en cela que tous sauront que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres*. Ainsi donc, aimons-nous les uns les autres, pour prouver que nous sommes les disciples de la vérité. Et dans cette dilection mutuelle, prenons garde à trois choses, car Dieu est charité — *Deus caritas est* — et nous ne devons nous soucier que de lui : qu'elle naisse, qu'elle grandisse, qu'elle se conserve¹. » Cette leçon n'a pas été perdue pour les compagnons de saint Bernard et elle s'est même magnifiquement développée dans l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry.

Car la fameuse *Lettre aux frères de Mont Dieu*, qui est assurément un de ses chefs-d'œuvre, repose entièrement sur cette conception. Écrit pour des Chartreux, ce traité est l'œuvre d'un moine qui s'adresse à des moines et qui veut savoir avant tout quel est le sens vrai de la vie monastique. Les sages de ce monde, pleins de l'esprit de ce monde, visent à la plus haute

¹ SAINT BERNARD, *De diversis*, sermo CXXI ; P. L. t. 183, c. 743. La conception bénédictine de la vie monastique comme *schola Christi* n'appartient pas en propre à saint Bernard ni même à l'école cistercienne ; on la rencontre chez d'autres bénédictins (par exemple chez Jean l'Homme de Dieu, dans DOM A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, Bloud et Gay, 1932, p. 95, l. 38) ; elle est familière, en dehors de l'Ordre, à saint Pierre Damiani et à bien d'autres ; il n'en est pas moins vrai qu'elle fait partie intégrante de la doctrine cistercienne et y a reçu une élaboration remarquablement approfondie.

sagesse, mais ils lèchent la terre ; laissons-les descendre sagement en enfer ¹. Tout autre est la vie du moine, car il ne s'agit même pas seulement pour lui de servir Dieu, mais d'y adhérer : « Que d'autres croient Dieu, le sachent, aiment et révèrent, il vous appartient d'en avoir la sagesse, l'intelligence, la connaissance, la jouissance. C'est grand, cela, c'est difficile ². » Mais, après tout, pourquoi un Chartreux s'enferme-t-il dans sa cellule ? C'est, répond notre Cistercien, pour vaquer à Dieu, pour jouir de Dieu. Sans doute, on n'atteint pas cet idéal sans efforts, mais l'Abbé n'est-il pas là pour les encourager et les diriger ? Car il enseigne ; c'est un véritable professeur dont les novices sont les élèves : « Primumque docendus est rudis incola eremi, secundum apostolicam Pauli institutionem... Rursumque docendus est cavere... » « Deinde docendus est animalis incipiens et Christi tyrunculus Deo appropinquare ³. » « Docen-

¹ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Epistola aurea*, I, 2 ; P. L. t. 184, c. 309-310. Guillaume sait d'ailleurs exactement contre qui les écoles cisterciennes doivent enseigner la charité : contre les écoles littéraires où l'amour s'enseigne à la manière d'Ovide. Ce dernier s'était proclamé lui-même maître en l'art d'aimer :

*Sed quicumque meo superarit Amazona ferro
Inscribat spoliis « Naso magister erat ».*

Ars Amatoria, II, 743-744.

Une des thèses fondamentales de Guillaume est que le seul maître dans l'art d'aimer est, non pas cet Ovide païen qu'on lisait avidement dans les écoles, mais la Nature, et Dieu, qui est l'auteur de la Nature. Tout le début de son *De natura et dignitate amoris* est une revendication des droits de l'amour chrétien contre l'amour païen et des écoles de charité contre les écoles de lettres. Cf. l'affirmation du début : « Ars est artium ars amoris, cujus magisterium ipsa sibi retinuit natura, et Deus auctor naturae. » *Op. cit.*, I, 1 ; P. L. t. 184, c. 379 C ; et l'allusion qui le suit : « doctor artis amatoriae... » (I, 2 ; c. 381 A), qui désigne évidemment Ovide. Toute cette critique de l'*Ars amatoria* est si claire et longuement développée, que l'intention de Guillaume ne peut être méconnue. Selon l'expression pittoresque et définitive de son ancien éditeur : « Est alius ejusdem liber *De natura et dignitate amoris* quem secundum ipsius materiam : *Anti-Nasonem* possumus appellare. » P. L. t. 184, c. 363-364. La chose est évidente pour, qui lit le texte ; Mabillon a pris la peine d'en faire la remarque ; pourtant, l'histoire ne semble guère avoir pris en considération un fait si important pour définir l'arrière-plan humaniste de la mystique cistercienne.

² GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Epist. aurea*, I, 2, 5 ; P. L. t. 184, c. 311. — Pour le « vacare Deo », *op. cit.*, I, 4, 10 ; c. 314 A.

³ *Op. cit.*, I, 7, 18 ; P. L. t. 184, c. 320. Cf. I, 13-14, 41-42 ; P. L. t. 184, c. 334-335

« dus est etiam in oratione sua sursum cor levare. » Ecole d'apprentis du Christ bien plutôt que d'étudiants, car les exercices y sont des actes ; école spéciale de charité — *specialis caritatis schola* —, où l'on en cultive l'étude, discute les problèmes et détermine les solutions, non pas tant par des raisonnements que par la raison, la vérité même des choses et l'expérience¹. Pourquoi et comment enseigner l'amour, c'est ce qu'il nous faut à présent déterminer.

Il s'agit de rendre à l'homme défiguré la ressemblance divine perdue. Si la Règle bénédictine, telle que les Cisterciens l'interprètent, vise avant tout l'acquisition et conservation de la charité, c'est qu'elle est une règle de vie et que, comme l'âme est la vie du corps, la charité est la vie de l'âme. Le lien de l'âme au corps est bien différent de celui qui l'unit à Dieu ; car elle anime par « nécessité » cette portion de matière à laquelle elle est unie, et c'est d'ailleurs pourquoi nous avons dit que son amour commence « nécessairement » par être charnel. Il n'en est pas ainsi de l'amour qu'elle a pour Dieu, car en tant que conscient de soi et volontaire, il est libre. Là où l'âme aime, c'est là qu'elle est. Ne pouvant s'empêcher d'aimer son corps, elle ne peut pas ne pas être dans son corps, mais elle n'est en Dieu que si elle aime Dieu. Si elle l'aime, elle est à la source de sa propre vie en tant qu'âme ; si elle ne l'aime pas, sa vie spirituelle est morte car, coupée de la source qui la vivifie, elle se flétrit. Or l'âme aime Dieu par la charité² ; c'est donc par la charité qu'elle communique avec la source de sa vie et la première chose à faire, pour lui rendre la vie, est de lui faire faire l'apprentissage de la charité.

¹ « Haec est specialis caritatis schola, hic ejus studia excoluntur, disputationes agitantur, solutiones non ratiocinationibus tantum, quantum ratione et ipsa rerum veritate et experientia terminantur. » GUILLAUME DE SAINT-TIERRY, *De natura et dignitate amoris*, IX, 26 ; P. L. t. 184, c. 396.

² « Fons siquidem vitae caritas est, nec vivere animam dixerim, quae de illo non hauserit. Haurire porro quomodo potest, nisi fuerit praesens ipsi fonti qui caritas est, quae Deus est ? Praesens igitur Deo est qui Deum amat, in quantum amat. » SAINT BERNARD, *De praecepto et dispensatione*, XX, 60 ; P. L. t. 182, c. 893. — Cf. « quia habet te quis, in quantum amat te ». GUILLAUME DE SAINT-TIERRY, *De contemplando Deo*, VIII, 16 ; P. L. t. 184, c. 376 A. — L'un et l'autre se meuvent ici dans le cercle d'idées familières à SAINT AUGUSTIN, *Sermo XXIII*, VII, 7-VIII, 8 ; P. L. t. 38, c. 158-159.

Quel sera le premier moment de cet apprentissage ? Il est clair que l'obstacle à supprimer d'abord est l'amour immodéré du corps qui retient l'âme loin de Dieu, et c'est par là que s'explique la sévérité de l'ascétisme cistercien ¹. Il n'est pas question de tuer le corps : ce serait tuer l'homme ; mais on peut d'abord essayer de ramener l'âme dans les limites de la nécessité naturelle et d'émonder la cupidité. Il faut même faire plus. Se contenter des plaisirs naturels et nécessaires est un programme qu'Épicure avait déjà proposé aux hommes ; il ne saurait suffire au Cistercien, car on pourrait s'en tenir là si la nature était telle que Dieu l'a créée, non encore viciée par le péché originel. Or la faute est toujours là, avec ce redoutable châtement : la concupiscence, si bien qu'avant de pouvoir suivre la nature, il faut la redresser. C'est pourquoi le Cistercien mortifie ce corps, qui lasso la charité de ses exigences continues ². Pour le mortifier, il faut le ramener en deçà des limites de la nécessité naturelle et moins lui permettre de vivre que l'empêcher de mourir : mesure délicate à prendre, mais qu'un saint Bernard a su garder jusqu'à 63 ans. L'objet premier de qui veut vivre la vie de charité, n'est donc pas même de réduire le corps à ce qui suffit pour assurer sa santé, ce qui serait

¹ Le mot *ascétisme* est toujours employé, dans cet exposé, au sens de : mortification du corps. Le mot *ascèse* y est employé au sens de : discipline volontaire et systématique de la volonté et de la pensée.

² « Praesens igitur Deo est qui Deum amat, in quantum amat. In quo enim minus amat, absens profecto est. In eo autem minus Deum amare convincitur, quod carnis adhuc necessitatibus occupatur. Illa vero circa corpus occupatio, quid est nisi a Deo quaedam absentatio ? Et absentatio quid nisi peregrinatio ? Et peregrinamur ergo a Domino, et in corpore peregrinamur, cujus nostra nimirum, et intentio praepeditur aerumnis, et curis caritas fatigatur. » SAINT BERNARD, *De praecepto et dispensatione*, XX, 60 ; P. L. t. 182, c. 893 A. — On pourrait objecter que l'âme a le devoir d'aimer son corps et de ne pas mépriser sa chair ; rien de plus vrai, mais aimer sa chair, c'est la maintenir à sa place, dans son ordre : au dessous de l'esprit. Qui épargne le plus sa chair, le cistercien qui la mortifie pour la sauver, ou l'homme dit charnel, qui condamne la sienne aux châtements éternels ? (SAINT BERNARD, *In Psal. Qui habitat*, sermo X, 3 ; P. L. t. 183, c. 222-223). La nécessité naturelle d'aimer notre corps est donc toujours respectée par saint Bernard ; il suffit que cet amour soit ordonné : « Diligat anima carnem suam ; sed multo magis suam ipsius animam servet. » *Loc. cit.*, c. 222 D. Cf. *De diversis*, sermo XXIII, 1 ; P. L. t. 183, c. 600. *Pro dominica I Novembris*, sermo II, 2 ; P. L. t. 183, c. 347.

pourtant en soi chose bonne et désirable, mais de lui infliger une dure discipline ; c'est le prix dont l'âme paye sa liberté.

Cet ascétisme du corps, dont le précepte tient en quelques lignes, mais dont la pratique dure toute une vie, n'est pourtant que la condition nécessaire d'une ascèse de la pensée, qu'il nous faut à présent décrire. La chose est d'autant plus facile, qu'à part les variations inévitables d'un thème familier que saint Bernard a repris tant de fois, l'ordre qu'il recommande de suivre reste constant. Il est d'ailleurs imposé par la nature du problème. *Recole primordia, attende media, memorare novissima tua : haec pudorem adducunt, ista dolorem ingerunt, illa metum incutiunt.* Ce qui confère à l'exécution de ce programme son caractère proprement cistercien, c'est qu'elle suppose l'application de cette méthode d'analyse psychologique dont nous avons dit que saint Bernard a fait l'un des fondements de sa mystique. L'idée s'en annonce, immédiatement après les mots qui viennent d'être cités, par un rappel de cette parole du Cantique des Cantiques (I, 7) : *Si ignoras te, o pulcherrima mulierum.* Savoir d'où l'on vient, où l'on est, où l'on va, c'est savoir ce que l'on était, ce que l'on est, ce que l'on sera, bref, c'est se connaître soi-même. La première chose à faire, pour qui veut s'instruire de la charité, c'est donc d'apprendre à se connaître, et c'est là la science véritable, la seule nécessaire au cistercien, celle qui doit remplacer pour lui les arguties dialectiques de Platon ou les sophismes d'Aristote. Dès le début de son enseignement, Bernard s'engage donc dans l'étude de l'homme et sa doctrine ne se détourne de la philosophie spéculative que pour s'engager plus profondément dans cette étude de la vie intérieure où l'avait autrefois précédé saint Augustin, où le suivront plus tard Pascal et Maine de Biran.

En imposant ainsi à l'homme qui se tourne vers Dieu le devoir de se connaître d'abord lui-même, saint Bernard est l'héritier d'une longue tradition, qui s'était formée chez les Grecs, mais dont les Pères de l'Eglise avaient modifié le cours ¹.

¹ M.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, J. Gabalda, 1932 ; pp. 23-24. — E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (deuxième série), ch. I ; Paris, J. Vrin, 1932. — L'histoire du socratisme chrétien mériterait d'être écrite ; voir par exemple ORIGÈNE, *Comm. in Cant. Cant.*, lib. II ; édit. Bæhrens, p. 146, 12-150, 22. (Cf. ROUËT DE JOURNEL, *Enchir. Ascet.*, pp. 62-63.) Saint Bernard a même rattaché ce thème à l'enseignement de saint Paul, qui n'y avait certaine-

Pour autant qu'il nous soit possible d'en juger, les sources auxquelles il a lui-même puisé cette idée sont saint Augustin et celui que saint Augustin avait écouté à Milan : saint Ambroise. On a la preuve que le texte de saint Ambroise était familier à l'ami intime de saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry. Dans la Préface de son *Epistola aurea*, ce dernier rapporte, qu'au nombre des ouvrages qu'il a écrits, se trouve un commentaire sur le Cantique des Cantiques entièrement composé des textes disséminés dans les œuvres de saint Ambroise qui se rapportent à ce sujet. Ce que saint Ambroise n'avait pas fait lui-même, Guillaume le lui fait faire. Rien de moins étonnant de la part d'un homme dont on sait que, comme saint Bernard, il tenait le Cantique pour l'initiation par excellence à la vie mystique. Il va de soi que saint Ambroise doit être considéré par conséquent comme une source importante de la mystique cistercienne. Or, dans le commentaire ambrosien compilé par Guillaume, on trouve rassemblés une longue série de textes sur la nécessité qu'il y a, pour le chrétien, à se connaître lui-même ¹ et sur les raisons qui fondent cette nécessité.

ment pas pensé. Voici le raisonnement : saint Paul dit que l'on peut connaître Dieu à partir de ses créatures ; à plus forte raison le peut-on à partir de celle qui lui ressemble le plus : l'homme, fait à son image ; c'est pourquoi l'homme doit se connaître soi-même s'il veut connaître son auteur : SAINT BERNARD, *De diversis*, sermo IX, 2 ; P. L. t. 183, c. 566.

¹ Cf. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, Prolog., P. L. t. 180, c. 695-696 : « Fertur celebre apud Graecos Delphici Apollinis responsum : « Homo, scito teipsum. » Hoc et Salomon, imo Christus in Canticis : « Si non, inquit, cognoveris te, egredere (Cant. I). » Guillaume nous fait assister ici au confluent curieux de la tradition grecque et de la Bible. Nous savons en outre à quelle source il puise puisqu'il est l'auteur de la compilation extraite de saint Ambroise : *Commentarius in Cantica Canticorum e scriptis sancti Ambrosii a Guillelmo, quondam abbate sancti Theodorici, postea monacho Signiacensi, collectus* (Pat. lat., t. 15, col. 1947-2060). Toute la doctrine de la connaissance de soi-même, que j'ai désignée ailleurs du nom de *Socratisme chrétien*, et dont l'importance est considérable chez saint Bernard, Guillaume, Hugues et Richard de Saint-Victor, est longuement développée par saint Ambroise dans son commentaire *In Ps. CXVIII*, sermo II, 13-14 (Pat. lat., t. 15, col. 1278-1279) : l'oracle de Delphes fut volé à Moïse qui en avait dit l'équivalent dans Deut., XV, 9 ; d'où le commentaire de C. C., I, 7 : « Nisi noscas te... » Cf. *op. cit.*, sermo X, 10-16 ; col. 1402-1406 ; l'homme doit se connaître dans sa grandeur, comme fait à l'image de Dieu. Le même thème est développé dans le *Liber de Isaac et Anima*, cap. IV, 11-16 ; Pat. lat., t. 14, col. 533-535, toujours à propos du Cantique des Cantiques. Ces textes ont été recueillis par Guillaume

Il suffit de laisser parler saint Bernard pour voir comment il entend cette connaissance et ce qu'il en attend. Se connaître, c'est essentiellement, pour lui prendre conscience d'être une image divine défigurée : « N'es-tu pas honteux de redresser la tête, toi qui ne redresses pas ton cœur ? D'avoir le corps debout, toi dont le cœur rampe à terre ? Car n'est-ce pas ramper à terre que d'avoir le goût de la chair, de désirer le charnel, de poursuivre le charnel ? Pourtant, puisque tu as été créé à l'image et ressemblance de Dieu, devenu semblable aux bêtes en perdant sa ressemblance, ta vie est encore celle d'une image. Si donc, alors que tu étais dans la grandeur, tu n'as pas compris que tu étais limon de la terre, prends du moins garde, maintenant que tu es enfoncé dans le limon de l'abîme, de ne pas ignorer que tu es l'image de Dieu et rougis de l'avoir recouverte d'une ressemblance étrangère. Souviens-toi de ta noblesse et sois honteux d'une telle défection. N'ignore pas ta beauté, pour être plus confondu encore de ta hideur ¹. » Lignes d'une merveilleuse densité, où tout l'ascétisme cistercien se trouve contenu. Misère de l'homme : avoir perdu la ressemblance divine ; grandeur de l'homme : avoir conservé l'image divine ; dépouiller la ressemblance étrangère dont le péché l'a revêtu, c'est ce que le novice apprend d'abord à Cîteaux. Mais, pour la dépouiller, il faut la reconnaître, c'est-à-dire se connaître tel que l'on est devenu.

Tournons-nous maintenant vers la règle de vie que le Cistercien fait profession de suivre ; c'est justement là la première chose qu'elle lui enseigne, car apprendre à connaître sa misère, c'est faire l'apprentissage de l'humilité. Saint Benoît en a décrit les douze degrés, qu'il a disposés comme autant d'échelons

de Saint-Thierry dans sa compilation de textes ambrosiens : *In C. C.*, cap. I, 33-38 ; *Pat. lat.*, t. 15, col. 1959-1962. On peut y joindre d'autres textes de SAINT AMBROISE, *Hexameron*, VI, 39 ; t. 14, c. 271-272. VIII, 50 : « *Cognosce ergo te, decora anima, quia imago Dei es...* » ; *ibid.*, c. 277-278. Il suffit de comparer un texte de ce genre à ceux que cite le P. Festugière (note précédente) pour saisir l'une des différences essentielles du Socratisme chrétien et du Socratisme grec. Les Grecs disent : connais-toi toi-même pour savoir que tu n'es pas un Dieu, mais un mortel ; les chrétiens disent : connais-toi toi-même pour savoir que tu es un mortel, mais l'image d'un Dieu.

¹ SAINT BERNARD, *De diversis*, sermo XII, 2 ; *P. L.* t. 183, c. 571 C D. On retrouve dans ce texte (n. I ; c. 571 B) l'invitation à cultiver le *Nosce teipsum* que Bernard recevait du Cantique des Cantiques : « Si ignoras te, o pulchra inter mulieres, egredere, et abi post greges sodalium tuorum. » *Cant.*, I, 7.

à gravir par nos actes et non point seulement à connaître par la pensée ; échelle dont les deux côtés sont notre corps et notre âme et que dresse vers Dieu notre vie en ce monde, car c'est en s'humiliant qu'on s'élève jusqu'à lui. Saint Bernard a construit sur ce thème toute sa doctrine du *De gradibus humilitatis*¹ et l'on peut voir ici combien profondément sa pensée s'enracine dans le sol de la vie bénédictine. Ce qu'il emprunte à la Règle, c'est à la fois la notion fondamentale de l'humilité et celle du terme auquel elle conduit : la charité. « Après avoir gravi tous ces degrés de l'humilité, le moine atteindra bientôt la charité de Dieu, celle qui, lorsqu'elle est parfaite, chasse la crainte (*I Joan.*, 4, 18). Par elle, tout ce dont l'observance s'accompagnait chez lui de quelque crainte, il commencera de l'observer sans effort et comme par une habitude naturelle, non plus par peur de l'enfer, mais par amour du Christ, par bonne habitude et amour des vertus². » Remplacer la peur par la charité, grâce à la pratique de l'humilité, c'est toute l'ascèse de saint Bernard : son commencement, son progrès, son terme. C'est celle de Cassien ; celle de saint Basile ; c'est la discipline par quoi se réalise la promesse de saint Jean : *Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet : qui autem timet, non est perfectus in caritate.*

Comment l'acquisition progressive de l'humilité conduit-

¹ SAINT BENOÎT, *Regula*, VII, éd. B. Linderbauer, pp. 27-28 ; commenté par SAINT BERNARD, *De gradibus humilitatis*, cap. I ; P. L. t. 182, c. 941-942.

² SAINT BENOÎT, *Regula*, cap. VII : *De humilitate*, éd. B. Linderbauer, pp. 27-31. — SAINT BERNARD, *De gradibus humilitatis*, cap. I, 1 ; P. L. t. 182, c. 941 C : « Locuturus ergo de gradibus humilitatis quos beatus Benedictus non numerandos sed ascendendos proponit... ». Ce traité, le premier des grands ouvrages de Bernard, est un commentaire ascétique du ch. VII de la Règle. On observera que la pratique de l'humilité inclut l'entraînement de l'homme tout entier, corps et âme. C'est ce qui explique qu'en vue de faciliter la connaissance de soi-même, dont l'humilité est le premier temps, un cistercien ait pu écrire un véritable traité d'anatomie selon la science de l'époque : voir GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, dans Migne, Pat. lat., t. 180, col. 695-726 (cf. SAINT AMBROISE, *Hexameron*, lib. VI, cap. 9 ; Pat. lat., t. 14, col. 280-288). C'est, de l'aveu de l'auteur, une compilation de textes empruntés aux auteurs anciens : philosophes, physiciens, Pères de l'Eglise, qui doit servir de commentaire à l'Oracle de Delphes : « Scito te ipsum » (Prolog., début). Mabillon avait déjà noté ce trait : P. L. t. 184, c. 363-364.

elle l'homme à ce terme ? En le conduisant à la vérité ¹ et, avant tout, à la vérité sur lui-même. *Humilitas est virtus qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit* ². S'humilier, c'est donc essentiellement prouver par des actes du corps et de la pensée que l'on connaît sa misère et que l'on se juge. Thème de méditation familier à saint Bernard et qu'il rappelle sans cesse, qui est un bien commun de toute l'école cistercienne, mais que lui seul a su approfondir jusqu'à ses justifications théologiques. Car il y a là un problème que son génie ne pouvait manquer d'apercevoir et de scruter. Tout directeur de conscience sait qu'il faut s'humilier ; Bernard sait et dit davantage : il discerne et montre le lien profond qui rattache la connaissance de soi au jugement de soi et le jugement de soi à la charité.

La charité, nous l'avons déjà noté, est « volonté commune » par opposition à la volonté propre ; exactement parlant, elle est la volonté commune à l'homme et à Dieu. Elle règne donc dans le cœur lorsque notre volonté veut ce que veut celle de Dieu. Que fait l'homme lorsqu'il pratique l'humilité ? Il prouve qu'il connaît sa misère et la juge ; il se juge donc comme Dieu le juge ; son *consilium* commence à se rectifier en ce qu'il commence à se connaître par sa raison comme Dieu lui-même le connaît. Sur ce plan inférieur, mais nécessaire, l'homme peut déjà dire qu'il se connaît comme il est connu. Pour que cela puisse être dit plus tard de lui dans la gloire, il faut d'abord que cela puisse en être dit dans sa

¹ L'humilité est nécessaire pour atteindre la vérité, parce qu'elle correspond à la vérité sur nous-mêmes ; et la vérité sur notre misère nous enseigne la charité parce qu'elle nous ouvre les yeux sur la misère de notre prochain. SAINT BERNARD, *De gradibus humilitatis*, I, 1 ; P. L. t. 182, c. 941-942. (Cf. *Op. cit.*, II, 3 ; c. 943, texte qui se réfère expressément à la Règle de saint Benoît.) D'autre part, l'humilité est charité plus directement encore, parce qu'elle est soumission à la volonté de Dieu, donc union avec elle et « volonté commune » comme par définition : SAINT BERNARD, *De diversis*, sermo XXVI, 2 ; P. L. t. 183, c. 610.

² SAINT BERNARD, *De gradibus humilitatis*, I, 2 ; P. L. t. 182, c. 942. — Cf. : « Et quemadmodum ex notitia tui venit in te timor Dei, atque ex Dei notitia Dei itidem amor : sic e contrario de ignorantia tui superbia, ac de Dei ignorantia venit desperatio. Sic autem superbiam parit tibi ignorantia tui, cum meliorem quam sis, decepta et deceptrix tua cogitatio te esse mentitur. » *In Cant. Cant.*, sermo XXXVII, 6 ; P. L. t. 183, c. 973 C. — *De moribus et officio Episc.*, V, 17-20 ; P. L. t. 182, c. 820-822.

misère ; de l'homme qui s'humilie, et de lui seul, cela peut être dit. Se jugeant misérable comme Dieu le juge misérable, il sait l'énormité de son crime et qu'il mérite d'être puni. Le châtiement est déjà là, dans cette hideuse difformité d'une âme défigurée que son regard a peine à supporter, mais il n'est pas consommé et l'homme sait qu'il le sera sans la grâce. Ce n'est pas assez de le savoir, il l'accepte, il le veut pour autant qu'il le mérite, et c'est pour prouver qu'il le veut que lui-même se châtie jusqu'à la limite de ses forces, en se mortifiant. Redressement d'une nature en révolte, l'ascétisme cistercien est donc aussi la preuve que l'homme va de lui-même au-devant de la punition qu'il sait avoir méritée. Ce faisant, il n'unit pas seulement son jugement à celui de Dieu, mais aussi sa volonté à la sienne, et c'est pourquoi, prise dans son essence, l'humilité est déjà charité.

Commencement nécessaire de la restauration de l'image perdue, ce premier pas en entraîne bientôt un autre, car la faute originelle a eu les mêmes conséquences pour tous les fils d'Adam¹. Mon histoire, c'est votre histoire ; mon état, votre état. Qu'un homme se sache misérable, coupable, condamné et digne de l'être, il sait donc par là même que tout autre homme est semblable à lui. Savoir la vérité sur soi, c'est donc la savoir sur son prochain, et il est nécessaire de la savoir, non plus cette fois pour juger, comme lorsqu'il s'agissait de nous-mêmes, mais pour compatir. Compassion qui s'exprimera matériellement par l'aumône, mais dont la source est au cœur même du chrétien ; examinons-la sous ces deux aspects, en allant de l'extérieur à l'intérieur.

L'aumône cistercienne est sans aucun doute l'aumône chrétienne, mais avec une nuance particulière. Ce n'est pas pour rien que faire l'aumône s'appelle « faire la charité », car l'aumône exprime justement la compassion, la compassion pour le prochain naît de la connaissance de notre propre misère, la connaissance de soi est l'humilité, l'humilité est déjà la charité. La charité de saint Bernard pour les pauvres était ardente ; on ose à peine dire, et pourtant il le faut, qu'elle était farouche, et c'est ce qui explique la violence de ses invectives contre le luxe des abbayes clunisiennes. Il est difficile de les relire sans

¹ SAINT BERNARD, *De gradibus humilitatis*, V, 16 ; P. L. t. 182, c. 950.

être choqué, lorsqu'on pense aux motifs dont ceux qu'elles visent étaient animés. Le « luxe pour Dieu » des Clunisiens est un sentiment très chrétien, lui aussi, très beau et source intarissable de beauté, mais l'une des raisons essentielles qui provoquent l'indignation de saint Bernard est qu'en dépensant l'argent pour orner les églises, on laisse le Christ souffrir dans la personne de ceux qui ont faim : « Les murs de l'Eglise resplendissent, mais ses pauvres sont dans le besoin. Elle habille ses pierres d'or et laisse ses enfants aller nus. On flatte les yeux des riches aux frais des pauvres. Les raffinés y trouvent de quoi gratifier leur goût, mais les miséreux n'y trouvent pas de quoi manger ¹. » Sentiment profond, certes, et passion violente, mais aussi, idées. Quelles sont-elles ?

¹ SAINT BERNARD, *Apologia*, XII, 28 ; P. L., t. 182, c. 915. Les historiens ont beaucoup insisté sur cet aspect de la pensée de saint Bernard, et il est en effet important. Mais il faut noter d'abord que Bernard avait hérité cet amour de la pauvreté de saint Etienne Harding (*Exordium magnum*, Dist. I, cap. 15 ; P. L. t. 185, c. 1011 A). Cette irréductible opposition au luxe architectural et liturgique des Clunisiens est parfois qualifiée de « puritanisme ». (G. G. COULTON, *Five centuries of religion*, vol. I, p. 300.) La formule est tentante, mais à condition de la prendre dans un sens très large, au point d'en être vague. Le « puritanisme » de saint Bernard s'inspire de motifs que les Puritains authentiques n'auraient pas tous acceptés, car il est essentiellement fonction de la pauvreté monastique et de la vie mystique : « Denique quid haec ad pauperes, ad monachos, ad spirituales viros ? » (SAINT BERNARD, *Apologia*, XII, 28 ; P. L. t. 182, c. 915 D. Il est amusant de noter que, même dans ce chapitre, Bernard se souvient de PERSE, *Sat.* II, 69). S'il y a une architecture cistercienne, d'ailleurs magnifique dans sa nudité et dont l'histoire de l'art tient grand compte, c'est donc d'abord à l'idéal de la pauvreté cistercienne que nous le devons (*Exordium magnum*, Dist. I, cap. 23 ; P. L. t. 185, c. 1018-1019), mais tout autant à l'esprit de mortification sensible que suppose une vie de contemplation. Comment dépasser les sens au milieu de tant d'images sculptées ? La nudité des murs cisterciens supprime les obstacles sensibles à la méditation : « Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum ubique varietas apparet, ut magis legere libeat in marmoribus quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando, quam in lege Dei meditando. » *Apologia*, XII, 29 ; P. L. t. 182, c. 916 B. L'architecture cistercienne s'incorpore donc à la spiritualité cistercienne et ne saurait en être séparée.

Les violentes expressions de saint Bernard, contre le luxe des églises au détriment des pauvres, ont parfois causé des méprises, chez certains historiens qui les rencontraient ailleurs sans en connaître l'origine. Ainsi, S. Parkes CADMAN, *Christianity and the State* (N. Y. Macmillan, 1924), p. 109, les retrouve sous la plume de Wycliff et déclare que ces lignes contiennent la moitié de son programme. Il faut que l'autre moitié ait été bien différente.

Charnel, l'homme est lié à son corps par un lien de nécessité. Il n'a pas droit à plus que ce que cette nécessité exige, et même c'est une prudence louable que de rester un peu en deçà de ses limites moyennes. Pourtant, puisque c'est une nécessité, elle crée un droit, et par rapport à ce droit, puisque les besoins des hommes sont sensiblement les mêmes, ils sont égaux. Nés tels, ils le seraient encore sous ce rapport, si la cupidité n'avait entraîné la plupart d'entre eux à déborder du lit de la nécessité naturelle pour se lancer à la poursuite de beaucoup plus de biens qu'ils ne peuvent réellement en consommer. Supposons que le péché originel n'ait pas corrompu la volonté de l'homme, chacun se contentant du nécessaire, il y aurait plus qu'il ne faut pour tous. Ce sont là choses qu'un vrai Cistercien a le droit de dire, car il vit de peu, et puisqu'il travaille de ses mains dans les champs du monastère, ce peu qu'il use, il le produit. Il produit même assez pour donner de son maigre superflu, à ceux qu'une nécessité semblable presse. Tout autre est l'attitude de ceux qui vivent dans le monde ; cupides, ils n'ont jamais assez ; quand la nature est repue, ils s'emparent, pour satisfaire leurs passions, de ce qui devrait être le nécessaire des autres ; orgueilleux, pressés par la « volonté propre », ils se veulent eux-mêmes et pour eux-mêmes ; se retranchant de la « volonté commune », ils se dressent en maîtres au-dessus de ceux que Dieu a créés leurs égaux. Car « la nature a créé tous les hommes égaux » — *et quidem omnes homines natura aequales genuit* — « mais comme la manière naturelle de bien vivre s'est dégradée sous l'influence de l'orgueil, les hommes sont devenus impatients de cette égalité, luttant à l'envi pour se dominer les uns les autres et se dépasser. » C'est à quoi le moine renonce en pratiquant l'obéissance dans sa cellule¹, c'est-à-dire en renonçant à sa « volonté propre », et, en y renonçant, il recouvre la « volonté commune » qui est charité.

Il la recouvre dans les deux sens, matériellement et spirituellement, l'un entraînant l'autre avec soi. Entendue comme elle vient d'être définie, l'aumône est un acte par lequel la cupidité retranche son superflu pour que les autres aient leur

¹ SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXIII, 6 ; P. L. t. 183, c. 887 A. Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Moral.*, XXI, cap. 15, n. 22 ; P. L. t. 76, c. 203. — SAINT THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 3, obj. 1

nécessaire. Elle rétablit donc l'ordre voulu par Dieu ; elle prouve, par cet acte extérieur, que la volonté, dans son intimité secrète, se met d'accord avec la volonté divine ; elle est donc bien l'expression concrète d'une communion de notre vouloir à celui de Dieu, qui est la charité spirituelle même. C'est d'ailleurs pourquoi, même sur ce plan inférieur de l'amour charnel où nous sommes encore placés, Dieu nous prescrit d'aimer notre prochain, et de l'aimer comme nous-mêmes, mais pour l'amour de lui ; car on ne peut aimer son prochain comme soi-même sans sacrifier son superflu pour rentrer dans les limites de la nécessité ; mais on fait plus par là que se rétablir soi-même dans la justice personnelle, on rétablit la justice sociale. Qui veut que chaque créature de Dieu ait son nécessaire, fait plus, en sacrifiant son superflu, que libérer son âme d'un fardeau dangereux : connaissant sa propre misère, il connaît celle de son prochain, et s'il se dépouille de biens inutiles pour que d'autres ne manquent pas de ce qu'il sait par expérience être nécessaire, il refuse de s'arroger en propre des biens que Dieu a voulus communs. Le Cistercien qui se dépouille ne donne pas, il restitue ; rétablir la justice sociale, c'est pour lui s'unir de volonté à la volonté divine de justice ; il aime vraiment son prochain comme lui-même, pour l'amour de Dieu ¹. C'est l'amour charnel social. Ainsi commence à s'effriter sous la force de l'ascèse ce *consilium proprium*, source de tout le mal. Il y a plus. Si, en s'élevant de l'ordre individuel à l'ordre social, l'amour charnel s'engage déjà très avant dans la vie de charité, c'est sans doute que la connaissance de soi-même est immédiatement connaissance de tous ; mais c'est surtout que la connaissance de notre misère dépasse pour un chrétien la connaissance de l'homme ; depuis que Jésus-Christ s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous, notre misère est devenue celle de Dieu.

Quel exemple ! Mais surtout, quelle transfiguration de l'amour charnel, et quel approfondissement infini de la connaissance de soi ! Magnifique apprentissage, en vérité, que celui du jeune novice qui découvre Jésus-Christ en apprenant à se connaître et sait désormais qu'il ne se connaîtrait pas lui-même

¹ SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, cap. VIII, 93 ; P. L. t., 182, c. 987-988, dont voici la conclusion : « Sic amor carnalis efficitur et socialis cum in commune protrahitur. » (c. 988 C.)

sans Jésus-Christ. Car il suffit de se souvenir de Jésus pour obtenir l'image parfaite de ce qu'est l'humilité et voir qu'elle a pour fin la compassion. L'incarnation du Verbe, cette humiliation infinie, Dieu l'a désirée pour lui-même et pour nous, et les deux désirs n'en font qu'un, mais on peut le regarder de deux côtés.

En tant que Dieu, le Verbe savait éternellement notre misère ; il la savait mieux que nous : parfaitement ; mais ne la savait pas comme nous parce qu'il ne l'avait pas expérimentée, et il ne pouvait l'expérimenter qu'en se faisant homme : *sciebat quidem per naturam, non autem sciebat per experientiam*. C'est pourquoi ce Dieu impassible s'est abaissé jusqu'à souffrir ; revêtant la forme de l'homme asservi, il a éprouvé la misère et la sujétion, pour éprouver la miséricorde et l'obéissance : l'obéissance dans la soumission, la misère humaine dans sa passion. Expérience dont il n'avait certes pas besoin pour enrichir sa science — il savait tout — mais pour éprouver selon le mode humain cette souffrance dont il avait une connaissance toute divine. En ce sens, il n'est pas exagéré de dire que Dieu s'est instruit par son Incarnation ; ce que par sa nature divine le Christ savait déjà, il a voulu le sentir, c'est-à-dire le savoir *autrement*, dans sa nature humaine, et il a voulu le savoir pour nous, afin de nous rapprocher, par ses souffrances, de Celui dont nous nous sommes tant éloignés ¹.

Car Dieu, si l'on peut dire, n'avait plus d'autre ressource. Il ne lui restait plus à faire que cette dernière et incroyable tentative : éprouver lui-même la misère que nous souffrons pour avoir péché contre lui, *experiri in se quod illi faciendo contra se merito paterentur* ². Si, tandis que sa justice nous châ-

¹ SAINT BERNARD, *De gradibus humilitatis*, III, 6 ; P. L. t. 182, c. 945. — Cf. « Non ergo debet absurdum videri si dicitur Christum non quidem aliquid scire coepisse quod aliquando nescierit, scire tamen alio modo misericordiam ab aeterno per divinitatem et aliter id tempore didicisse per carnem. » *Op. cit.*, n. 10, c. 946 D. Souligner la force de *didicisse*, qui s'accorde avec la valeur que saint Bernard attribue à la connaissance par expérience. Tout ce développement est un commentaire d'ISAÏE, LIII, 3 ; « virum dolorum, et scientem infirmitatem... » Cf. GUILLAUME DE SAINT-TIERRY, *De natura et dignitate amoris*, XI, 34 ; P. L. t. 184, c. 401 B. Ce très beau texte de Guillaume, même s'il s'était inspiré de celui de Bernard, garderait toute sa valeur, car l'accent en est très personnel et il joue un autre rôle dans le développement de sa propre doctrine.

² *Op. cit.*, III, 12, P. L. t. 182, c. 948 A B.

tie, sa miséricorde se soumet à notre châtement, pour nous en sauver, c'est qu'il avait vainement essayé tout le reste, ou du moins, tout ce qu'il était possible d'essayer pour ramener à soi une créature telle que l'homme, que meuvent des passions élémentaires très simples : la crainte, la cupidité, l'amour.

Rien n'eût été plus facile à Dieu que de dompter par la peur le cœur de l'homme déchu, mais ce n'eût pas été le gagner. Devenus charnels, nous restons néanmoins de « nobles créatures » : des hommes, donc des êtres libres, des spontanités, et la peur est la négation même de la spontanéité. « Voulant donc regagner cette noble créature qu'est l'homme, si je le force malgré lui, se dit Dieu, c'est un âne que j'aurai, non un homme, car il ne viendra pas à moi de lui-même ni de bon gré. » Il fallait donc essayer autre chose. Dieu pouvait encore penser à tenter l'homme dans sa cupidité, et il l'a fait en y mettant toutes les ressources d'un Dieu, puisqu'il lui a promis le gain infini de la vie éternelle en échange de sa bonne volonté. Promesse magnifique, et la plus capable de tenter l'homme, car s'il aime l'or, il préfère encore la vie, et c'est une vie éternelle qu'on lui promettait. C'est évident ; c'est même très évident. Malheureusement, la vie éternelle est pour plus tard et l'or pour tout de suite ; la cupidité de l'éternel n'était pas encore assez forte pour l'emporter sur celle du temporel : « Voyant donc que cela ne servait à rien, Dieu se dit : il ne me reste plus qu'une seule chose, car il n'y a pas que la crainte et la cupidité dans l'homme, il y a encore l'amour, et nulle force d'attraction n'est plus forte en lui que celle-là. » Voilà comment Dieu s'est fait homme et a souffert la mort, pour gagner notre amour en nous faisant voir le sien ¹.

Ainsi la connaissance de soi, qui s'était élargie en amour charnel « social » pour ce prochain si semblable à nous par sa misère, s'élargit une deuxième fois, en amour charnel du Christ, modèle de la compassion depuis qu'il est devenu l'Homme de douleurs pour nous sauver. Telle est la place

¹ SAINT BERNARD, *De diversis*, sermo XXIX, 2-3 ; P. L. t. 183, c. 620-621. — Cf. *In Cant. Cant.*, XX, 6 ; « Ego hanc arbitror praecipuam... » etc. P. L. t. 183, c. 870 B C. — Un passage de ton différent, mais de contenu analogue, se rencontre chez GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De contemplando Deo*, VI, 13 ; P. L. t. 184, c. 374. Le sermon de saint Bernard est probablement postérieur au traité, mais comment savoir s'il s'en est inspiré ?

qu'occupe dans la mystique cistercienne la méditation sur l'humanité sensible du Christ. Elle n'est qu'un commencement, mais c'est un commencement absolument nécessaire. Ce Dieu humilié nous fait voir l'humilité, cette Miséricorde nous fait voir la miséricorde ; cette « Passion par compassion » nous apprend à compatir. Habituer ainsi notre volonté à s'étendre de nous à notre prochain et de notre prochain à Dieu, c'est donc déraciner la cupidité qui nous attache à notre propre chair et redresser la volonté courbaturée qui ne pouvait plus se détacher d'elle-même. Chez l'homme devenu charnel, il faut que l'apprentissage de la charité commence par là.

Certes, la charité est spirituelle et ce ne peut donc être là que le premier moment de son étude. Un tel amour est trop sensible, s'il ne s'y ajoute la prudence et si l'on ne s'appuie sur lui pour le dépasser. En s'exprimant ainsi, Bernard ne fait que codifier les enseignements de sa propre expérience, car nous tenons de lui qu'il s'était beaucoup adonné à la pratique de cet amour au début de sa « conversion » ; il considérera plus tard comme un progrès de l'avoir dépassé, c'est-à-dire, non pas de l'avoir oublié, mais de lui en avoir ajouté un autre ¹, qui l'emporte d'autant que le rationnel et le spirituel sur le charnel ². Pourtant, ce commencement est déjà un sommet.

L'amour sensible du Christ a toujours été présenté par saint Bernard comme d'ordre relativement inférieur. Il l'est par son caractère sensible même, car la charité est d'essence purement spirituelle. En droit, l'âme devrait pouvoir s'unir directement, par les puissances de l'esprit, à un Dieu qui est pur esprit. D'ailleurs c'est comme l'une des conséquences de la faute que l'on doit considérer l'Incarnation, si bien que l'amour de la personne du Christ se trouve lié de fait avec l'histoire d'une chute, qui aurait pu et dû ne pas se produire. En

¹ SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XLIII, 3 ; P. L. t. 183, c. 994. — *De diversis*, sermo XXIX, 4 ; P. L. t. 183, c. 621.

² SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XX, 6 et 8 ; P. L. t. 183, c. 870 et 871. Notons que cet amour charnel du Christ est excellent en lui-même (*ibid.*, 9) et un grand don du Saint-Esprit (8). Il n'est inférieur aux autres qu'en ce qu'il se rattache à l'animalité par la sensibilité. On voit bien sa faiblesse à ce qu'il ne se suffit pas à lui-même, car s'il n'est réglé par la foi, qui lui donne la « prudence », il peut aisément dévier : *De div.*, sermo XXIX, 4 ; P. L. t. 183, c. 621.

outre saint Bernard a plusieurs fois noté que ce sentiment ne se suffit pas à lui-même et que ce qu'il nomme la « science » doit s'y joindre. Il n'était pas sans connaître quelques exemples des déviations auxquelles la dévotion la plus ardente peut conduire, lorsqu'elle ne s'allie pas à une saine théologie, qui la règle. Pourtant, elle est nécessaire, et Dieu même l'a jugée telle, puisqu'il s'est incarné et a souffert dans la chair pour toucher par ce spectacle sensible des êtres sensibles. On se méprendrait donc sur la place qu'elle occupe dans sa conception de la vie spirituelle, si l'on en concluait qu'elle peut être négligée. La dépasser n'est pas la détruire, mais la conserver en la complétant par une autre. Et cette autre elle-même, on prétendrait vainement s'y élever, si l'on ne passait déjà par cette expérience préparatoire, qui doit d'ailleurs se prolonger et accompagner la charité purement spirituelle après qu'elle a été obtenue ¹. Le spirituel l'emporte sur le charnel ², ce n'est donc là qu'un commencement, mais nous allons voir que, dès ce commencement, l'âme atteint déjà un sommet.

Il est en effet indubitable que la dévotion sensible à la personne du Christ ne soit récompensée d'états mystiques nettement caractérisés ³. L'Eglise, c'est-à-dire ici l'âme des chrétiens, par opposition à celle des Juifs ou des païens, se sent percée d'aiguillons inconnus aux autres devant le témoignage d'amour infini qu'elle est seule à recevoir. Devant ce spectacle, qu'elle est seule à contempler, d'un Dieu mort sur la croix pour la sauver, elle ne peut que s'écrier avec l'Épouse du Cantique : *vulnerata caritate ego sum*. C'est pourquoi la méditation de la passion, et de la résurrection qui la couronne, du fait même qu'elle provoque dans le cœur des élans d'amour plus ardents, s'accompagne d'un accroissement de charité tel qu'elle prépare l'âme à recevoir la visite du Verbe. Elle va donc directement alors à l'union par la compassion : *compatimini et conregnabitis* ³. Il suffit de lire avec attention le chapitre IV du *De diligendo Deo* pour s'assurer qu'il s'agit là d'états d'union mystiques caractérisés : « Gaudet Sponsus

¹ SAINT BERNARD, *De dilig. Deo*, III, 7 ; P. L. t. 182, c. 978. Noter les expressions manifestement mystiques : « in hortum introducta dilecti sponsa... » ; « ... cordis thalamum frequenter libenterque (sponsus) ingreditur... ».

² *Op. cit.*, IV, 11 ; P. L. t. 182, c. 981 A.

celestis talibus odoramentis et cordis thalamum frequenter libenterque *ingreditur*... ; ibi profecto adest sedulus, adest libens... Oportet enim nos si crebrum volumus *habere hospitem Christum*... ». De telles expressions, et d'autres que l'on pourrait aisément relever, ne laissent aucun doute sur le caractère de ces visitations.

Nous avons dit qu'elles sont le premier fruit mystique de la vie de charité, mais nous ajoutions que la méditation sensible du Christ, l'amour charnel de son humanité, doit subsister pendant tout le cours de la vie du chrétien, alors même qu'un autre amour, plus spirituel, a commencé de s'établir dans l'âme. Nous sommes et restons des êtres charnels et notre sensibilité réclame toujours ses droits. Une méditation purement spirituelle exige une tension qui devient à la longue un effort insupportable ; il faut que la pensée se détende, et elle le fait en redescendant vers l'amour charnel du Christ. Ce recours à la méditation de la passion doit même être fréquent, si l'on ne veut pas que l'amour de Dieu tiédisse : « *Haec mala, hi flores, quibus sponsa se interim stipari postulat et fulciri, credo sentiens facile vim in se amoris posse tepescere et languescere quodammodo, si non talibus jugiter foveatur incentivis.* » Ce texte, du même chapitre III, sert d'introduction à cette idée très importante, que la *memoria*, entendons par là la mémoire, le souvenir sensible de la passion du Christ, est en nous la condition et l'annonce de la *praesentia*, c'est-à-dire, au sens plein, de la vision béatifique dans la vie future, mais aussi déjà de ces visitations de l'âme par le Verbe en cette vie. « *Dei ergo quaerentibus et suspirantibus praesentiam, presto interim et dulcis memoria est, non tamen qua satientur, sed qua magis esuriant unde satientur.* » On voit assez par tout le contexte qu'il s'agit ici de la *memoria passionis*. Celui qui trouve pénible le souvenir fréquent de la passion, comment soutiendra-t-il la présence du Verbe venant en juge ? « *Verbum modo crucis audire gravatur ac memoriam passionis sibi iudicat onerosam ; verum qualiter verbi illius pondus in praesentia sustinebit ?* » Il en va tout au contraire de celui à qui le souvenir de la passion est cher et familier. « *Ceterum fidelis anima et suspirat praesentiam inhiante et in memoria requiescit suaviter.* » Nous rencontrons donc ici un thème théologique, devenu célèbre dans l'histoire de la poésie latine du moyen âge,

grâce au fameux *Jesu dulcis memoria*. On voit en même temps que si ce poème n'a pas été écrit par saint Bernard lui-même, il dépend étroitement de son influence et exprime l'un des aspects les plus importants de sa doctrine mystique. Chose plus utile encore, on peut désormais lui donner son sens exact. Il décrit le mouvement par lequel l'âme s'élève du souvenir de la passion du Christ à l'union mystique, en attendant qu'elle lui soit unie pour toujours dans l'éternité. L'opposition de *memoria* et de *praesentia* a, en effet, toujours valeur technique dans les écrits de saint Bernard ou ceux qui se réclament de sa doctrine. On pourrait d'ailleurs rattacher à ce même moment de la doctrine de saint Bernard, les autres poèmes groupés par la tradition sous son nom, et qui sont autant de méditations sur les souffrances du Christ en croix. Le *Salve caput cruentatum*, s'il n'est pas de sa main — et il est peu probable qu'il en soit, — est certainement de sa pensée, ou d'une pensée étroitement apparentée à la sienne. La tradition a probablement commis une erreur matérielle en les lui attribuant, mais ne pas voir quelle vérité profonde se cache sous cette erreur est une erreur beaucoup plus grave encore ¹.

Dépasser le *carnalis amor Christi*, serait sortir de l'apprentissage de la vie de charité, puisque ce serait passer de l'amour charnel à l'amour spirituel dont il est le prélude. En attendant que ce passage s'accomplisse, le renoncement à la volonté propre commence de porter ses fruits. Le mépris du siècle, qui n'était d'abord que l'effet d'une volonté violemment tendue contre lui, se transforme du fait qu'il exprime désormais le dégoût spontané d'une volonté désormais tendue vers autre chose. L'âme aime ailleurs, son mépris du reste n'est déjà plus que l'envers de son amour de Dieu ². Ainsi, sous l'influence de la grâce, la *libertas consilii* se reconstitue, car la raison com-

¹ *Op. cit.*, IV, 11-12 ; P. L. t. 182, c. 980-981. Sur la relation du *Jesu dulcis memoria* à la doctrine de saint Bernard, voir E. GILSON, *Les Idées et les Lettres*, Paris, J. Vrin, 1932, pp. 39-57. L'éditeur de saint Bernard voit dans le texte du *De dilig. Deo*, IV, p. 22, l. 15-p. 23, l. 2, « peut-être une référence tacite à l'hymne *Jesu dulcis memoria*, dont on sait maintenant qu'il est antérieur à l'époque de Bernard » (p. 22, n. 16). C'est le contraire qui est vrai. Cette erreur sur la date du *Jesu dulcis memoria* résulte d'une série de quiproquos dont l'histoire a été très bien débrouillée par M. Réginald VAUX, *Jesu dulcis memoria*, dans *The Church Quarterly Review*, avril 1920, pp. 120-125.

² SAINT BERNARD, *De dilig., Deo* ; IV, 13 ; P. L. t. 182, c. 981-982.

mence à savoir ce qu'il faut préférer au reste. Mais en même temps la *libertas complaciti* commence de s'y ajouter, car c'est de plein gré que la volonté se détourne désormais du monde pour se tourner vers le Christ souffrant, auquel elle veut rendre amour pour amour. Il n'est pas jusqu'à la vie de mortification elle-même qui ne commence à changer de caractère. Certes il n'est pas question qu'elle devienne jamais un plaisir : elle cesserait d'exister si elle cessait de s'accompagner d'effort et de souffrance. La chair est et reste blessée par le péché ; elle est donc toujours en révolte contre la volonté, et contre la discipline qu'elle lui impose. Si la volonté propre était complètement extirpée de l'homme en cette vie, la charité n'aurait plus rien à punir dans le corps. En s'unissant contre lui au décret punitif divin, elle prend le parti de la justice de Dieu contre une chair devenue rebelle, et, les protestations de la chair se faisant toujours entendre, le pénitent ne cessera jamais de se faire souffrir. Il n'en est pas moins vrai qu'il trouve désormais une joie du cœur à se mortifier. Les souffrances qu'il impose au corps sont voulues par lui, dans un désir de s'associer à celles du Christ en croix. A son tour, il collabore par la douleur au rachat de l'homme pécheur ; sa souffrance est devenue, au sens plein, une *compassion* à la passion du Christ ; il s'associe à son œuvre de rédemption et, par là, commence à se rétablir dans un état où la volonté de l'homme se libère de la misère à laquelle elle est soumise depuis le péché. Se châtier par amour n'est plus être châtié dans la crainte ; or, cet accord de la volonté avec l'état dans lequel l'homme se trouve placé, c'est précisément la *libertas a miseria*. Cela est si vrai, que si les damnés en enfer pouvaient faire ce que l'homme peut encore faire en cette vie, c'est-à-dire embrasser avec amour les tourments dont ils sont accablés par la justice céleste, ils cesseraient aussitôt d'être dans cet excès affreux de misère, l'enfer cesserait d'exister : « *cesset voluntas propria et infernus non erit* ¹. » Pour le novice, du moins, qui fait, dans le souvenir

¹ SAINT BERNARD, *In temp. Resurrect.*, sermo III, 3 ; P. L. t. 183, c. 289-290. L'enfer est en effet la « région de la dissemblance » complète et fixée pour toujours. Conservant l'image de Dieu, c'est-à-dire le libre arbitre, qui est inamissible, les damnés ont perdu, sans espoir de les recouvrer, la *libertas consilii* et la *libertas complaciti*, c'est-à-dire la ressemblance divine. En d'autres termes, ils sont éternellement fixés dans leur « vouloir propre », éternellement exclus de la « volonté com-

sensible de la passion et dans l'amour charnel du Christ, l'apprentissage de l'amour divin, la mortification s'enveloppe de douceur et le joug du Seigneur, sans cesser d'être un joug, devient plus léger. Le Chartreux dans sa cellule se prend à en aimer la solitude ; le fardeau, peut-être plus lourd encore, de la vie commune, le Cistercien commence à le chérir comme une amitié : *Ecce quam bonum est...* ; sortant progressivement de la terre de dissemblance pour s'approcher de celle de la ressemblance, il sort de cet analogue de l'enfer qu'est le monde, pour entrer dans cet analogue du Ciel qu'est une vie monastique d'union au vouloir divin : *paradisus claustralis*.

mune » avec Dieu, et, comme cette volonté commune est charité, éternellement exclus de la Charité substantielle, qui est Dieu. Or L'eu est la béatitude ; le vouloir propre éternel équivaut donc à l'exclusion éternelle de la béatitude, qui est la misère éternelle : l'enfer. Pour les fondements de cette doctrine, voir SAINT BERNARD, *De gratia et libero arbitrio*, IX, 30-31 ; P. L. t. 182, c. 1017-1018.

CHAPITRE IV

Paradisus claustralis

La béatitude céleste est l'union à Dieu, qui est Charité ; restaurer dans le cœur de l'homme cette vie de charité qui n'aurait jamais dû s'y éteindre, c'est donc bien le rapprocher de ce que sera la vie éternelle : école où la charité s'enseigne, le cloître est vraiment l'antichambre du paradis.

Il est vrai que tout dépend de savoir si, et comment, l'amour divin peut s'enseigner ? Plus particulièrement encore, il s'agit de savoir si cet enseignement est possible selon les méthodes que saint Bernard lui-même a proposées. On en a douté. Nous sommes désormais obligés, pour comprendre sa pensée, de traverser la forêt de ronces artificielles dont on l'a entourée ; comment les ignorer ? Elles constituent sans doute la seule contribution positive de l'histoire à l'intelligence de la théologie mystique de saint Bernard. Essayons donc de comprendre quelle voie suit sa pensée et à quel but elle conduit.

La première difficulté que l'on rencontre, lorsqu'on s'efforce d'en discerner la cohérence, tient à l'apparente contradiction qu'il y a entre le point de départ et le point d'arrivée. Le point d'arrivée, c'est l'amour pur et désintéressé de Dieu qui nous place dans un état analogue à la vision béatifique ; le point de départ est un amour égoïste, et même « un amour propre étroit, un amour propre vicieux, celui qui caractérise la nature pécheresse ¹ ». Comment s'étonner, après cela, que saint Bernard trouve quelque difficulté à faire de l'amour un mouvement un et continu ? Pour y réussir, il lui faudrait pouvoir montrer que le désintéressement soit de l'amour propre et la charité de la cupidité. C'est évidemment une gageure impossible à tenir.

¹ P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* (Baeumker-Beiträge, VI, 6), Münster i. W. 1908, p. 51.

Rien de plus vrai, et c'est même pour cela que saint Bernard ne l'a pas tenue. Le problème qu'on lui impose et dont on le défie de trouver la solution, est en effet insoluble ; jamais il ne l'a posé. Sans doute, le point de départ de son analyse des degrés de l'amour est toujours l'amour de soi, mais c'est ici le lieu de rappeler que cette cupidité, cette concupiscence, cet amour charnel par lesquels nous commençons en fait, ne sont pas le commencement véritable de l'histoire de l'amour. S'il s'agissait de transformer une « cupidité essentielle » en charité, la tâche serait évidemment contradictoire ; mais il s'agit simplement de ramener un amour de Dieu, qui s'est dégradé en amour propre, à son état primitif d'amour de Dieu. Le problème est donc tout différent. Je ne dis pas qu'il soit si simple — en fait, il faudra la grâce divine pour le résoudre — mais il n'est certainement pas contradictoire de le poser en ces termes. Bref, celui que l'on accuse saint Bernard d'avoir vainement tenté de résoudre, consisterait à chercher comment la ressemblance divine peut être rendue à l'homme, sans tenir compte de ce fait qu'il en a conservé l'image. Ce que l'on considère comme le point de départ de l'opération, n'en est en réalité que le deuxième temps ; bien loin d'être un caractère essentiel de l'homme, cet « amour propre vicieux » en est une corruption adventice, et par conséquent éliminable, que la grâce aura pour effet de guérir.

Faute d'avoir aperçu ce point, on s'est embarrassé dans des difficultés inextricables, quitte à les porter au compte de saint Bernard. Il est bien vrai de dire : « il n'y a qu'un seul courant de l'appétition humaine qu'il s'agit de canaliser » ; mais il n'est pas vrai de dire que la *cupiditas* soit conçue par saint Bernard « comme le fond même d'appétit naturel que la *caritas* maintiendra en le dirigeant ¹ ». S'exprimer ainsi, c'est prélever une coupe sur l'histoire de l'amour cistercien et croire que cette histoire commence avec le prélèvement de cette coupe. Non, le courant unique qu'il s'agit de canaliser n'est pas la *cupiditas* : c'est l'amour divin qui, accidentellement dévoyé en nous sous forme de cupidité, ne demande qu'à reprendre son cours normal et primitif. Le point de départ de l'analyse est donc pour saint Bernard, et doit rester pour nous, l'état

¹ *Op. cit.*, pp. 51-52.

de fait sans lequel la question ne se poserait pas et sans lequel il n'y aurait pas de problème à résoudre, mais ce problème consiste pour lui à retrouver la santé sous une maladie, non à canaliser si bien une maladie qu'elle en devienne une santé.

Il est vrai que saint Bernard lui-même s'exprime parfois comme si telle était son intention. La charité, dit-il, ne sera jamais sans crainte, ni sans cupidité, mais elle l'ordonne ; bref, il ne s'agit pas de jamais arriver à ne plus nous aimer nous-mêmes, mais à ne plus nous aimer nous-mêmes que pour Dieu ¹. N'est-ce pas là ce fonds commun de cupidité indéracinable, qu'il s'agit de canaliser en charité ? L'objection est d'autant plus forte qu'elle peut être renforcée par la célèbre analyse des degrés de l'amour, telle qu'on la trouve dans le *De diligendo Deo*, ou plutôt, dans l'*Epistola de caritate* adressée aux Chartreux et qui forme la conclusion de ce traité. Saint Bernard y distingue en effet quatre degrés de l'amour : au premier, l'homme s'aime lui-même pour lui-même et se trouve en état de cupidité à peu près pure ; au deuxième degré, l'homme commence à aimer Dieu, parce que, prenant conscience de sa propre misère, il se rend compte qu'il a besoin du secours divin pour en sortir. Aimer ainsi Dieu, c'est encore cupidité, mais prenons garde qu'en se fixant sur l'objet propre de l'amour, la cupidité prépare la guérison de la maladie dont l'homme souffre et le met sur le chemin de la charité. Ce qu'elle aime encore mal, elle a pourtant raison de l'aimer, même mal, parce que c'est la seule manière d'arriver à le mieux aimer. En effet, ce deuxième degré conduit bientôt à un troisième, qui lui est supérieur. A force de s'adresser à Dieu par besoin, l'âme commence bientôt à sentir qu'il est doux de vivre avec lui ; elle commence donc de l'aimer pour lui-même, sans cesser toutefois de l'aimer encore pour elle-même, de sorte qu'elle hésite alternativement entre l'amour pur et une cupidité intéressée, quoique bien ordonnée. Cet état est celui où l'âme demeure le plus longtemps, et il est même impossible qu'elle en sorte complètement en cette vie. Dépenser complètement ce mélange de cupidité et d'amour désintéressé, s'élever à l'amour pur de Dieu, ce serait sortir de cette vie et vivre déjà celle des bienheureux dans le ciel. Marquons bien ce point,

¹ SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, XIV, 38 ; P. L. t. 182, c. 998 A. Cf. P. ROUSSELOT, *op. cit.*, p. 52.

sur lequel nous aurons à revenir, et qui est essentiel : jamais, dans aucun état, l'amour humain pour Dieu n'est un amour absolument pur en cette vie, et c'est pourquoi il y aura toujours une coupure nette entre les états mystiques les plus sublimes et la vision béatifique. Mais ajoutons ce deuxième point, qui n'est pas moins important : la différence entre le troisième état de l'amour et le quatrième ne consiste pas en ce que le troisième comporte encore un certain amour de soi dont le quatrième serait affranchi. La différence est nécessairement autre part, puisque l'amour de soi subsiste jusque dans la vision béatifique. Saint Bernard s'exprime clairement sur ce point : l'amour pur de Dieu n'est pas un état où l'homme cesserait de s'aimer soi-même, mais où il ne s'aime plus soi-même que pour Dieu : « *Iste est tertius amoris gradus, quo jam propter se ipsum Deus diligitur. Felix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatenus nec seipsum diligit homo nisi propter Deum*¹. » Comment ne pas voir dans de telles expressions, avec cette permanence de la cupidité que nous espérons éliminer, la contradiction dans les termes dont nous voulions nier que la position du problème fût grevée chez saint Bernard ?

Les contradictions dans les termes ne sont pas dangereuses, quand elles ne sont que dans les termes, car il suffit alors d'expliquer les termes pour que la contradiction s'évanouisse. Pour répondre à la question ainsi posée, c'est tout le problème de la vie de charité telle qu'elle se mène dans un cloître cistercien qu'il nous faut reprendre et approfondir, car on n'expliquera jamais complètement l'amour ainsi conçu, à moins d'avoir défini la relation de l'amour à ses différents objets. Or l'union mystique n'est que le couronnement de l'amour de Dieu en cette vie ; c'est donc bien toute l'interprétation de la mystique cistercienne qui se trouve ici engagée.

L'origine de toutes les difficultés semble être la tendance, qu'ont certains historiens, à définir abstraitement les termes dont usent les philosophes ou les théologiens au lieu de les définir en fonction des problèmes concrets dont ils préparent

¹ SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, IX, 26-X, 27 ; P. L. t. 182, c. 989-990. — Cf. *op. cit.* XV, 39 ; c. 998 D : « et nescio si a quoquam hominum quartus (gradus) in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilicet diligit homo tantum propter Deum ».

la solution. Par exemple, on ne saurait considérer la définition de l'amour, chez saint Bernard, comme l'une des réponses possibles à cette question abstraite : qu'est-ce que l'amour ? Pour saint Bernard, la question a déjà reçu sa réponse : l'amour, c'est Dieu. Inutile, par conséquent, de se demander à quelles conséquences ses formules pourraient conduire dans une doctrine où Dieu ne serait pas l'amour, car il l'est, et cela suffit. Le problème se pose de la même manière en ce qui concerne cet autre élément de la solution : la nature de l'homme, ce qu'elle fut et pourrait encore être, ce qu'elle est et ce qu'elle pourrait redevenir. L'homme, c'est un autre fait pour Bernard, est une image divine qui a perdu sa ressemblance et peut la recouvrer, pourvu que Dieu la lui restitue. Essayer d'interpréter indépendamment de ces faits des formules qui n'ont de sens que par rapport à eux, c'est évidemment s'engager dans des difficultés inextricables, dont nous devons essayer de sortir.

Revenons donc à la situation concrète du Cistercien qui, sous la direction de son Abbé, vient de faire l'apprentissage de la charité. Telle que nous l'avons définie, la charité est une libération de la volonté. C'est en ce sens que, par elle, notre vouloir se débarrasse progressivement de la « contracture » que lui impose la crainte et de la « courbature » du vouloir propre. En d'autres termes, au lieu de vouloir une chose parce qu'elle en craint une autre, ou de vouloir une chose parce qu'elle convoite une autre, elle peut désormais, ayant choisi le seul objet qu'on puisse vouloir pour lui-même, tendre vers lui d'un mouvement direct, simple; bref, d'un mouvement « spontané ». Entendons par *spontané*, un mouvement dont l'explication ne fasse intervenir aucun élément extérieur à ce mouvement même, mais qui contienne au contraire en soi sa complète justification. Désirer une chose par crainte d'une autre, ce n'est pas là un mouvement spontané; désirer une chose pour en obtenir une autre, c'est encore un mouvement déterminé du dehors; aimer, au contraire, c'est vouloir ce qu'on aime, parce qu'on l'aime, et c'est en quoi consiste la spontanéité. Si donc la spontanéité est la manifestation de la volonté sous sa forme pure, on peut dire qu'en la rendant spontanée, l'amour la rend volontaire, la rend à elle-même, la fait redevenir une volonté.

D'autre part, il a été dit que la seule mesure qui convienne

à l'amour de l'homme pour Dieu, c'est l'absence de mesure. Où donc la volonté aimante s'arrêtera-t-elle sur la voie de l'amour ? Disons plutôt : quelle peut être la nature du but que poursuit une telle volonté, lorsqu'elle se propose de l'aimer sans mesure ? Atteindre Dieu, sans doute, le posséder ; mais comment, en quel sens, sous quelle forme ? Telle est la question qu'il importe de résoudre avant de chercher en quoi l'amour est désintéressé ou ne l'est pas, car c'est seulement dans son rapport à un but déterminé que sa nature peut nous apparaître, et nous devenir intelligible. Essayons donc de préciser la nature de ce but.

En premier lieu, notons que si le cloître est un paradis, il n'est pas le paradis. On peut placer le terme de la vie mystique et l'objet de l'amour aussi haut qu'on le voudra en cette vie, en aucun cas on ne devra le confondre avec la vision béatifique. On dit souvent que l'extase est un avant-goût de la béatitude, et l'expression n'est pas fautive, mais elle n'est pourtant qu'une métaphore. Il est de l'essence de la béatitude d'être éternelle, car qu'est-ce qu'une béatitude que l'on serait menacé de perdre à tout instant, sinon une misère ? L'extatique, celui même que le ravissement élève au troisième ciel, n'en reste pas moins un habitant de la terre; il est contradictoire de l'imaginer comme une sorte d'élue provisoire et il est par conséquent vrai de dire que le terme de l'amour, en cette vie, ne saurait être la vue de Dieu face à face, ni la possession du souverain bien tel qu'il est, si courtes que puissent être une telle possession et une telle vue ¹.

¹ Je ne crois pas qu'il y ait eu d'hésitation réelle dans la pensée de saint Bernard sur ce point. En tout cas, sa position est claire dans les sermons sur le *Cantique des Cantiques* : « At talis visio non est vitæ presentis, sed in novissimis reservatur, his dumtaxat qui dicere possunt : *Scimus quia cum apparuerit similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est* (I Joan. III, 2). Et nunc quidem apparet quibus vult ; sed sicuti vult, non sicuti est. Non sapiens, non sanctus, non propheta videre illum, sicuti est, potest, aut potuit in corpore hoc mortali ; poterit autem in immortalis, qui dignus habebitur. Itaque videtur et hic, sed sicut videtur ipsi, et non sicuti est. » SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXXI, 2 ; P. L. t. 183, c. 941. Ce texte si ferme semble devoir être posé comme la règle qui permet d'interpréter les autres. Cette règle est que la vue de Dieu en cette vie n'est pas impossible, mais qu'aucun homme ne l'a jamais vu « tel qu'il est ». Quand on compare à ces formules les explications en apparence contraires que saint Bernard donne à propos de saint Benoît, on voit qu'en effet il lui attribue la connaissance des

Il reste pourtant vrai de dire que le terme de la vie de charité est bien, même dès ici-bas, d'atteindre Dieu d'une atteinte directe, de le voir, en un certain sens, d'une vue immédiate ; de le goûter, de le toucher. Pour apprécier à quel point cette ambition du mystique cistercien veut être prise au sérieux, il suffit de se souvenir du « spiritualisme » accentué qui caractérise cette doctrine. Saint Bernard — nous aurons à y revenir — juge possible l'union de l'âme à Dieu, en raison de la spiritualité absolue de Dieu et de la spiritualité de l'âme humaine elle-même. C'est parce qu'il s'agit de deux esprits que leur contact, leur union, leur fusion même est possible ; d'où résulte immédiatement que l'âme ne peut atteindre Dieu qu'après avoir dépassé toute réalité matérielle et toute image corporelle. Il ne suffit donc pas d'offrir à saint Bernard un songe mystique, ou même une apparition surnaturelle, fût-ce celle de Dieu. Sans doute, ce sont là des grâces très hautes et qu'il serait insensé de mépriser, mais ce ne sont pas celles auxquelles tend saint Bernard, ni qu'il nous conseille d'ambitionner. Le terme de sa quête mystique ici-bas est un état d'union à Dieu, qui ne soit pas la vision béatifique, car Dieu ne s'y révèle pas tel qu'il est, mais où Dieu nous révèle pour tant quelque chose de ce qu'il est ¹.

choses en Dieu, vision mystique analogue à celle des anges, et plus qu'humaine, puisque le lot de l'homme est de connaître Dieu dans les choses, non les choses en Dieu. Le *raptus* de saint Benoît a donc consisté en une brève « vision en Dieu », qui suppose bien une certaine vue de Dieu, mais non pas de Dieu *sicuti est* (voir *De diversis*, sermo IX, 1 ; P. L. t. 183, c. 565 C D). De même, quand on le serre de près, le texte où saint Bernard cite Moïse, Philippe, Thomas et David comme ayant vu Dieu, n'implique pas, dans sa terminologie, qu'ils l'aient vu tel qu'il est : *In Cant. Cant.*, sermo XXXIII, 8-9 ; P. L. t. 183, c. 949-950 ; et sermo XXXIV, 1 ; où l'on voit que même Moïse n'a reçu de Dieu qu'une vision inférieure à celle qu'il ambitionnait : *op. cit.*, P. L. t. 183, c. 959-960. On peut donc s'en tenir à cette conclusion que saint Bernard a refusé toute identification de l'union mystique, même le *raptus*, à la vision béatifique.

¹ Même aux saints de l'Ancien Testament, il n'a pas été donné de jouir de la présence divine « *sicuti est, sed sicut dignata est* » ; en outre : « *haec demonstratio, non quidem communis, sed tamen foris facta est, nimirum exhibita per imagines extrinsecus apparentes, seu voces sonantes. Sed est divina inspectio, eo differentior ab his quo interior, cum per se ipsum dignatur invisere Deus animam quaerentem se, quae tamen ad quaerendum toto se desiderio et amore devovit.* » SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXXI, 4 ; P. L. t. 183, c. 942. — Cf. la formule précise qui suit : « Non tamen adhuc illum dixerim

Pour comprendre la nature d'états de ce genre, quelque nom que saint Bernard leur donne et de quelque façon qu'il les décrive, l'essentiel est de se souvenir que la première condition de toute manière de connaître est une certaine manière d'être. Fidèle à l'antique doctrine grecque : le semblable seul peut connaître son semblable, Bernard affirme que la ressemblance de l'âme à Dieu est la condition nécessaire de la connaissance qu'elle a de Dieu. L'œil ne voit pas le soleil même tel qu'il est, mais tel qu'il illumine les objets, que ce soit l'air, une montagne, un mur ; ces objets mêmes, il ne les verrait pas, s'il ne participait de la nature de la lumière par sa transparence et sa limpidité ; transparent et limpide, enfin, il ne voit la lumière que dans la mesure de sa limpidité et de sa transparence¹. Ce ne sont là que des comparaisons, mais nous pouvons en user, si nous prenons garde de leur conserver un sens proprement spirituel. Elles signifient, en effet, que la condition immédiate de la vision béatifique sera une ressemblance parfaite de l'homme à Dieu ; que cette ressemblance est présentement trop imparfaite pour que nous puissions prétendre à la vision béatifique ; et enfin, que plus notre ressemblance à Dieu s'accroît, plus aussi croît la connaissance que nous avons de lui. Les étapes de la route qui nous rapproche de lui sont donc les progrès spirituels de notre esprit dans l'ordre de la ressemblance divine. Progrès qui se font par le Saint-Esprit, mais dans notre esprit, et grâce auxquels nous nous rapprochons peu à peu de cet état divin, où l'âme verra Dieu tel qu'il est, parce qu'elle sera, non point ce qu'il est, mais tel qu'il est².

Porro jam praesentibus non aliud est videre sicuti est, quam esse sicuti est, et aliqua dissimilitudine non confundi. Sed id tunc, ut dixi. La formule est d'importance capitale. Elle nous explique d'abord pourquoi l'union à Dieu doit être exclusivement spirituelle. Fondée sur une transformation interne de l'âme, elle ne saurait s'accomplir par une connaissance de Dieu

apparere sicuti est, quamvis non omnino aliud hoc modo exhibeat quam quod est » ; *ibid.*, 7 ; c. 943 D. Sur les visions accordées aux Pères de l'Ancien Testament, cf. PSEUDO-DENYS, *Coel. hier.*, trad. J. Scot Erigène, P. L. t. 122, col. 1047 B C.

¹ SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXXI, 2 ; P. L. t. 183, c. 941.

² *Op. cit.*, 3 ; c. 941 C D.

dans ses créatures, ni même par une vision de Dieu sous forme d'images extérieures ; pour que cette union s'accomplisse, il faut que l'âme elle-même soit changée du dedans, purifiée, clarifiée et restaurée à la ressemblance de son créateur ¹. Tout doit donc s'achever ici au-dedans, rien ne pouvant suppléer cette purification interne de l'âme qui l'apparente à son objet. Mais nous voyons, en même temps, quelle est la nature de cette transformation nécessaire : une élimination progressive de la dissemblance, qui nous le fera connaître dans la mesure même où elle nous refera semblables à lui.

Saint Bernard a plusieurs fois repris la description de ces transformations unifiantes et de ces assimilations progressives. Il est assez difficile de dire si les états mystiques se classent chez lui selon une hiérarchie définie, et quelle elle pourrait être. Les deux principes auxquels il tient fermement, sont la supériorité des états purement « spirituels » sur ceux où les images jouent encore un rôle, et le caractère essentiellement divers, sans commune mesure, des expériences mystiques individuelles. Nous avons déjà commenté le premier ; le deuxième se rattache également à cette autre idée fondamentale que nous avons rappelée : en cette vie, Dieu ne peut être vu tel qu'il est. Il en résulte, en effet, que Dieu ne peut être vu que tel que lui-même veut bien se faire voir, et puisque sa liberté dans la distribution des grâces est absolue, rien ne permet de conclure de la nature d'une faveur mystique à celle d'une autre accordée par Dieu dans des conditions différentes ou à un sujet différent ². C'est même pourquoi la nature de l'union divine ne se prête pas à des descriptions générales, qui vaudraient pour chaque cas particulier ; seule l'expérience peut nous faire connaître ce que sont de tels états, et l'expérience de l'un ne vaut pas pour l'autre : à chacun de boire l'eau de son propre puits ³.

Cet individualisme si fortement accentué des états mys-

¹ *Op. cit.*, 3-4 ; c. 941 D-942 C.

² SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXIII, 9 ; P. L. t. 183, c. 888-889. Cf. sermo XXXI, 2 ; c. 941.

³ SAINT BERNARD, *De consideratione*, II, 3 ; P. L. t. 182, c. 745 D. Cf. : « Hodie legimus in libro experientiae... hunc proprium experimentum... Audi expertum... » *In Cant. Cant.*, sermo III, 1 ; P. L. t. 183, c. 794. — Sermo XXII, 2 ; c. 878-879 Voir J. SCHUCK, *Das religiöse Erlebnis beim hl. B. von Clairvaux*, pp. 23-24.

tiques a peut-être détourné saint Bernard d'en tenter une classification systématique ; car il est impossible de classer sans comparer, et ce partisan décidé du *nosce te ipsum* a toujours éprouvé la plus grande répugnance à comparer sa propre expérience, qu'il connaissait, à celle des autres, qui lui resterait naturellement close. Tantôt il insiste davantage sur les conditions théologiques de l'union à Dieu et cherche à décrire l'économie des grâces divines qui la préparent ; tantôt, il cherche plutôt à suivre à la trace l'action de ces grâces dans son âme et à remonter de ces effets à leur cause. Essayons de le suivre à notre tour dans l'un et l'autre de ces efforts et demandons-nous d'abord à quelles conditions l'union de l'âme à Dieu par l'amour est possible, du côté de Dieu.

Dans la Trinité, le Père engendre le Fils, et le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils ; il est donc le lien de l'un et de l'autre ; mais le Saint-Esprit est charité — c'est d'ailleurs pour cela qu'il est lien — si bien que l'on peut dire de lui que, comme charité, le Saint-Esprit assure en quelque sorte l'unité de la Trinité¹. C'est ce que l'on exprime en disant que

¹ Le Saint-Esprit, lien du Père et du Fils, sera donc aussi le lien de l'âme à Dieu dans la doctrine de saint Bernard. Il joue exactement le même rôle dans celle de Guillaume de Saint-Thierry, mais il le joue autrement. Dans le *De diligendo Deo* (XII, 35 ; P. L. t. 182, c. 996 ; en réalité, l'*Epistola de caritate* adressée aux Chartreux en réponse aux *Méditations* de Guigue I^{er}) saint Bernard construit sa doctrine sur la notion du Saint-Esprit conçu comme loi de la vie divine. Guillaume de Saint-Thierry, à l'époque où il rédigeait son *De contemplando Deo*, ou bien ne connaissait pas encore cette doctrine, ou préférerait suivre une voie plus directe. Il pose ainsi le problème : Jésus-Christ a voulu que ses disciples fussent un en lui et dans le Père, comme lui-même et le Père sont un (*Joan.*, XVII, 21). Or le Père et le Fils sont un par le Saint-Esprit ; c'est donc par lui que nous pouvons nous unir à Dieu. La solution est, évidemment, qu'en recevant le Saint-Esprit sous forme de don : la grâce, nous participons à la vie divine, puisque, le Saint-Esprit étant en nous, l'amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père est par là-même en nous. C'est donc alors Dieu qui s'aime en nous, l'amour que nous avons pour lui n'étant que le don gratuit de l'amour par lequel il s'aime lui-même : « Tu te ipsum amas in nobis, et nos in te, cum te per te amamus, et in tantum tibi unimur, in quantum te amare meremur » (G. DE SAINT-THIERRY, *De contemplando Deo*, VII, 15 ; P. L. t. 184, c. 375 B). Or, cet amour de Dieu pour Dieu, c'est le Saint-Esprit, donc Dieu lui-même ; d'où il résulte que le don de la charité nous rend de race divine (*Act.* XVII, 29), fait de nous des dieux (*Ps.* 81, 6), nous autorise à donner à Dieu, en vertu de cette adoption, le nom de Père que le Fils peut lui donner par nature et nous lie à lui, non seulement par l'amour mais par la béatitude (*Op. cit.*, VIII, 16 ; c. 375 D)

la charité est la loi de Dieu. Cette expression signifie deux choses, d'abord que Dieu vit de la charité, ensuite que tout ce qui veut vivre de la vie de Dieu ne le peut faire qu'en vivant de cette même charité, c'est-à-dire en la recevant de lui comme un don. En Dieu, l'unité suprême et ineffable est conservée par ce lien substantiel comme par sa loi ; mais que l'on se souvienne du caractère essentiel de la charité : elle est par définition volonté commune ; chaste, c'est-à-dire désintéressée ; immaculée, c'est-à-dire sans ombre de vouloir propre : *lex ergo Dei immaculata caritas est, quae non quod sibi utile quaerit, sed quod multis*. La charité divine va donc se communiquer : substantielle en Dieu, elle sera dans la créature une qualité, *qualitatem*, ou une sorte d'accident, *aliquod accidens*. Ainsi « il est également juste de dire de la charité qu'elle est Dieu et qu'elle est le don de Dieu ; c'est pourquoi la Charité donne la charité : la substantielle donne l'accidentelle ». Mais en vertu de ce don, par lequel Dieu la confère à l'homme, la charité qui était la loi de Dieu devient la loi de l'homme. « Voilà donc la loi éternelle, créatrice, et directrice de l'univers. C'est grâce à elle que tout a été fait en poids, en nombre et en mesure, et que rien n'est laissé sans loi ; car elle, la loi de tout, n'est pas sans avoir aussi une loi, qui d'ailleurs n'est pas autre qu'elle-même, et par laquelle, si elle ne s'est pas créée, du moins elle se régit¹ ». Formules d'une densité extraordinaire, et qui commande toute l'économie de la libération de l'amour humain.

Considérons en effet la position d'un vouloir encore « con-

qui en est inséparable. G. de Saint-Thierry trouve donc dans la vie de la grâce, don du Saint-Esprit, la voie courte, le « compendium », qui conduit aux expériences mystiques affectives décrites dans son traité (IX, 20 ; c. 378 C D). En l'absence de données chronologiques certaines qui nous permettraient de situer les traités de Guillaume par rapport à ceux de Bernard, aucune hypothèse sur leur filiation possible ne peut être formulée. Malgré l'accord remarquable de leurs points de vue, je n'ai pas réussi à déceler la moindre trace d'une influence de l'un sur l'autre soit dans les raisonnements, soit dans la rédaction. Je demeure persuadé, jusqu'à preuve contraire, de leur indépendance complète. La critique interne confirmerait donc l'hypothèse proposée par dom A. Wilmart, qui reporte à la période précistercienne de la vie de Guillaume la composition de ce traité : *art. cit.*, Revue Mabillon, 1924, p. 166.

¹ SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, XII, 35 ; P. L. t. 182, c. 996. — Sur le rôle du Saint-Esprit comme lien : *In Cant. Cant.*, sermo VIII, 4 ; P. L. t. 183, c. 811-812.

tracté » par la crainte ou « incurvé » par la cupidité. Nous savons que Dieu lui-même vit d'une loi — *nec absurdum videatur quod dixi etiam Deum vivere ex lege* —, à plus forte raison le serf ou le mercenaire auront-ils aussi la leur. Ce sont des lois qu'ils se sont faites. Ils n'aiment pas Dieu ; puisque Dieu n'aime que soi et s'aime totalement, le serf et le mercenaire ne vivent pas de la loi divine ; mais au lieu de vivre de la charité, ils vivent sous une autre loi, la loi de crainte ou celle de la cupidité. On voit ici à plein en quoi consiste la perversité de la volonté propre ; elle se préfère à la volonté commune et éternelle ; bien plus, elle prétend l'imiter en faisant ce que son créateur peut seul faire, c'est-à-dire être à elle seule sa propre loi, se gouverner elle-même, faire que sa volonté soit aussi sa loi. Sulement, par un juste retour, il se trouve qu'en voulant se soustraire à la loi de charité, la volonté reste soumise à l'ordre immuable et nécessaire de la loi éternelle. Pour punir l'homme, Dieu n'a pas à lui infliger de châtement supplémentaire, il lui suffit de laisser la volonté propre à elle-même, car elle implique son propre châtement. Au lieu du joug léger de la charité, le serf et le mercenaire ont à subir le joug insupportable de la volonté propre ; joug pesant, parce que si la charité est spontanée, liberté, la volonté propre est servitude ; au lieu de rendre l'homme *spontaneus*, elle le rend *invitus*, incapable d'agir par un mouvement simple et direct d'amour, condamné au contraire à ne jamais vouloir une chose que par crainte ou bien par cupidité. Dieu reste donc dans l'immobile jouissance de sa liberté, mais il nous abandonne à la servitude que nous avons choisie. Contraires à nous-mêmes, divisés contre nous-mêmes, nous ne pouvons plus qu'adresser à Dieu cette prière : « Seigneur mon Dieu, que n'enlevez-vous mon péché et que n'éloignez-vous mon iniquité ? Afin qu'ayant rejeté le lourd fardeau de ma volonté propre, je respire sous le fardeau léger de la charité, ne sois plus forcé par une crainte servile ou séduit par une cupidité mercenaire, mais conduit par ton esprit, l'esprit de liberté, par lequel sont conduits tes fils : il rendra témoignage à mon esprit, que moi aussi je suis un de tes fils, parce que la loi est la même pour toi que pour moi et que, tel tu es, tel je suis aussi moi-même en ce monde. Car pour ceux qui font ce que dit l'Apôtre : *ne devez rien à personne, si ce n'est l'amour mutuel*, tel est Dieu, tels assurément ils sont en

ce monde : ce ne sont ni des serfs ni des mercenaires, mais des fils ¹.

Pour qui suit la déduction de saint Bernard, il apparaît clairement une fois de plus que sa doctrine de la liberté est l'une des pièces essentielles de sa mystique. Il ne saurait s'agir pour l'homme de chercher cette liberté dans le rejet de toute loi, puisque Dieu même vit de la sienne, mais, au contraire, de se placer volontairement sous la seule loi qui soit vraiment libératrice, puisqu'elle est celle même de Dieu, qui est liberté. C'est en ce sens qu'il faut entendre la parole de saint Paul (I Tim., I, 19) : *justis non est lex posita*. Elle ne signifie pas qu'il n'y ait pas de loi pour les justes, mais que leur attitude à son égard est telle, qu'elle cesse pour eux de peser comme un fardeau ou de lier comme une entrave. C'est pourquoi Dieu dit encore : *tollite jugum meum super vos* (Matt., XI, 29), c'est-à-dire je ne vous l'impose pas, ce joug, mais, vous, prenez-le vous-même, de sorte que bien que vous ne soyez jamais sans loi — *sine lege* — vous ne soyez cependant pas sous la loi — *sub lege* ² —. Bref, ce que saint Bernard nous demande de faire, c'est de renoncer à poser notre propre loi et d'accepter celle de Dieu, de fonder notre liberté en l'assimilant à celle de Dieu.

L'apprentissage de l'amour vrai consiste donc à dépasser le plan de l'amour sensible pour s'unir à la vie purement spi-

¹ SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, XIII, 36 ; P. L. t. 182, c. 995-996.

² SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, XIV, 37 ; P. L. t. 182, c. 997. On ne doit jamais oublier les fondements de la doctrine : a) l'image de Dieu en nous — le libre arbitre — subsiste encore ; b) la double ressemblance de Dieu en nous — la *libertas consilii* et la *libertas complaciti* — ont été perdues (*De gratia et libero arbitrio*, IX, 31 ; P. L. t. 182, c. 1018 B) ; c) l'image, bien que subsistante, a été souillée et déformée par le péché et le serait à tout jamais sans la grâce de Jésus-Christ (*Op. cit.*, X, 32 ; c. 1018 C) ; la grâce aide l'homme à recouvrer les deux libertés perdues, et par conséquent aussi sa ressemblance divine (*op. cit.*, X, 34 ; c. 1019). Rapprochons cette conclusion de la doctrine du *De diligendo Deo*, elles s'éclaireront l'une l'autre. Si tout le problème de la vie mystique consiste à faire sienne la loi de Dieu, qui est la Charité, il est clair que ce problème consiste également à poursuivre en soi la purification de l'image divine, puisqu'on ne peut le faire sans substituer à la volonté propre la volonté commune, ou charité. La doctrine de la restauration de l'image dans la ressemblance parfaite ne fait qu'un avec celle de la liberté ; le point d'aboutissement de l'une et de l'autre est l'union mystique, en attendant la vision béatifique.

rituelle de la charité divine. Le meilleur moyen de déterminer à quelles conditions un tel passage est possible, est de considérer d'abord le cas extrême dans lequel on est sûr qu'il s'est accompli : celui du « ravissement » divin ou *raptus*. Ce mot désigne en propre les états extraordinaires où l'âme est élevée dès cette vie à la vue de Dieu. L'Écriture en apporte la promesse et en pose la condition essentielle en ce qui concerne l'homme : *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (*Matt. V, 8*). Il est donc clair que la pureté de cœur est requise de qui prétend jouir de la vue de Dieu ; mais on peut ajouter qu'à celui dont le cœur est pur, cette vue béatifiante est promise. Pourquoi et comment lui sera-t-elle donnée ?

C'est que l'apprentissage de la charité est une assimilation progressive à la vie divine et que l'âme qui parvient à la pureté en est au point où les secrets de Dieu peuvent lui être révélés. Reprenons, dans leur ordre, les étapes déjà franchies. D'abord, la pratique de la Règle bénédictine telle qu'on l'observe à Cîteaux : c'est l'apprentissage de l'humilité, c'est-à-dire l'union de fait à la vie du Christ, qui s'est manifesté comme l'Humilité même dans son incarnation. Or le Christ est le Fils de Dieu, la seconde personne de la Trinité, celle par laquelle cette Trinité nous est le moins inaccessible, puisqu'elle s'est incarnée pour nous ménager un accès vers les insondables profondeurs d'un Dieu qui nous resterait sans cela totalement caché. D'autre part, le Christ nous a révélé dans l'humilité le mystère de la miséricorde ; il enseigne en effet par son exemple comment l'homme peut trouver dans l'expérience de sa propre misère la compassion pour celle d'autrui. Or, la compassion est charité, et la charité est le Saint-Esprit : la troisième personne de la Trinité. L'homme se trouve donc ainsi conduit à une union de plus en plus intime et complète avec la vie des personnes divines, et l'on peut ajouter qu'elle est prête désormais pour l'initiation suprême, s'il plaît au Père de la lui conférer.

Désormais, en effet, le Père peut s'agglutiner (*conglutinat*) cette raison éclairée et ce vouloir enflammé de charité. Le cœur de l'homme est alors devenu un cœur « pur », entendant par là, au sens technique de cette expression chez saint Bernard, un cœur purgé de tout « *proprium* », c'est-à-dire : désapproprié. La raison connaît alors l'homme, et le juge, comme Dieu le

connaît et le juge. Dépouillant sa cupidité comme la raison vient de sacrifier son sens propre, la volonté aime le prochain par compassion, pour l'amour de Dieu. Dans la mesure où cette purification s'est accomplie, l'âme a recouvré sa ressemblance perdue ; elle est déjà redevenue telle que Dieu puisse se reconnaître en elle ; s'y reconnaissant, il va donc s'y complaire, car il ne peut s'aimer soi-même sans aimer ce qui, par mode d'image et ressemblance, est comme un autre lui-même¹. L'aimant, ou, ce qui revient au même, s'aimant en elle, Dieu va pouvoir désirer se l'unir. Tel est précisément le

¹ Ici encore Guillaume de Saint-Thierry rejoint saint Bernard, mais par des voies tellement indépendantes que l'on ne peut guère supposer qu'il en ait subi l'influence sur ce point. En tout cas, il a su conserver intacte son originalité. Voici comment, très brièvement, on peut résumer sa position : a) le semblable désire naturellement son semblable ; créé à l'image de Dieu, l'homme aime donc naturellement Dieu et Dieu aime l'homme tant que l'image de Dieu brille dans l'homme (*De nat. et dign. amoris*, II, 3 ; P. L. t. 184, c. 382 B C) ; b) à cette application chrétienne d'un principe grec s'ajoute une thèse augustinienne, qui joue chez Guillaume un rôle capital qu'elle ne joue pas chez Bernard : dans l'image créée se trouve la mémoire ; correspondant au Père, elle est en nous comme le centre de notre âme, où elle engendre la raison (le Fils), et la volonté (Saint-Esprit) procède de l'une et de l'autre (*loc. cit.*, c. 382 C D) ; c) le point de départ de la contemplation mystique doit donc être un effort de récollection, pour chercher Dieu où il est, c'est-à-dire dans la mémoire, où il réside, et où on le trouve comme Charité. (*De contemplando Deo*, tout l'admirable *De profundis* mystique du *Prooemium*, 1-3 ; P. L. t. 184, 365-367) ; d) c'est pourquoi le lieu de naissance de l'amour est Dieu : là il est chez lui, citoyen, indigène ; mais créé en l'homme par Dieu et conforté par la grâce, il est en nous, quoique reçu, naturel (*De nat. et dign. amoris*, II, 3 ; P. L. t. 184, c. 382 B), si bien qu'on peut dire, contre Ovide, que l'art d'aimer n'a qu'un maître « natura, et Deus auctor naturae » (*op. cit.*, I, 1 ; c. 379 C) ; e) perdu par la faute originelle, cet art naturel doit être réappris ; sa rééducation ne peut se faire que par la grâce, sous un seul maître : Jésus-Christ, mais non sans le ministère d'un homme qui nous en rappelle les leçons : « Amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae naturaliter est animae inditus ; sed postquam legem Dei amisit, ab homine est docendus. Non est autem docendus, ut sit tanquam qui non sit ; sed ut purgetur, et quomodo purgetur ; et ut proficiat, et quomodo proficiat ; ut solidetur et quomodo solidetur, docendus est. » *Op. cit.*, I, 2 ; c. 381 A ; cf. VIII, 21 ; c. 398 A ; f) il s'agit donc, pour l'homme de recouvrer progressivement la conscience de cette loi naturellement innée en lui, ce qu'il fait par un approfondissement de sa « mémoire », où cette loi reste inscrite. On peut donc dire que, tandis que la mystique de saint Bernard est surtout fondée sur une doctrine de la liberté, celle de Guillaume de Saint-Thierry est surtout fondée sur une doctrine de la « mémoire », qui l'apparente plus étroitement que celle de saint Bernard à la tradition issue de saint Augustin.

sens de l'expression dont use souvent saint Bernard, lorsqu'il dit que l'âme est alors devenue la « fiancée » de Dieu. La métaphore désigne toujours dans sa langue un état nettement défini, celui d'une âme dont Dieu peut désormais vouloir faire son épouse, parce qu'il se reconnaît en elle et qu'il ne subsiste plus rien en elle à quoi son amour ne puisse s'attacher.

Au point où nous en sommes parvenus, rien ne peut remplacer le texte de saint Bernard lui-même, car il faut s'accoutumer à le lire en substituant, aux images dont il use, les concepts définis dont elles ne sont pour lui que les symboles.

I. REDRESSEMENT DE LA RAISON PAR LE VERBE

« Ainsi donc, le Fils de Dieu, c'est-à-dire le Verbe et la sagesse du Père, trouvant d'abord cette puissance de notre âme, que l'on nomme raison, déprimée par la chair ¹, captive du

¹ CARO (synonyme : *corpus*) : le corps auquel l'âme est unie. Mais elle lui est unie en deux sens qu'il importe de distinguer, car le deuxième seul est ici en question.

1° L'âme est unie au corps par un lien de nécessité naturelle. Obligée de subvenir à ses besoins, elle se trouve dans une situation inférieure à celle des purs esprits ; mais c'est la situation normale de l'homme et, en ce sens, le corps ne « déprime » pas l'âme, ne la rabaisse pas au-dessous de sa situation d'âme, qui implique l'union au corps. Si l'âme aime son corps comme il convient, elle s'en fera au contraire un auxiliaire et tous deux, s'aidant l'un l'autre, atteindront leur fin commune : la gloire céleste. Voir SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, XI, 31 ; P. L. t. 182, c. 993-994 : « Bonus plane fidsusque comes caro spiritui bono... ». — *In Psal. Qui habitat*, sermo X 3 ; P. L. t. 183, c. 222 D.

2° L'âme est aussi, non plus exactement « unie », mais « soumise » au corps par le péché. Ceci est un état non naturel, mais contre nature, puisque l'âme est supérieure au corps. En ce sens, le corps est un « fardeau », qui « appesantit » l'âme et la « déprime ». C'est en ce sens que *caro* est pris ici, comme toutes les fois qu'elle implique un asservissement de l'âme au corps. Cf. « Traxit animam corpus in regionem suam et ecce praevalens opprimit peregrinum (sur *peregrinus*, *peregrinare*, voir ch. III, p. 88, note 2). Factum est namque talentum plumbi, non aliunde tamen, nisi quia sedet iniquitas super illud. Corpus enim aggravat animam, sed utique quod corrumpitur. » SAINT BERNARD, *In Festo S. Martini episc.*, Sermo, 3 ; P. L. t. 183, c. 491.

A propos du passage que nous commentons, M. Barton R. V. Mills (*Select treatises of S. Bernard of Clairvaux*, p. 106, note 20) renvoie avec raison à deux textes importants : *De praecepto et dispensatione*, XX, 59 ; P. L., t. 182, c. 892. *In Ascensione Domini*, sermo III, 1 ; P. L., t. 183, c. 304-305.

THÈME SCRIPTURAIRE : « Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat ani-

péché, aveuglée par l'ignorance, adonnée aux choses extérieures ¹, la prend avec clémence, la redresse avec force, l'instruit avec prudence, l'entraîne en dedans et, se servant d'elle d'une manière surprenante pour le remplacer, il l'établit juge d'elle-même, si bien que par respect pour le Verbe auquel elle est unie, elle devient accusatrice, témoin et juge de soi-même, exerçant ainsi contre soi l'office de la Vérité. De cette première conjonction du Verbe et de la raison naît l'humilité.

II. REDRESSEMENT DE LA VOLONTÉ PAR LE SAINT-ESPRIT

« Quant à l'autre partie de l'âme, que l'on nomme volonté, infectée à la vérité par le venin de la chair ², mais ébranlée déjà par la raison, le Saint-Esprit la visite avec faveur, la purifie avec douceur, l'emplit d'ardeur, la rend miséricordieuse ³. Semblable à une peau qui s'étend après avoir été ointe, tout imprégnée de cette onction céleste, elle s'étend jusqu'à ses ennemis par l'affection ⁴. Ainsi, de cette seconde conjonction

mam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem. » *Sap.*, IX, 15.

¹ Aveuglée par l'ignorance de sa propre misère. Cette ignorance tient elle-même à ce que l'âme se tourne vers les choses pour s'y conformer, au lieu de chercher à se connaître (thème : *Si ignoras te...*). C'est en quoi consiste la *curiositas*, premier degré de l'orgueil : « Quia enim seipsam ignorat, foras mittitur, ut haedos pascat. » SAINT BERNARD, *De grad. humilitatis*, II, 10, 28 ; P. L., t. 182, c. 957 C). Le commentaire littéral du texte se trouve dans le *De diligendo Deo*, II, 4 : « Fit igitur ut sese non agnoscendo egregia rationis munere creatura, irrationabilium gregibus aggregari incipias, dum ignara propriae gloriae, quae ab intus est, conformanda foris rebus sensibilibus, sua ipsius curiositate abducitur : efficiturque una de caeteris, quod se prae ceteris nihil accepisse intelligat. » P. L. t. 182, c. 976. Voir Appendice I, pp. 179-180.

² Voir plus haut, p. 123, note 1.

³ Passage de l'humilité, par connaissance de sa propre misère, à la compassion pour la misère d'autrui. Voir plus haut, ch. III, p. 96.

⁴ AFFECTUS : L'un des quatre sentiments fondamentaux dont sont composés tous les autres. Ce sont : *amor*, *timor*, *gaudium* et *tristitia*. Ici évidemment, l'amour. Cf. *De dilig. Deo*, Cap. VIII, 23 ; t. 182, c. 987. *In Cant. Cant.*, sermo LXXXV, 5 ; t. 183, c. 1190. Cf. W. WILLIAMS. *éd. cit.*, p. 41, note 9.

Il y a souvent lieu de distinguer des *affectus* les AFFECTIONES.

AFFECTIONES : Les divers sentiments que l'âme peut éprouver à l'égard de Dieu. Ils sont au nombre de cinq, chacun d'eux déterminant une relation distincte de l'homme à Dieu.

Timor, état de *servus*.

Spes, état de *mercenarius*.

de l'Esprit de Dieu et de la volonté humaine, naît la charité ¹.

III. PASSAGE À L'UNION MYSTIQUE

« Des deux parties de l'âme, c'est-à-dire la raison et la volonté, l'une est donc instruite par le Verbe de vérité, l'autre, inspirée par l'Esprit de Vérité ² : celle-là, aspergée par l'hysope de l'humilité ³ ; celle-ci, embrasée du feu de la charité. Cette âme enfin rendue parfaite, sans tache à cause de l'humilité ⁴, sans rides à cause de la charité ⁵, lorsque la volonté ne s'oppose

Obedientia, état de *discipulus*.

Honor, état de *filius*.

Amor, état de *sponsa*.

Voir *In Cant. Cant.*, sermo VII, 2 ; P. L. t. 183, c. 807.

Les *affectiones*, prises au sens propre, sont des sentiments complexes et composés des divers *affectus* fondamentaux (voir : *Affectus*). Il arrive cependant assez fréquemment que Bernard emploie *affectiones* au sens d'*affectus*, il suit alors la terminologie reçue, mais il ne suit que la sienne lorsqu'il classe les *affectiones* ainsi qu'il vient d'être dit.

¹ La charité est la « volonté commune » à l'homme et à Dieu ; elle naît donc de la conjonction de notre volonté avec le Saint-Esprit, amour commun du Père et du Fils. Voir plus haut, p. 115.

² Sur la fonction « enseignante » du Saint-Esprit, voir : SAINT BERNARD, *In Festo Pentecostes*, sermo I, 5 ; P. L. t. 183, c. 325.

³ L'hysope est un des symboles de l'humilité chez saint Bernard ; or l'humilité est purificatrice et c'est pourquoi nous lisons immédiatement après, que, par l'humilité, l'âme est sans tache. Thème scripturaire : « Asperges me hyssopo et mundabor » (*Ps. L, 9*). Le symbolisme de l'hysope est commenté en ce sens *In Cant. Cant.*, sermo XLV, 2 ; P. L. t. 183, c. 999-1000. Il se complique d'ailleurs par l'addition d'une donnée empruntée à la botanique symboliste : l'hysope est une « *humilis herba et pectoris purgativa humilitatem significans* » *Ibid.* et *In dedicatione Ecclesiac*, sermo II, 4 ; P. L. t. 183, c. 520 B. — Comme un symbole n'exclut jamais l'autre, l'humilité peut être encore représentée par le nard, auquel les mêmes propriétés médicinales sont attribuées : *In Assumptione B. Mariae virginis*, sermo IV, 7 ; P. L. t. 183, c. 428 D (thème scripturaire : *Cant. Cant.*, I, 11) ; cf. *In Cant. Cant.*, XLII, 6 ; P. L. t. 183, c. 990 B. — par la colombe : *In Cant. Cant.*, XLV, 4 ; P. L. t. 183, c. 1001. — par l'aurore : *De diversis*, sermo XCII, 3 ; P. L. t. 183, c. 711 D.

⁴ La tache est le péché ; le péché est volonté propre ; l'humilité est volonté commune parce que soumission et union à la volonté de Dieu ; donc l'humilité enlève la tache du péché et rend l'âme immaculée. Cf. note précédente, et ch. III, p. 93.

⁵ Je ne connais pas de texte où cette image soit expressément commentée. Peut-être faut-il la rapprocher de cette autre, fréquente chez saint Bernard, qui décrit la cupidité, ou volonté propre, comme un « *affectus contractus* » ; *Sine ruga* signifierait alors que la charité en faisant perdre à l'âme cette contracture, l'aplanit en quelque sorte, et

plus à la raison¹ et que la raison ne dissimule plus la vérité², le Père se l'unit étroitement comme une épouse glorieuse. Qu'il ne soit plus alors permis à la raison de penser à soi, ni à la volonté de penser au prochain ; mais que cette âme bienheureuse trouve son délice à dire seulement ceci : *introduxit me Rex in cubiculum suum*. (*Cant.*, I, 3.)

Bien digne, certes, au sortir de cette école de l'humilité³, où, sous le magistère du Fils⁴, elle a appris à rentrer en elle-même, selon l'injonction qui lui en fut faite : *si ignoras te, egredere et pascere hedes tuos* (*Cant.*, I, 7) ; bien digne, dis-je, au sortir de cette école d'humilité, d'être introduite par l'affection⁵, sous la conduite du Saint-Esprit, dans les greniers de la charité⁶, par où il faut assurément entendre les cœurs de notre

lui fait perdre ses rides ou rugosités. Saint Bernard vient d'ailleurs de nous dire que la charité oint l'âme « ita ut more pellis quae extenditur, ipsa quoque ... per affectum dilatetur ». C'est donc très probablement cette réduction de la contracture de l'âme par la charité qu'il veut exprimer ici.

¹ M. Barton R. V. Mills (*éd. citée*, p. 106, note 18), interprète ces mots comme signifiant le *liberum consilium*. Je crois plutôt qu'ils signifient le *liberum complacitum*, c'est-à-dire l'acceptation par la volonté des jugements d'une raison droite. Saint Bernard veut dire : « la volonté ne s'oppose plus à la raison, parce que le *proprium complacitum* a été éliminé ».

² La raison ne dissimule plus la vérité parce que, grâce à l'humilité, le *proprium consilium* a été éliminé et le *liberum consilium* recouvré. Comme le *consilium* et le *complacitum* sont certainement visés dans ces deux membres de phrase, et que le second ne peut s'appliquer au *complacitum*, il faut bien que celui-ci soit visé dans le précédent. N'oublions pas, en effet, que c'est par la raison que l'homme juge : « *Judex sui propter rationem.* »

³ Thème : *Regula monasteriorum* : « *schola divini servitii* » ; « *schola caritatis* » ; voir ch. II. Le Fils, exemple d'humilité dans l'Incarnation, y est notre maître.

⁴ C'est-à-dire, instruite par le Verbe-Sagesse, qui lui a enseigné à se connaître et à se juger telle qu'elle est, selon le principe du Socratisme chrétien. Thème scripturaire : *Carnt. Cant.*, I, 7. Voir plus haut, p. 50.

⁵ *Affectionem* au sens d'*amor* : l'amour. Cf. p. 124, note 4.

⁶ Deuxième étape : de l'humilité, apprise sous le Fils, l'âme passe à la charité, sous la conduite du Saint-Esprit. — *CELLARIA* : lieux où sont conservés les produits des champs ou du jardin et d'où, comme une invitation, s'échappent leurs parfums. SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXIII, 1 ; P. L. t. 183, c. 884 B.

Le *Cant. Cant.*, I, 3 (cf. II, 4) donne ce texte : « *Introduxit me Rex in cellaria sua* » ; la Vulgate : « ... *in cubiculum suum* ». Bernard conserve les deux termes et donne à chacun une signification propre. Il leur en ajoute un troisième : *hortus*, d'où proviennent les fleurs et

prochain ¹, et de là, environnée de fleurs et portée sur les pommes du grenadier, c'est-à-dire les bonnes mœurs et les saintes vertus ², d'être enfin admise à la chambre du roi, dont l'amour la fait languir ³.

les fruits gardés dans les cellaria. Ces termes sont définis *loc. cit.*, 3 ; c. 885 D et *De diversis*, sermo XCII ; P. L. t. 183, c. 714-715. L'élément qui demeure constant à travers nos trois textes, ainsi que le fait justement remarquer M. Barton R. V. Mills (*éd. cit.*, p. 106, note 22) est que *cellarium* a un sens moral, au lieu que le *cubiculum* a un sens mystique : « Sit itaque hortus simplex ac plana historia ; sit cellarium moralis sensus ; sit cubiculum arcanum theoricæ contemplationis » (*loc. cit.*, P. L. t. 183, c. 885 D). En effet, dans le passage que nous commentons, les *cellaria* sont les vertus conférées par la charité, et qui sont la voie du *cubiculum*, où s'opère l'union mystique proprement dite.

¹ La charité nous fait entrer dans les cœurs des autres hommes, parce qu'elle nous fait compatir à leur misère, que nous connaissons par la nôtre. Voir p. 96.

² Thème scripturaire : « Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo. » *Cant.* II, 5.

M. Barton R. V. Mills (*éd. cit.*, p. 107, note 6), observe : « Cf. a better interpretation of these words (*Cant.*, II, 5) in *De diligendo Deo* (see notes there)... » Sur quoi deux remarques s'imposent :

1° Les éditeurs de saint Bernard, si attentifs et soigneux dans leurs commentaires, semblent hantés par la question de savoir si ses interprétations du texte biblique en respectent exactement la lettre. Il va de soi que l'exégèse de saint Bernard est une exégèse mystique et doit être traitée comme telle, si du moins nous voulons l'entendre telle que lui-même l'entend ;

2° L'interprétation de ces mots dans le *De diligendo Deo* peut, en effet, être meilleure, mais surtout elle est autre. Dans ce dernier écrit, les grenades sont les fruits de la Passion, et les fleurs celles de la Résurrection (*op. cit.*, III, 8 ; P. L. t. 182, c. 979 A B). Le texte correspond alors à la méditation de la vie du Christ et décrit les raisons de notre « amor carnalis » pour lui. C'est un degré inférieur de la contemplation mystique, mais c'en est déjà un degré. Ici, dans le *De gradibus humilitatis*, l'interprétation des mêmes mots est morale ; saint Bernard y lit une description de l'état d'une âme prête à l'extase, mais qui n'y est pas encore entrée. Rien de plus fréquent que de voir le même texte interprété par le même auteur « moraliter », puis « mystice ».

³ LANGUOR. — Etat dans lequel se trouve l'âme par suite de l'absence de l'objet aimé : *In Cant. Cant.*, sermo LI, 3 ; P. L. t. 183, c. 1026 B. — Synonymes : *languor animi*, *mentis hebetudo*, *inertia spiritus*. — Thème scripturaire : *Cant.* II, 5.

Cet état peut-être le désir, non encore satisfait, de l'*osculum*, ou l'intervalle entre deux unions mystiques : *In Cant. Cant.*, sermo IX, 3 ; P. L. t. 183, c. 816. C'est le cas dans le texte que nous commentons. Il peut être aussi le châtement, voulu par Dieu, de quelque mouvement d'orgueil : *In Cant. Cant.*, sermo LIV, 8 ; P. L. t. 183, c. 1042.

IV. L'UNION MYSTIQUE

« Là, pour peu de temps ¹, c'est-à-dire environ une demi-heure, le silence s'étant fait dans le ciel ², elle repose doucement dans les embrassements désirés ³; sans doute, elle dort, mais son cœur veille ⁴, car elle scrute par lui, durant ce temps, les arcanes de la vérité, dont bientôt, lorsqu'elle sera revenue à elle-même, le souvenir la nourrira. Là, elle voit les choses invisibles, elle entend les choses ineffables qu'il n'est pas permis

¹ MODICUM. — Mot fréquemment employé par saint Bernard pour désigner la brièveté de l'union mystique. Cf. « O modicum et modicum!... ». *In Cant. Cant.*, sermo LXXIV, 4; P. L. t. 183, c. 1140 C.

Thème scripturaire : « Modicum et non videbitis me; et iterum modicum, et videbitis me ». *Joan.* XVI, 17.

² Thème scripturaire : « factum est silentium in caelo, quasi media hora ». *Apoc.*, VIII, 1. — Cf. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De contemplando Deo*, IV, 10; P. L. t. 184, c. 372 D. — M. Barton R. V. Mills (*éd. cit.*, p. 107, note 6) fait observer : « It is difficult, e. g. to trace the relevance of the silence made in heaven (a clear allusion to Rev. VIII, 1) to the slumbers of the Bride... ». Le rapport s'éclaire pourtant, si l'on ajoute que saint Bernard se souvient ici de Grégoire le Grand et qu'il a sans doute présent à la pensée le commentaire mystique du même texte que ce saint avait laissé. Grégoire assimile l'âme du juste au ciel; le silence dans le ciel est donc le silence de la vie active qui fait place à la paix de la vie contemplative dans l'âme du juste. Voir plus haut, p. 34, n. 2. Le texte de Grégoire le Grand est résumé dans D. Cuthbert BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, ch. VII, pp. 89-90.

³ AMPLEXUS. — Conjonction spirituelle de Dieu, qui désire s'unir l'âme purifiée, et de l'âme dans laquelle il s'infuse par la grâce. — Thème scripturaire : *Cant.* II, 6; VIII, 3.

Je n'ai pas réussi à trouver chez saint Bernard une définition expresse de ce terme, même dans le sermon où il commente *Cant.* II, 6. Par contre, l'état désigné par *amplexus* me semble décrit, autant qu'il peut l'être, dans *In Cant. Cant.*, sermo XXXII, 6; P. L. t. 183, c. 943. C'est donc une métaphore scripturaire pour désigner l'extase, telle que saint Bernard l'analyse dans son commentaire de *Cant.* II, 7 : le sommeil de l'âme dans l'embrassement divin : *In Cant. Cant.*, sermo LII, 2; P. L. t. 183, c. 1030 C. Saint Bernard n'a pas spécialement commenté l'« *amplexabitur* » de *Cant.* II, 6, sans doute parce que tout le sermon LII, qui porte sur II, 7, en est un commentaire.

Noter une définition du terme (à la fois de l'*amplexus* humain et de l'*amplexus* divin), dans GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De contemplando Deo*, Prooemium, 3; P. L. t. 184, c. 366 B C.

⁴ Thème scripturaire : *Cant.* V, 2. — *Dormio*, généralement commenté à propos des termes :

SOMNUS, SOPOR. — Etat caractérisé par un double effet de la grâce : 1° l'âme se trouve libérée de l'exercice des sens corporels; c'est ce qui

à l'homme d'exprimer ¹, car elles dépassent toute cette science que la nuit indique à la nuit ; pourtant, le jour adresse la parole au jour, et il est permis de parler sagesse entre sages et d'exprimer les choses spirituelles en termes spirituels ². »

De grad. humilitatis, VII, 21 (P.L. t. 182, c. 953).

constitue l'extase proprement dite. En ce sens, on peut dire que le premier moment de ce sommeil mystique est l'*Exstasis*. C'est l'état dans lequel se trouvait Adam au moment de la création d'Eve : « corporeis excedens sensibus obdormisse videtur ». La remarque de Bernard ne permet pas de se tromper sur ce qu'il veut dire : « Ille soporatus videtur prae excessu contemplationis ». La mort du Christ est une autre dormition de ce genre, car la vie sensible fut suspendue en lui, non par un excès de contemplation, mais par un excès de charité : *In Septuag.*, sermo II, 1-2 ; P. L. t. 183, c. 166-167 ; 2° Ce n'est pas tout ; la suspension des sens externes s'accompagne, dans le sommeil mystique, d'une « abduction » du sens interne. Il faut entendre par là, que sans s'endormir, mais au contraire tout en restant vigilant, le sens interne est emmené par Dieu, qui l'illumine. Cet état présente donc les apparences d'un sommeil, mais est le contraire d'une torpeur : « Magis autem istiusmodi vitalis vigilique sopor sensum interiorelluminatur, et morte propulsata vitam tribuit sempiternam. Revera enim dormitio est, quae tamen sensum non sopiat, sed abducatur. » *In Cant. Cant.*, sermo LII, 3 ; P. L. t. 183, c. 1031.

¹ SAINT PAUL, *I Corinth.* II, 9-10. *II Corinth.* XII, 1-4. L'ineffabilité de l'extase tient immédiatement à l'état d'abduction où se trouve le sens, tandis qu'elle dure.

² Ps. XVIII, 3. — Saint Bernard a commenté ailleurs ce texte, mais dans un contexte différent : *De diversis*, sermo XLIX ; P. L. t. 183, c. 671-672. Notre passage signifie probablement : « Car elles dépassent toute cette science que la raison humaine peut essayer de convier à une autre raison ; pourtant, Dieu peut dire ces choses à l'âme illuminée, et il nous est permis, entre sages, de parler sagesse... » etc. Voir le Sermo XLIX, *loc. cit.*, pour l'assimilation du jour à Dieu, et *ibid.*, c. 672 A pour le sens du mot « eructat ».

³ SAINT PAUL, *I Corinth.* II, 13. Texte que saint Bernard évoque, lorsqu'il veut rappeler que les images par lesquelles s'exprime l'union mystique, ne doivent pas être prises en un sens matériel, mais spirituel. Cf. SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXXI, 6 ; P. L. t. 183, c. 943 B init.

On voit que ce que M. Barton R. V. Mills (*éd. cit.*, p. 107, note 6) nomme « a strange medley of metaphor and scriptural allusions » peut s'expliquer. D'abord, autant que je puisse voir, toutes les métaphores sont des allusions scripturaires ; elles ne se mélangent donc pas : ce sont des textes scripturaires entendus au sens mystique. De plus, le procédé n'a rien d'étrange au moyen âge — et nous y sommes — mais, au contraire, tout à fait classique (voir E. GILSON, *Les Idées et les Lettres*, pp. 154-169). Enfin, quand on rend à ces métaphores leur sens technique, la suite des idées apparaît : « La raison faisant silence pour un peu de temps dans l'âme du juste, elle repose dans le sommeil de l'extase désirée ; elle dort, mais son sens le plus profond, l'amour, veille en elle et

Cette synthèse doctrinale paraît s'être offerte à la pensée de saint Bernard comme une découverte personnelle. Peut-être n'était-ce là qu'une redécouverte ; pourtant, si c'en était une, lui-même n'a pas eu conscience de se ressouvenir et le début de son exposé trahit même l'effort d'une pensée, qui veut saisir quelque intuition encore confuse, prête à lui échapper ¹. Quoi qu'il en soit de ce point, les trois étapes ainsi décrites s'adaptent facilement au célèbre texte de saint Paul, dont celui de saint Bernard est comme le commentaire doctrinal. Saint Paul dit qu'il fut « ravi » au troisième ciel ; entendons bien *ravi* et non *conduit*. C'est qu'en effet le Fils conduit l'âme au premier degré — c'est-à-dire au premier ciel — qui est celui de l'humilité ; le Saint-Esprit la conduit au deuxième degré — c'est-à-dire au deuxième ciel — qui est celui de la miséricorde ; mais pour passer du deuxième au troisième, il faut plus qu'une conduite : un enlèvement, un arrachement est nécessaire. Celui que l'on conduit marche de lui-même, il coopère au mouvement, et c'est ainsi que nous travaillons de nous-mêmes à acquérir l'humilité et la miséricorde, sous la direction du Fils et de l'Esprit. Saint Paul a donc pu se laisser conduire au deuxième ciel, mais, pour atteindre le troisième, il a fallu qu'il y fût enlevé : *rapi oportuit*.

Tel est le sens exact du mot *raptus*. Il veut donc dire, que l'âme ainsi ravie n'a rien à mettre du sien dans une telle opération, qui s'opère en elle sans elle et à laquelle elle ne coopère pas. Le trait est d'ailleurs caractéristique des opérations du Père. Le Fils s'est incarné et est descendu parmi nous pour nous racheter ; c'est avec nous, et du milieu même de la terre, qu'il a opéré notre salut. Le Saint-Esprit, lui aussi, n'est pas sans descendre du ciel, d'où il vient en « mission » ; il est donc convenable que la première et la deuxième étapes soient parcourues par nous sous leur conduite. Mais le Père n'est jamais descendu du ciel et n'a jamais été envoyé parmi nous. Certes, il est partout, mais, dans sa personne, on ne peut jamais le trouver qu'au ciel. C'est en ce sens fort qu'il faut entendre la

scrute les arcanes de la vérité dont le souvenir la nourrira lorsqu'elle sera revenue à elle. Là, elle voit l'invisible et entend des paroles ineffables que l'homme ne peut répéter à l'homme, mais que Dieu peut dire à l'âme, et dont nous pouvons nous entretenir entre sages, usant de nos expressions au sens spirituel pour parler de choses spirituelles.

¹ SAINT BERNARD, *De gradibus humilitatis*, VII, 20 ; P. L. t. 182, c. 952 C.

parole de la prière par excellence : *Pater noster qui es in coelis*. La personne du Père y est, et elle y reste ; saint Paul n'a donc pas pu y être conduit par elle, mais bien enlevé. Aussi « ceux que le Fils appelle au premier ciel par l'humilité, l'Esprit se les unit au second par la charité, et le Père les exalte au troisième par la contemplation. Au premier, ils s'humilient dans la vérité et disent, *in veritate tua humiliasti me* ; au second, ils se réjouissent dans la vérité et chantent, *ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum*, car c'est de la charité qu'il est écrit : *congaudet autem veritati*. Au troisième ciel, ils sont ravis jusqu'aux arcanes de la vérité, et ils disent : *secretum meum mihi, secretum meum mihi* ! »

On pourrait être tenté de voir dans cette analyse du *raptus*, la description d'un état spécifiquement distinct des *excessus* dont nous allons désormais nous occuper. Je n'oserais affirmer que saint Bernard n'ait pas eu conscience d'une certaine différence entre les deux cas, mais je n'ai réussi à trouver aucun texte qui autorise à les distinguer nettement, moins encore à les hiérarchiser. La différence entre leurs descriptions tient peut-être davantage à la différence des deux points de vue que l'on peut adopter sur les états de ce genre : celui du théologien qui en détermine *ex professo* les conditions, ainsi que vient de le faire saint Bernard, et celui du mystique qui se raconte, se penche sur sa propre expérience, pour essayer de dire ce qui se passe en lui, comme saint Bernard va le faire pour nous. Nier l'unité foncière des états qu'il décrit, à partir du moment où l'on a dépassé franchement le plan des visions et des images, ce serait s'obliger à prouver qu'il existe pour lui une union de l'âme à Dieu, qui ne soit pas une assumption de l'âme par le Père, en suite de sa restauration par le Fils et le Saint-Esprit. Or nous allons voir que telle est précisément la caractéristique de ce que saint Bernard décrit comme son extase personnelle. Si, dans la description qu'il en donne, saint Bernard semble s'arrêter au point où l'âme, déjà remplie de charité, exultant à la voix de la vérité, implore Dieu de « tendre sa droite à l'œuvre de ses mains » pour l'unir à lui ², n'est-ce pas simplement qu'à

¹ *Op. cit.*, VIII, 23 ; P. L. t. 182, c. 954-955. — Les textes scripturaires allégués sont, dans l'ordre : *Matt.* VI, 9 ; *Ps.* CXVIII, 75 ; *Ps.* CXXXII, 1 ; *Isa.* XXIV, 16.

² *Op. cit.*, 24 ; P. L. t. 182, c. 955. Cf. *Job*, XIV, 15.

partir de là, tout est mystère ? Même pour le sujet qui le souffre, l'*excessus*¹ se perd dans l'ineffable dès qu'il est un fait accompli. Comment donc se représenter de tels états ?

Leur premier caractère est d'être des contacts immédiats et directs avec Dieu ; leur première condition est donc que de tels contacts soient concevables. Or ils le sont, l'immatérialité de l'âme et l'absolue pureté de la spiritualité de Dieu rendant possibles de telles communications. Il y a quatre ordres d'esprits : les animaux, les hommes, les anges, Dieu. L'animal n'est pas sans principe spirituel, mais il est essentiellement corps et son *spiritus* est si peu capable d'exister hors d'un corps qu'il meurt avec lui. L'homme est différent. Il a un corps et ce corps lui est même nécessaire pour acquérir les connaissances sans lesquelles il ne saurait se faire aucune conception de Dieu. La fameuse parole de saint Paul : *invisibilia Dei...* signifie clairement que, bien que nous soyons des êtres spirituels, le corps nous est nécessaire pour acquérir cette science de Dieu, sans laquelle il nous est impossible d'aspirer à la béatitude. On objectera peut-être le cas des enfants baptisés qui meurent sans avoir exercé leur raison, et pourtant voient Dieu ; mais c'est un miracle de la grâce divine, *et quid ad me de miraculo Dei, qui de naturalibus dissero* ? Pour qui s'en tient à l'ordre naturel, le corps fait si nécessairement partie de l'homme, qu'il est pour nous l'instrument de connaissance sans lequel nous ne saurions atteindre notre fin surnaturelle. Bernard, on le voit,

¹ EXCESSUS. — Terme générique, qui signifie d'une manière générale tout dépassement d'un état pour en atteindre un autre. C'est déjà un *excessus*, que de se libérer de ses passions. Pourtant, le mot ne prend un sens mystique, que lorsqu'il désigne le passage d'un état normalement humain, fût-il atteint avec l'aide de la grâce, à un état plus qu'humain. Les deux *excessus* les plus importants, sont celui qui libère l'homme de ses sens externes (l'extase proprement dite), et celui qui lui fait dépasser la pensée même (*abductio interioris sensus*).

On voit par là, qu'à parler strictement, il faudrait distinguer de l'*excessus*, pris au sens absolu, l'extase ; mais les deux termes sont trop étroitement liés pour qu'on observe toujours cette précaution.

EXSTASIS. — Mot rare chez saint Bernard ; il l'emploie cependant pour désigner l'état dans lequel les sens corporels cessent d'exercer leurs fonctions. En ce sens, il rentre dans le genre *excessus* ; c'est l'*excessus* qui nous fait sortir de la sensibilité externe : « Proinde et ego non absurde sponsae exstasim vocaverim mortem, quae tamen non vi'a, sed vitae eripiat laqueis. » C. C. LII, 4 ; t. 183, c. 1031. — Si l'*exstasis* est complète, elle fait excéder non seulement le sens externe, mais aussi le sens interne ; elle est alors identique à l'*excessus mentis*.

n'aurait pas élevé d'objection fondamentale contre l'épistémologie de saint Thomas d'Aquin.

Les anges ont aussi parfois des corps, mais qui ne font pas partie de leur nature, car ils n'ont pas besoin pour eux, mais pour nous. Bernard ne tranche pas la question de savoir si ces corps sont « naturels » ou « assumés », car il constate que les Pères ne s'accordent pas là-dessus, mais il affirme clairement que, de toute façon, la connaissance angélique est pure de tout élément sensible ; les corps des anges ne leur servent pas à connaître, mais à nous aider, nous qui sommes leurs futurs concitoyens de la Cité céleste. Pourtant, si spirituels soyons-nous et soient-ils, ils ne sauraient s'unir directement à notre esprit, ni nous au leur. Fidèle au principe augustinien de l'inviolabilité des esprits, que l'on pourrait appeler la loi des consciences closes, Bernard maintient qu'aucun esprit ne peut s'unir à aucun autre esprit directement et sans l'intermédiaire de signes. Les anges sont impénétrables les uns aux autres, et aux hommes, et les hommes sont impénétrables les uns aux autres, et aux anges ; il n'y a que Dieu qui puisse les pénétrer. « Il faut donc réserver cette prérogative à l'esprit suprême et illimité. Seul, lorsqu'il enseigne la science à l'ange ou à l'homme, il n'a pas plus besoin d'user de notre oreille corporelle pour se faire entendre que d'une bouche pour parler. C'est par soi qu'il se glisse dans l'âme, par soi qu'il se fait connaître ; pur, il est saisi par les purs ¹. » En ce sens, on peut donc dire que Dieu seul est absolument spirituel ; il n'a besoin d'un corps ni pour exister, ni pour connaître, ni pour agir ². Rien ne s'oppose donc à ce que le Saint-Esprit, s'il le veut, pénètre directement notre esprit.

Une deuxième condition pour que cette union se produise, est qu'entre l'Esprit et notre esprit, le Verbe serve d'intermédiaire. Ce n'est pas là, semble-t-il, une nécessité pour Dieu, ni même qui tienne à l'essence de la nature humaine, mais elle paraît tenir à la dépravation de cette nature par le péché. Le Fils s'est incarné pour nous racheter, c'est-à-dire pour restaurer cette possibilité d'amour entre l'homme et Dieu que la faute avait détruite : il est donc devenu pour nous la condition né-

¹ SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo V, 1-9 ; P. L. t. 183, c. 798-802.

² SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo VI, 1 ; P. L. t. 183, c. 803.

cessaire de l'union divine. On peut même aller plus loin. L'Homme-Dieu n'est-il pas en effet comme une extase concrète, où le Verbe assume l'homme et l'Homme est assumé par Dieu ? Il est donc le Baiser par excellence, l'*Osculum* du Cantique, et c'est par lui que nous pouvons aspirer aux faveurs de la vie mystique. L'importance de ce point est telle pour les sources de la mystique de saint Bonaventure ¹, qu'il convient de marquer le caractère absolu de cette exigence. Aucun homme, quel qu'il soit, ne peut prétendre à plus que ce que demande le Cantique : *osculetur me osculo oris sui*, c'est-à-dire, non point à la bouche elle-même, mais seulement à son baiser : « Christo, igitur, osculum est plenitudo, Paulo participatio : ut cum ille de ore, iste tantum de osculo osculatum gloriatur ². » Le Christ est donc le baiser divin lui-même, où la nature humaine est assumée par la nature divine ; l'homme ne peut espérer plus que recevoir le baiser de ce Baiser, l'Extase que fut le Christ est le modèle et la source, dont toute extase n'est qu'une participation.

Il suffit de rappeler, comme troisième condition, que l'âme qui aspire à l'union divine doit avoir dépassé la crainte de l'esclave et la cupidité du mercenaire, mais il importe au contraire de préciser qu'elle doit en outre vouloir aller au delà même de l'obéissance du disciple ou de la piété du Fils. Il n'y a plus de place en elle pour aucun autre sentiment que l'amour, car elle est devenue l'épouse — *sponsa* — c'est-à-dire, *anima sitiens Deum* : une âme qui a soif de Dieu ³. Entendons par là que le désir de l'âme parvenue à ce point de perfection, exclut tout objet qui n'est pas le baiser du Verbe. Celle qui demande ce baiser, c'est celle qui aime : « quae vero osculum postulat, amat » ; et celle qui aime, est celle qui demande ce baiser et rien d'autre : « Amat autem quae osculum petit. Non petit libertatem, non mercedem, non denique vel doctrinam, sed oscu-

¹ SAINT BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, Prolog. 3-4 ; ed. minor, Quaracchi, 1911, pp. 201-202.

² SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo VIII, 8 ; P. L. t. 183, c. 814.

³ « *Osculetur*, inquit, *me osculo oris sui* (*Cant. I, 1*). Quis dicit ? *Sponsa*. Quenam ipsa ? *Anima sitiens Deum*. » SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, Sermo VII, 2 ; P. L. t. 183, c. 807 A. — Il faut d'ailleurs entendre, par cette soif de Dieu, le mépris absolu de tout ce qui n'est pas Dieu et le désir, exclusif de tout autre sentiment, de lui être uni. Cf. *In Cant. Cant.*, sermo LXXIV, 3 ; P. L. t. 183, c. 1140 A. Sermo LXXXV, 12 ; c. 1194 A.

lum¹ ». Bref, l'amour de Dieu, rendu à ce degré d'intensité, participe à ce caractère de la béatitude céleste, d'être une fin en soi, ce dont la possession dispense de tout le reste, parce qu'il l'inclut. Ce n'est pas sans raison, car nous aurons bientôt à définir l'union mystique comme un avant-goût de cette béatitude, mais avant d'en venir à ce point il nous faut énumérer d'abord les marques d'un amour aussi absolument exclusif que celui-là. Trois mots les résument : l'âme qui aime ainsi, aime *caste, sancte, ardent*.

— Qu'elle aime alors chastement, rien de plus évident ; nous savons en effet que chaste signifie *désintéressé* ; or l'âme aime alors pour lui-même celui qu'elle aime, et non pour quoi que ce soit d'autre, même pas pour l'un quelconque des dons qu'elle pourrait en recevoir. De l'amour proprement dit, elle a cette simplicité directe qui le distingue de la cupidité. L'âme va droit alors vers son objet et ne cherche rien en lui que lui-même : *quae ipsum quem amat quaerit, non aliud quicquam ipsius*. Chaste, cet amour offre encore cet autre caractère d'être saint ; entendons par là qu'il est juste le contraire d'une affection de la concupiscence, puisqu'il consiste dans le désir d'une union de volonté entre l'homme et Dieu. Ce que l'âme désire dans le baiser, c'est précisément l'infusion en elle du Saint-Esprit, dont la grâce l'unira au Père. Saint Bernard l'a si souvent affirmé que le sens de ses formules ne laisse ici place à aucun doute. «...*ab osculo, quod non est aliud nisi infundi Spiritu Sancto* » ; « *non erit abs re osculum Spiritum Sanctum intelligi* » ; « *dari sibi osculum hoc est Spiritum illum*² ». Enfin un tel amour est ardent, en ce sens qu'il exclut de l'âme tout autre sentiment, non pas en les détruisant, mais en les absorbant. C'est particulièrement vrai de ces deux autres sentiments fondamentaux de l'âme humaine, la crainte et la cupidité. Les conséquences de cette transformation sont d'une telle importance, qu'il importe de s'y arrêter.

L'amour dont l'ardeur est suffisante est une sorte d'ivresse³,

¹ SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo VII, 2 ; P. L. t. 183, c. 807 C.

² SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo VIII, 2-3 ; P. L. t. 183, c. 811-812.

³ EBRIETAS, EBRIA. — Etat de l'âme enflammée d'un tel amour, qu'oubliant sa crainte et son respect pour Dieu, elle ose désirer le baiser de l'union mystique.

« Quid enim ? Respicit (Deus) terram et facit eam tremere (*Psal. CIII*,

et il faut qu'il le soit pour que l'âme ait l'audace insensée d'aspirer à l'union divine. Comment, s'il en était autrement, oserait-elle y prétendre ? Si la raison restait juge, elle déciderait sagement qu'il est absurde de la part d'une créature d'aspirer à un tel honneur, que cela est particulièrement fou de la part d'une créature déchue, souvent perdue de vices et enlisée dans la boue de la chair. La seule pensée de l'infinie majesté de Dieu inspire donc à l'âme des sentiments de crainte, si elle est impure et des sentiments de respect, si elle est pure. Crainte et adoration, voilà les deux seuls sentiments qui puissent normalement trouver place dans l'âme de l'homme tant qu'il se laisse conduire par la raison, même accompagnée d'un amour tiède.

Il en va tout autrement lorsque l'amour atteint le degré d'ardeur le plus haut dont il soit capable ; transfigurant la crainte et la cupidité il permet à l'âme de les dépasser. La crainte n'est plus alors la peur, mais ce respect profond de ce que l'on aime, qui donne tout son prix à l'objet aimé et ne le rend que plus désirable ; la cupidité se résorbe dans l'amour du bien aimé lui-même, qui devient à la fois le moyen et la fin de l'amour. La seule violence de ce sentiment, du fait même qu'elle ne laisse plus de place à aucun autre, a donc pour effet naturel d'engendrer en nous une audace, une confiance — *fiducia* — qui l'entraîne spontanément par delà ce qui nous retiendrait d'aspirer à l'union divine, si nous n'écoutions que la voix de la raison : pudeur, respect né de la crainte, majesté de Dieu, l'âme les oublie dans cette ivresse : « *quae ita proprio ebriatur amore, ut majestatem non cogitet...* » ; « *...desiderio feror, non ratione... pudor sane reclamat, sed superat amor*¹ ». Cette « confiance », c'est précisément la délivrance de l'âme en qui commence de régner, au lieu de la misère, la liberté de misère, parce qu'en elle est l'Esprit de charité, qui est l'esprit de Charité.

L'âme qui parvient à ce point est prête pour le mariage mystique. Elle n'y parvient pas sans la grâce ni sans y avoir

32) et ista (anima) se ab eo postulat osculari ! Ebriane est ? Ebria prorsus. Et forte tunc, cum ad ista prorupit, exierat de cella vinaria... » *In Cant. Cant.*, sermo VII, 3 ; P. L. t. 183, c. 807.

¹ SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo VII, 4 ; P. L. t. 183, c. 808 ; voir surtout, *op. cit.*, IX, 2, c. 815-816.

coopéré longuement par son zèle (*industria*), mais il semble bien que, dans la pensée de saint Bernard, lorsque l'âme en est arrivée à ce point de la vie de grâce et de pénitence, le mariage au Verbe et son assumption par le Père soient de ces violences faites au Ciel, que le Ciel souffre de ceux qui l'aiment d'un amour ardent. Pour voir à quel point l'espoir en est légitime, il suffit de se souvenir de ce qu'est le Saint-Esprit : l'amour mutuel du Père et du Fils, leur bienveillance mutuelle, la bonté de l'un pour l'autre¹. En demandant d'être unie au Verbe, l'âme demande donc d'être unie à lui et au Père, par l'intermédiaire du Saint-Esprit, qui est le lien de l'un et de l'autre. C'est ce que fait le Fils ; il se révèle lui-même et révèle le Père en donnant le Saint-Esprit. Tel est, provisoirement au moins, le schéma de l'opération : « En donnant le Père, le Fils révèle, et, en révélant, il donne, et comme cette révélation se fait par le Saint-Esprit, elle n'éclaire pas seulement la connaissance, mais elle enflamme à l'amour. » Deux points sont ici à considérer : le contenu de cette révélation, la raison pour laquelle elle se produit.

Sur le premier point, il importe particulièrement de noter que le mariage de l'âme au Verbe, bien qu'il se fasse par l'amour, n'est pas sans comporter un élément cognitif. Il est vrai que la connaissance elle-même, telle que saint Bernard la conçoit, est très profondément imprégnée d'affectivité. Ce serait cependant simplifier à l'excès sa pensée, que d'oublier le rôle que joue la connaissance dans sa doctrine. On a déjà vu que même l'amour sensible du Christ réclame le contrôle de la science théologique ; saint Bernard n'oublie pas de faire bénéficier à son tour cet intermédiaire de l'union au Verbe, lorsqu'enfin elle se produit. Il ne peut pas ne pas y avoir union au Verbe lorsque l'amour atteint ce degré d'intensité, mais l'âme ne peut s'unir au Verbe, qui est Sagesse, sans accroître sa propre sagesse. Maintenons donc les deux aspects du problème : il y a connaissance dans le mariage de l'âme au Verbe, d'abord parce que sans connaissance l'âme n'aurait rien à aimer, ensuite parce que, dans une telle union, elle prend une expérience directe de cet objet ; mais il est également vrai de dire que c'est parce qu'elle savoure son objet en l'expérimentant que sa con-

¹ *Op. cit.*, sermo VIII, 4 ; P. L. t. 183, c. 811-812.

naissance est sagesse : « Elle invoque le Saint-Esprit, par qui elle reçoit en même temps le goût de la science et le condiment de la grâce. Et il est naturel que cette science, qui est donnée dans un baiser, soit reçue avec amour. ». Il faut donc l'un et l'autre pour que l'union de l'âme à Dieu soit complète : « Que nul ne pense avoir reçu ce baiser, s'il connaît la vérité sans l'aimer, ou s'il l'aime sans la connaître, car il n'y a place en lui ni pour l'erreur ni pour la tiédeur. » Bref, « la grâce du baiser apporte l'un et l'autre don (*scil.* du Saint-Esprit), c'est-à-dire la lumière de la connaissance et le suc de la dévotion. Car il est l'Esprit de Sagesse et d'Intelligence ; comme l'abeille, qui porte tout à la fois la cire et le miel, il a tout ce qu'il faut pour, tout ensemble, allumer la lumière de la science et infuser la saveur de la grâce ¹ ». L'amour ardent de l'âme l'unit donc au Saint-Esprit par le Verbe, ce qui implique imprégnation par une lumière infuse qui soit indivisément la charité de la science et la science de la charité ; mais pourquoi cette union se produit-elle ?

La réponse tient en quelques mots, et nous l'avons déjà suggérée ; un amour du Christ vraiment ardent au point de devenir exclusif, met l'âme dans un tel état de conformité avec l'amour mutuel des personnes divines, qu'il permet le mariage de l'âme à Dieu. C'est là ce qu'il nous faut maintenant expliquer, pour voir comment les objections dirigées contre la doctrine de saint Bernard, posées sur un plan complètement étranger à celui sur lequel il se meut, disparaissent du point de vue qui est le sien.

Revenons à l'état de l'âme, telle que nous l'avions laissée, avant que la charité divine ne lui eût rendu quelque chose de ses libertés perdues. Défigurée, divisée contre elle-même, elle se fait horreur, parce qu'elle se sent à la fois elle-même et autre, ressemblance détruite dans une image indestructible. Comparons maintenant ce qu'elle était alors avec ce qu'elle est devenue. En s'établissant dans l'âme, la charité a éliminé le *proprium* et lui a substitué une volonté commune à l'homme et à Dieu. Or, le *proprium*, c'est la dissemblance. L'amour de Dieu a donc pour effet immédiat de restaurer dans l'âme la ressemblance divine perdue et de là vont découler des conséquences capitales pour l'intelligence de la doctrine.

¹ *Op. cit.*, sermo VIII, 6 ; P. L. t. 183, c. 812-813.

Tout d'abord, puisqu'elle vient de retrouver sa véritable nature, l'âme se reconnaît elle-même dans la plénitude de son être. Image, ce qu'elle a toujours été, elle redevient en outre ressemblance, ce qu'elle avait cessé d'être par le péché. Le conflit intérieur qui la déchirait prend fin, dans la mesure du moins où cela est possible en cette vie ; la paix renaît, la misère se fait supportable et l'âme peut jouir de son propre visage depuis qu'elle est redevenue elle-même, un vivant amour de Dieu. Tel est le premier aspect de cette vie nouvelle, dont la paix de la conscience fait une sorte de paradis.

Mais il y a plus. Pour une ressemblance divine ainsi restaurée, se reconnaître elle-même, c'est reconnaître en soi le Dieu dont elle porte la ressemblance. En se voyant, elle le voit. Saint Paul enseigne que Dieu peut être connu à partir de ses créatures ; à combien plus forte raison peut-il l'être à partir de celle qu'il a faite à son image et ressemblance¹ ! Et notons bien que le fait produit ses conséquences du côté de Dieu comme du côté de l'homme. Dans l'âme défigurée, la connaissance de soi-même ne révèle que difformité propre et ne permet plus d'y discerner Dieu, mais Dieu ne se reconnaît pas davantage dans l'âme ainsi souillée : il ne se voit pas plus en nous que nous ne l'y voyons. Dès que la charité règne, au contraire, Dieu se reconnaît en nous comme nous l'y reconnaissons. De là deux nouvelles conséquences.

La première est que l'antinomie supposée entre l'amour de soi et l'amour de Dieu s'évanouit. Du côté de Dieu, dont l'amour éternel de soi ne varie pas, on peut dire que rien n'est changé. Il s'aime lui-même ; en se rendant dissemblable à lui, l'âme s'est soustraite à l'amour qu'il a pour soi ; elle s'est en quelque sorte retirée du champ de l'immobile amour divin. Ne se voyant plus en elle, qui ne lui ressemble plus, il ne s'aime plus en elle, et c'est alors qu'on voit à plein le sens des expressions dont usait Bernard : pérégrinant dans la région de la dissemblance, l'homme erre sans fin au long du circuit des impies, dans l'obscurité d'une terre soustraite au rayon de l'amour divin. Dès que l'âme recouvre au contraire la ressemblance perdue, Dieu se voit de nouveau en elle et s'aime de nouveau en elle, du même amour dont il n'a jamais cessé de s'aimer.

¹ Voir plus haut, p. 91, note 1.

Par les voies de la créature instable, l'homme arrive au même résultat. Tant que triomphait en lui le vouloir propre, cet amour de la dissemblance comme telle, il ne pouvait aimer Dieu en s'aimant. S'aimer soi-même, c'était aimer une détestation de Dieu. Supposons au contraire que la ressemblance ait été restaurée dans l'âme, ce qu'elle aime alors, en s'aimant, c'est une ressemblance divine. Or, ressembler à Dieu, c'est aimer Dieu pour Dieu, puisque Dieu est cet amour même. On ne saurait donc demander à saint Bernard de définir le degré suprême de l'amour autrement qu'il ne le définit : ne plus s'aimer soi-même que pour Dieu. Il est impossible d'en éliminer l'amour de soi-même, non seulement parce qu'avec lui disparaîtrait l'être créé dont il est inséparable, mais aussi parce que Dieu nous aime, et que nous cesserions de lui être semblables, si nous cessions de nous aimer. Il est également impossible d'en éliminer la clause « que pour Dieu », car Dieu, ne s'aimant et ne nous aimant que pour lui-même, nous cesserions de lui être semblables si nous nous aimions autrement qu'il ne nous aime : pour lui seul. Ajoutons enfin, que puisque l'amour de Dieu pour nous est pris dans l'amour qu'il a pour soi, nous aimer exclusivement pour lui-même est identique à ce qu'est en lui s'aimer exclusivement lui-même. A la limite idéale, inaccessible en cette vie, mais que l'extase préfigure, il y aurait communion parfaite entre la volonté de Dieu et la nôtre. De même que l'amour que Dieu a pour nous n'est que l'amour qu'il a pour soi-même, l'amour que nous avons pour nous-mêmes ne serait plus alors que l'amour que nous avons pour Dieu.

La deuxième de ces conséquences, est qu'en rendant à la notion d'image la place centrale qu'elle occupe dans cette doctrine, nous sommes désormais en mesure de comprendre pourquoi toute vie de charité tend spontanément aux unions mystiques. S'aimer soi-même, quand on se sait une ressemblance divine, c'est aimer Dieu en soi et s'aimer en Dieu. Et pour Dieu, lorsqu'il se mire dans une image de plus en plus parfaite de lui-même, c'est s'aimer en elle et l'aimer en soi. Le semblable désire toujours son semblable ; l'homme désire donc ce Dieu qu'il représente et Dieu convoite pour ainsi dire cette âme où il se reconnaît. Comment la fiancée ne désirerait-elle pas ardemment devenir l'épouse et comment l'époux ne voudrait-il pas s'unir cette fiancée, dont toute la beauté est l'œuvre

de son amour ? Voilà pourquoi il arrive que, du premier et du deuxième ciel, le Père ravisse l'âme au troisième ; comment il se fait, que cédant au désir impétueux d'une âme qui ne tend vers lui que de l'amour qu'il a pour lui-même, l'Époux laisse pour un temps ce courant impétueux rejoindre sa source ; l'Amour se donne à l'amour tel qu'il veut, devançant l'heure, pour laquelle il l'a créé, où il se donnera à lui tel qu'il est.

CHAPITRE V

Unitas spiritus

Les analyses qui précèdent mettent à notre disposition toutes les ressources nécessaires pour résoudre un certain nombre de problèmes essentiels. Il importe avant tout de les aborder selon un certain ordre. Quel doit être cet ordre, je serais presque tenté de dire que la chose est sans importance ; mais il faut qu'il y en ait un, afin d'éviter ces déductions circulaires où les critiques de saint Bernard s'engagent sans s'apercevoir qu'arrivés au terme, ils n'ont pas quitté leur point de départ.

Examinons tout d'abord le problème du « panthéisme », ou des « tendances panthéistes » de la mystique cistercienne, et disons immédiatement, qu'en droit, la notion d'une mystique chrétienne panthéiste est contradictoire ; qu'en fait, celle de saint Bernard est radicalement opposée à tout panthéisme ¹.

En ce qui concerne le premier point, il va de soi que sa détermination repose sur un certain nombre de définitions. Toutes les conceptions du mysticisme sont possibles, depuis

¹ Peut-être n'est-il pas superflu de noter, puisque l'on prête parfois à la mystique cistercienne des tendances panthéistes, qu'elle est le plein épanouissement de la vie de la grâce en nous ; or la grâce n'est Dieu qu'en ce sens qu'elle est le « don » de Dieu. Saint Bernard a fortement marqué la distinction de Dieu, charité substantielle, et de la grâce, charité qualité. La coupure métaphysique entre Dieu, qui est Charité, et l'homme, qui reçoit une charité créée, est donc nettement tracée : « Dicitur ergo recte et charitas, et Deus, et Dei donum. Itaque caritas dat caritatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantivae est : ubi donum, qualitatis. » SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, XII, 35 ; P. L. t. 182, c. 996. — Guillaume de Saint-Thierry use de la même distinction, en termes fort semblables : « Quidquid de Deo potest dici, potest dici et de caritate ; sic tamen ut, considerata secundum naturas doni et dantis, in dante nomen sit substantivae, in dono qualitatis. » GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De nat. et dignit. amoris*, V, 12 ; P. L. t. 184, c. 587-588. Les deux traités datant à peu près de la même époque, nous ne savons, pas plus ici qu'ailleurs, si cette rencontre est l'indice d'une influence, ni en quel sens elle se serait exercée.

celles qui sont assez larges pour embrasser les vagues émotions poétiques de Wordsworth ou de Lamartine, jusqu'à celles qui ne laissent subsister que la rigueur d'un saint Thomas ou d'un saint Jean de la Croix. Raison de plus pour prendre position ; il faut offrir à ses adversaires un concept clair à discuter. Or, dans le cas présent, il importe avant tout de comprendre que, là où il y a trace, si légère soit-elle, de panthéisme, le problème de la mystique chrétienne cesse de se poser.

Admettons en effet, par hypothèse, l'un de ces états poético-métaphysiques¹ où se produit une sorte de fusion de l'âme et de Dieu, comme si les deux substances n'en formaient plus qu'une, fût-ce seulement sous un certain rapport. De quelque manière qu'on en explique la nature, de tels états supposent qu'il n'y ait pas transcendance réelle, irréductible, de l'être divin par rapport à l'être humain. Sans doute, nul ne conteste que, même pour le poète ou le métaphysicien qui se dirige en ce sens, les états qu'il considère comme mystiques ne soient rares, exceptionnels, accessibles seulement pour une élite et au prix d'une discipline sévère ; mais ce n'est pas là la question, car il s'agit seulement de savoir si, oui ou non, l'on admet qu'une coïncidence même partielle, de la substance humaine et de la substance divine, est possible, si l'on admet qu'elle se trouve alors en fait réalisée. L'admettre, c'est vider la notion de mysticisme de tout ce qu'elle contient pour un chrétien. Car le Dieu chrétien est l'Être — *ego sum qui sum* — et cet être créateur est radicalement autre que l'être de ses créatures ; le drame du mysticisme chrétien, c'est qu'une créature est dans un besoin de son créateur beaucoup plus absolu qu'aucun être ne l'est de son dieu dans aucune autre économie métaphysique, et que, pour la même raison, un créateur est beaucoup moins accessible à sa créature que ne l'est aucun dieu pour des êtres qui dépendent moins radicalement de lui. Ce que se demande constamment le mystique chrétien, c'est comment il pourra rejoindre l'Être, lui qui n'est rien. Abaissez, ne fût-ce que pour un instant, et sur un point, la

¹ Cf. Marg. SMITH, *An introduction to the history of mysticism*, S. P. C. K., 1930. — Il n'est pas ici question de nier l'existence de sentiments poétiques correspondant, sur un plan tout autre, aux états mystiques. Il s'agit pourtant alors de quelque chose de très différent et à quoi la qualification de mystique ne saurait être appliquée sans une impropriété radicale.

barrière que dresse la contingence de l'être entre l'homme et Dieu, vous privez le mystique chrétien de son Dieu, vous le privez donc de sa mystique : il peut se passer de tout dieu qui ne soit pas inaccessible, le seul Dieu qui soit naturellement inaccessible, est aussi le seul dont il ne puisse pas se passer.

C'est qu'aussi bien, il n'y a pas d'autre Dieu. Et c'est ce que saint Bernard a clairement expliqué, pour qui veut l'entendre. De quelque manière que l'on interprète l'union mystique dans sa doctrine, on doit poser avant toute autre chose, qu'elle exclut radicalement toute confusion, toute unification substantielle de l'*Être* divin en tant que tel avec l'*être* humain en tant que tel, ou inversement. A défaut du sens général de sa mystique, à défaut même du christianisme si total dont elle est l'expression, nous aurions, s'il en était besoin, ses déclarations expresses pour nous en assurer. Jamais, en aucun cas, la substance du mystique ne deviendra la substance de Dieu ; jamais, en aucun cas, pas même dans la vision béatifique — qui sans cela détruirait ce qu'elle doit parfaire et accomplir — une partie de la substance humaine ne coïncidera avec celle de Dieu ; jamais, en aucun cas, cette partie de la substance de l'âme qu'est la volonté humaine ne coïncidera avec cet attribut substantiel de Dieu : la volonté de Dieu. *Manebit quidem substantia* ¹, le texte est formel. Il y en a d'autres, ainsi que nous allons le montrer plus loin, mais avant d'en venir à ce point, il nous faut préciser une deuxième thèse qui découle immédiatement de la précédente.

Sans aller jusqu'à déceler chez saint Bernard des tendances panthéistes, ni même songer aucunement à semblable absurdité, certains historiens lui ont prêté une vague tendance à concevoir l'union mystique comme un anéantissement de la personnalité humaine qui se dissoudrait alors en Dieu. Là encore, l'interprétation ne résiste pas à l'examen des textes mêmes qui la suggèrent. Il n'est personne qui ne pense ici aux fameuses comparaisons proposées par saint Bernard entre l'âme « déifiée » par l'extase et la goutte d'eau qui se dilue dans le vin, ou l'air qui se transfigure en lumière, ou le fer incandescent qui devient feu. Mais prenons garde aux expressions dont il use, car son ardeur même ne lui fait jamais perdre cette mesure qui est la règle d'or du vrai théologien. La goutte d'eau †

¹ SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, X, 28 ; P. L. t. 182, c. 991 B.

« Deficere a se tota videtur » ; elle semble, mais nous savons bien que, même indéfiniment diluée, elle n'a pas cessé d'exister. Le fer incandescent ? « Igni simillimum fit » ; il lui devient aussi semblable que possible, mais il n'en est pas, et il faut même qu'il n'en soit pas, pour qu'il puisse lui devenir semblable. L'air illuminé de soleil ? Il s'imprègne tellement de sa lumière, « ut non tam illuminatus, quam ipsum lumen esse videatur ». Ici encore, ce n'est qu'une apparence, la transfiguration d'une substance indestructible par la forme glorieuse dont elle est désormais revêtue ¹. Saint Bernard n'a donc jamais parlé d'une annulation de la créature, mais d'une transformation.

Il est vrai que cette transformation peut apparaître, au premier regard, comme l'équivalent d'une annulation : *pene adnullari* ; mais ce n'est vraiment là qu'une apparence. Nous aurons à chercher ce qu'elle contient d'illusoire et en quel sens elle correspond à une réalité. Pour le moment, il importe surtout de comprendre qu'elle ne peut signifier, non seulement une destruction de l'âme par l'union extatique, mais même un amoindrissement de son individualité. Elle en est toute le contraire. Placée sur le chemin de la vision béatifique, l'extase, bien qu'elle s'en distingue essentiellement, la préfigure et participe de ses caractères. Or la vision béatifique est le couronnement de l'œuvre de création, qu'elle consomme ; c'est l'établissement de la créature dans un état divin de gloire, où elle se trouve portée au point suprême de perfection qu'un Dieu seul pouvait gratuitement lui conférer. *Creatio, reformatio, consummatio* ², telles sont les trois grandes étapes du plan divin ; et de même que la « reformation » est celle de la création corrompue, la « consommation » est celle de la création restaurée. Il en est déjà de même de l'union mystique, où l'âme se trouve portée, pour de courts instants, jusqu'à une perfection plus qu'humaine, qui, loin de l'anéantir, l'exalte et la glorifie.

Nous nous sommes donc assurés déjà de deux points étroitement liés : l'âme ne devient pas la substance de Dieu, elle ne se perd pas non plus dans l'extase. Il faut maintenant considérer le côté positif de ces états et trouver une explication de

¹ SAINT BERNARD, *loc. cit.*

² SAINT BERNARD, *De gratia et libero arbitrio*, XIV, 49 ; P. L. t. 182, c. 1027 D.

leur nature qui ne fausse pas le sens des expressions dont use saint Bernard, mais permette de les conserver toutes sans en affaiblir aucune. Car il n'hésite pas à parler de « déification » : *sic affici, deificari est*¹. Que peut donc être un tel état ? Une union, sans doute, et l'unité qui en résulte. Mais quelle est la nature de cette union ?

La réponse peut se formuler en quelques lignes : l'union mystique respecte intégralement cette distinction réelle de la substance divine et de la substance humaine, de la volonté de Dieu et de la volonté de l'homme ; elle n'est ni une confusion des substances en général, ni une confusion de la substance de deux volontés en particulier ; mais elle est leur accord parfait, la coïncidence de deux vouloirs. Deux substances spirituelles distinctes — et même *infiniment* distinctes — ; deux volontés non moins distinctes dans l'ordre existentiel, mais dont l'intention et l'objet coïncident, au point que l'une soit l'image parfaite de l'autre, voilà l'union et l'unité mystiques telles que saint Bernard les conçoit. Il suffit de les comparer à l'union et à l'unité des personnes divines, pour voir jusqu'où elles s'étendent, mais aussi quelles en sont les limites. L'unité de Dieu est celle du *consubstantiale*, celle de l'homme avec Dieu se limite au *consentibile* : « Entre l'homme et Dieu, au contraire, ni la substance ni la nature ne sont unes ; on ne peut donc dire qu'ils soient Un, bien que l'on puisse dire en toute certitude et vérité absolue qu'ils sont un esprit, s'ils sont fixés l'un dans l'autre et agglutinés par l'amour. Pourtant, cette unité résulte moins d'une cohésion des essences que de la connivence de deux volontés. Par où l'on voit clairement, si je ne me trompe, non seulement la différence de ces unités, mais leur disparité, l'une se trouvant dans une seule essence, l'autre entre des essences distinctes. Quoi de plus éloigné que l'unité de l'un ne l'est de celle du plusieurs ? Il en va de même de ces deux unités. Comme je l'ai dit, ce qui délimite leurs domaines respectifs, c'est la ligne qui sépare être un d'être l'Un ; car l'Un désigne l'unité d'essence dans le Père et le Fils ; mais un, entre Dieu et l'homme, désigne une unité différente : une sorte de tendre concorde entre leurs affections. Sans doute, on peut, en un sens parfaitement sain, appliquer à Dieu le mot un, si l'on y ajoute

¹ On trouvera de nombreuses références concernant l'usage de cette expression, dans W. W. WILLIAMS, *édit. citée*, p. 50, note 1.

quelque chose ; par exemple, un Dieu, un Seigneur, et ainsi de suite, car cela se dit de chacun à l'égard de lui-même, non de l'autre. Leur divinité, ou leur majesté, n'est en effet pas plus distincte en eux, que ne l'est la substance, ou l'essence, ou la nature. Tout cela, pour qui le considère avec piété, n'est pas en eux comme des choses diverses ou distinctes, mais elles y sont Un. Que dis-je ? Elles sont encore Un avec eux. Qu'est-ce donc que cette autre unité, par laquelle plusieurs cœurs peuvent être réputés uns et plusieurs âmes unes ? On ne doit même pas la considérer, à ce qu'il me semble, comme méritant le nom d'unité, si on la compare à celle qui, au lieu d'être l'union d'une pluralité, désigne la singularité de l'Un. C'est donc là une unité suprême et singulière ; elle ne résulte pas d'une union, elle est là de toute éternité... Encore moins peut-on penser qu'elle soit produite par une conjonction quelconque de leurs essences, ou par un accord de leurs volontés, car il n'y en a pas. Comme je l'ai dit, il n'y-a en eux qu'une essence, une volonté, et, dans ce qui est Un, il n'y a ni consentement, ni composition, ni liaison, ni rien de ce genre. Il faut qu'il y ait au moins deux volontés, pour qu'il y ait accord ; il faut également qu'il y ait deux essences, pour qu'il y ait conjonction ou unification par commun accord. Rien de tel dans le Père et le Fils, puisqu'ils n'ont ni deux essences ni deux volontés. L'une et l'autre chose est une avec eux ; ou plutôt, comme je me souviens de l'avoir dit, ces deux choses sont l'Un en eux et avec eux ; par quoi, demeurant aussi immuablement qu'incompréhensiblement l'un en l'autre, ils sont véritablement et singulièrement Un. Si quelqu'un veut pourtant dire qu'il y a accord entre le Fils et le Père, je n'y contredis pas, pourvu qu'il entende par là, non une union des volontés, mais l'unité de la volonté. Quant à Dieu et à l'homme, subsistant et séparés l'un de l'autre dans les volontés et les substances qui leur sont propres, nous entendons tout différemment leur manière d'être l'un dans l'autre : ce n'est pas la confusion de deux substances, mais l'accord de deux volontés. Voilà donc en quoi consiste leur union : la communion des volontés et l'accord dans la charité. Union heureuse, si vous l'éprouviez ! Mais nulle, si vous la compariez ¹. »

¹ SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo LXXI, 9-10 ; P. L. t. 183,

Paroles lourdes de sens et qui définissent admirablement la position de saint Bernard : la déification dont le *De diligendo Deo* contient la promesse n'est rien de moins, mais rien de plus, que l'accord parfait entre la volonté de la substance humaine et celle de la substance divine, dans une distinction stricte des substances et des volontés. Et ne croyons pas qu'il s'agisse ici d'une interprétation minimisante de la doctrine de saint Bernard ; la refuser sous prétexte qu'elle ressemble à quelque *pia interpretatio* serait refuser de comprendre quoi que ce soit à sa pensée. N'allons pas non plus imaginer que, à défaut d'une timidité chez son interprète, on soit en droit de dénoncer une gêne chez saint Bernard lui-même. Harnack l'a cru et il aurait voulu nous le faire croire. Voyant en saint Bernard une piété mystique ardente — la piété vraie — se frayer un chemin à travers les obstacles qu'amoncelle la rigidité du dogme, il ne pouvait s'empêcher de voir en sa doctrine l'expression concrète de ce conflit entre le dogme et la vie intérieure dont l'histoire est à ses yeux celle de la théologie médiévale même¹. Etrange illusion subjective d'un érudit dont l'œuvre, célébrée pour son objectivité, est plus engagée que toute autre dans la foi personnelle de son auteur. Car il s'agit là d'une erreur totale sur les faits. Saint Bernard n'est pas un mystique de l'amour, que le dogme de la transcendance divine oblige, bien à contre-cœur, à se tenir en dehors de son objet ; les trois points que nous avons successivement touchés sont reliés par une ligne continue, qui les traverse pour nous conduire à un quatrième : la substance de Dieu ne sera jamais notre substance, la volonté de Dieu ne sera jamais notre volonté, l'union à Dieu ne peut être que l'accord de deux volontés distinctes, donc l'union à Dieu ne peut se faire que par et dans l'amour. Ce n'est donc pas un amour qui se résigne à la transcendance de son objet : si son objet n'était pas transcendant, l'amour n'aurait plus lieu d'exister.

Ici encore, nous n'en sommes pas réduits à l'une de ces reconstructions logiques auxquelles doit parfois se résigner l'histoire. Saint Bernard n'est pas seulement capable de se com-

c. 1125-1126. C'est à ce texte que sont empruntées les lignes inscrites en épigraphe au commencement de ce livre.

¹ Voir sur ce point A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III^e, p. 342.

prendre lui-même : il excelle à se formuler : « Dieu, celui-là même qui a dit : *Ego sum qui sum*, est, au sens vrai du terme, puisque, ce qu'il est, c'est l'Être. Quelle participation, quelle réunion peut-il donc y avoir entre celui qui n'est pas et Celui qui est ? Comment des choses si différentes peuvent-elles se rejoindre ? Pour moi, dit le saint, *c'est d'adhérer à Dieu qui est mon bien*. Être immédiatement uni à lui, nous ne le pouvons pas ; mais cette union peut se faire peut-être par quelque intermédiaire ¹. » Quel est cet intermédiaire, ce moyen terme entre la créature et l'Être ? On pourrait penser à la cupidité ou à la crainte, mais nous savons pourquoi ce ne sont là que des expédients provisoires. Le seul lien vraiment sûr et indestructible, c'est la charité, car l'homme en qui elle habite : *tam suaviter quam secure ligatus, adhaerens Deo, unus spiritus est cum eo*.

On peut s'assurer par là que la pensée de saint Bernard est d'une seule venue ; elle n'a rien d'un compromis entre ses aspirations les plus profondes et je ne sais quelles contraintes extérieures : l'amour s'y insère au contraire entre l'Être et les êtres ; comme appelé par le vide qui séparerait sans lui la créature de son créateur, il s'y déverse pour le combler. Mais notons bien de quelle manière il le comble : l'homme qui aime Dieu, devient *unus spiritus cum eo*. L'unité d'esprit est

¹ « Ille autem qui idem ipse est, qui dixit : *Ego sum qui sum* (Exod. III, 14), veraciter est, cui est esse quod est. Quae ergo participatio, quae conventio illius qui non est ad illum qui est ? Quomodo possunt tam diversa conjungi ? Mihi, ait sanctus, *adhaerere Deo bonum est* (Psal. LXXII, 28). Immediate ei conjungi non possumus, sed per medium aliquod poterit fieri fortassis ista conjunctio. » SAINT BERNARD, *De diversis*, sermo IV, 2-3 ; P. L. t. 183, c. 552 C D. — Pour la formule qui suit, voir *ibid.*, c. 553 A. L'origine de la formule est évidemment SAINT PAUL, I Cor. VI, 17 : « Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est. » A lui seul, ce texte eût suffi à fixer l'une des positions fondamentales de la mystique cistercienne : l'amour est seul capable d'établir, entre l'homme et Dieu, l'unité d'esprit qui est le terme de la vie spirituelle. Ajoutons que le texte de saint Paul était pour Bernard une invitation irrésistible à commenter en ce sens le Cantique des Cantiques ; saint Paul y compare l'union charnelle à l'union spirituelle (I Cor. VI, 16) ; on pouvait donc interpréter le Cantique dans le même sens. Il se trouve, d'autre part, ainsi qu'on l'a déjà vu, que Cicéron a décrit l'amitié comme le sentiment qui fait, de deux esprits, un seul (voir chap. I, p. 24) ; Bernard avait donc double raison de voir dans l'amour le principe d'unification spirituelle de la créature au créateur.

donc le seul genre d'unité concevable entre le Créateur et la créature. Que faut-il entendre par là ?

Une unité d'esprit est d'abord une unité qui n'est que celle de deux esprits, c'est-à-dire, non cette identité de substance que nous venons d'exclure, mais seulement l'accord parfait de leurs structures et de leurs vies. Le nom qui désigne sans équivoque la nature propre de cette unité, c'est « similitude ». La ressemblance parfaite d'un esprit à un autre est pour lui la seule manière de devenir cet autre sans cesser d'exister. Ce qui donne à la mystique de saint Bernard son caractère propre, c'est la manière dont elle rattache l'union mystique à la nature de l'image divine en l'homme ¹, car c'est par là que toutes les difficultés dont la théologie mystique est grevée s'acheminent vers la solution qu'il leur donne. Reprenons les objections que l'on a dirigées contre sa doctrine, et voyons ce qu'elles deviennent, lorsqu'on place au centre de tout, le fait que l'homme est une image de Dieu.

L'extase cistercienne, a-t-on dit, de par son caractère extatique même, tend vers une sorte de perte de l'individu en Dieu ². L'amour, dont la violence entraîne l'âme vers son objet

¹ Je dis : la manière dont elle la rattache, et non le fait même qu'elle la rattache. Guillaume de Saint-Thierry rattache également l'union mystique à l'image de Dieu dans l'homme, mais sa doctrine est plutôt une description de la manière dont la « mémoire » de Dieu, oblitérée par le péché, est progressivement recouverte par l'âme. La ressemblance se rétablit de deux manières différentes dans les deux doctrines, parce qu'elle n'y est pas située exactement au même endroit. Chez saint Bernard, elle est dans le bon usage du libre arbitre ; sa restauration est donc essentiellement celle de la liberté. Chez Guillaume, elle est surtout dans la « mémoire » augustinienne de Dieu, d'où naît la raison ; c'est donc dans le rappel de la présence de Dieu que consiste la restauration de l'image oblitérée. Chaque doctrine retrouve les conclusions, et fait une place, à tous les éléments essentiels de l'autre, mais elle y arrive selon ses voies propres.

² P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, pp. 53-54. Ces deux pages sont intéressantes à lire de près, car leur auteur ne cesse de s'y corriger d'une ligne à l'autre, et d'en corriger tout le texte par une note (p. 53, n. 1) qui contenait les éléments essentiels de la solution. Le P. Rousselot y voit bien que saint Bernard parle d'anéantissement et que, cependant, la personnalité individuelle, qui semble un obstacle à l'union mystique, y est soigneusement conservée. Bien plus, si « la défaillance des âmes est leur état parfait » (p. 54, note) c'est que ce qui défaut en elles c'est la dissemblance. Le P. Rousselot avait mis le doigt sur la bonne réponse en écrivant : « Cela revient à dire qu'on ne peut pleinement posséder Dieu sans

divin, ne peut l'atteindre qu'en se renonçant totalement soi-même, exigence contradictoire avec les fondements mêmes de la doctrine, puisque l'amour de soi y est posé comme primitif et indestructible. L'objection est faible. Quel est l'objet de l'ascèse cistercienne ? Eliminer progressivement le *proprium* pour lui substituer la charité. Qu'est-ce que le *proprium* ? La dissemblance, ce par quoi l'homme se veut différent de Dieu. Qu'est-ce, d'autre part, que l'homme ? Une ressemblance divine. Il est donc clair qu'il y a coïncidence, dans une telle doctrine, entre la perte du vouloir propre et la restauration de notre véritable nature. Eliminer de soi-même tout ce qui l'empêche d'être vraiment soi, ce n'est pas pour l'homme se perdre, mais se retrouver. Toute la difficulté que l'on croit trouver dans les textes de saint Bernard sur ce point, se réduit donc à un contre-sens, car l'âme qui se défait, qui se détache d'elle-même, bien loin de renoncer à ce qu'elle est, s'établit au contraire dans sa substance propre, telle qu'en elle-même l'amour divin la change.

Quel peut être, en effet, le sens d'expressions telles que « *deficere a se tota videtur* », « *a semetipsa liquescere* » et autres semblables ? Il est toujours double. En premier lieu, Bernard veut dire que l'âme se dépouille de ce faux moi, de cette personnalité illusoire du vouloir propre, que le péché a introduit en elle. En s'en dépouillant, bien loin de s'annihiler, elle se rétablit dans sa nature. C'est un masque qui tombe pour laisser voir le vrai visage d'une âme dont la nature est d'être faite à l'image de Dieu¹. En deuxième lieu, de telles

pleinement se posséder soi-même, et que ce *proprium* dont il faut se débarrasser pour arriver à la perfection de l'amour, ce n'est pas l'appétit naturel, c'est une sollicitude qui gêne, resserre et restreint l'appétit naturel » (p. 53, note 1). Rien de plus juste, et s'il eût reconstruit tout son livre sur cette base, le P. Rousselot aurait vu s'évanouir bien des pseudo-contradictions qu'il croyait démêler, alors que c'était lui, dans une large mesure, qui les créait.

¹ La destruction du faux moi par l'amour est certainement ce que saint Bernard veut exprimer dans le texte que nous analysons et que nous allons citer. Le P. Rousselot (*op. cit.*, p. 66) a d'ailleurs eu le mérite de signaler un texte de saint Augustin, qui montre que saint Bernard a simplement approfondi ses indications sur ce point important. Le texte est d'autant plus significatif que saint Augustin y commente le *Cant. Cant.*, VIII, 6 : « *Valida est sicut mors dilectio.* » Voici ce passage : « *Propterea viribus ejus (sc. mortis) caritas comparata est, et dictum est, valida est sicut mors dilectio. Et quia ipsa caritas occidit*

expressions ont toujours un sens positif, celui même que saint Bernard indique en leur ajoutant ce commentaire : « a semet-ipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem. » Commentaire dont on pourrait blâmer la brièveté, s'il n'était commenté à son tour par l'œuvre mystique entière de saint Bernard. Car cette transfusion dans la volonté de Dieu, c'est l'unité d'esprit même, et elle l'est elle-même en un double sens.

Ontologiquement, l'âme vit désormais de l'esprit de charité, par la grâce, qui est en nous le don du Saint-Esprit. La vie de l'âme est donc devenue, en vertu de ce don et à titre de don, ce que la vie de Dieu est par nature. Unité d'esprit, parce que ce même Esprit, dont Dieu vit par soi, nous en vivons alors par la grâce : impossible d'unir plus étroitement deux sujets qui doivent demeurer substantiellement distincts. Mais unité d'esprit encore, parce que, l'âme étant une ressemblance divine, plus sa volonté se conforme à celle de Dieu, plus elle est elle-même. L'âme se connaît alors comme Dieu la connaît, s'aime comme Dieu l'aime et aime Dieu comme il s'aime. Elle subsiste, mais il faut alors la considérer comme une substance qui, irréductiblement distincte de celle de Dieu, n'a d'autre fonction que d'être porteuse de la ressemblance divine. Cette ressemblance est sa « forme » ; plus elle est envahie par cette forme, comme elle l'est ici-bas par la charité et le sera plus encore dans la gloire, plus elle devient indiscernable de Dieu. Et plus elle est elle-même. On pourrait donc dire de l'homme, qu'il tend en effet par l'amour à se rendre invisible, car cette Image de Dieu ne sera pleinement elle-même, que lorsqu'on ne pourra plus rien voir en elle d'autre que Dieu : *et tunc erit omnia in omnibus Deus* ¹.

quod fuimus, ut simus quod non eramus, fecit in nobis quamdam mortem dilectio. » SAINT AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. CXXI*, 12 ; P. L. t. 37, c. 1628. Il faut distinguer soigneusement l'idée de la *mort*, au sens de destruction du *proprium*, ou dissemblance, de l'idée de *langueur*, état dans lequel se trouve l'amour en l'absence de l'objet aimé, et de l'idée de l'*invincibilité* de l'amour, qui entraîne pour l'homme, ou même pour Dieu, une défaite que l'on doit considérer comme un triomphe. Le P. Rousselot semble avoir considéré ces idées comme découlant les unes des autres (pp. 66-67), alors qu'elles correspondent à des états de la vie spirituelle essentiellement distincts, et même opposés.

¹ Le P. Rousselot a bien vu qu'il doit en être ainsi chez saint Bernard : « Il n'y a plus de *suum*, l'être s'est vidé de lui-même ; l'homme

Nous pouvons désormais relire l'un de ces textes si discutés, avec l'espoir de le comprendre à peu près comme saint Bernard lui-même le comprenait.

« Mais la chair et le sang, ce vase d'argile, cette demeure de terre, quand donc arrivent-ils à le comprendre [sc. cet amour où l'âme ne s'aime que pour Dieu] ? Quand éprouvent-ils ce genre d'affection [*affectum* : ici, l'amour], où l'esprit enivré de Dieu s'oublie ¹, devient pour soi-même comme le vase perdu (Ps. XXX, 13), se dirige tout entier vers Dieu et s'attache à lui au point de ne plus faire qu'un seul esprit avec lui ? C'est alors qu'il dit : *Ma chair et mon cœur ont défailli, Dieu de mon cœur et ma part pour l'éternité* (Ps. LXXII, 26). Bienheureux, dirai-je, et saint, celui à qui fut accordé d'éprouver quelque chose de semblable en cette vie mortelle, ne fût-ce que rarement, ou même une seule fois, et comme en passant, à peine l'espace d'un moment. Car te perdre en quelque sorte comme si tu n'existais plus [*quodammodo*, car l'homme ne se perd pas], ne plus te sentir du tout toi-même, et te dépouiller de toi-même, et te presque anéantir [*pene*, car la substance demeure], c'est le fait de la vie du ciel, ce n'est pas une manière humaine de sentir. Si d'ailleurs il arrive à quelqu'un des mortels d'être admis à cet amour de temps à autre, en passant, comme je l'ai dit, et pour un moment, le siècle méchant le

qui aime Dieu s'est transporté au centre de tout, il n'a plus d'autres inclinations que celle de l'Esprit absolu : il doit aimer, de toutes façons, ce qui est meilleur, il est comme identifié à la Raison pure » (*Op. cit.*, p. 70). Laissons de côté une terminologie qui fait du *Deus charitas* une Raison pure ; ce ne sont là que des détails. Ce qui est important, c'est de savoir ce que l'on entend par *suum*. Si l'on commet l'imprudence de sous-entendre par là la personnalité même de l'extatique, on est amené, comme le P. Rousselot, à opposer fortement la conception dite « extatique » à celle qu'il nomme « gréco-thomiste », et à détruire en outre l'unité de la pensée cistercienne. Si c'est le faux *suum*, celui de la dissemblance, qui est éliminé, il va de soi que le plus extatique des amours n'exclut ni la subsistance de la partie en tant que telle, ni l'inclusion de l'amour que la partie a de soi dans celui qu'elle a pour le tout. Elle ne s'aime alors que pour Dieu. Ce qu'il faut ajouter, c'est qu'en ce cas les expressions *partie* et *tout* ne peuvent signifier qu'*image* et *modèle*, remarque qui vaut pour saint Thomas aussi bien que pour saint Bernard. L'opposition que l'on veut établir entre les deux écoles sur ce point a pour premier résultat de ruiner la cohérence de l'une et de l'autre ; leurs différences sont réelles, mais elles sont ailleurs, et incomparablement moins profondes que ne l'eût été celle-là.

¹ *Debriatus amore* : métaphore dont le sens est précis, voir p. 135, note 3, et p. 162, note 1.

jalouse, la malice du jour ¹ le trouble, ce corps de mort l'alourdit ², la nécessité ³ de la chair le sollicite, la faiblesse de la corruption ne le soutient pas et, force plus violente encore, la charité fraternelle le rappelle ⁴. Hélas ! il est obligé de revenir à soi, de retomber dans son privé ⁵ et de s'écrier misérablement: *Seigneur, je souffre violence, réponds pour moi.* (Isa. XXXVIII, 14), et encore : *malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ?* (Rom. VII, 24.)

Cependant, puisque l'Écriture dit que Dieu a tout fait pour lui-même (Prov. XVI, 4), il faudra bien qu'un jour son œuvre se conforme à son auteur et s'accorde à lui. Il faudra donc que nous en venions un jour à aimer comme lui et que, de même que c'est en vue de lui-même que Dieu a voulu que tout existât, de même, nous aussi, nous ne veuillions plus avoir existé ou exister, ni nous-mêmes, ni aucune autre chose, si ce n'est également pour lui, c'est-à-dire en vue de sa seule volonté, non de notre volupté ⁶. Ce qui fera donc notre joie sera bien moins de sentir alors notre nécessité s'assoupir ⁷ ou d'avoir obtenu la félicité ⁸, que de voir s'accomplir sa volonté en nous et à

¹ *Malitia diei* ; métaphore scripturaire à valeur technique. Cette expression signifie, chez saint Bernard : les devoirs de la vie active en tant qu'ils font obstacle à la vie contemplative. Voir *In Cant. Cant.*, sermo III, 7 ; P. L. t. 183, c. 796 B C.

² *Corpus mortis* : la concupiscence engendrée par le péché, voir p. 121, note 1, 2^o. Cf. *Sap.* XI, 15, cité dans *In Cant. Cant.*, sermo XVI, 1 ; P. L. t. 183, c. 848-849.

³ *Carnis necessitas* : la nécessité naturelle, les besoins de la nature, par opposition à la cupidité pécheresse. Voir p. 123, note 1, 1^o.

⁴ La nécessité d'exercer la charité spirituelle envers ses frères et de prendre soin de leurs âmes arrache le contemplatif à ses joies. Voir *In Cant. Cant.*, sermo IX, 9 ; P. L. t. 183, c. 818-819.

⁵ De retomber *in sua* : dans ce par où il n'est pas un esprit avec Dieu et se sépare de la vie divine.

⁶ La substructure entière de la mystique de saint Bernard apparaît ici clairement : Dieu a tout créé pour soi ; la fin dernière de l'homme est la conformité à Dieu ; l'extase porte cette conformité au point le plus haut qu'elle puisse atteindre en cette vie ; l'union mystique consiste donc à réaliser la conformité la plus étroite possible entre l'image créée de Dieu et son modèle.

⁷ C'est-à-dire : de ne plus sentir le besoin auquel nous asservit ici-bas la nécessité naturelle de notre corps. Voir plus haut, p. 123.

⁸ Car nous l'aurons alors obtenue, mais nous ne penserons plus à elle comme à une récompense, pas plus que Dieu, à la volonté de qui nous serons alors unis, ne considère sa béatitude éternelle comme une récompense de sa perfection. Nous reviendrons plus loin sur la question du désintéressement de l'amour.

notre égard ¹. C'est d'ailleurs ce que nous lui demandons chaque jour dans notre prière, en disant : *que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel.*

O amour saint ² et chaste ³ ! O intention pure et dépouillée de la volonté ! D'autant plus pure et plus dépouillée, certes, que rien du propre ⁴ n'y reste encore mêlé ; d'autant plus suave et plus douce que ce que l'on éprouve alors est tout entier divin. Éprouver une telle affection, c'est être déifié ⁵. De même qu'une petite goutte d'eau mêlée à une grande quantité de vin semble se perdre tout entière en prenant la saveur et la couleur du vin ; ou de même que le fer rougi à blanc devient tout semblable à du feu, comme s'il avait dépouillé la forme propre qui était la sienne ⁶, et comme l'air inondé de lumière solaire se transforme en la clarté même de cette lumière, à tel point qu'il semble alors moins être de l'air illuminé que de la lumière, ainsi faudra-t-il alors nécessairement que, chez les saints, toute manière humaine de sentir se fonde d'une certaine façon que l'on ne peut exprimer, et s'écoule entièrement dans la volonté de Dieu. Autrement, comment Dieu serait-il tout en tous, s'il subsistait en l'homme quelque chose de l'homme ⁷ ?

¹ *In nobis*, parce qu'il y a désormais accord parfait entre sa volonté et la nôtre ; *de nobis*, parce que la réalisation de cet accord est la fin pour laquelle Dieu nous a créés.

² **SANCTUS, SANCTE.** — L'amour saint (*amor sanctus, sancte amare*) est l'amour spirituel de Dieu par opposition à la concupiscence de la chair. — « Amat sancte, quia non in concupiscentia carnis, sed in puritate spiritus. » SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo VII, 3 ; P. L. t. 183, c. 807.

³ **CASTUS, CASTE.** — *Chaste*, dans la langue de saint Bernard, signifie toujours : *désintéressé*. Ce terme veut donc dire que l'amour, en cet état, tend vers son objet pour cet objet même, à l'exclusion de toute autre considération et de tout autre sentiment. Pour cette raison *amor castus* est synonyme de : *amor purus*.

« Amat profecto caste, quae ipsum quem amat quaerit : non aliud quidquam ipsius. » SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo VII, 3 ; P. L. t. 183, c. 807.

⁴ C'est-à-dire, du *proprium* : de la volonté propre, qui constitue en nous la dissemblance.

⁵ Cette expression, ainsi que les comparaisons qui suivent, sont empruntées par saint Bernard à MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua, loc. cit.*, p. 39.

⁶ Se souvenir que, dans la terminologie de saint Bernard, la forme n'est *jamais* la substance dont elle est la forme, si bien qu'un changement de forme n'implique aucun changement de substance.

⁷ C'est-à-dire, soit la nécessité naturelle, soit le propre, c'est-à-dire quelque chose de ce par quoi l'homme est dissemblable de Dieu.

La substance, à la vérité, demeurera, mais sous une autre forme, dans une autre gloire, une autre puissance ¹. »

Considérons le problème de l'amour à la lumière des conclusions qui précèdent. Nous savons que l'homme est une substance indestructible, qui résiste à la fusion de l'extase et même à celle de la vision béatifique. Mais nous savons aussi que la fin pour laquelle cette substance fut créée est de réaliser une ressemblance divine parfaite. Or, s'il est vrai que par sa forme, elle tend à différer de Dieu d'une grandeur moindre que toute grandeur donnée, il va de soi qu'à la limite la fameuse antinomie entre l'amour de soi et l'amour pur disparaît : à la limite, elle n'a plus ni sens ni raison d'exister. Dieu est amour de soi pour soi. L'homme est d'autant plus lui-même qu'il est plus semblable à Dieu ; image, moins il se distingue de son modèle, plus il existe. Si donc nous éliminons de sa nature ce *proprium*, qui ne fait pas partie de sa nature, mais la corrompt, ce qui reste est une image parfaite de Dieu, c'est-à-dire d'un bien infini qui ne s'aime que pour soi. Quelle différence y a-t-il donc, à la limite, entre aimer Dieu et s'aimer soi-même, lorsqu'on n'est plus qu'une participation à l'amour que Dieu a pour soi ? Dans l'âme qui ne s'aime plus elle-même que pour Dieu, l'amour qu'elle a pour elle-même est englobé dans l'amour que Dieu a pour soi, puisque Dieu ne l'aime que comme ressemblance de lui-même et qu'elle ne s'aime que comme ressemblance de Dieu ². C'est ce que développe longuement et minutieusement un autre texte dont, en raison même de sa densité, la méditation s'impose à toute personne qui désire s'initier sérieusement à la pensée de saint Bernard.

« 1. Autant que nous l'a permis l'heure régulière que nous nous sommes fixée pour parler, nous l'avons pendant trois jours employée à démontrer l'affinité du Verbe et de l'âme.

¹ *De diligendo Deo*, X, 27-28 ; P. L. t. 182, c. 990-991.

² « Nunc vero, etsi ex parte jam similibus, ex parte tamen dissimilibus, contenta esto ex parte cognoscere. Te ipsam attende et altiora te ne quaesieris... Alioquin si ignoras te, o pulchra inter mulieres (*Cant.* I, 7) ; nam et ego te dico pulchram, sed inter mulieres, hoc est ex parte ; cum autem venerit quod perfectum est, tunc evacuabitur quod ex parte est (*I Cor.* XIII, 10) : si ergo ignoras te ; sed quae sequuntur, dicta sunt, et non oportet iterum dici. » SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXXVIII, 5 ; P. L. t. 183, c. 977 B.

A quoi sert tout ce travail ? A ceci. Nous avons enseigné que toute âme, même chargée de péchés, prise aux filets des vices, séduite par les voluptés, dans la captivité de l'exil, emprisonnée dans le corps, attachée à cette argile, enfoncée dans cette fange, liée à des membres, clouée à ses soucis, gonflée par ses préoccupations, resserrée par les craintes [la *contractio* étant l'effet propre de *timor*], affligée de douleurs, égarée dans les erreurs, en proie aux sollicitudes, troublée par les soupçons, telle enfin qu'une étrangère en pays ennemi ¹, corrompue avec les morts, comme dit le Prophète (Baruch, III, 11) et comptée au nombre de ceux qui sont déjà en enfer ; encore, dis-je, qu'elle soit ainsi damnée, ainsi désespérée, nous savons maintenant qu'elle peut apercevoir en soi, non seulement de quoi respirer dans l'espoir du pardon, dans l'espoir de la miséricorde, mais même de quoi aspirer au mariage du Verbe, ne pas redouter de conclure avec Dieu une alliance d'union, ne pas craindre de porter avec le Roi des anges le joug suave de l'amour. Que ne peut-il en effet oser en sûreté, auprès de celui dont il voit [car il la possède encore, puisqu'elle est indestructible] qu'il a l'honneur de porter l'image, et dont il sait [bien qu'il ne la voie plus, l'ayant perdue] que la ressemblance est sa gloire ? Que craint-il, dis-je, de sa majesté, lui que son origine emplit de confiance ? [image de Dieu, il se sait encore capable de la majesté divine : *capax majestatis*]. Tout ce qu'il a à faire, c'est de rester fidèle à la noblesse de sa nature, par la dignité de sa vie, et plus encore de travailler à orner et embellir de couleurs convenables, par ses mœurs et ses affections, l'honneur céleste qu'il tient de son origine ².

2. Pourquoi, en effet, laisser dormir le zèle ? [*industria* : mot qui désigne la part qui revient au libre arbitre dans la restauration de la ressemblance perdue] ? C'est en effet en nous un grand don de la nature : s'il ne joue pas son rôle, tout le reste de la nature en nous ne va-t-il pas devenir troublé, et comme se recouvrir tout entier d'une rouille de vieillesse ? Ce serait faire injure à son auteur. Car si son auteur, Dieu lui-

¹ Parce qu'en exil « in regione dissimilitudinis ».

² C'est-à-dire : Tout ce qu'il a à faire c'est de rester fidèle à la noblesse originelle d'une nature créée libre, à l'image de Dieu, et à restaurer en soi, par l'acquisition des vertus, la ressemblance divine qu'il a perdue par sa faute.

même, a voulu que cet insigne de la générosité divine [l'image] se conservât perpétuellement dans l'âme, c'était pour qu'elle eût toujours en elle, de la part du Verbe [car il est l'Image, et l'âme est faite *ad imaginem*] ¹, un avertissement permanent à demeurer avec le Verbe, ou à revenir à lui si elle s'en est écartée.

Non pas écartée comme par un changement de place ou en marchant, mais comme peut se mouvoir une substance spirituelle ² c'est-à-dire en empirant par ses affections, ou plutôt par ses défections d'elle-même [car elle perd alors la *similitudo*, qu'elle avait], lorsque, par la malice de sa vie et de ses mœurs, elle se rend dissemblable à Dieu et dégénère. Notons pourtant que cette dissemblance n'abolit pas la nature [qui est l'image], mais elle la vicie, car elle la souille, en l'envahissant, dans la mesure même où elle amoindrit la bonté même de la nature. Quant au retour de l'âme, c'est sa conversion vers le Verbe [*conversio*, mouvement de la volonté qui de propre devient commune] qui doit la réformer, auquel elle doit se conformer [pour se retrouver elle-même, puisqu'elle avait été faite à sa ressemblance]. En quoi ? Dans la charité. Car il est dit : *Soyez des imitateurs de Dieu, comme des fils très chers* [car la charité élève le serf et le mercenaire à l'état de fils] *et marchez dans l'amour, comme le Christ lui-même vous a aimés* (Ephes. V, 1, 2).

3. Une telle conformité [de la volonté devenue « commune » par la charité] marie l'âme au Verbe, puisque, déjà semblable à lui par nature [il est *Imago*, elle est *ad imaginem*] elle se montre aussi semblable à lui par sa volonté, aimant comme elle est aimée [elle s'aime pour Dieu, comme Dieu l'aime pour soi]. Si donc elle aime parfaitement, elle est mariée. Quoi de plus délicieux que cette conformité ? Quoi de plus désirable que la charité, si, par elle, non contente d'aller à lui sous la conduite d'un maître humain, c'est par toi-même, ô âme, que tu peux avoir accès au Verbe en toute con-

¹ Voir sur ce point, outre les textes déjà analysés, SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo LXXX, 2-5 ; P. L. t. 183, c. 1166-1169. La doctrine de l'*imago* et de la *similitudo* y est longuement développée.

² Les rapports dits de « proximité » et d'« éloignement » entre substances spirituelles sont en réalité des rapports de ressemblance et de dissemblance. Voir SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. VII, cap. 6, n. 12 ; P. L. t. 42, c. 946.

fiance, adhérer à lui en permanence, interroger familièrement le Verbe, le consulter à propos de tout, l'audace de ton désir égalant la capacité de ton intelligence ? Tel est le contrat d'un mariage vraiment spirituel et vraiment saint.

Que dis-je, un contrat ? C'est une étreinte. Une étreinte, en vérité, puisque vouloir la même chose et ne pas vouloir la même chose, fait de deux esprits un seul ¹. Et ne croyons pas que l'inégalité des personnes rende ici boîteux l'accord des volontés, car l'amour ignore le respect. C'est du verbe aimer que vient amour, non d'honorer. L'honneur convient à qui éprouve de l'horreur, de la stupeur, de la crainte, de l'admiration ; tout cela est absent de celui qui aime. L'amour se passe de tout le reste ; dès qu'il arrive, il ramène à soi toutes les autres affections [la crainte et la cupidité] et se les soumet. C'est pourquoi celle qui aime, aime, et ne sait rien d'autre. Quant à Lui, qu'il serait juste d'honorer, juste de révéler et d'admirer, il aime cependant encore mieux être aimé. Ils sont époux et épouse. Quel autre lien désirez-vous entre des époux, quelle autre union que d'aimer et d'être aimé ? Ce nœud l'emporte même sur le plus étroit que la nature ait formé : celui des parents et des enfants ². Et c'est d'ailleurs pourquoi il est dit : *l'homme laissera son père et sa mère et il s'attachera à son épouse* (Matt. XIX, 5). Vous voyez que ce sentiment n'est pas seulement plus fort que les autres chez les époux, il s'y surpasse soi-même.

4. Ajoutez que cet époux n'est pas seulement aimant, il est l'Amour. Est-il l'honneur ? Le soutien qui voudra ; pour moi, je n'ai pas lu cela. Ce que j'ai lu, par contre, c'est que : *Deus caritas est* (I Joan., IV, 16), mais qu'il soit honneur ou dignité, je ne l'ai pas lu. Non que Dieu n'exige pas d'honneur, lui qui dit : *Si je suis le Père, où est mon honneur ?* Mais c'est alors le Père qui parle, car s'il se présentait comme époux, je crois qu'il changerait de langage, et dirait : *Si je suis l'époux, où est mon amour ?* N'avait-il pas dit déjà auparavant : *Si je suis le Seigneur, où est ma crainte ?* Dieu exige donc d'être craint comme Seigneur, d'être honoré

¹ Réminiscence certaine de CICÉRON, *De amicitia*, XXV. Voir plus haut, p. 24. Cf. SALLUSTE, *Catilina*, cap. XX.

² Réminiscence très probable de CICÉRON, *De amicitia*, V : « namque hoc praestat amicitia propinquitati... ».

comme père, mais en tant qu'époux, il veut être aimé. De tout cela, qui l'emporte ? Qu'est-ce qui est le plus grand ? C'est l'amour. Sans lui la crainte est pénible [car elle est alors la crainte du châtement et non la crainte de Dieu] et l'amour est sans charme. La crainte est servile, tant qu'elle n'est pas affranchie par l'amour ; et quant à l'honneur qui ne vient pas de l'amour, ce n'est pas de l'honneur, c'est de l'adulation.

Ainsi donc, à Dieu seul honneur et gloire ; mais Dieu n'acceptera ni l'un ni l'autre, s'ils ne sont enrobés dans le miel de l'amour. Lui, l'amour, se suffit par soi, il plaît par lui-même et à cause de lui-même. Il est à lui-même son propre mérite et sa propre récompense. L'amour ne requiert d'autre cause ni d'autre fruit que lui-même. L'usage que l'on en fait, voilà son fruit ¹. J'aime parce que j'aime, j'aime pour aimer. Quelle grande chose que l'amour, pourvu qu'il revienne à son principe, retourne à son origine et, refluant vers sa source, lui emprunte de quoi couler sans arrêt ! De tous les mouvements, sentiments et affections de l'âme, l'amour est le seul où la créature puisse, sinon rendre au créateur autant qu'elle reçoit, du moins la même chose. Par exemple, si Dieu s'irrite contre moi, vais-je à mon tour m'irriter contre lui ? Assurément non, mais j'obéirai, je tremblerai et je lui demanderai pardon. De même, s'il me reprend, je ne le reprendrai pas, mais je lui donnerai raison. Ou encore, s'il me juge, je ne vais pas non plus le juger, mais l'adorer ; et lorsqu'il me sauve, il ne me demande pas de le sauver, car il n'a pas besoin d'être libéré en retour, lui qui libère tous les autres. S'il exerce sa domination, je n'ai qu'à servir ; s'il commande, il me faut obéir, et je n'ai pas à exiger de lui qu'il me serve en retour ou qu'il m'obéisse. Vous pouvez voir maintenant qu'il en est autrement de l'amour. Car, lorsque Dieu aime, il ne veut rien d'autre que d'être aimé, puisqu'il n'aime pour rien d'autre qu'être aimé, sachant que leur amour même fera la béatitude de ceux qui l'aimeront.

5. C'est une grande chose que l'amour, mais il comporte des degrés. L'épouse se tient sur le plus haut. Car les fils aiment aussi, mais ils pensent à l'héritage, et tant qu'ils craignent de le perdre d'une manière quelconque, ils révèrent davantage celui même dont ils attendent l'héritage, mais ils

¹ Réminiscence certaine de CICÉRON, *De amicitia*, cap. IX : « omnis ejus fructus in ipso amore inest... ». Voir chap. I, p. 22.

l'aiment moins. Je tiens pour suspect l'amour qu'encourage l'espoir d'obtenir quelque chose. C'est un amour faible, que celui qui s'éteint ou diminue, si d'aventure l'espoir lui est enlevé. Impur est l'amour qui désire encore autre chose. L'amour pur n'est pas mercenaire. L'amour pur ne tire pas de forces de l'espérance, et pourtant il ne sent pas les souffrances de la méfiance¹. Il appartient à l'épouse, parce que l'épouse est cela même, quelle qu'elle soit. Pour l'épouse, l'amour est à la fois l'espérance et la réalité. C'est de cela que l'épouse est riche, et c'est de cela que l'époux se contente. Lui, ne cherche pas autre chose, et elle, n'a pas d'autre chose. C'est pour cela qu'il est l'époux, c'est pour cela qu'elle est l'épouse. Il appartient donc en propre aux épouses, celui que personne d'autre ne peut atteindre, pas même les fils. Car enfin, il crie aux fils : *Où est mon honneur ?* mais non pas : *où est mon amour ?* Cela, il le réserve à l'épouse comme sa prérogative. Certes, il est aussi ordonné à l'homme d'honorer son père et sa mère (*Deut.*, V. 16), et il n'est pas fait mention de l'amour. Ce n'est pas que les parents ne doivent être aimés de leurs enfants, mais c'est qu'un grand nombre de fils sont plus enclins à honorer leurs parents qu'à les aimer. Admettons que l'honneur d'un roi se plaise à juger, mais l'amour de l'époux, et plus encore cet époux qui est l'Amour même, ne demande rien en retour que l'amour et la foi. L'épouse peut donc bien l'aimer en retour. Et comment ne l'aimerait-elle pas, épouse, et épouse de l'Amour ? Comment l'Amour ne serait-il pas aimé ?

6. C'est donc avec raison que, renonçant à toutes les autres affections, elle s'adonne tout entière à l'amour, et à lui seul, puisque c'est à l'Amour même qu'elle doit répondre en rendant l'amour. Car encore qu'elle se répandît tout entière en amour, que serait-ce en comparaison de ce ruissellement perpétuel de l'Amour ? Comment l'amant et l'Amour, l'âme et le Verbe,

¹ Il est en effet impossible de séparer l'amour de la confiance : *FIDUCIA*. — Etat de l'âme où l'ardeur et l'ivresse de l'amour dont cette ardeur s'accompagne lui donnent assez de confiance pour oser désirer le baiser de l'union mystique. *Fiducia* est donc l'opposé de *timor* et accompagne la libération de l'âme par la charité. C'est pourquoi toute méfiance est exclue de l'amour comme par définition. « *O quanta amoris vis ! Quanta in spiritu libertatis fiducia ! Quid manifestius, quam quod perfecta charitas foras mittit timorem ?* (I *Joan.* IV, 18). SAINT BERNARD, *In cant. Cant.*, sermo VII, 3 ; t. 183, c. 808 A.

l'épouse et l'Époux, la créature et le Créateur, s'épancheraient-ils avec la même abondance ? Ils sont comme la soif et la source. Quoi donc ! Faudra-t-il abandonner et délaisser complètement le vœu de la fiancée, le désir de celle qui soupire, l'ardeur de l'amante ¹, la confiance ² de cette audacieuse, sous prétexte qu'elle ne peut courir aussi vite qu'un géant, l'emporter en suavité sur le miel, en douceur sur l'agneau, en blancheur sur le lis, en éclat sur le soleil, en charité sur celui qui est la Charité ? Non ; car bien que la créature aime moins que Dieu, parce qu'elle est moindre que lui, du moment qu'elle aime avec tout elle-même, son amour ne manque de rien, puisqu'elle y a tout mis. C'est pourquoi, comme je l'ai dit, aimer ainsi, c'est être mariée³. Car elle ne peut pas aimer ainsi et n'être que peu aimée, puisque c'est dans l'accord de deux êtres que consiste un mariage parfait et complet. A moins pourtant que l'on ne doute que l'âme ne soit aimée d'avance par le Verbe, et davantage ? Mais nous savons bien qu'en amour, elle est prévenue et vaincue. Heureuse, celle qui a mérité d'être devancée par la bénédiction d'une si grande douceur ! Heureuse, celle à qui fut donné d'éprouver un embrassement d'une telle suavité ! Car c'est cela même qu'est un amour saint et chaste, un amour suave et doux, un amour dont la sincérité égale la pureté : amour mutuel intime et fort, qui unira deux êtres, non dans une seule chair, mais en un seul esprit, selon la parole de saint Paul : *Celui qui adhère à Dieu, ne fait qu'un seul esprit avec lui* (I Cor., VI, 17).

Et maintenant, entendons plutôt là-dessus celle que Dieu a faite de loin notre maîtresse en ces matières : l'onction qui instruit, et l'expérience fréquente. Mais peut-être vaut-

¹ ARDENS, ARDENTER. — L'amour ardent (*amor ardens, amare ardentem*) est l'amour parvenu à un tel degré d'intensité, qu'il oublie la majesté infinie de Dieu et ose désirer de s'unir à lui. Bernard compare souvent cette ardeur à une ivresse. Elle est caractéristique de l'état d'épouse, par opposition à celui du disciple (obéissance) ou du fils (honneur) : « Amat ardentem, quae ita proprio debriatur amore, ut majestatem non cogitet. » SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo VII, 3 ; P. L. t. 183, c. 807.

² Voir plus haut, p. 161, note FIDUCIA.

³ Parce que l'amour est un sentiment réciproque par définition, il implique donc cet accord de deux volontés qui constitue l'unité d'esprit même. L'unité d'esprit, c'est-à-dire la ressemblance, qui est, pour des esprits, l'équivalent de l'union charnelle dans l'ordre des corps.

il mieux réserver cela pour le commencement d'un autre sermon, pour ne pas resserrer une matière si excellente dans les limites étroites de celui-ci, qui est déjà presque fini. Si vous êtes de cet avis, je finis avant la fin, pour que nous venions demain en affamés, quand le moment sera venu de nous attabler aux délices dont l'âme sainte mérite de jouir, bienheureuse avec le Verbe, son digne époux, Jésus-Christ notre Seigneur qui est Dieu, béni dans tous les siècles. Ainsi soit-il (*In Cant. Cant.*, sermo LXXXIII).

Ce très remarquable texte ne contient pas seulement l'exposé des principes théologiques de l'extase telle que saint Bernard la conçoit, il nous renseigne aussi, avec toute la précision désirable, sur sa conception de l'amour. On a certainement noté au passage, les formules par lesquelles il définit l'amour pur, car on sait assez quel usage, pour ne pas dire quel abus, en ont fait plus tard les Quiétistes. Et l'on peut en effet citer autant de textes que l'on voudra en faveur du quiétisme de saint Bernard, mais à condition de leur faire dire le contraire de ce qu'ils signifient.

Le premier caractère de l'amour pur, dans la doctrine de saint Bernard, c'est d'être exclusif de tout autre sentiment. Je m'exprime ici comme lui, mais ce que Bernard veut dire, est plutôt que l'amour pur est *inclusif* de tous les autres sentiments. En voici la raison. La pureté de l'amour ne fait qu'un avec son intensité ; disons, si l'on veut maintenir à tout prix une distinction entre ces notions, que la pureté de l'amour est le premier et le plus immédiat effet de son intensité. C'est pourquoi l'expression d'amour *ardent* revient sans cesse dans ses écrits. L'ardeur de l'amour, poussée à son dernier degré, a pour effet apparent d'éliminer de l'âme tout ce qui n'est pas lui. Il n'y a plus de place en elle pour le reste. D'autre part, on ne doit pas oublier que l'amour est par essence le contraire d'une force destructrice : il n'élimine vraiment que le non-être ; le reste, il le transforme et l'accomplit. C'est ce qui se passe en ce qui concerne les autres sentiments. Aucun d'entre eux n'est détruit dans ce qu'il a de positif. Ainsi, la cupidité est maintenue dans tout le positif de son essence, elle est « ordonnée », c'est-à-dire que lorsque tout ce qui la faussait est éliminé, il ne reste plus d'elle que ce qui en était ordonné :

l'amour. Il en va de même de la crainte et de l'espérance : l'amour consume tout, mais c'est pour le consommer ¹.

En deuxième lieu, puisque tous les autres sentiments se résorbent dans l'ardeur de l'amour, il va de soi que l'amour pur est désintéressé. C'est sa définition même qui l'exige, mais bien loin d'exclure la substance des autres sentiments que la créature doit à son créateur, elle les absorbe et les exalte en les amenant à leur point de perfection ². C'est ce qu'il importe de noter particulièrement en ce qui concerne le désir de la béatitude. L'amour pur ne souhaite et n'espère aucune récompense, mais il en jouit ; il est essentiellement fruition du bien divin. On demandera peut-être comment ce caractère peut s'ajouter à l'amour sans en altérer la pureté ? C'est qu'il ne s'y ajoute pas : il est l'essence même de l'amour, et c'est

¹ C'est la fameuse doctrine de la « cupiditas ordinata », chère à Fénelon ; mais que veut-elle dire ? Pour le savoir, il faut se référer au sens fondamental des mots :

ORDINATUS, ORDINARE. — Les affections sont ordonnées, lorsqu'elles se suivent dans l'ordre qui convient pour conduire l'homme à sa fin. Leur ordre doit être : crainte, joie, tristesse, amour. — « Ordinantur autem sic. In initio timor, deinde laetitia, post tristitia, in consummatione amor. Compositio quarum talis est. De timore et laetitia nascitur prudentia, et est timor causa prudentiae, laetitia, fructus. De tristitia et amore nascitur fortitudo, et est, tristitia causa fortitudinis, amor fructus. Clauditur circulus coronae. De amore et timore nascitur justitia, et est amor causa justitiae, amor fructus. » SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo L, 2 ; P. L. t. 183, c. 673. La doctrine signifie donc que la cupidité est mauvaise si elle n'est pas précédée de la crainte de Dieu : elle est mauvaise parce qu'elle ne peut nous conduire à notre fin ; si la crainte la précède, au contraire, elle devient bonne parce qu'elle devient amour.

L'ordination des affections est d'ailleurs proche parente de leur « purgation ». Voir les expressions :

PURGATUS, PURGARE. — La purgation des affections consiste à les rapporter à leur fin. Aimer ce qu'il faut, aimer plus ce qu'il faut aimer plus ; craindre ce qu'il faut, craindre plus ce qu'il faut craindre plus, etc.

« Sunt autem affectiones istae quatuor notissimae, amor et laetitia, timor et tristitia... Purgantur autem sic. Si amantur quae amanda sunt ; si magis amantur quae magis amanda sunt, si non amantur quae amanda non sunt, amor purgatus erit. Et sic de caeteris. » *In Cant. Cant.*, sermo L, 2 ; t. 183, c. 673.

² Saint Bernard s'oppose d'ailleurs directement ici à l'une des thèses d'Abélard condamnées en 1140 au Concile de Sens. D'accord avec l'esprit de sa propre doctrine (voir Appendice, p. 184), Abélard enseignait : « Quod etiam castus timor excludatur a futura vita », dans P. RUF und M. GRABMANN, *Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards*, München, 1930, p. 10, l. 24-25. Cf. J. RIVIÈRE, *Les « capitula » d'Abélard*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, V (1933), p. 17.

pourquoi saint Bernard dit que l'amour est à lui-même sa propre récompense¹. Etant par nature une participation à la vie divine, qui est béatitude, il est une participation à la béatitude. Dire que sa récompense est en lui-même, c'est donc dire simplement que sa pureté est celle de la fruition de Dieu.

Pour les historiens de la spiritualité, les expressions d'amour pur, d'amour désintéressé, ont presque toujours un relent de quiétisme. Le spectre de M^{me} Guyon rôde autour d'une vérité que ce voisinage rend inhabitable. Il est vrai que l'amour pur, tel que saint Bernard le conçoit, est un amour sans aucune vue de récompense, mais on vient de voir pourquoi. A l'origine de tout le problème, il faut placer la parole de l'Écriture que nous avons souvent citée : l'amour expulse la crainte. Toutes les méditations de saint Bernard nous font en effet assister à l'élimination progressive de la crainte du châtement divin par la certitude de la possession de Dieu dans l'amour. Tant que la pensée du contemplatif en est encore à la considération de la providence divine, ou des jugements divins sur nous² elle

¹ Le texte le plus important sur ce point est la méditation complètement développée qui se trouve *In Cant. Cant.*, sermo XXIII, 11-16 ; P. L. t. 183, c. 890-893. Le texte se développe entièrement sur le plan mystique, c'est-à-dire, non de la simple « considération », mais de la « contemplation » proprement dite (voir, sur le sens de ces termes, *De consideratione*, lib. II, cap. 5 ; P. L. t. 182, c. 745. *In Cant. Cant.*, sermo LII, 5 ; P. L. t. 183, c. 1031). C'est donc une série de vues, de certitudes intuitives, qui mettent l'âme en présence de faits dont elle prend acte. Ce sont, dans l'ordre : 1° la Providence : Dieu comme puissance ordonnatrice de l'univers : « et locus iste altus et secretus, sed minime quietus (*loc. cit.*, 11) ; 2° Dieu comme justicier : lieu de crainte et de tremblement (*loc. cit.*, 13). Ce lieu est supérieur au premier, parce que, dans le premier, Dieu enseigne, dans le second, il touche ; le premier est un *accessus* à la sagesse, le second y est l'*ingressus*, car la sagesse commence avec le « sentiment » de Dieu (*loc. cit.*, 14) ; 3° de la crainte du jugement, l'âme se jette alors dans la certitude de la miséricorde, de la non-imputation du péché : « Omne quod mihi ipse non imputare decrevit, sic est quasi non fuerit (*op. cit.*, 15 ; voir sur ce point, p. 169, note 1). L'âme est alors occupée tout entière par a) une confiance pleine en son salut (*fiducia*) ; b) une joie infuse qui passe en douceur les craintes précédentes ; c) une dévotion « quod non est aliud nisi concepta de spe indulgentiae exultatio » (*op. cit.*, 15) ; d) la paix enfin, qui s'établit dans l'absence de toutes les questions : « visio ista... inquietam curiositatem non excitat, sed sedat ; nec fatigat sensus, sed tranquillat. Tranquillus Deus tranquillat omnia » (*op. cit.*, 16).

Cf. *In Cant. Cant.*, sermo XVI, 7 ; P. L. t. 183, c. 851-852 ; sermo VI, 8-9 ; c. 806. — *De diversis*, sermo XVI, 7 ; P. L. t. 183, c. 582-583.

² SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, VII, 17 ; P. L. t. 182, c. 984-986.

n'est pas encore arrivée à son terme : elle n'a pas encore atteint l'amour pur. Supposons au contraire que l'intensité de l'amour lui ait conféré cette pureté qui lui fait absorber en soi tous les autres sentiments, à partir de ce moment même, elle est mariée au Verbe ; elle jouit donc de Dieu ; elle est dans cet état de *fiducia*, qui n'est que la conscience même d'être unie à la béatitude divine. Il va donc de soi qu'à partir de ce moment aussi, elle ne saurait s'ouvrir à aucune crainte de châtiement. Absorbée qu'elle est dans sa joie, elle ne peut même plus *penser* à un châtiement. C'est ce que saint Bernard indiquait dans le texte précédent, où il dit que l'âme, qui aime ainsi, n'espère plus aucune récompense, *mais ne ressent non plus aucune méfiance*. C'est ce point qui décide de tout et c'est faute de l'avoir pris en considération, que les quiétistes ont posé des questions, dont l'énoncé même est exclu par la doctrine de saint Bernard de la façon la plus formelle.

Pour s'assurer de ce point, il suffit de résumer les positions maîtresses de saint Bernard touchant la nature et les conditions de l'amour pur. Si l'on se réfère au texte fondamental du *De diligendo Deo*, VII, 17, on y voit d'abord que l'amour de Dieu ne peut pas être sans récompense, et ensuite, que l'amour pur de Dieu est néanmoins un amour sans aucune vue de récompense : *non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus est*. Qu'est-ce à dire ?

C'est-à-dire que l'amour pur, tel que le conçoit saint Bernard, est essentiellement une expérience mystique. Ce n'est pas d'une idée, ni d'une disposition habituelle qu'il s'agit ici, mais de l'*excessus*, bref, sans cesse interrompu, dans lequel se trouve l'âme du mystique, tandis que Dieu se l'unit par des grâces exceptionnelles. Cette première différence entre saint Bernard et les Quiétistes est d'importance et l'on ne doit jamais l'oublier. Ce dont il parle est une extase momentanée — *rara hora, sed parva mora* — nullement un état ; ce qui est pour lui l'état habituel ne s'appelle pas *amor purus*, mais *vicissitudo*¹. Un désir langoureux continu, entrecoupé des joies

¹ Cette alternance inévitable de l'extase et de l'état de langueur est donc l'opposé même de l'amour pur. Saint Bernard la nomme :

VICISSITUDO. — Alternance des présences et des absences de l'époux, tant que l'âme est unie au corps non glorifié.

« Ergo si cui nostrum cum sancto propheta adhaerere Deo bonum est

passagères et toujours imprévisibles de l'union divine, voilà sa vie. Encore sait-il que son amour pur lui-même, quand il le récompense de ses joies, est loin d'être absolument pur : il n'y aura d'amour purement pur que dans le ciel.

Ce point décide d'un second : puisque l'amour pur est une expérience mystique, c'est un sentiment, et rien d'autre. Ce n'est du moins rien d'autre pour la conscience de celui qui l'éprouve. Entendons par là, qu'au moment où il l'éprouve, l'extatique est intégralement occupé par lui, sans qu'il reste de place dans son âme pour quoi que ce soit d'autre. Au premier rang de ce que l'amour expulse alors, de par son intensité même, se trouvent les vues de la raison, et cette exclusion joue contre deux ordres possibles de calculs rationnels, ceux de la cupidité, ceux de la crainte.

Ceux de la cupidité : en effet, l'âme qui jouit de Dieu ne pense plus à lui comme à une récompense. Elle ne pense plus à lui comme à une récompense possible, puisqu'elle l'a : une telle absurdité est exclue par la nature même de l'extase, qui est béatifiante. Mais elle ne pense pas davantage à lui comme à une récompense présente, parce qu'elle ne se le représente

(*Psalm.* LXXII, 28), et, ut loquar manifestius, si quis in nobis est ita desiderii vir, ut cupiat dissolvi et cum Christo esse, cupiat autem vehementer, ardentem sitiatur, assidue meditetur ; is profecto non secus quam in forma Sponsi suscipiet Verbum in tempore visitationis, hora videlicet qua se astringi intus quibusdam brachiis sapientiae, atque inde sibi infundi senserit sancti suavitatem amoris. Siquidem desiderium cordis ejus tribuetur ei, etsi adhuc peregrinanti in corpore, ex parte tamen, idque ad tempus, et tempus modicum. Nam cum vigiliis, et obsecrationibus, et multo labore et imbre lacrymarum quaesitus adfuerit, subito dum teneri putatur elabitur ; et rursus lacrymanti et insectanti occurrens, comprehendendi patitur, sed minime retineri, dum subito iterum quasi e manibus evolat. Et si institerit precibus et fletibus devota anima, denuo revertetur, et voluntate labiorum ejus non fraudabit eam ; sed rursus mox disparebit, et non videbitur, nisi iterum toto desiderio requiratur. Ita ergo et in hoc corpore potest esse de praesentia sponsi frequens laetitia, sed non copia ; quia etsi visitatio laetificat, sed molestat vicissitudo. Et hoc tandem necesse est pati dilectam, donec semel posita corporeae sarcina molis, avolet et ipsa levata pennis desideriorum suorum, libere iter carpens per campos contemplationis, et mente sequens expedita dilectum quocumque ierit. » SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXXII, 2 ; P. L. t. 183, c. 946. — « Nunc vero constat in anima fieri hujusmodi vicissitudines euntis et redeuntis Verbi, sicut ait : *Vado et venio ad vos* (Ioan. XIV, 28) ; item : *Modicum et non videbitis me ; et iterum modicum et videbitis me* (Ioan, XVI, 17). O modicum et modicum ! o modicum longum. » *Op. cit.*, sermo LXXIV, 4 ; t. 183, c. 1140.

alors d'aucune manière : elle l'aime, et c'est tout. Saint Bernard dit exactement : « absque praemii intuitu diligendus ». En d'autres termes, la notion de récompense ne tombe plus alors sous la vue de l'âme. L'extatique ne se dit plus : cet amour me béatifie, il faut donc que je l'éprouve ; ou encore : si Dieu me béatifie par l'amour comme il le fait, je continuerai de l'aimer pour qu'il continue de me béatifier. Rien de tel ; l'amour n'est par un contrat, c'est un sentiment : « Affectus est, non contractus. » Ce n'est pas un « contractus », c'est un « amplexus ». Voilà pourquoi, de par sa nature même, il ne peut être ni vide, ni mercenaire : « Vacua namque vera charitas esse non potest, nec tamen mercenaria est. » Il n'est jamais vide, puisque c'est une étreinte, mais il n'est jamais mercenaire, puisqu'il n'est rien d'autre qu'une étreinte. Ou bien donc il y a calcul rationnel, et nous ne sommes plus alors en présence d'un simple *affectus*, d'un amour qui n'est qu'amour ; il ne mérite donc plus aucune récompense, ou plutôt, il est impossible qu'il l'ait, puisque cette récompense est justement l'étreinte simple de l'amour ; s'il n'est pas là, comment y serait-elle ? Ou bien il n'y a plus aucune vue de la raison, aucun calcul contractuel, mais seulement le sentiment pur d'une âme qui aime et ne *sait* rien d'autre, et la récompense alors lui est due, ou plutôt, il l'est, puisqu'il est l'*amplexus*, bien moins étreinte de Dieu par l'âme que de l'âme par Dieu. « Verus amor seipsò contentus est. Habet praemium, sed id quod amatur ¹. »

¹ SAINT BERNARD, *De diligendo Deo*, VII, 17 ; P. L. t. 182, c. 984 D. — Le P. Rousselot a vu dans cette formule des hésitations de pensée qui ne marquent rien d'autre que les siennes propres (*op. cit.*, p. 52). On ne peut « avec une égale vraisemblance, soutenir, ou que Bernard condamnait, comme contraire à la pureté de l'amour, le désir de posséder Dieu, ou qu'il exceptait ce désir de ses condamnations ». L'amour est le *désir* de posséder Dieu, mais l'amour pur est la *possession* de Dieu. Il ne s'agit donc pas de « condamner » ce désir, mais de « constater » que, tant qu'il subsiste, l'amour n'a pas atteint son terme, et que, où l'amour atteint son terme, le désir du terme, *ipso facto*, disparaît. Saint Bernard estime, en conséquence, que la promesse d'une récompense est nécessaire dans la mesure même où l'amour n'est pas encore pur, c'est-à-dire où elle n'a pas encore été obtenue. La vie spirituelle est donc une alternance perpétuelle d'espairs de récompenses (*languor*), de récompenses (*amor purus*), de nouveaux espairs et de nouvelles récompenses : « Praemium sane necdum amanti proponitur, amanti debetur, perseveranti redditur » (*loc. cit.*, c. 984 B). Nous sommes loin, on le voit, de ce que Fénelon considérera comme un « état habituel de justes sur la terre »,

Considérons à présent le rapport de l'amour pur à la crainte. Il doit nécessairement se réduire à une exclusion, et pour les mêmes causes. L'amour pur ne peut pas plus aimer par une vue de crainte que par une vue de récompense, parce qu'il est exclusif de toute vue. Ce n'est en aucune manière un contrat, ni pour obtenir une joie ni pour éviter une peine, c'est un sentiment. La *fiducia* de saint Bernard n'exprime donc pas plus la satisfaction de voir écartée la perspective d'un châtement trop mérité, que son *amplexus* n'exprime la joie de tenir enfin une récompense longtemps désirée. L'une exclut toute pensée de châtement, comme l'autre exclut toute idée de récompense. Littéralement, selon la parole de l'Écriture, la crainte vient d'être mise à la porte, et elle y reste tant que l'extase dure, mais pas plus longtemps. La spontanéité de l'amour — *sponte afficit, et spontaneum facit* — suppose donc l'élimination radicale de tout motif, autre que lui-même, aussi longtemps qu'il subsiste dans sa pureté et proportionnellement à cette pureté même. Nous sommes aussi loin de l'état de *fiducia* de Luther que de l'état d'amour pur imaginé par les féneloniens. Sans doute, la *fiducia* de saint Bernard est une certitude du salut, mais on devrait bien plutôt dire qu'elle marque le point où le problème du salut ne se pose plus, ni pour ni contre. La *fiducia* luthérienne est une foi, qui permet au pécheur de se sentir pécheur et de se sentir néanmoins sauvé par Jésus-Christ¹. La confiance de saint Bernard est une charité qui, non pour toute une vie, mais pour de courts instants, réussit à transcender l'état normal où le problème du châtement se pose encore. Tant que l'âme y pense, elle ne peut en penser rien d'autre, si ce n'est qu'elle le mérite ; dès qu'elle ne voit plus qu'elle le mé-

celui que caractérise « un amour pleinement désintéressé, qui a été nommé pur, pour faire entendre qu'il n'est d'ordinaire excité par aucun autre motif que celui d'aimer uniquement en elle-même, et pour elle-même, la souveraine bonté de Dieu ». FÉNELON, *Explication des Maximes des saints sur la vie intérieure*, édition critique par Albert Chérel, Paris, Bloud, 1911, p. 133 et p. 135. Fénelon en parle à son aise. S'il en eût parlé autrement que par oui dire, jamais il n'aurait songé à décrire ce qui, pour saint Bernard, est une extase, comme un état.

¹ Sur la différence radicale de la non imputation du péché chez saint Bernard et chez Luther, lire les remarques excellentes de M. W. Williams, auxquelles je ne vois rien d'essentiel à ajouter : *De diligendo Deo*, éd. cit., p. 6. Saint Bernard, dit son éditeur, « has no notion of a mere forensic righteousness ». C'est le moins que l'on puisse dire, mais cela suffit.

rite, ce n'est pas qu'elle se sache coupable, mais pardonnée. c'est qu'elle n'y pense plus. Voilà pourquoi l'oubli du Dieu puissant, du Dieu juste, du Dieu juge, ne peut être l'œuvre que de l'amour pur ; lui seul a le pouvoir de saisir, sans pudeur et sans crainte, cette Béatitude subsistante dont la possession rend vides de sens les notions mêmes de promesse ou d'espérance, de menace ou de châtement.

On voit en même temps par là, combien même le génie d'un saint François de Sales était loin de celui de saint Bernard, lorsqu'il se déclarait prêt à mieux aimer l'enfer avec la volonté de Dieu, que le paradis sans la volonté de Dieu ¹. Il ne s'agit naturellement pas de lui objecter que le paradis, c'est la volonté de Dieu même. Saint François de Sales n'est pas novice à ce point : il sait que son hypothèse est une « imagination de chose impossible » ; mais ce qu'il importe au contraire de faire ressortir, car toute l'erreur des féneloniens part de là, c'est que tant que l'on est encore capable d'imaginer, soit des choses impossibles soit des choses possibles, on n'est pas encore dans l'amour pur. Car l'amour pur n'imagine rien, il tient. Saint François de Sales sait fort bien que l'amour est inséparable de la joie qu'il donne ², mais il n'a peut-être jamais connu

¹ « En somme, le bon plaisir de Dieu est le souverain objet de l'âme indifférente ; partout où elle le voit, elle court à l'odeur de ses parfums, et cherche toujours l'endroit où il y en a plus, sans considération d'aucune autre chose. Il est conduit par la divine volonté comme par un lien très aimable, et partout où elle va, il la suit ; il aimerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le paradis sans la volonté de Dieu. Oui même il préférerait l'enfer au paradis, s'il savait qu'en celui-là il y eût un peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci : en sorte que si, par imagination de chose impossible, il savait que sa damnation fût un peu plus agréable à Dieu que sa salvation, il quitterait sa salvation et courrait à sa damnation. » SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. IX, ch. V, éd. Vivès, t. II ; pp. 256-257. — Cf. FÉNELON, *Explication des Maximes des saints*, édit. A. Chérel, pp. 136-138.

² « Plusieurs, certes, ne se plaisent point en l'amour divin, sinon qu'il soit confit au sucre de quelque suavité sensible, et feraient volontiers comme les petits enfants, auxquels quand on donne du miel sur un morceau de pain, ils lèchent et sucent le miel, et jettent par après le pain ; car si la suavité était séparable de l'amour, ils quitteraient l'amour et tireraient la suavité. C'est pourquoi ils suivent l'amour à cause de la suavité, laquelle quand ils n'y rencontrent pas, ils ne tiennent compte de l'amour. » SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. IX, ch. 10 ; éd. Vivès, t. II, p. 277. — « Or il en est de même. Théotime, d'une âme qui est grandement chargée d'ennuis intérieurs ; car bien qu'elle ait le pouvoir de croire, d'espérer et d'aimer Dieu, et

la joie que donne à l'extatique l'amour actuel de Dieu pour Dieu ; c'est pourquoi il raisonne encore et argumente, alors que ce n'est plus le temps que d'aimer. Illusion doublement fatale, car elle allait entraîner les féneloniens à méconnaître l'essence de l'amour pur lui-même, mais elle était inévitable, car elle devait nécessairement se produire le jour où quelqu'un voudrait parler la langue de saint Bernard pour lui faire exprimer la vie spirituelle de M^{me} Guyon ou de Fénelon. Ce que l'on entend par amour pur est l'extase cistercienne ou l'état fénelonien, ce ne saurait être l'un et l'autre à la fois. Sans doute, Fénelon était libre de choisir la définition qu'il préférerait, mais lorsqu'il cite saint Bernard à l'appui de sa propre thèse, on n'a le choix qu'entre deux hypothèses : ou il ne l'a pas compris, ou il le falsifie. Je suis absolument convaincu qu'il ne l'a pas compris. En fait, ce qui est la définition de l'amour pur pour les quiétistes, est la définition de l'amour impur pour saint Bernard. Purifiez davantage encore votre amour, leur dirait-il, et vous verrez que le problème qui vous agite ne pourra même plus se poser. Se demander si nous pourrions aimer Dieu, même avec la certitude de ne jamais le posséder,

qu'en vérité elle le fasse, toutefois elle n'a pas la force de bien discerner si elle croit, espère et chérit son Dieu, d'autant que la détresse l'occupe et accable si fort qu'elle ne peut faire aucun retour sur soi-même pour voir ce qu'elle fait ; et c'est pourquoi il lui est avis qu'elle n'a ni foi ni espérance ni charité, mais seulement des fantômes et inutiles impressions de ces vertus là, qu'elle sent presque sans les sentir, et comme étrangères, non comme domestiques de son âme. » *Op. cit.*, IX, 12 ; p. 281-282. — « Tels sont donc les sentiments de l'âme, laquelle est entre les angoisses spirituelles, qui rendent l'amour extrêmement pur et net : car étant privé de tout plaisir par lequel il puisse être attaché à son Dieu, il nous joint et unit à Dieu immédiatement, cœur à cœur, sans aucune entremise de contentement ou de prétention. Hélas, Théotime, que le pauvre cœur est affligé quand, comme abandonné de l'amour, il regarde partout et ne le trouve point, ce lui semble ! Il ne le trouve point ès sens extérieurs, car ils n'en sont pas capables ; ni en l'imagination, qui est cruellement tourmentée de diverses impressions, ni en la raison, troublée de mille obscurités de discours et appréhensions étranges : et bien qu'enfin elle le trouve en la cime et suprême pointe de l'esprit, où cette divine dilection réside, si est ce néanmoins qu'elle le méconnaît, et lui est avis que ce n'est pas lui, parce que la grandeur des ennuis et des ténèbres l'empêchent de sentir sa douceur : elle le voit sans le voir, elle le rencontre sans le connaître, comme si c'était en songe et en image. Ainsi Madeleine ayant rencontré son cher maître n'en reçoit aucun allègement, d'autant qu'elle ne pensait pas que ce fût lui, mais seulement le jardinier. » *Ibid.*, pp. 282-283.

c'est une question, mais seulement tant que l'amour n'a pas encore occupé toute l'âme. Laissez-le développer toute sa force, il oubliera les châtements, même pour ne plus les craindre, et les récompenses, même pour y renoncer ¹.

Ainsi, de quelque côté que l'on se tourne, il faut toujours en revenir à l'image de Dieu en l'homme pour résoudre les problèmes que soulève l'interprétation de la doctrine. Hors de ce centre de perspective, tout est hors de place, les difficultés et les contradictions apparentes s'amoncellent ; dès que l'on y rentre, tout rentre aussi dans l'ordre. C'est ce qu'il nous reste à vérifier à propos de la fameuse doctrine de la charité comme connaissance de Dieu. Saint Bernard dit et répète, en se réclamant d'ailleurs expressément de Grégoire le Grand ² que la charité est la connaissance, ou même la vision de Dieu. Que faut-il entendre par ces formules ?

On pourrait être tenté de les prendre en leur sens brut, comme signifiant que l'amour exerce une fonction cognitive proprement dite et est une « vue » au sens propre du terme ; ce serait alors une identification formelle de la connaissance et de l'amour. D'autre part, une telle thèse est à première vue si paradoxale, qu'on pourrait être tenté de ne voir là que des

¹ Cette divergence initiale des points de vue explique pourquoi les citations de saint Bernard dont Fénelon émaille ses écrits sont presque toujours sophistiques. Elles ne le sont pas intentionnellement, mais il était inévitable qu'elles le fussent, puisque l'amour pur n'avait pas le même sens dans les deux doctrines. Je crains de pénétrer dans l'*hortus conclusus* où je n'ai aucun droit d'accès, mais il est peut-être permis de dire que la vie spirituelle de Fénelon, et même la tendresse d'un saint François de Sales, ne seraient, aux yeux de saint Bernard, que des états permanents de *languor*. C'est pourquoi, manquant de la certitude triomphante que donne seule l'extase, il ne leur reste, pour se persuader de la pureté de leur amour, que l'acceptation de la sécheresse. Saint François de Sales lui-même ne compte que sur les *angoisses* pour rendre l'amour *pur et net* (voir p. 171) ; cet amour pur ressemble plus à celui des poètes courtois ou de l'*Astrée* qu'à celui de saint Bernard, pour qui ce n'est pas la sécheresse ou la langueur qui purifie l'amour, mais l'ardeur.

² « Exponit beatus Gregorius, quia amor ipse, notitia est. » SAINT BERNARD, *De diversis*, sermo XXIX, 1, P. L. t. 183, c. 620 C. Cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Hom. 27 in Evang.*, P. L. t. 76, c. 1207 : « Dum enim audita supercaelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est. » Rappelons d'ailleurs que Grégoire, comme Bernard, dépend ici de *I Joan.*, IV, 7-8.

métaphores sans contenu doctrinal défini ; mais les expressions de saint Bernard sont si formelles, qu'une telle solution du problème apparaîtrait de suite comme un expédient pour éviter la question. La réponse à la question doit sans doute se tenir à égale distance des deux précédentes ; l'amour est sans doute vraiment une vue de Dieu pour saint Bernard, mais en un certain sens seulement.

Remarquons d'abord, que bien qu'il ne nous ait laissé que peu d'indications sur la manière dont il entend la connaissance, nous savons du moins ceci, qu'elle repose tout entière pour lui sur la ressemblance du sujet connaissant à l'objet connu. Là où cette similitude fait défaut, la connaissance est impossible. Comment saint Bernard se représentait-il l'assimilation du sujet à l'objet dans la connaissance sensible ou intellectuelle ? Nous l'ignorons. Son ami Guillaume de Saint-Thierry nous a laissé des indications précises sur la manière dont lui-même répondait à cette question. Ce ne serait peut-être pas une hypothèse trop audacieuse, d'imaginer que saint Bernard pensait à peu près de même sur ce point, mais nous n'en savons rien et, après tout, la chose est sans importance. Saint Bernard n'en pensait peut-être rien. Ce qui est au contraire très important, c'est de noter avec lui que la ressemblance entre l'objet et le sujet est la condition nécessaire de la connaissance de l'un par l'autre.

Ce point une fois posé, la thèse dont nous cherchons le sens s'impose en effet comme une conclusion nécessaire. De quelque manière qu'on interprète la connaissance intellectuelle des objets, elle n'est possible que parce qu'une certaine action de l'objet a transformé le sujet connaissant à sa ressemblance. D'autre part, la ressemblance entre le sujet et l'objet une fois établie, la connaissance de l'objet par le sujet va de soi. On peut donc dire que la ressemblance est la connaissance même, en ce sens du moins qu'elle est la condition nécessaire et suffisante de la connaissance. Or, s'il s'agit de connaître Dieu, qu'est-ce qui va transformer l'âme à la ressemblance de Dieu ? La charité, l'amour, et rien d'autre. Dans la mesure exacte où l'âme sera transformée par l'amour à la ressemblance du Dieu dont le nom est charité, dans la même mesure elle sera à même de le connaître et le connaîtra effectivement ¹.

¹ « Narr. neque hoc luminare magnum (solum loquor istum, quem quotidie vides) vidisti tamen aliquando sicuti est, sed tantum sicut

Mais, dira-t-on, de quel genre de connaissance le connaît-elle ? Elle le connaîtra en le sentant. Le sentiment de l'amour de Dieu pour Dieu est à l'âme aimante, sinon l'équivalent, du moins le succédané de la vue qu'elle a des corps. Dieu n'est ni perceptible à nos sens, ni concevable à nos intellects, mais il est sensible au cœur. L'aimer comme il s'aime, s'aimer comme il nous aime et par le don de l'amour même dont il s'aime et nous aime, c'est vraiment, comme le disait déjà saint Augustin, avoir Dieu en nous. Percevoir en soi cet amour divin, qui circule dans l'âme désormais une en esprit avec Dieu, c'est percevoir Dieu de la seule manière dont cet Esprit soit ici-bas perceptible au nôtre : dans la charité. Ainsi, pour l'âme réformée à la ressemblance divine par l'amour, l'affection même de l'amour est ici-bas le seul substitut possible de la vision de Dieu qui nous manque, c'est donc lui qui en est pour nous la vision.

C'est ce que saint Bernard va nous expliquer, si nous lui rendons de nouveau la parole ; nous aurons ainsi l'occasion de voir passer une dernière fois devant nos yeux les thèses maîtresses de sa doctrine, dans une des synthèses les plus denses qu'il nous en ait laissées.

« Voyant dans sa seule nature ces choses si opposées [la ressemblance de l'image et la dissemblance du péché], comment l'âme ne s'écrierait-elle pas, prise entre l'espérance et le désespoir : *Seigneur, qui est semblable à vous ?* Entraînée au désespoir par un si grand mal [la dissemblance], elle est invitée à l'espérance par ce grand bien [la persistance en elle de

illuminat, verbi causa aerem, montem, parietem. Quod nec ipsum quidem aliquatenus posses, si non aliqua ex parte ipsum lumen corporis tui, pro sui ingenita serenitate et perspicuitate, coelesti lumini simile esset. Non denique alterum membrum corporis capax est luminis, ob multam utique dissimilitudinem. Sed nec ipse oculus cum turbatus fuerit, lumini propinquabit, nimirum ob amissam similitudinem. Qui ergo turbatus, nullatenus serenum solem videt propter dissimilitudinem, serenus aliquatenus videt propter nonnullam similitudinem. Profecto si pari prorsus puritate vigeret, videret omnino inoffensa acie eum sicuti est, propter omnimodam similitudinem. Ita et solem justitiae illum, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, videre in hoc mundo, sicut illuminat, illuminatus potest, tanquam jam in aliquo similis ; sicuti est, omnino non potest, tanquam nondum perfecte similis. » SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XXXI, 2 ; P. L. t. 183, c. 941.

l'image ¹). C'est pourquoi, plus elle se déplaît à elle-même dans le mal où elle se voit, plus elle se tend ardemment vers ce bien qu'elle voit aussi en elle, désireuse de devenir ce qu'elle avait été faite pour être [non seulement une *imago*, mais une *similitudo*], simple [par absence de cupidité] et droite [par absence de crainte ²], mais pourtant craignant Dieu [et non le châtiement de Dieu], et s'écartant du mal. Pourquoi ne pourrait-elle s'en écarter, puisqu'elle a pu s'en approcher ? Pourquoi ne pourrait-elle s'approcher de celui dont elle a pu s'écarter ? J'entends, bien entendu, qu'elle le peut si elle compte sur la grâce, non sur la nature, ni même sur son zèle [*industria*]. Car c'est la sagesse qui vainc le mal (*Sap.*, VII, 30), non le zèle ni la nature. Mais ce n'est pas non plus sans raison que l'on compte sur la grâce, car c'est vers le Verbe que la conversion de l'âme la tourne [or le Verbe est précisément la Sagesse]. Cette parenté féconde de l'âme avec le Verbe, dont nous parlons depuis déjà trois jours, ne reste pas stérile [parenté, car le Verbe est *Imago*, l'âme est *ad imaginem*], ni la similitude persistante, témoin de cette parenté [*l'imago*]. L'Esprit [introduit par le Verbe] admet avec faveur dans sa société cette âme qui lui ressemble en nature, et cela pour une raison bien naturelle, car le semblable cherche son semblable. Entendez la voix de celui qui appelle : *Reviens, Sunamite, pour que nous te voyions* (Cant. VI, 12). Il la verra, maintenant qu'elle lui est semblable, lui qui ne la voyait plus, tant qu'elle lui était dissemblable, mais il s'offrira aussi à sa vue. Nous savons que lorsqu'il nous aura apparû [vision béatifique], nous serons semblables à lui, car nous le verrons tel qu'il est (*I Joan.*, III, 2). C'est donc une difficulté, bien plutôt qu'une impossibilité, que cette interro-

¹ Ce grand bien est ce que saint Bernard désigne parfois d'un seul mot qui rappelle que nous sommes faits par là à l'image de Dieu :

DIGNITAS. — Au sens fort : le libre arbitre. « Dignitatem in homine liberum arbitrium dico : in quo ei nimirum datum est non solum caeteris praeminere, sed et praesidere animantibus. » *De dil. Deo*, II, 2 ; P. L., t. 132, c. 976. Cf. *De gratia et libero arbitrio*, IX, 28 ; P. L., t. 132, c. 1016.

L'origine de l'expression est probablement stoïcienne. Sur la « prééminence » conférée à l'homme par le libre arbitre, voir CICÉRON, *De nat. deorum*, II, 11 (cité par W. W. WILLIAMS, éd. citée, p. 11, note 15).

² Sur le sens de « recta » et de « curva » — état de l'âme qui a perdu la ressemblance divine et s'est abaissée vers le terrestre — voir SAINT BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo XLIV, 6-7 ; P. L. t. 183, c. 897-898.

gation exprime : *Seigneur, qui est semblable à vous ? (Psal., XXXIV, 10.)*

Ou bien, si vous aimez mieux, disons que c'est une parole d'étonnement. Similitude vraiment étonnante et admirable que celle dont résulte la vision de Dieu, bien plus, qui est la vision de Dieu ; et je l'entends : dans la charité. C'est la charité qui est cette vision, c'est elle qui est cette similitude [car elle rétablit la ressemblance, qui détermine la vision]. Qui ne serait frappé de stupeur par cette charité d'un Dieu méprisé, qui pourtant nous rappelle ? C'est à bon droit que l'on reprend cet inique, dont nous avons parlé plus haut, qui usurpe à son profit la ressemblance divine [en voulant se donner à soi-même sa propre loi, ce qui est le privilège de Dieu], puisqu'en aimant l'iniquité [sa volonté propre], il ne peut ni s'aimer soi-même [car il n'est plus lui-même, depuis qu'il n'est plus semblable à Dieu], ni Dieu [puisqu'il se préfère à lui]. C'est ainsi qu'il faut entendre ces mots : *Celui qui aime l'iniquité, hait son âme (Psal., X, 6)*. Une fois donc enlevée cette iniquité, cause en nous de la part de dissemblance qui s'y trouve, il y aura union d'esprit [puisque l'union entre deux esprits est faite de leur ressemblance même], il y aura vision mutuelle [puisque chacun d'eux peut connaître l'autre en se connaissant], il y aura dilection mutuelle [le semblable aimant son semblable]. En effet, quand ce qui est parfait arrivera [la charité], ce qui est partiel en nous [la dissemblance] sera éliminé ; il n'y aura plus qu'une dilection mutuelle chaste et consommée, une reconnaissance mutuelle plénière, une vision manifeste, une conjonction ferme, une société indivise, une similitude parfaite. Alors, l'âme connaîtra comme elle est connue [I Cor., XIII, 10] ; alors elle aimera comme elle est aimée ; et l'Epoux trouvera sa joie dans l'Epouse, connaissant et connu, aimant et aimé, Jésus-Christ notre Seigneur, qui est Dieu, et qui est béni dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

(*In Cant. Cant.*, sermo LXXXII, 7 et 8.)

Nous avons essayé de passer en revue les principales notions qui entrent dans la composition de la mystique de saint Bernard et de suggérer la manière dont elles s'enchaînent. Il faudrait plutôt dire : quelques-unes de leurs connexions les plus fréquentes, car rien n'égale la maîtrise et l'aisance des combinaisons auxquelles il les plie. Ce serait une illusion bien injuste

à l'égard de saint Bernard que de prendre de telles analyses, à supposer même qu'elles fussent toujours exactes, pour un équivalent de sa théologie mystique. Elles sont à son égard dans le même rapport que des pièces anatomiques à l'organisme vivant dont elles proviennent. Pour la comprendre telle qu'elle est véritablement, il faudrait pouvoir saisir dans une intuition unique et simple, l'œuvre d'un Dieu qui crée l'homme pour se l'associer par la béatitude dans sa ressemblance, qui rend à l'homme sa ressemblance perdue pour lui rendre sa béatitude perdue et, en attendant que son œuvre s'accomplisse, élève gratuitement jusqu'à une félicité semblable les âmes que le don de la charité a déjà conformées à sa nature — *Deus charitas est* — assez étroitement pour qu'elles goûtent dès ici-bas à sa vie bienheureuse. C'est alors que règne entre Dieu et la créature faite à son image, cette conformité parfaite, cette unité d'esprit, où la substance humaine trouve enfin son actualité plénière ; en elle, le grand œuvre de la création s'achève, car elle devient cela même pourquoi elle avait été faite : un miroir translucide où Dieu ne voit plus que soi et où l'âme ne voit plus que Dieu : une participation créée de sa gloire et de sa béatitude.

APPENDICES
Autour de saint Bernard

APPENDICE I

CURIOSITAS

Dans l'Introduction de sa traduction anglaise du *De gradibus humilitatis et superbiae*, M. Barton R. V. Mills fait observer que saint Bernard accorde à la description du premier degré de l'orgueil : la curiosité, autant de place qu'à celle des onze autres degrés ; d'où il conclut que saint Bernard lui attribue la plus grande importance, parce que c'est le point de départ de la dégradation de l'âme¹. La remarque est très juste et je voudrais seulement la préciser par quelques observations.

Pour comprendre la nature exacte de la « curiositas » et l'importance que saint Bernard lui attribue, il faut voir en elle — ce qu'elle est à ses yeux — la négation même de l'ascèse cistercienne. Il suffit de lire le texte de près pour s'en convaincre, car il abonde en indications significatives.

Revenons au point de départ. Saint Bernard place au centre de tout la préoccupation du salut. Tout ce qui s'y rapporte est nécessaire, tout ce qui ne s'y rapporte pas est vain. Or, s'il est vrai que le souci du salut des autres soit un devoir impérieux pour le chrétien, il n'en reste pas moins vrai que nous ne pouvons pas sauver les autres, s'ils ne se sauvent eux-mêmes, et que personne ne peut nous sauver si nous ne nous sauvons pas d'abord nous-mêmes. Chacun doit donc viser d'abord à assurer son propre salut (*De consideratione*, I, 5, 6 ; P. L. t. 182, c. 734).

Partons donc de là : de la conquête des âmes, comme de celle du reste, il est vrai de dire avec saint Matthieu (XVI, 26) : « Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur ? » Texte que saint Bernard transpose, non sans hardiesse, de la manière suivante : « Alioquin quid tibi prodest, juxta verbum Domini, si *universos* lucretis, te unum perdens ? » (*loc. cit.*, c. 734 B). S'exclure soi-même de sa charité, puisque l'on est homme, c'est de la charité mal comprise. S'exclure soi-même du bénéfice de sa propre sagesse, c'est manquer de sagesse : « Etsi sapiens sis, deest tibi ad sapientiam, si tibi non fueris » (*Op. cit.*, II, 3, 6 ; c. 745 C). Combien manque-t-il alors à notre sagesse ? Tout. « Quantum vero ? Ut quidem senserim, totum. » On aura donc beau connaître toutes les choses cachées, tout ce qu'il y a sur la surface de la terre et dans les profondeurs du ciel, si l'on s'ignore

¹ Barton R. V. MILLS, *Saint Bernard. The twelve degrees of humility and pride*. London, Society for promoting Christian Knowledge, 1929, Introduction, p. XIV.

soi-même, on aura construit sans fondement ; ce ne sera qu'un tas de poussière emporté au premier vent.

Nous revenons donc, par ce détour, à la connaissance de soi, à ce *Nosce teipsum* chrétien, hors duquel il n'est point de salut : « A te proinde incipiat tua consideratio, non solum autem, sed et in te finiatur. » De quelque côté qu'elle s'évade, on trouvera toujours bénéfice pour le salut à la ramener à soi. « Tu primus tibi, tu ultimus. » Il faut que, comme le Verbe procède du Père et revient à lui, notre Verbe, à nous, qui est notre « consideratio », procède de nous sans s'en séparer : « Sic progrediatur, ut non egrediatur ; sic exeat, ut non deserat. » Il ne faut donc absolument rien penser, non seulement contre, mais même en dehors de notre salut : « In acquisitione salutis nemo tibi germanior unico matris tuae. Contra salutem propriam cogites nihil. Minus dixi : contra ; praeter, dixisse debueram. » Et saint Bernard de conclure : « Quoi que ce soit qui s'offre à ta considération, si cela ne se rapporte pas de quelque manière à ton propre salut, il faut le rejeter. » (*Op. cit.*, II, 3, 6 ; c. 745-746.)

Prendre en considération une connaissance quelconque, qui ne soit pas la connaissance de soi en vue du salut, c'est justement la *curiosité*. Si saint Bernard accorde à ce premier degré de l'orgueil autant de place qu'aux onze autres, c'est donc parce que, comme le *nosce teipsum* engendre tous les autres degrés de l'humilité, jusqu'aux plus hauts, la *curiositas* engendre tous les autres degrés de l'orgueil, jusqu'aux plus bas. Nous sommes, en face de ces deux méthodes, comme devant la bifurcation initiale des deux routes, dont l'une conduit au salut par la connaissance de soi, l'autre, à la perdition, par la curiosité.

C'est donc en ce sens qu'il faut lire le texte où saint Bernard décrit la *curiositas*. Quelle est la maladie que l'âme du moine *curieux* vient de contracter ? C'est celle qui la rend : « dum a sui circumspicione torpescit incuria sui, curiosam in alios. » (*De grad. humil.*, II, 10, 28 ; P. L. t. 182, c. 957 C.) Il lui arrive alors ce qu'annonce le Cantique des Cantiques (I, 7) : « Quia enim seipsam ignorat, foras mittitur, ut haedos pascat. » Elle va donc paître ses boucs — ses yeux et ses oreilles — de tout ce qui les intéresse au dehors : « In his ergo pascendis se occupat curiosus, dum scire non curat qualem se reliquerit intus. » (c. 957 C.) Ce qu'il faut connaître, c'est donc soi-même : « Où donc, curieux, t'éloignes-tu de toi-même ? A qui te confies-tu en attendant ? Comment oses-tu lever les yeux au ciel, toi qui as péché contre le ciel ? Regarde la terre afin de te connaître toi-même ; elle te montrera à toi-même, car tu es terre, et c'est en terre que tu iras. » (c. 957 D.) Saint Bernard se place donc ici sur le terrain du *Nosce teipsum* des anciens. Comme la mosaïque romaine trouvée sur la Voie Appienne, que nous avons reproduite au début de ce livre pour rappeler les étroites relations qui unissent la pensée chrétienne à la pensée antique, l'ascèse de saint Bernard prescrit aux mortels de se souvenir qu'ils sont mortels. Mais il faudrait trouver, pour faire pendant à la première, une autre mosaïque, chrétienne celle-ci, où l'on verrait s'élever du *nosce teipsum*, au-dessus de l'homme terrestre, l'homme céleste renouvelé à l'image de Dieu.

APPENDICE II

ABÉLARD

Lorsqu'on cherche les origines de la conception courtoise de l'amour, il ne faut pas oublier de réserver une place importante à Pierre Abélard. L'époque à laquelle il a vécu (1079-1142) nous ramène vers un temps assez reculé pour qu'on puisse s'y considérer comme aux origines de la poésie courtoise. Nous savons par Abélard lui-même, qu'il avait composé et chanté un assez grand nombre de chansons en l'honneur d'Héloïse. Il est difficile de conclure de son texte, si ces œuvres étaient en latin ou en langue vulgaire ; mais il est évident que ces chansons d'amour devaient être assez semblables à celles des troubadours ou des trouvères qui nous ont été conservées (Abélard, *Historia calamitatum*, P. L. t. 178, col. 128 BC). Abélard ajoute que la plupart de ces poésies étaient encore célèbres et chantées à l'époque où il écrivait ces lignes. Le témoignage d'Abélard est pleinement confirmé par celui d'Héloïse : *Epist.* II, P. L. t. 178, c. 185 D-186 A. Cf. 188 A. Il est extrêmement regrettable que tous ces chants aient été perdus. Si nous les possédions encore, nous aurions en eux le plus ancien témoignage de la poésie courtoise du nord de la France. Tant qu'ils n'auront pas été retrouvés, s'ils doivent jamais l'être, nous ne saurons pas si Abélard y exprimait autre chose que des sentiments : une certaine conception de l'amour. La chose n'aurait en soi rien de surprenant, puisqu'il s'agit d'un philosophe, mais nous savons, par le texte auquel je viens de renvoyer, qu'il n'était pas alors d'humeur spéculative. En l'absence des documents, inutile de discuter sur ce point. Par contre, nous savons de source certaine, parce que nous possédons ses œuvres théologiques, qu'il avait une conception de l'amour, et quelle.

On ne sait exactement à quelle époque elle s'est constituée. Il faut d'autant plus le regretter, que la doctrine abélardienne de l'amour est une exaltation sans réserves et, à ma connaissance, sans analogue à cette époque, de l'amour désintéressé. Les deux maîtres dont il s'inspire sur ce point sont Cicéron et Héloïse.

C'est lui-même qui nous renvoie à Cicéron. Il cite la définition de l'amitié qui se trouve dans le *De inventione rhetorica*, II, 55, au début de son *Introductio ad theologiam*, lib. I, P. L. t. 178, c. 982. Mais il est revenu sur la question dans un autre texte, le plus important de tous, où l'on ne peut s'empêcher de penser qu'une influence plus que cicéronienne se fait jour. Le texte se trouve dans son *Expositio in Epist. Pauli ad Romanos*, lib. III, P. L. t. 178, c. 891 A-893 C). Résumons d'abord le texte, nous verrons ensuite pourquoi il

n'est pas absurde de penser que l'influence d'Héloïse pourrait s'être exercée sur ce point ¹.

Le point de départ de sa réflexion est un texte de saint Paul, qui devait exercer une attraction très forte sur les partisans de l'amour pur : « Non quaerit quae sua sunt, omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet » (*I Corinth. XIII, 5-7*). Sans doute, le texte n'était pas parfait : il y était encore question de l'espérance, mais le début offrait un excellent point de départ. Abélard s'en empare et va en faire sortir les conséquences les plus hardies.

Supposons avec lui que le modèle de la *dilectio* soit l'amour du Christ pour l'humanité, nous devons alors dire :

1° Que l'amour vrai se porte directement et uniquement sur la personne aimée et exclut toute considération de récompense pour celui qui aime (c. 891 AB) ;

2° Sans doute, celui qui aime ainsi est certain d'une récompense, mais ce n'est pas en vue de cette récompense qu'il doit aimer, autrement ce serait un amour mercenaire, bien que dans l'ordre spirituel (c. 891 B) ;

3° Il résulte de là que nous devons aimer Dieu pour lui-même, et non pas du tout pour la béatitude que nous pouvons espérer de lui. « Nec jam est caritas dicenda si propter nos eum, id est pro nostra utilitate, et pro regni ejus felicitate, quam ab eo speramus, diligeremus potius quam propter ipsum, in nobis videlicet nostrae intentionis finem non in Christo statuentes. Tales profecto homines, fortunae potius dicendi sunt amici quam hominis, et per avaritiam magis quam per gratiam subjecti. » (c. 891 C) ;

4° Allons plus loin : il ne faut pas même aimer Dieu parce qu'il nous aime (nous sommes loin du *De diligendo Deo* et de l'*Ipse dilexit nos*). Même si Dieu ne nous aimait pas, il nous faudrait encore l'aimer ; de toute façon, si Dieu nous aime, ce n'est pas pour cela qu'il faut l'aimer : « Denique si Deum quia me diligit diligam, et non potius quia quidquid mihi faciat, talis ipse est qui super omnia diligendus est, dicitur in me illa Veritatis sententia : *Si enim eos diligitis qui vos diligunt, quam mercedem habebitis (Matth. V, 46)* » (c. 892 A). Nous devrions aimer Dieu tout autant, s'il nous punissait, que s'il nous récompensait, car sa punition ne pourrait être que juste (892 B) ;

5° Ici Abélard s'avise d'une objection, qui d'ailleurs s'impose d'elle-même à l'esprit. Tout son raisonnement a consisté jusqu'ici à dire que, puisqu'un homme n'aime pas sincèrement un autre homme s'il en attend une récompense, cet homme n'aime pas sincèrement Dieu s'il attend une récompense de Dieu. Or les deux cas ne sont pas

¹ L'importance de ces textes a été signalée, par Ch. DE RÉMUSAT, *Abélard*, Paris, 1845, t. II, pp. 424 et suiv. ; E. VACANDARD, *Abélard*, Paris, 1881, pp. 297-303, et par le P. Pierre ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, pp. 72-74. On ne peut que souscrire à l'analyse qu'en donne cet historien et à la conclusion qu'il en a tirée : « Abélard donc retranche et coupe, autant qu'il le peut, toutes les raisons d'aimer Dieu qui ont leur racine dans notre *nature* et dans notre *être*. Il me semble voir dans sa doctrine la contradiction rigoureuse de celle que nous avons entendu proclamer par saint Thomas : « Si Dieu n'était aucunement le bien de l'homme, l'homme n'aurait aucune raison d'aimer Dieu. » *Op. cit.*, p. 74.

comparables, car Dieu est le souverain bien et la béatitude même. On ne peut donc aimer Dieu sans aimer la béatitude. L'objection est formulée par Abélard avec une force extrême : « at fortasse dicis, quoniam Deus seipso nos, non alia re est remuneraturus, et seipsum, quo nihil majus est, ut beatus quoque meminit Augustinus, nobis est daturus » (c. 892 C). Et en effet, dans un texte important dont Abélard cite un long fragment, saint Augustin enseigne qu'il ne faut pas aimer Dieu pour autre chose que lui ; mais il ne songe évidemment pas à un amour de Dieu qui se désintéresserait de la béatitude divine. Au contraire, saint Augustin entend clairement, par un amour « gratuit », un amour de Dieu qui ne veut rien autre chose que Dieu, mais qui veut Dieu : « Quid est gratuitum ? Ipse propter se, non propter aliud. Si enim laudas Deum ut det tibi aliquid aliud, jam non gratis amas Deum » (S. Augustin, *Enarr. in Ps. LIII*, 10 ; P. L. t. XXXVI, c. 626). Mais Abélard n'admet pas que ce soit aimer Dieu d'un amour sincère, que de l'aimer pour la béatitude qu'il a promise. Il faut aimer Dieu parce qu'il est bon, c'est-à-dire parfait, et que, quoi qu'il fasse à notre égard ou à l'égard des autres, il est digne d'amour, parce que ce qu'il fait est bien : « Ac tunc profecto Deum pure ac sincère propter se diligeremus, si pro se id tantummodo, non pro nostra utilitate, faceremus ; nec qualia nobis donat, sed in se qualis ipse sit attenderemus. Si autem eum tantum in causa dilectionis poneremus, profecto quidquid ageret vel in nos vel in alios, quoniam non nisi id optime faceret, eum, ut dictum est, aeque diligeremus, quia semper in eo nostrae dilectionis integrae causam inveniremus, qui integre semper et eodem modo bonus in se et amore dignus perseverat. » (P. L. t. 178, c. 892-893.) Cf. *op. cit.*, c. 893 B.

Telle est la position de Pierre Abélard ; on peut la résumer en disant qu'elle définit l'amour pur de Dieu, comme l'amour de Dieu pour sa perfection propre jusqu'au renoncement éventuel à la béatitude qu'il nous a promise. L'*Introductio ad theologiam* fut condamnée en 1121 au Concile de Soissons ; or elle contient en germe, avec référence à Cicéron, la doctrine de l'amour pur ; nous sommes donc sûrs que cette doctrine est antérieure chez Abélard à celle de saint Bernard, dont la plus ancienne expression date d'environ 1125. On arriverait ainsi à cette conclusion étrange que le dialecticien a fourni au mystique sa conception de l'amour. Hâtons-nous de dire que ce serait là une illusion complètement injustifiée, car, d'abord, la pensée d'Abélard n'a trouvé son expression complète, sur ce point, que vers 1136, dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains, et surtout, sa position est bien plutôt la négation de celle de saint Bernard que son origine.

Abélard donne une définition dialectique de l'amour ; saint Bernard parle de l'amour pur comme d'un état exceptionnel, qui n'est même jamais complètement accessible en cette vie. En outre, Abélard, précisément parce qu'il se tient sur le plan de la connaissance rationnelle, définit l'amour pur comme un amour motivé par la perfection divine seule, et qui se maintient intact, même s'il ne doit pas être récompensé. Nous avons vu que saint Bernard n'accepterait jamais une telle hypothèse, qui ressemble plus à celle de M^{me} Guyon qu'à la sienne. Dans la mystique cistercienne, dès que l'amour est pur, la *fiducia* s'installe dans l'âme et il ne peut même

plus être question de ne pas être récompensé. Les exercices dialectiques d'Abélard, qui accepte dans l'amour pur la sévérité éventuelle d'un Dieu juste, seraient aux yeux de saint Bernard la preuve irrécusable qu'il n'a pas encore atteint l'amour pur. Nous sommes donc bien ici en présence d'une doctrine spécifiquement différente de celle de saint Bernard. Abélard ne considère comme sincère qu'un amour qui se renonce, se sacrifie, bref, un amour qui accepte de ne pas être une béatitude.

Qui peut avoir suggéré à Abélard un tel idéal ? Nous devons penser d'abord à lui-même ; sinon à son cœur, du moins à son intelligence de dialecticien. Car il parle visiblement de ces choses en théoricien pur. Abélard a certainement exécuté un brillant exercice dialectique sur la notion d'amour pur, sans se soucier des réalités de l'expérience mystique, qui lui étaient étrangères, ni des conditions théologiques du problème, qu'il abordait en apprenti théologien. C'est pourquoi il aboutit à cette doctrine où semble triompher le plus absolu des amours divins, mais que le premier théologien venu peut dégonfler d'un coup d'épingle : « *Quid autem est absurdus uniri Deo amore et non beatitudine ?* » (G. de Saint-Thierry, *De contemplando Deo*, VIII, 16 ; P. L. t. 184, c. 375 D.)

Il semble pourtant difficile de supposer que la dialectique seule soit ici en cause, car elle ne suffit pas à expliquer comment Abélard en est venu à concevoir cet idéal d'un amour qui accepte de se sacrifier à son objet. La dialectique rend compte du mode d'exécution de l'opération, elle n'explique pas que notre dialecticien ait songé à la tenter. Evidemment, son erreur tient à ce qu'il raisonne comme si l'amour pur de l'homme pour Dieu pouvait se décrire comme l'amour pur d'un être humain pour un autre être humain. C'est lorsqu'il s'agit de l'homme, que l'amour sincère doit envisager le cas où il serait frustré de la joie que peut lui donner son objet. On pourrait montrer, si c'en était le lieu, que les raisonnements théologiques d'Abélard sont faussés par l'oubli constant de ce principe, que l'amour de Dieu est un cas unique, parce que Dieu est un cas unique. Qui peut lui avoir mis dans l'esprit cet idéal d'un amour humain, qui s'attache à son objet, sans se soucier de savoir s'il en recevra châtement ou récompense, qui accepte tout traitement qui lui viendra de son objet, parce qu'ainsi le veut l'essence d'un amour désintéressé ? Quand on pose ainsi la question, la réponse ne peut faire de doute. C'est Héloïse. La description de l'amour désintéressé que nous propose Abélard devenu théologien, c'est celle-là même qu'Héloïse lui avait amèrement reproché de ne jamais avoir comprise au temps où il prétendait l'aimer. La doctrine abélardienne de l'amour divin se réduit à ceci, qu'il ne faut pas aimer Dieu comme Abélard aimait Héloïse, mais comme Héloïse aimait Abélard.

Abélard nous dit, en effet, qu'il ne faut pas aimer Dieu pour autre chose que Dieu, non pas même pour le bonheur de le posséder. Traduisons : je n'ai jamais aimé Héloïse, ce que j'aimais en elle, c'était ma propre volupté. Si Abélard avait conservé les moindres doutes à ce sujet, Héloïse ne lui aurait pas permis de se flatter d'une telle illusion. « *Concupiscentia te mihi potius quam amicitia sociavit, libidinis ardor potius quam amor. Ubi igitur quod desiderabas cessavit, quidquid propter hoc exhibebas pariter evanuit.* » (*Epist.* II ; P. L. 178, c. 186 B.) C'est exactement le contraire de l'amour

vrai, celui dont Héloïse elle-même, si nous l'en croyons, serait la parfaite image : « Dum tecum carnali fruerer voluptate, utrum id amore, vel libidine agerem, incertum pluribus habebatur. Nunc autem finis indicat quo id inchoaverim principio. » (*Epist. II* ; c. 187 A.)

Comme tout être humain, surtout en de pareilles circonstances, Héloïse se flatte quelque peu ¹, mais on ne peut nier que ses paroles contiennent un grand fond de vérité. C'est toute l'histoire de son amour pour Abélard qui est en jeu, et l'*Historia calamitatum*, écrite par Abélard, dépose implacablement contre lui. Lui-même nous a rapporté quelques-unes des raisons (*plerisque tacitis*, observera Héloïse, c. 185 A), pour lesquelles elle avait autrefois refusé de l'épouser. Ce n'est pas ici le lieu d'en tenter une analyse, qui en montrerait, fort naturellement d'ailleurs, le caractère composite, mais il est évident que le principal motif d'Héloïse était alors de ne pas ruiner la carrière et le génie d'un homme tel que lui en le compromettant pour toujours dans ce qui n'avait été pour lui qu'une aventure. Un homme comme lui n'appartient pas à une femme, il appartient au monde entier (c. 130 B) ; s'il épousait Héloïse, son génie philosophique sombrerait, enlisé dans la routine quotidienne de la vie domestique (c. 131 A) ; transposant avec une étonnante hardiesse les remarques de Cicéron sur l'amitié, elle fait de ses principes une application qui l'eût certainement rempli de stupeur. Cicéron enseignait, dans le *De amicitia*, que le lien de l'amitié l'emporte en dignité sur les liens de parenté (*op. cit.* V) ; Héloïse déclare que l'amitié, entendue en un sens sur lequel on ne peut se tromper, l'emporte sur le lien conjugal, car elle est libre de tout lien qui ne soit pas elle-même : « mihi que honestius amicam dici quam uxorem, ut me ei sola gratia conservaret, non vis aliqua vinculi nuptialis constringeret (*op. cit.*, c. 132 C). A ces motifs, qu'Abélard nous rapporte, et qu'Héloïse n'a jamais désavoués, ajoutons quelques-uns de ceux qu'elle-même a tenu à nous faire connaître ; deux au moins valent d'être rapportés : d'abord, lorsqu'elle refusait le mariage que lui offrait Abélard, c'était la preuve que ce qu'elle avait cherché jusqu'alors, ce n'était pas sa propre volupté, mais celle d'Abélard. Une telle parole va loin ; sur l'ordre d'Abélard, sans un mouvement de révolte, elle a changé l'ordre de ses pensées et celui de sa vie, entrant en religion pour montrer à tous qu'il était le maître absolu de son cœur et de son corps : « Cum ad tuam statim jussionem tam habitum ipsa quam animum immutarem, ut te tam corporis mei quam animi unicum possessorem ostenderem. Nihil unquam (Deus scit) in te nisi te requisivi ; te pure, non tua concupiscens. Non matrimonii federa, non dotes aliquas expectavi, non denique meas voluptates aut voluntates, sed tuas (sicut nosti) adimplere studui. » (c. 184 D.) Un amour, par conséquent, qui est un amour pur, parce qu'il renonce jusqu'aux joies qu'implique normalement la possession de son objet.

¹ Je fais ici allusion au souvenir d'Abélard qui la torture encore, longtemps après leur séparation, et qu'un moraliste considérerait comme une « cupidité » qui ne peut plus s'assouvir. Mais Héloïse a fort habilement paré l'objection en faisant de cette ardeur un châtement de Dieu. Elle n'y est donc plus pour rien.

La deuxième remarque d'Héloïse confirme la précédente et interdit toute hésitation sur le sens qu'il convient de lui attribuer. L'amour tel qu'elle le conçoit ne renonce pas seulement aux joies qui pourraient l'accompagner, il aspire à l'humiliation, au mépris, pourvu que ce soit au plus grand honneur de l'objet aimé : « Et si uxoris nomen sanctius ac validius videtur, dulcius mihi semper exstitit amicae vocabulum ; aut, si non indigneris, concubinae vel scorti. Ut quo me videlicet pro te amplius humiliarem, ampliozem apud te consequerer gratiam, et sic etiam excellentiae tuae gloriam minus laederem. » (c. 184 D-185 A.)

Comparons maintenant cette attitude si rare au moyen âge, en dehors des romans, à la doctrine vraiment unique d'Abélard, il semble difficile de ne pas voir que la deuxième n'est qu'une transposition en termes abstraits de la première. Dans les deux cas — et ces deux cas, à peu près uniques, sont liés par les liens que l'on sait — nous sommes en présence d'une conception de l'amour qui ne considère comme pur que celui qui, non seulement renonce à la joie que donne la possession de son objet, mais accepte de s'humilier et de se dissoudre pour assurer la joie et l'honneur de ce qu'il aime. Conception de l'amour humain telle qu'il n'en serait pas de plus grande, si Héloïse, qui connaissait si bien Cicéron, n'avait oublié cet autre précepte du moraliste païen : « in iis perniciosus est error, qui existimant, libidinum peccatorumque omnium patere in amicitia licentiam ; virtutum amicitia adjutrix a natura data est, non vitiorum comes. » (*De amicitia*, XXII.) Mais conception de l'amour humain, qui même ainsi rectifiée par la sagesse antique, à défaut de la Sagesse chrétienne, perd tout son sens si l'on veut la transformer en une doctrine de l'amour divin. Là, en effet, la pureté de l'amour est la condition nécessaire, mais suffisante, de la glorification béatifiante de l'amant. Transposition hardie, mais fatale à l'un et l'autre amour. Héloïse remporte ici sur Abélard le triomphe le plus complet, mais non le moins déplorable, de tous ceux qu'elle a jamais pu souhaiter. Elle vient enfin de lui faire comprendre quelque chose. Voulez-vous aimer Dieu ? nous dit-il : ne l'aimez pas comme j'aimais Héloïse, mais comme Héloïse m'a aimé.

Résumons les conclusions qui se dégagent de ces faits. Abélard est l'auteur de chants d'amour, aujourd'hui perdus, où il célébrait son amour pour Héloïse. Leur succès fut considérable et, vers 1130, ils étaient encore chantés un peu partout. Certaines de ces compositions semblent avoir été des poèmes en distiques latins à la manière d'Ovide, destinés à être récités (*amatorio metro... tam dictaminis...*) ; d'autres étaient des chants proprement dits, soit en rythme latin, soit en rime française, mais plus probablement en latin (*vel rythmo composita... quam cantus saepius frequentata* ; voir *Epist.* II, P. L. t. 178, c. 185 D). En outre, Abélard a élaboré, dès avant 1121, une doctrine de l'amour pur où se reconnaissent les influences de Cicéron et d'Héloïse. Cette doctrine ne doit rien à la mystique cistercienne, puisqu'elle lui est antérieure ; mais la mystique cistercienne ne lui doit pas davantage, puisqu'elle en contredira les conclusions. Pourtant, les deux doctrines, en dépit de leurs différences et même de leur opposition fondamentale, ont en commun l'arrière-plan humaniste sur lequel toutes deux se profilent : derrière l'une et l'autre, on sent la présence du *De amicitia* de Cicé-

ron. Enfin, même à ne considérer le XII^e siècle que du point de vue de l'année 1125, on peut dire qu'il nous offre, dès le début, une floraison de doctrines de l'amour fort originales, qui semblent germer presque simultanément dans des milieux divers. Leur ordre d'apparition serait à peu près le suivant :

1^o Abélard, dans l'*Introductio ad theologiam*, un peu avant 1121, et plus tard, dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, entre 1136 et 1140 ;

2^o Guillaume de Saint-Thierry, encore bénédictin, qui paraît avoir composé le *De contemplando Deo* et le *De natura et dignitate amoris* entre 1118 et 1135.

Nous arrivons donc, vers cette date, aux débuts de la mystique bénédictine du XII^e siècle, qui, dans le cas de Guillaume, va bientôt se fondre avec la mystique cistercienne proprement dite ;

3^o Saint Bernard se joindrait à ce groupe, à peu près à la même date, peut-être avec un ou deux ans de retard, mais avec une originalité si éclatante, qu'il est impossible de ne pas le considérer comme un point de départ indépendant des précédents. En mettant le *De gradibus humilitatis* aux environs de 1125, au plus tard, et le *De diligendo Deo* en 1127 ou un peu plus tard, dates généralement acceptées, nous arrivons à la conclusion que trois grandes doctrines de l'amour ont apparu presque simultanément au début du XII^e siècle, et qu'elles sont pratiquement indépendantes les unes des autres, au moins dans leur inspiration fondamentale. De toute façon, s'il devait y avoir un lien de dépendance entre Abélard et saint Bernard, comme la doctrine d'Abélard n'apparaît complètement formée qu'après 1136, il faudrait admettre que c'est Abélard, qui a voulu accuser d'égoïsme la doctrine de l'amour exposée par saint Bernard dès 1125-1127. Il est assez curieux que saint Bernard ne lui ait jamais répondu ; peut-être a-t-il pensé que l'exposé de sa propre doctrine suffisait à ruiner celle d'Abélard.

APPENDICE III

BÉRENGER LE SCOLASTIQUE

Parmi les personnages qui meublent l'arrière-plan de cette scène, il faut accorder une place à un obscur polémiste, dont l'œuvre n'a en elle-même aucune importance, mais qui nous renseigne sur le caractère vrai de certaines oppositions qui se sont dressées vers cette époque contre saint Bernard. Il se nommait Pierre Bérenger, de Poitiers, ou Pierre Bérenger le Scolastique. La notice de l'*Histoire littéraire de la France* qui le concerne (t. XII, p. 251) est reproduite dans Migne, P. L. t. 178, c. 1854-1856).

Ce Bérenger est surtout connu par son *Apologeticus*, un écrit dirigé contre saint Bernard, après la condamnation d'Abélard au Concile de Sens, en 1140. Le texte de ce factum se trouve dans Migne (P. L. t. 178, c. 1857-1870). Écrit sous le coup de la colère qu'il ressentit à l'annonce de cette condamnation, l'*Apologeticus* doit être de peu postérieur à l'événement qui en fut l'occasion.

Le pamphlet de Bérenger ne présente aucun intérêt philosophique, mais il est riche d'enseignements historiques sur l'état d'esprit qui régnait dans l'entourage d'Abélard. L'*Apologeticus* est adressé à saint Bernard lui-même : le ton en est violent, passionné, insultant d'un bout à l'autre et parfois d'une extrême grossièreté. Pour le comprendre, et l'excuser, il faut prendre cet écrit pour ce qu'il est : l'expression de la douleur éprouvée par les disciples d'Abélard à l'occasion des persécutions dirigées contre le maître qu'ils aimaient tendrement. Abélard était chéri de ses élèves ; saint Bernard était responsable de sa condamnation ; il fallait donc s'en prendre à lui. Ajoutons à cela que cette opposition de deux hommes était avant tout celle de deux manières de penser et de sentir. Disons enfin, et cette fois nettement à la décharge de Bérenger, que leur ressentiment peut se justifier dans une certaine mesure. Il insiste sur ce point, que même si Abélard s'est trompé, ce qu'il ne nie pas, on n'aurait pas dû le traiter avec cette dureté. C'est possible. Quoi qu'il en soit, ses disciples ne pouvaient pas penser autrement, et si cela n'excuse pas l'injuste violence de Bérenger contre saint Bernard, on comprend néanmoins mieux par là les motifs qui l'ont provoqué.

Le passage le plus intéressant de l'ouvrage, en ce qui nous concerne, est celui qui se rapporte aux sermons de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques. On pouvait espérer y trouver une discussion de la doctrine de l'amour, où les deux points de vue auraient été comparés et opposés. Il n'en est rien. L'ouvrage est incomplet de sa seconde partie, qui semble n'avoir jamais été écrite et qui eût peut-être contenu la discussion dogmatique de ce problème. En fait, la critique de Bérenger est purement externe ; c'est

celle d'un humaniste, d'un professeur de lettres, qui corrige une composition mal faite. Voyons quels sont ses principaux griefs.

1° Pourquoi commenter le Cantique ? Il l'a déjà été souvent. Si Bernard avait à nous dévoiler des mystères, qui lui auraient été révélés et avaient échappé à ses prédécesseurs, rien de mieux. Mais il n'avait rien de nouveau à dire. Tout ce qu'il a fait, fut de déguiser sous des formules nouvelles, ce qu'avaient dit avant lui, dans leurs commentaires, quatre de ses prédécesseurs : « *Supervacua igitur explanatio tua esse videtur. Ac ne quis me putet improbabilia prolocutum, proferam super hunc librum quadrigam expositorum, Originem scilicet Graecum, Ambrosium Mediolanensem, Retium Augustodunensem, Bedam Angligenam.* » (P. L. t. 178, c. 1863 C.)

2° On pourrait encore comprendre cette tentative, s'il s'agissait d'un véritable commentaire ; mais Bernard semble plutôt avoir voulu écrire une tragédie. Après avoir commencé l'explication du texte, il s'arrête, et consacre « *duos pene quadernos* » à l'oraison funèbre de son frère. On se demandera ce que cela peut bien faire à notre critique. Précisément, c'est le fonds de la question ! Le crime impardonnable qu'a commis saint Bernard, c'est *la confusion des genres*. Ne rions pas. Rien de plus pauvre, mais rien de plus instructif qu'une telle objection, surtout à pareille époque et poussée avec ce sérieux. Il y avait donc des gens assez férus de rhétorique, au XII^e siècle, assez pleins de l'Épître aux Pisons, pour ne se pas poser d'autre question en face de la mystique de Bernard, que celle-ci : ses sermons sont-ils composés selon les règles ? Car l'objection revient à ceci : le Cantique est un chant nuptial : un chant de joie ; on ne doit pas y mêler une oraison funèbre. « *Tu vero terminos transgrediens, quos posuerunt patres tui, Cantica in elegos, carmina in threnos sorte miserabili convertisti.* » (*Op. cit.* c. 1864 C.) Horace vient alors à la rescousse : « *Humano capiti cervicem pictor equinam Jungere si velit...* » Voilà le point important : « non recte lamenta epithalamio conjugasti. » (c. 1865 B.) Bérenger décèle d'ailleurs avec raison, dans le texte de Bernard, un souvenir littéral de saint Ambroise, *De excessu Satyri*, qui n'étonnera nul de ceux qui savent à quel point il était pénétré de la littérature profane et sacrée, et combien il en usait librement avec elle. (c. 1865 C) ;

3° A ces objections de forme, on ne peut joindre qu'une objection doctrinale sur le problème de l'âme, et une autre, plus révélatrice de l'état d'esprit des abélardiens, sur le début du *De diligendo Deo*¹. On se souvient de la formule dont y use Bernard : le *modus*

¹ L'intérêt de ce passage a été fort bien mis en lumière par M. Watkin W. WILLIAMS, *De diligendo Deo*, éd. cit., pp. 3-4. On trouvera, *ibid.*, p. 5, d'intéressantes remarques sur la question de savoir si, dans le *De diligendo Deo*, saint Bernard s'est opposé intentionnellement à Abélard, notamment sur le problème de la rédemption. Ainsi que je l'ai déjà fait observer (p. 169), je vois bien une opposition entre les deux doctrines, mais aucun signe d'une réfutation, même indirecte, d'Abélard dans le *De diligendo Deo*. La position d'Abélard sur ce point n'est d'ailleurs pleinement définie que dans son commentaire sur saint Paul (1136/40), qui est presque certainement postérieur au *De diligendo Deo* (1127/41). C'est bien plutôt Abélard qui, dans son Commentaire, aurait pu s'opposer au *De diligendo Deo*.

de l'amour de Dieu, c'est de l'aimer *sine modo*. On comprend sans peine ce que cela veut dire, à condition de ne pas être un dialecticien. Dieu est tel que nous ne pouvons l'aimer dans la mesure qui convient ; mais, objecte notre dialecticien : « quomodo sine modo diligemus, quem cum modo diligere non valemus. » (c. 1867 A.) Bref, comment aimer au delà de toute mesure, celui que nous ne pouvons même pas aimer dans la mesure convenable ? Bernard a versé dans la rhétorique, et il nous met en présence d'un *impossible*.

L'acharnement de Bérenger sur ces vétilles, répétons-le, s'explique. Il veut montrer que Bernard a vu la paille dans l'œil d'Abélard, mais non la poutre dans le sien. Saint Bernard n'est pas infailible plus que les autres, il devrait donc se modérer. La thèse aurait suffi sans ce torrent d'injures. L'intervention de Bérenger présente du moins l'intérêt de nous montrer que, derrière l'humanisme moral et littéraire de saint Bernard, il y en avait un autre, purement littéraire, celui des pédagogues de lettres, dont tout l'équipement intellectuel semblait se réduire à une certaine connaissance des auteurs anciens, plus un frottis de dialectique. De tels hommes sont bien au-dessous d'Abélard, ils sont encore bien plus au-dessous de saint Bernard ; ils représentent la caricature du véritable humanisme du xii^e siècle et, à ce titre, font partie du tableau. Les écoles seraient des lieux charmants s'il ne s'y trouvait que des maîtres ; on y rencontre aussi des pions.

APPENDICE IV

SAINT BERNARD ET L'AMOUR COURTOIS

Il est difficile d'étudier saint Bernard sans se poser quelques-uns au moins des nombreux problèmes relatifs à son influence littéraire. Il n'en sera retenu ici qu'un seul : sa *mystique* a-t-elle exercé une influence sur l'amour courtois. Chronologiquement parlant, les deux mouvements sont à peu près contemporains. Diez fait remonter le début de l'art des troubadours aux environs de 1090, et J. Anglade admet que sa période la plus florissante se place vers la fin du *xii^e* siècle. On peut donc admettre que l'œuvre de saint Bernard se place au commencement de son époque la plus brillante, mais un peu après ses débuts. Quant à la poésie des trouvères, elle ne donne à l'amour courtois son expression définitive que dans la seconde moitié du *xii^e* siècle et durant le cours du *xiii^e*. On ne peut donc admettre que saint Bernard ait contribué à la naissance de la poésie courtoise, mais il peut en avoir influencé le développement. La question qui se pose est donc simplement de savoir si cette possibilité s'est en fait réalisée ¹. Nous n'avons pas la compétence requise pour traiter un tel sujet *ex professo* ; il nous manque particulièrement pour cela une connaissance approfondie de la littérature courtoise. On ne trouvera donc dans les pages qui suivent, que les remarques d'un lecteur familier avec l'œuvre de saint Bernard et ses réactions au contact des poètes courtois qu'il a eu l'occasion de lire. Ces remarques, les spécialistes seront peut-être bien fondés à les contester, au nom d'autres témoins que leur auteur n'a pas pris en considération.

Peut-être n'est-il cependant pas interdit à l'*indoctus* qui se risque sur ce terrain glissant, de prendre dès le début quelques précautions défensives. Les discussions relatives à l'amour courtois sont parfois conduites selon les méthodes les plus contestables. On dirait que, des premiers troubadours à Dante, les auteurs et les textes sont interchangeable. Ils ne le sont pas. Dante, qui choisira saint Bernard comme le guide suprême vers l'extase, est évidemment sous l'influence de sa doctrine. Qu'on le montre, rien de mieux, mais le fait

¹ De bons juges en sont persuadés. Ed. Wechssler fait observer que l'activité de saint Bernard et d'Hugues de Saint-Victor commence vers 1120-1130, et que vers le milieu du *xii^e* siècle apparaissent les premiers grands poètes dont les œuvres contiennent des éléments mystiques : Jaufré Rudel, Bernard de Ventadour et Pierre Rogier : « Dieses Zusammentreffen war kein Zufall » (*Das Kulturproblem des Minnesanges...*, p. 243). Sans doute, mais le problème est de savoir d'abord si la rencontre a eu lieu.

que son art est l'épanouissement suprême de celui des troubadours n'autorise pas à soutenir que ses idées sont l'épanouissement suprême de leurs idées. Remonter de ses textes vers les leurs, supposer que, puisqu'il les prolonge poétiquement, il les prolonge aussi doctrinalement, c'est une pétition de principe que rien ne justifie. Je laisserai donc Dante entièrement hors de discussion pour m'en tenir aux troubadours et aux trouvères proprement dits. J'accepterai par contre le témoignage d'André le Chapelain, car si ce théoricien a mis dans son traité beaucoup plus de scolastique et de mystique que les poètes eux-mêmes, c'est cependant bien leur conception de l'amour qu'il entend codifier.

Une deuxième équivoque, à peu près inévitable désormais, doit pourtant être reconnue comme telle. Quand on parle de mystique cistercienne, on sait de quoi l'on parle : il n'y a qu'une doctrine de l'amour chez saint Bernard, celle de l'amour divin. Mais qu'est-ce que l'« amour courtois » ? Strictement parlant, c'est l'amour tel qu'on l'a conçu dans les cours, comme la philosophie scolastique est celle qui s'est élaborée dans les écoles. Il s'en faut de beaucoup que cette conception de l'amour soit une ; elle varie de poète à poète et, selon ses humeurs, chez le même poète. En droit, tout ce qu'ont écrit pour les cours ces poètes devrait entrer dans la définition de l'amour courtois ; en fait, les historiens opèrent des prélèvements, éliminent la grossièreté trop crue de certains poètes ou de certaines pièces et construisent ainsi, par voie de sélection, le type idéal d'une courtoisie chevaleresque, dont les éléments sont empruntés à la réalité historique, mais qui se présentent dans leurs livres tout autrement que dans l'histoire. La méthode est dangereuse, car elle risque de fausser le sens des éléments qu'elle prend en considération, en les séparant du reste.

On le voit bien aux arguments que les historiens s'opposent. L'un prouve le « désintéressement » des troubadours ; l'autre cite là contre un troubadour dont les appétits sont de nature fort positive ; la réponse sera que ce troubadour n'est pas un témoin de l'amour courtois. Dans l'œuvre d'un poète qui passe pour avoir chanté l'amour courtois, si l'on cite des textes d'une extrême crudité, ils seront récusés de la même manière : ce jour-là, le poète ne chantait pas l'amour courtois. Et si c'est dans la même pièce ? Saute d'humeur, dira-t-on ; la doctrine idéale reste sauve. Elle le restera toujours grâce à ces procédés ¹.

Il est vrai, mais on la réduit ainsi à l'état d'abstraction. La vérité est qu'il faudrait procéder par monographies d'écoles et même de poètes, dégager les idées de chacun d'eux et refaire une définition de l'amour courtois au terme de cette enquête, au lieu de la poser toute faite à l'origine et de choisir dans l'histoire les textes qui la justifient. Nous n'en sommes pas encore là ; du moins peut-on, en attendant, ne pas s'interdire d'éclairer les textes par tous les contextes ; nous y gagnerons du moins de ne pas prendre pour des effusions d'ascètes, celles de tel bon vivant, comme Thibaut de Cham-

¹ Contre les illusions de ce genre, il est indispensable de lire les pages si admirablement équilibrées de A. JEANROY, *La première génération des Troubadours*, dans *Romania*, tome LVI, pp. 481-482.

pagne, dont l'obésité fut le principal obstacle qu'il ait dû surmonter pour s'élever à l'amour parfait.

I

LA MYSTIQUE CISTERCIENNE ET L'AMOUR COURTOIS :
L'HYPOTHÈSE DE LA FILIATION

1. *Objet de l'amour*

On ne peut hésiter sur l'objet et la nature de l'amour mystique tel que le conçoit saint Bernard ; c'est un amour spirituel, par opposition à tout amour charnel. Sa doctrine est sur ce point d'une intransigeance telle que le doute n'est pas permis. En un sens, c'est toute sa doctrine : l'amour charnel est quelque chose qui doit être extirpé, là où il naît de la concupiscence, et qui, même dans l'ordre spirituel, doit être dépassé.

Il existe sur ce point une illusion assez répandue, qui prête aux Troubadours et aux Trouvères une attitude du même genre. C'est ce qui a suggéré l'hypothèse d'une influence de l'amour mystique sur l'amour courtois. En fait, pour commencer par le plus évident, l'amour courtois est une conception « mondaine » de l'amour. Il s'adresse à des créatures, et s'il était vrai qu'il fût une divinisation de la femme, il serait aux yeux d'un Cistercien une caricature de l'amour divin, la plus horrible déformation de l'amour sacré, bref, un sacrilège. Thibaut de Champagne serait allé jusque-là, s'il fallait prendre à la lettre certaines de ses expressions :

Si me vaudroit melz un ris

De vous qu'autre paradis (Wallensköld, pp. 71, 53-54).

Je pense que Bernard n'aurait pas transigé avec de tels badinages ; même si nous faisons la part de la licence poétique, il est clair que nous sommes ici aux antipodes de l'amour cistercien¹.

Cette divinisation de la femme traduit-elle du moins une influence à rebours, une sorte d'inversion de l'amour mystique, qui se serait reporté du Créateur sur la créature ? Il se pourrait, mais que de différences dans la manière dont Cisterciens et poètes courtois aiment l'objet de leurs désirs !

On semble parfois imaginer l'amour courtois comme un amour purement spirituel et, au sens vulgaire du mot, platonique. Si la chose pouvait être prouvée, elle serait d'une extrême importance. On serait alors en droit de supposer, qu'au contact de l'amour mystique, ces poètes en arrivèrent à n'aimer dans la dame que son âme, c'est-à-dire son intelligence et sa vertu ; que, s'ils ont célébré sa beauté, ce fut à la manière dont Platon voulait qu'elle fût aimée : comme le symbole et le signe d'une beauté purement intelligible, morale, spirituelle. A vrai dire, cette représentation populaire de l'amour cour-

¹ Il est inutile d'insister sur ce point, d'ailleurs évident, car il a été longuement et justement développé par Ed. WECHSLER, *Das Kulturproblem des Minnesangs. Studien zur Vorgeschichte der Renaissance*, Bd. I, Minnesang und Christentum. Halle a. S., Max Niemeyer, 1909. XI Kap. Minne und christlicher Spiritualismus, pp. 219-241.

tois, n'a jamais été acceptée sans réserves par ceux qui en ont étudié l'expression dans les textes ; mais comme elle a la vie dure, il faut bien dire nettement que rien ne l'autorise. C'est un point déplaisant sur lequel je regrette de devoir insister.

Dans le chapitre IV de son livre sur *Les Troubadours*, où il étudie *La doctrine de l'amour courtois*, J. Anglade nous montre des poètes extrêmement discrets : « Ce n'est pas qu'ils fussent très exigeants en amour ; ils se contentaient de peu, ils l'assurent du moins. La plupart demandent à leur dame de les agréer pour serviteur, sans plus, d'accepter leurs hommages poétiques » (p. 82). Sans doute, il en était ainsi lorsque la dame était absolument inaccessible par son rang ou par suite de circonstances quelconques, mais le poète courtois, comme le poète de tous les temps, ne se contente de cela que faite de mieux. Il aime sans récompense, tant qu'il ne peut pas faire autrement. Le cycle des sentiments qu'éprouvent ces amoureux est celui de tous les poètes. La dame est vertueuse, elle a donc raison de se faire désirer ; mais si elle fait attendre trop longtemps le cœur qui l'aime, elle devient une cruelle, incapable d'éprouver le sentiment de l'amour ; elle cède alors ; pendant quelque temps, elle est entourée d'une reconnaissance infinie, qui s'exprime en louanges dont le lyrisme ne connaît aucune retenue ; mais elle perd toutes ses vertus, le jour où le poète désabusé s'aperçoit qu'elle accorde sans scrupules à « cent autres » ce qu'elle lui a fait attendre si longtemps comme la faveur la plus rare. Rien dans tout cela qui ne soit simplement humain et suppose le moindre effort vers une spiritualisation de l'objet aimé. La dame est un être réel, de chair et de sang, et le plus qu'on puisse dire en faveur des poètes courtois sur ce point, c'est qu'ils n'ont pas ignoré l'art, si utile aux simples mortels, de faire de nécessité vertu.

S'il faut en venir aux dernières précisions en une matière aussi délicate, je rappellerai d'abord la grossièreté de certains de ces poèmes. Parlant de Marcabrun, Anglade écrit qu'il y a dans son œuvre des satires contre l'amour « d'une crudité intraduisible » (p. 103). Notons en passant, et avant d'y revenir, qu'on ne trouvera jamais de satire contre l'amour divin chez les Cisterciens ; et quant à la crudité, elle n'a jamais cessé de se faire une place dans ce genre de poésie. Contemporaine du Comte de Poitiers elle persiste jusqu'en plein XIII^e siècle. Le Troubadour Jausbert de Puycibot s'exprime en termes tels, que son traducteur est obligé d'avoir recours à l'artifice de plusieurs points. Mais le texte n'est que trop clair par lui-même¹. Et bien des Trouvères suivent ces Troubadours sur ce point.

¹ J. Anglade n'a pas dissimulé le fait : « Quelques-uns sont plus précis dans l'expression de leurs désirs ; certaines demandes sont remarquables de naïveté et, parfois, de crudité. » *Les Troubadours*, Paris, Colin, 1908, p. 82. Il signale plus loin le caractère partiellement sensuel de la conception de l'amour chez le troubadour Cercamon (p. 101). Marcabrun est un « misogyne » et écrit de farouches satires contre l'amour (pp. 101-102). On peut d'ailleurs vérifier ses dires sur les textes, car beaucoup d'entre eux sont aujourd'hui facilement accessibles. Voir dans A. JEANROY, *Les Chansons de Guillaume IX, duc d'Aquitaine* (Paris, Champion, 1913 ; v. *Farai un vers...*, pp. 8-13 ; VI, *Ben vuelh...* (st. 5 et 6), pp. 14-15 ; ses biographies le décrivent comme une sorte de Rabe-

Parmi les œuvres de Thibaut de Champagne ¹, il est tels vers que nous ne saurions ni citer ni traduire (éd. Wallensköld, p. 149, v. 23-28), mais si l'on veut savoir ce qu'il pense à certains moments de la courtoisie et de sa valeur, que l'on médite ces vers :

*Baudoÿn, assez trueve l'en
Vieilles plus laides que nuns chiens
Qui on cortoisie et gran sen,
Mais au touchier ne valent riens* (pp. 125, 33-36).

C'est ici Thibaut lui-même qui parle ; on voit donc que lorsqu'il en vient à choisir entre la courtoisie et les réalités palpables de l'amour, il n'hésite pas un instant. Admirons en passant l'influence des idées reçues sur la paléographie. En présence du même texte, M. Jeanroy avait lu froidement : « Mais au couchier ne valent riens ². » Hésitant devant ce mot qui lui semble « grossier » et « pas à sa place en cet endroit », M. Wallensköld fait observer que la différence entre un *c* et un *t* est si faible dans un manuscrit que rien n'interdit de préférer sa lecture. Dont acte ; mais s'il faut en venir à ces discussions paléographiques, on accordera que, du point de vue de l'amour spirituel de saint Bernard, la différence entre *touchier* et *couchier* n'est pas sensiblement plus considérable que celle d'un *c* et d'un *t* pour les yeux exercés du paléographe. Ainsi que la paléographie la morale a ses subtilités, mais il ne faut pas en voir là où il n'y en a pas.

Laissons là le chapitre des crudités ; elles n'offriraient aucun intérêt, si elles n'aidaient à préciser certains passages que des historiens de la littérature semblent avoir lus avec un oubli des traits permanents de la nature humaine tout à leur honneur, mais qui n'en marque pas moins l'une de ces petites déformations professionnelles auxquelles nous sommes tous exposés. Il est difficile de croire que tant de passages où les poètes courtois déclarent que la vue de leur dame, ou, tout au plus, un baiser, leur suffit, ne doivent pas souvent être lus selon la règle médiévale : *minus dicens et plus volens intelligi* ³.

lais (p. IV). — W. P. SHEPARD, *Les poésies de Jausbert de Puycibot* (Paris, Champion, 1924) ; V, *Jausbert, razon ai adrecha*, st. 7 et 8, pp. 16-17.

¹ A. WALLENSKÖLD, *Les chansons de Thibaut de Champagne, roi de Navarre* ; Paris, Champion, 1925. Toutes les citations qui suivent dans le texte renvoient à cette édition.

² A. LÅNGFORS, A. JEANROY et L. BRANDIN, *Recueil général des jeux-partis français* (Paris, Champion, 1926), t. I, p. 39, vers 36.

³ Même le poète de la Princesse lointaine, l'éthéré Jaufré Rudel, se fait comprendre par qui veut bien l'entendre. Cf. A. JEANROY, *Les chansons de Jaufré Rudel* (Paris, Champion, 1915) ; les rêves de Jaufré sont aussi érotiques que le seront ceux de Thibaut de Champagne (I, 3, p. 2) ; son « amour de terre lointaine » si jamais il l'atteint, il espère bien que ce sera « dinz vergier o sotz cortina » (II, 2 ; p. 4 ; cf. V, 6, pp. 14-15), lieux peu propices à la métaphysique (cf. p. VI, les justes observations de M. Jeanroy contre C. Appel, qui croit ce poème dédié à la Vierge !) ; la fameuse « joie » que l'on rapproche parfois du « gaudium » mystique

On a beaucoup exagéré le caractère « désintéressé » de l'amour courtois. Assurément, l'amour ne « guerredonne » pas toujours, mais Thibaut aimerait mieux qu'il guerredonnât plus souvent :

*S'amor vosist guerredoner autant
Come elle puet, mult fust ses nons a droit,
Mès el ne veut, dont j'ai le cuer dolent (92 ; 16-18).*

*Nule paine, qui guerredon atent ;
C'est aese, qui bien le set entendre (46 ; 17-18).*

Comment donc l'entendrons-nous ? Il faut beaucoup de bonne volonté pour s'y laisser tromper :

*S'a ce je puis venir
Qu'aie, sanz repentir,
Ma joie et mon plesir
De li, qu'ai tant amee,
Lors diront, sanz mentir,
Qu'avrai tout mon desir
Et ma queste achevee (50 ; 38-44).*

Veut-on des précisions ? Que la mythologie et la légende médiévale viennent à notre secours :

*Pleüst a Dieu, pour ma dolor garir,
Qu'el fu Tisbé, car je sui Píramus ;
Mès je voi bien ce ne puët avenir ;
Ensi morrai que ja n'en avrai plus (69 ; 11-14).*

*Douce dame, s'il vos plesoit un soir
M'avriez vos plus de joie doné
C'onques Tristans, qui en fist son pouvoir
N'en pust avoir nul jor de son aé (80 ; 32-35).*

est d'un caractère très précis : III, 5 ; pp. 7-8. Le moins qu'on puisse dire de la chanson IV est qu'elle est équivoque (st. 5-7, pp. 11-12) et jette un jour assez louche sur les mœurs du poète. — Cercamon est plus brutal : A. JEANROY, *Les poésies de Cercamon* (Paris, Champion, 1922) ; IV, 7, pp. 13-14, sans pitié pour les maris auxquels il rend ce qu'eux-mêmes font aux autres ; la chanson d'attribution douteuse que l'on joint au recueil de ses œuvres, qu'elle soit de lui ou d'un autre, exprime clairement ce que ces poètes attendent de leur amour : VIII, 9 ; p. 29. — Peire Vidal n'est pas fait d'un autre bois que Jaufré ou Cercamon ; quand il ne réussit pas dans un pays, il s'en va dans un autre : J. ANGLADE, *Les poésies de Peire Vidal* (Paris, Champion, 2^e éd., 1923), VIII, pp. 19-23) ; sa préférence va aux jeunes Castillanes, qu'il place bien au-dessus des riches vieilles (VI, 6 ; pp. 15-16) ou, comme il le dit moins aimablement ailleurs, que mille chameaux chargés d'or (XVI, 6 ; p. 49). Cette opinion peut se défendre, mais si c'est là de la spiritualité, c'est assurément de la plus modeste. Cf. XVII, 8 ; p. 55, XX, 2 ; pp. 62-63. XXXIX, 6 ; p. 124. XL, 5 ; p. 128. Si la moitié de ce que l'on raconte de ce beau parleur, vantard et un peu toqué, est vrai (*op. cit.*, pp. 162-165), il n'a jamais dû beaucoup lire les écrits mystiques de saint Bernard.

A moins de réformer sérieusement notre conception des amours d'Yseult et de Tristan, nous ne pouvons avoir de doutes sur la nature véritable des sentiments dont Thibaut est animé. Il s'explique d'ailleurs si clairement en d'autres occasions que l'hésitation ne saurait subsister :

*Par maintes foiz l'ai sentie
En dormant tout a loisir,
Mès quant pechiez et envie
M'esveilloit et que tenir
La cuidoie à mon plesir
Et ele n'i estoit mie,
Lors ploroie durement
Et melz vousisse en dormant
Li tenir toute ma vie (118 ; 28-36).*

Les invocations à Dieu, lorsqu'il s'en trouve, n'ont aucunement pour objet de s'attirer les « visitations » du Verbe, mais quelque chose de plus prosaïque et dont Bernard n'eût certes pas été édifié :

*Mais je l'aim plus que nule riens vivant,
Si me doint Deus son gent cors embracier (10 ; 19-20).*

La situation est claire : pour une poésie de ce genre, Bernard n'eût éprouvé que de l'horreur. Le culte de la sensualité, l'apothéose de la cupidité, c'est là précisément ce contre quoi il a mené une lutte impitoyable, et ce n'est pas dans la poésie courtoise qu'on peut chercher le témoignage de son succès ¹.

2. Nature de l'amour

Il reste cependant à se demander si la conception courtoise de l'amour, quoique orientée en sens inverse de la conception cistercienne, ne se serait pas calquée sur elle, au moins en un certain nombre de points ? Une parodie est une imitation, elle atteste le succès de l'original. L'amour courtois atteste-t-il de cette manière le succès de la mystique cistercienne ?

Pour répondre à une question de ce genre, il faut d'abord se méfier des similitudes apparentes et descendre au degré de précision

¹ Thibaut de Champagne est pris ici comme exemple, mais on pourrait faire les mêmes constatations à propos d'autres textes. Voir A. LANGEVANS, *Recueil général des jeux-partis français*, Paris, 1926 : n° XX, t. I, pp. 20-22. — Comme Thibaut, qu'il cite, Jehan Bretel préfère la beauté à l'intelligence : XXVII, 5 ; p. 100, et ses interlocuteurs ne semblent pas difficiles dans le choix de leurs amours : XXXVI, t. I, pp. 133-135 ; mais ne se contentent pas de paroles : XLVII, t. I, p. 175-177. Il y aurait naïveté à analyser de ce point de vue un recueil d'ailleurs si instructif, mais d'où tout idéalisme amoureux est si totalement absent. S'il y avait du Don Quichotte chez les troubadours, il y a du Sancho Pança chez les auteurs de ces jeux-partis d'un épicurisme si platement bourgeois : CIV ; t. II, pp. 18-20 (Lambert Ferri). CXIII ; t. II, pp. 51-54 (Adam de la Halle). Il n'est pas jusqu'aux moines qui n'y perdent leur vertu : CXXVII, t. II, pp. 104-106 (Guillaume le Vinier).

voulu. M. E. Anitchkof, dans son livre sur *Joachim de Flore* (Rome, 1931), n'hésite pas à parler de la « filiation d'idées et de sentiments qui relie l'amour mystique de saint Bernard à l'amour courtois » (p. 105). C'est une formule bien hardie, si de solides preuves ne l'accompagnent. Rappeler, avec saint Bernard, que chez un être né de la concupiscence, l'amour commence par être charnel, ce n'est rien prouver, puisque l'amour courtois est l'expression poétique de la concupiscence, au lieu qu'elle est ce que saint Bernard se propose d'éliminer. C'est donc prouver une filiation par une opposition fondamentale. Quant à ce que M. Anitchkof considère comme l'essentiel : le fait que dans les deux doctrines l'amour a des degrés, il semblera difficilement plus probant.

Guiraut de Calanson a admis que l'amour a trois degrés, et, nous dit-on, nul n'y prête attention ; quel scandale ! Mais d'abord, on l'a vu, Bernard admet que l'amour a quatre degrés¹, voilà

¹ Le problème a d'ailleurs été déjà étudié par Ed. WECHSSLER, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, ch. XIV, pp. 316-317. Il cite à ce propos la division tripartite de Giraut de Calanson en 1° amour céleste, 2° amour naturel (des parents pour les enfants), 3° amour charnel. M. Ed. Wechssler ajoute cette autre division quadripartite, de Malfré Ermengaud : 1° amour de Dieu et du prochain, 2° amour des biens temporels, 3° amour de l'homme et de la femme, 4° amour des enfants pour les parents. Il est certain que ces deux divisions supposent une influence du Christianisme sur la pensée des poètes, mais il y a loin de là à rapprocher celle de Giraut de celle de saint Bernard, car leurs divisions tripartites ne se correspondent aucunement.

Il existe, à notre connaissance, quatre divisions de l'amour chez saint Bernard : deux en trois, une en quatre, une en cinq.

1° Divisions en trois :

a) Amor dulcis, prudens, fortis : *De diversis*, sermo XXIX, I ; t. 183, c. 620 ;

b) Carnalis, rationalis, spiritualis : C. C., XX, 9 ; t. 183, c. 871-872.

2° Division en quatre (de *beaucoup* la plus importante) :

1. amor sui ; 2. amor Dei propter se ; 3. amor Dei propter ipsum ; 4. amor sui propter Deum tantum. *De dil. Deo*, cap. VIII-X ; t. 182, c. 987-992.

3° Division en cinq : 1. amor parentum ; 2. amor sociorum (socialis) ; 3. amor generis humani (generalis) ; 4. amor inimicorum (violentus) ; 5. amor Dei (sanctus). Ces cinq sortes d'amour correspondent aux cinq sens. *De diversis*, sermo X, 2-4 ; t. 183, c. 568-569.

La seule division tripartite de Bernard que l'on puisse comparer à celle de Giraut pour satisfaire M. Anitchkof, est la division 1°, a. Or les deux divisions n'ont aucun rapport, pour cette simple raison, que celle de Giraut est une division de l'amour en général, tandis que celle de Bernard est une division de l'amour divin. Il faudrait donc les lire ainsi :

| | |
|-----------|---------------|
| GIRAUT | BERNARD |
| Amour | Amour céleste |
| { Céleste | { Charnel |
| { Naturel | { Rationnel |
| { Charnel | { Spirituel |

Les deux divisions ne se correspondent donc nullement. Chez Giraut

donc la preuve par terre. Car enfin, si le fait qu'ils s'accordaient sur trois degrés prouvait une filiation de l'un à l'autre, le fait que l'un en compte trois et l'autre quatre doit prouver le contraire. Mais passons : admettons qu'ils s'entendent sur le nombre des degrés ; de quel degrés s'agit-il ? Dans un cas, de l'amour sacré, dans l'autre cas, de l'amour profane, dont le premier est la négation radicale. Si du moins les degrés de l'un correspondaient à ceux de l'autre ! Mais il n'en est rien ; ces degrés ne sont pas seulement de sens opposés, ils ne sont pas les mêmes ; nulle part, jusqu'ici, on n'a retrouvé chez un poète courtois la classification des degrés de l'amour en serf, mercenaire, filial, nuptial ; il faudrait la retrouver cependant, ou du moins quelque chose de suffisamment approchant, pour que le parallélisme des degrés puisse supporter l'hypothèse d'une filiation doctrinale telle que celle que l'on vient de voir affirmer.

M. Anitchkof n'est pas sans avoir senti la difficulté. A l'objection que saint Bernard a parlé exclusivement de l'amour envers Dieu, il répond avec une magnifique assurance : « Les troubadours ont donc transformé certaines conceptions théologiques en idées littéraires » (p. 107). La chose n'a rien en soi d'impossible et nous pensons même que la doctrine de saint Bernard a été utilisée par des écrivains profanes, mais il s'agit de savoir si elle l'a été par les Troubadours. Pour le prouver, il faudrait établir que la conception courtoise de l'amour est une interprétation sensuelle de la conception mystique de l'amour développée par saint Bernard. On aura toujours à sa disposition autant de sophismes que l'on voudra pour justifier une pareille thèse, mais elle restera un sophisme, et pour une raison très simple : l'amour mystique étant la négation de l'amour charnel, on ne peut emprunter la description de l'un pour décrire l'autre ; il ne suffit pas de dire qu'ils n'ont pas le même objet, on doit ajouter qu'ils ne peuvent pas avoir la même nature, précisément parce qu'ils n'ont pas le même objet.

Il ne s'agit pas ici de torturer les textes pour leur faire dire ce que l'on veut, mais de s'en tenir à quelques idées très simples qui commandent l'interprétation de ces textes. Ce qui a contribué plus que toute autre chose à entretenir une certaine équivoque sur le caractère de l'amour courtois, c'est le fait que troubères et troubadours protestent qu'ils aiment mieux aimer sans récompense, et souffrir, que se délivrer de leur souffrance en se libérant de leur amour. Rien de plus vrai, mais qu'est-ce que cela prouve ? Écoutons encore Thibaut de Champagne :

Riquier, au contraire, l'amour spirituel s'affirme nettement, mais nous sommes alors à la fin du XIII^e siècle, et J. Anglade a fort justement remarqué, que l'avènement de l'amour religieux dans la poésie du moyen âge marque la fin de l'âge des troubadours (*Les troubadours*, pp. 296-297) ; Giraut Riquier commente et réfute Guiraut de Calanson, il sonne donc le glas de l'amour courtois et si l'on veut compter ce texte parmi les preuves de l'influence mystique subie par l'amour courtois, il faut dire que la mystique l'a influencé en le détruisant. Ceci, du moins, semble une assertion à peu près incontestable, en ce qui concerne les littératures provençale et française.

*De touz maus n'est nus plesanz
Fors seulement cil d'amer (4 ; 1-2).*

*Qui plus aime plus endure,
Plus a mestier de confort,
Qu'Amors est de tel nature
Que son ami maine a mort ;
Puis en a joie et deport,
S'il est de bonne aventure (117 ; 1-5).*

Que signifient ces plaintes ? Que l'amour est un mal qui vaut la peine d'être enduré, surtout s'il a la chance de trouver sa récompense ; mais enfin, c'est un mal. Le plus plaisant des maux, le mal de tous le plus bienfaisant, un mal qui rend celui qui en souffre supérieur à ceux qui n'en souffrent pas, c'est encore un mal ; c'est le fameux « mal d'amour » cher aux romances sentimentales de tous les temps. C'est un mal parce que l'on en souffre, et l'on en souffre parce qu'il n'est pas toujours récompensé. Donc, dira-t-on, puisqu'il persiste, il est désintéressé. Sans doute, mais d'abord il ne l'est que jusqu'à un certain point. Quand l'espoir est parti pour tout de bon, Thibaut de Champagne commence à tirer des plans pour se délivrer de ce mal si bienfaisant :

*Si je de li me potsse partir,
Melz me venist qu'estre sires de France (65 ; 11-12).*

On n'a jamais entendu saint Bernard souhaiter d'être débarrassé de l'amour de Dieu. Ceci n'est pas une boutade, c'est du fond des choses qu'il s'agit, car on voit à plein, dans ce cas, la contrariété de nature des deux amours. L'amour courtois, disions-nous, est un mal, parce qu'il peut n'être pas récompensé¹. Prenons cette expression dans son sens le plus immédiat, entendons par là que, même d'une façon purement sentimentale, il peut n'être pas payé de retour (car le sentiment peut aller sans le reste et le reste sans le sentiment), cela suffit pour faire que l'amour courtois se distingue radicalement de l'amour mystique, qu'il s'en distingue et s'y oppose comme l'amour humain à l'amour divin. C'est justement de cette souffrance-là que Bernard ne veut pas et qu'il nous enseigne à nous délivrer. Les hommes souffrent parce qu'ils aiment sans être aimés ; aimez donc Dieu et vous ne saurez jamais ce que c'est qu'un amour qui n'est pas payé de retour ; car, ne l'oublions pas, Il nous a aimés le premier : *ipse prior dilexit nos* ! Tel est le véritable amour, non pas la plainte désolée d'une âme qui languit dans la solitude, mais la joie de deux vouloirs qui se savent unis d'intention et de désirs. Cet amour-là n'est jamais déçu, et Thibaut le savait bien, qui écrivait dans un moment de lassitude :

¹ Jaufré RUDEL : « ma destinée est d'aimer sans être aimé » ; J. ANGLADE, *op. cit.*, p. 106. Cela seul exclut l'hypothèse, jadis proposée, que ce poème aurait pour objet la Vierge. Les lamentations des poètes courtois sur leurs amours non payés de retour sont chez eux trop continues, pour qu'il vaille la peine de citer des textes sur ce point.

*Or me gart Deus et d'amor et d'amer
 Fors de Celi, cui on doit aouer,
 Ou on ne puet faillir a grant soudee (29 ; 41-43).*

Dans ces trois vers se retrouvent les principes de l'amour cistercien, mais ils sont aussi le reniement de l'amour courtois et l'affirmation de sa vanité foncière ; s'il y a filiation de saint Bernard à la poésie des trouvères, c'est à cela qu'elle se réduit : il leur a peut-être inspiré quelques velléités passagères d'y renoncer.

Allons plus loin ; on resterait encore à la surface du problème, si l'on se contentait de dire, que l'amour divin comporte toujours sa « grant soudee », c'est-à-dire sa grande récompense. C'est vraiment la nature même de l'amour qui est en jeu. Un amour non payé de retour est-il concevable ? Saint Bernard et tous les mystiques chrétiens répondront, non. L'amour est de l'ordre de l'amitié, et l'amitié implique par essence bienveillance mutuelle ; on n'est pas l'ami de quelqu'un qui n'est pas votre ami ; on ne peut que désirer son amitié, ce qui n'est pas la posséder. Il en va de même de l'amour. Ce que les poètes courtois désignent de ce nom, n'est aux yeux des mystiques chrétiens que le désir ; pour transposer en langage mystique ce qu'ils disent, il faudrait s'exprimer ainsi : je désire d'un désir qui n'est pas payé de retour, donc non seulement je ne suis pas aimé, mais je n'aime pas moi-même, car tout amour est réciproque par définition. On voit combien nous sommes loin de compte, lorsque nous établissons des équations faciles entre des formules qui, du dehors, se ressemblent, mais se contredisent intérieurement. Même la sécheresse du mystique ne peut se comparer au délaissement du poète courtois. Le mystique, lui aussi, désire, mais il se rend compte que, s'il souffre alors de son amour comme d'une blessure, ce n'est pas parce qu'il n'est pas aimé, ni parce qu'il aime, mais parce qu'il ne rend pas encore assez amour pour amour. Le problème n'est jamais, pour les chrétiens de se faire aimer d'un Dieu qui les a créés par amour et rachetés de son sang, mais de l'aimer assez eux-mêmes pour se trouver unis à lui, qui est la béatitude : *Quidni ametur Amor ?*

Cette opposition fondamentale éclate par une marque que l'on n'a pas assez observée. L'amour courtois, n'étant jamais sûr d'être payé de retour, est souvent en proie à la crainte. La peur est un mot que Thibaut de Champagne connaît bien et qu'il emploie en connaissance de cause :

Et la poors est dedenz moi entree (64 ; 37).

Signe certain que nous sommes dans un ordre complètement étranger à celui de la mystique cistercienne, car l'amour n'y introduit jamais la crainte, surtout celle de n'être pas payé de retour ; il la chasse, selon la promesse de saint Jean que saint Bernard a si souvent et si longuement méditée : *Caritas mittit foras timorem*. La charité, c'est-à-dire l'amour véritable, mais non le désir de ce qui n'est pas Dieu et que la crainte toujours accompagne, parce que ce

désir est orienté vers de faux biens, qui ne peuvent manquer de nous décevoir¹.

Pour ramener à l'essentiel cette opposition fondamentale, on peut dire que le mot amour n'a pas le même sens dans les deux systèmes. Comme il se confond avec le désir, l'amour courtois peut se donner l'illusion d'être désintéressé, parce qu'il a la force de durer jusqu'à ce que la récompense ou la lassitude le conduisent à son terme. Supposons même, chose rare autrement qu'en vers, qu'il se fixe sur un seul objet et dure toute une vie, ce ne sera toujours qu'un désir sans espoir ou un désir résigné. Le chrétien ne se trouve jamais dans cette situation. Dieu a pris les devants ; il nous aime et ne veut notre amour que pour notre béatitude ; le désirer, c'est donc lui rendre amour pour amour, c'est vraiment aimer, et c'est aimer la béatitude. Amour, comme le dit saint Bernard, à la fois désintéressé et récompensé. C'est pourquoi le Cistercien peut lire en toute tranquillité les chansons de Thibaut de Champagne ; elles ne lui prouvent qu'une chose qu'il savait déjà : du poète ou de lui, c'est lui seul qui sait aimer ; il a choisi la meilleure part.

Ainsi, l'amour courtois, pour lui garder son nom traditionnel, est obligé de se contenter de moins que l'amour mystique ; il vit et dure sans atteindre sa fin, au lieu que la charité est par définition la saisie de son objet : *vacua esse non potest*. Reste un seul point sur lequel on puisse rapprocher les deux conceptions de l'amour, et c'est peut-être ce que l'on veut dire en les qualifiant toutes deux, fût-ce en des sens différents, de désintéressées. Même récompensé, l'amour courtois se distingue de sa récompense ; il n'est pas la joie qui le couronne ; la cueillant comme un fruit de l'amour, il ne la confond pas avec l'amour même. Tel saint Bernard, lorsqu'il affirme qu'aimer le Père pour l'héritage qu'on en attend, si légitime que ce soit, n'est encore qu'aimer l'héritage du Père, non le Père même. Cela est vrai, mais il faut toujours en revenir à certaines considérations fondamentales. Pour le chrétien, le problème ne se pose véritablement pas. Quoi de plus absurde que d'être uni par l'amour à la Béatitude et de ne pas être heureux ? Or on lui est uni, du fait même qu'on l'aime ; un disciple de saint Bernard ne peut pas se demander s'il lui est possible de vouloir la Béatitude sans vouloir être heureux. Il ne peut pas même se demander s'il peut la vouloir sans le bonheur qu'elle donne, puisqu'elle l'est ; la question peut avoir un sens dans tout autre cas, mais non dans celui-là.

Pour mieux en voir la différence, regardons une fois de plus chacun de ces amours du point de vue de l'autre. Vu par un poète courtois, c'est l'amour cistercien qui est fortement suspect de ne

¹ Cette crainte inséparable de l'amour courtois (parce qu'il n'est jamais sûr de sa récompense), est un lieu commun qui leur venait d'OVIDE, *Héroïdes*, I, 12 :

Res est solliciti plena timoris amor

Voir sur ce point R. BOSSUAT, *Drouart la Vache, traducteur d'André le Chapelain (1290)* ; Paris, H. Champion, 1926, p. 75 ; et aussi, du même auteur : *Le Livre d'Amours de Drouart la Vache* (H. Champion, 1926), p. 7, vers 213-218.

pas être désintéressé ; car enfin, s'il l'est, comment le sait-il ? Ses persévérances, même à travers ses sécheresses, ne prouvent rien ; quel mérite y a-t-il à persévérer vers un but, quand on est sûr de l'atteindre ? Mais si l'on se tourne vers l'amour courtois, en le regardant du point de vue cistercien, sa position n'est pas plus satisfaisante. Que voulez-vous ? demanderait saint Bernard au poète ? Un amour qui soit sevré de sa récompense pour être sûr de son désintéressement ? C'est une contradiction dans les termes, puisque l'amour est à soi-même sa propre récompense. Ce qui vous trompe, c'est l'habitude que vous avez prise de désirer des créatures, car prenant pour l'amour ce qui n'est que la concupiscence, vous donnez à votre désir le nom d'amour, et comme il est inévitablement frustré, vous en concluez qu'il se passe de récompense. Mais, s'il était l'amour, il ne pourrait pas s'en passer, puisqu'il serait sa récompense même. Reprocher à l'amour de ne pouvoir être sans récompense, c'est lui reprocher de ne pas être la concupiscence, mais l'amour.

Le dialogue pourrait durer longtemps, puisque les deux interlocuteurs ne parlent pas la même langue ; ils ne pourraient se mettre d'accord que si l'un d'eux tentait l'autre au point de l'amener à se satisfaire du désir humain, ou à l'abjurer entièrement pour s'adonner à la poursuite de l'amour divin. Il semble clair, de toute façon, que les deux systèmes sont exclusifs l'un de l'autre, et que toute communication de l'un à l'autre est difficilement concevable. Il ne saurait y avoir filiation entre deux conceptions de l'amour telles que le nom même de l'amour y reçoit des sens contradictoires ; on ne peut passer de l'amour cistercien à l'amour courtois que par apostasie, ou de l'amour courtois à l'amour cistercien que par abjuration : après Lancelot, Galaad.

Quand tout est dit, quel résidu commun aux deux doctrines reste-t-il ? Ceci que, dans les deux doctrines, l'amour béatifiant se porte sur l'objet béatifiant lui-même, pour lui-même, plutôt que sur la joie qu'il donne. S'il ne la donne pas, comme il arrive à l'amour courtois, l'amour persiste ; s'il la donne, comme il arrive toujours en fin de compte à l'amour mystique, l'amour pur se porte encore sur lui pour lui, et non pas *propter aliquid ipsius*. C'est tout, et c'est bien quelque chose, mais quelle doctrine le doit à l'autre ? Le fait que deux systèmes d'idées si opposés possèdent cet élément en commun, suffirait à faire supposer que tous deux le tiennent d'un tiers. Tel semble être en effet le cas. L'Antiquité classique pourrait être une source plus importante de la poésie courtoise, et même de la mystique cistercienne, qu'on ne l'a supposé jusqu'ici.

Reportons-nous une fois de plus au *De amicitia* de Cicéron, un texte et un auteur dont nous sommes sûrs que le XII^e siècle les a lus. L'idée que l'amitié engendre les bienfaits, mais n'en naît pas, y est exprimée avec toute la force désirable : « Atque etiam mihi videntur, qui utilitatis causa fingunt amicitias, amabilissimum nodum amicitiae tollere : non enim tam utilitas parva per amicum, quam amici amor ipse, delectat... Non igitur utilitatem amicitia, sed utilitas amicitiam, consecuta est. » (*De amic.* XIV.) Veut-on une formule qui puisse être de saint Bernard lui-même ? La voici : « Sic, amicitiam, non spe mercedis adducti, sed quod omnis ejus fructus in ipso amore inest, excolendam putamus. » (*De amic.* IX.) Souvenons-nous de tant de formules équivalentes de saint Bernard, que

nous avons déjà citées : « Verus amor seipso contentus est. » « Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus ejus, usus ejus. Amo quia amo, amo ut amem. » Le son des paroles ni l'accent ne sont les mêmes, mais c'est bien la même notion fondamentale de l'amour qui s'affirme chez le moraliste latin et chez le mystique chrétien. On rencontre parfois quelque chose d'analogue chez les représentants de l'amour courtois. Les uns et les autres ont repris à leur compte et utilisé, à des fins d'ailleurs fort différentes, ou même opposées, un élément doctrinal qui leur était offert par la culture classique de leur temps. On en trouverait aisément d'autres, mais aucun qui ait joué un tel rôle dans la constitution de ces deux doctrines, et sa présence dans l'une et l'autre suffit à rendre compte de l'analogie que l'on peut découvrir entre elles, sans qu'il soit besoin de recourir à l'hypothèse d'une filiation.

II

AMOUR COURTOIS ET MYSTIQUE CHRÉTIENNE : L'HYPOTHÈSE DE L'INFLUENCE

Nous avons essayé de montrer l'opposition fondamentale qui sépare la mystique cistercienne de l'amour courtois. Le problème reste pourtant de savoir si, à défaut de filiation, il n'y aurait pas eu influence du Christianisme sur la poésie courtoise ? Mais comment poser le problème ? S'il s'agit seulement de savoir si la terminologie des troubadours et des trouvères ne se ressent pas du fait qu'ils ont vécu en milieu chrétien, la réponse va de soi. On s'aperçoit à maints signes qu'ils étaient des chrétiens, même lorsque les sentiments qu'ils expriment ne sont rien moins que chrétiens. On pourrait aussi vouloir dire que l'influence générale du christianisme fut pour quelque chose dans l'apparition de cette forme d'amour qui, bien que sensuelle, n'en marquait pas moins un progrès sur l'amour licencieux d'Ovide. C'est là une chose immédiatement évidente et que je ne songe pas à discuter ¹. L'amour courtois est inconcevable en dehors d'un milieu chrétien. Mais lorsqu'on en vient à se demander si certaines idées *mystiques* ne se sont pas introduites dans la poésie courtoise et ne s'y sont pas incorporées, on entre alors dans le champ des hypothèses discutables, c'est-à-dire démontrables, mais aussi réfutables. C'est celui dans lequel nous allons essayer de nous tenir.

Avant même de faire effort pour s'y tenir, il convient de le délimiter. C'est ce que l'on n'a pas assez fait. Comment discuter la possibilité d'une influence, si l'on ne se met pas d'abord d'accord sur les marques auxquelles on la reconnaîtra ? La première règle, qu'il ne faudrait jamais oublier, me paraît être la suivante : *On ne peut*

¹ Voir l'excellente analyse de la doctrine courtoise, par E. FARAL, *La chanson courtoise*, dans J. BÉNIEU et P. HAZARD, *Histoire de la littérature française*, Paris, Larousse, 1923, t. I, pp. 44-46. L'amour source de vertus, la fécondité de la souffrance, bien d'autres traits encore, attestent l'influence du christianisme sur cette manière de sentir ; mais je n'examine pas ici cette question, beaucoup plus large que celle de l'influence possible de la *mystique* cistercienne.

prouver qu'une doctrine dépend d'une autre, en invoquant comme preuve que la même idée se rencontre dans les deux, lorsqu'il s'agit d'une idée qu'il était facile, soit de trouver par soi-même, soit de trouver ailleurs. Règle de simple bon sens, mais trop souvent oubliée. Ainsi, M. E. Wechsler constate que l'amour courtois commence, comme l'amour chrétien, par une sorte de désir nostalgique et vague, la *Sehnsucht*. Il n'est pas question de le contester, mais vaut-il la peine de rassembler des textes où les poètes parlent de leur « désir » pour prouver une pareille évidence ? On peut facilement rassembler des citations où le mystique déclare qu'il ne peut penser à Dieu sans le désirer, comme le poète affirme qu'il ne peut penser à sa dame sans la désirer, mais on n'en tirera jamais aucune preuve, parce que nul n'a besoin d'apprendre que le désir est le commencement de l'amour. Qu'est-ce que le désir ? se demande saint Augustin ; et il répond : « *Desiderium est rerum absentium concupiscentia* ¹. » Rien là de mystérieux ni qui exige des recherches spéciales ; tous ceux qui se posent la question trouveront la réponse sans même avoir besoin de consulter aucun auteur. Ce n'est donc pas sur des analogies aussi générales que l'on pourra se fonder pour établir des filiations.

Il en va de même de cet autre trait commun que relève le même historien : l'amour violent est une passion qui rend insensible, tant elle l'absorbe, celui qui en est possédé ². La question qu'il faut se poser en pareil cas, n'est pas de savoir si les mystiques l'affirment de la charité comme les poètes de l'amour, car ils le font, mais bien si l'on est sûr que les poètes ne l'eussent pas dit si les mystiques ne l'avaient pas dit avant eux. C'est toute la question. S'agit-il d'accord ou d'influence ? Un poète amoureux n'a pas besoin de lire une description de l'extase pour être capable de décrire un amoureux transi.

Ce n'est pas tout, et il reste encore d'autres précautions à prendre. C'est une excellente chose que les historiens de la littérature

¹ Pour ce rôle de la *Sehnsucht*, voir Ed. WECHSLER, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, pp. 252-253. L'auteur s'inspire sur ce point d'E. Boutroux, bon philosophe, mais mystique d'importance nettement secondaire. Il y a d'ailleurs du bon et du mauvais dans la description du mysticisme donnée par E. Boutroux et Ed. Wechsler ; ce n'est pas ici le lieu de la discuter, mais il faut remarquer du moins que l'essence même du mysticisme chrétien échappe à qui soutient avec Ed. Wechsler que : « Le Dieu du mystique n'est pas transcendant, mais immanent » (*op. cit.*, p. 263). Si Dieu est immanent sans être transcendant, il n'y a pas de problème mystique au sens où les chrétiens l'entendent. Ce qu'ils ont à expérimenter, et dont ils ont à rendre compte, c'est, au contraire : l'immanence d'un Dieu qui est et reste transcendant. On simplifie beaucoup le passage de la mystique chrétienne à l'amour courtois en supprimant la notion de transcendance divine ; on voit, au contraire, combien un tel passage est inconcevable, aussitôt qu'on la rétablit.

Pour la définition augustinienne du *desiderium*, voir SAINT AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. 118*, VIII, 4 ; P. L. t. 37, c. 1522. Cf. *Enarr. in Ps. 62*, 5 ; P. L., t. 33, c. 750-751.

² Ed. WECHSLER, *op. cit.*, pp. 253-256.

se soient récemment intéressés à l'histoire des idées. Les deux domaines ne sauraient être séparés. On ne peut cependant passer de l'un à l'autre sans quelques précautions, dont la première est d'apporter à traiter des idées la même exactitude que l'on apporte d'ordinaire à étudier les textes. Il s'en faut de beaucoup que l'on s'en soit tenu là, et l'une des erreurs les plus communes est de traiter comme comparables des idées d'expression analogue, mais de sens entièrement différent. Proposons donc comme deuxième règle : *On ne peut prouver l'influence d'une œuvre sur une autre en établissant qu'elles contiennent des formules littéralement analogues, mais de sens différent.* C'est pourtant ce que l'on fait souvent et ce que l'on n'a pas manqué de faire à propos des relations de la mystique chrétienne à l'amour courtois.

La tentative était particulièrement tentante, et particulièrement dangereuse, en ce qui concerne l'extase. Après avoir cité des textes mystiques où l'extase se trouve décrite, M. Wechsler accumule des textes poétiques où l'amant se perd dans la contemplation de la dame aimée. Rien ne s'oppose à ce que l'on donne le nom d'extase à ces deux phénomènes ; saint Thomas lui-même y consentirait volontiers, puisqu'il considère l'amour, quel qu'il soit, comme extatique par définition. Ce n'est pas là la question. Il s'agit de savoir si l'idée que l'amour est extatique est venue aux poètes des théologiens. On soutiendrait aussi bien le contraire, et l'on serait aussi empêché de le prouver, car l'une de ces extases est le contraire de l'autre, non seulement en ce sens que l'une exclut l'autre, mais aussi parce que la nature de l'une est le contraire de celle de l'autre. C'est donc le même problème qui se pose de nouveau. Que l'amour fasse naturellement sortir de soi celui qui aime, qu'il le fasse, pour ainsi dire, passer dans l'objet de son amour, c'est ce que l'on pouvait deviner sans peine, pour peu que l'on eût l'expérience de l'amour. Si l'on tenait absolument à s'en assurer dans un livre, un homme aussi peu mystique que Cicéron aurait suffi à en instruire. N'a-t-il pas, en effet, écrit dans son *De amicitia* : « *est enim (verus amicus) tanquam alter idem.* » Cette identification de deux « moi » ne s'est-elle pas développée spontanément et indépendamment en deux sens différents, dans l'amour courtois et dans l'amour mystique ? C'est de beaucoup l'hypothèse la plus vraisemblable, si l'on se souvient de la différence radicale que nous avons marquée entre les deux conceptions.

Lancelot voit de la fenêtre d'une tour la reine Guenièvre enlevée par son ennemi ; lorsqu'elle passe sous ses yeux et qu'il la regarde, il entre en transe et tomberait de la tour si son ami Gauvain ne le retenait. Que l'on accumule les traits de ce genre, qu'on y joigne le « cœur éperdu » de Jaufré Rudel et les « oublis » où se perdent les poètes courtois à la vue de l'objet aimé¹, il reste impossible de trouver dans ce qu'ils disent un souvenir quelconque des extases mystiques ; il faut avoir oublié ce que sont ces dernières pour en douter.

M. Wechsler les a pourtant fort bien définies : « L'effort de l'âme pour sortir du fini et son passage dans l'infini par la force de l'amour extatique². » Or ce que l'on veut bien nommer ici l'« ex-

¹ Ed. WECHSSLER, *op. cit.*, pp. 259-264.

² *Ibid.*, p. 243.

tase » de l'amant courtois, est au contraire un effort de l'âme pour s'absorber dans le fini par la force de l'amour humain. Remarquons bien qu'il s'agit une fois de plus de la structure intime des sentiments en présence ; sauf cet élément extatique commun à tout amour, et que saint Thomas reconnaît jusque dans la démence — l'*aliénation* de soi — rien de ce qui définit l'un de ces sentiments ne se retrouve dans l'autre, si bien qu'on en arrive à se demander comment les historiens qui l'admettent peuvent bien se représenter l'influence de l'un sur l'autre ?

Mais cherchent-ils aussi à se la représenter ? Quel échange d'idées concevable représente pour eux ce passage supposé ? On en est réduit aux conjectures. Pourtant, ce qui est vrai des formes animales l'est tout autant des idées : on ne peut pas passer de n'importe quoi à n'importe quoi. Peut-on passer du *raptus* du mystique au *ravissement* du poète, ou de l'*excessus mentis* du mystique aux *extases* de l'amour courtois ? C'est toute la question.

Ne discutons même pas le problème de la terminologie ; supposons, ce que je n'ai jamais constaté, que le mot extase ait été employé par un poète du XII^e siècle ou du XIII^e, il resterait à se demander ce qu'il entend par là. Je m'excuse d'insister, mais il y va du fond même de la question. Après avoir passé ces divers aspects du problème en revue, M. Wechssler ajoute honnêtement : « Seulement un petit nombre de ces motifs sont spécifiquement mystiques. On ne peut le dire catégoriquement que des notions de ravissement et d'extase ¹. » Voilà l'équivoque ; le ravissement et l'extase du poète sont-ils des états mystiques, ou ne cessent-ils pas de l'être en passant de la mystique à la poésie ? Ne disons pas que c'est là une subtilité qui n'intéresse que la théologie. Admettre que la mystique chrétienne a exercé une influence démontrable sur la poésie courtoise, c'est s'engager à prouver que quelque chose du ravissement ou de l'extase du mystique se retrouvent dans ceux du poète. S'il ne s'y retrouve rien de tel, ce n'est plus de « *Vorstellungen* », mais seulement de mots qu'il s'agit. Pour trancher la question, le plus simple est de comparer une fois de plus les deux conceptions de l'amour en présence : « *Höfliche Frauenminne und christliche charitas.* »

M. Wechssler lui-même se pose la question, et il connaît trop bien le problème pour ne pas sentir ce qu'il a de paradoxal.

¹ Je parle des poètes qui ne sont que des lyriques, et non point des auteurs d'ouvrages didactiques en prose, comme André le Chapelain, ou d'un poète tel que Dante, qui est l'héritier de toute la théologie du XIII^e siècle. Il y a lieu d'observer que les témoignages accumulés par M. Ed. Wechssler sont hétéroclites. Prouver l'influence de la théologie mystique sur Dante est un jeu, mais les textes de Dante, irrécusables, ne prouvent rien quant à l'influence de la théologie sur Jaufré Rudel, Bernard de Ventadour ou Chrétien de Troyes. On ne peut citer ces textes à la suite les uns des autres comme s'ils étaient les preuves de la même thèse. L'amour dont parle Dante n'est plus celui dont avaient parlé les poètes de l'amour courtois ; la spiritualisation de l'amour est chez lui un fait accompli, et c'est parce qu'il ne l'est pas chez les troubadours ou les trouvères, que la comparaison de leurs œuvres avec celles de saint Bernard est si pleine d'embûches. On veut aller trop vite ; il faudrait sérier les problèmes et distinguer les questions.

« L'amour courtois des femmes et la *charitas* chrétienne, qu'ont-ils à faire ensemble ¹ ? » Notre historien n'entreprend pas moins de le découvrir. Ce qui le frappe avant tout, c'est que l'amour, tel que le conçoivent les mystiques eux-mêmes, est substantiellement un ; qu'il s'agisse de l'amour charnel ou de l'amour de Dieu, c'est toujours le même *affectus*, mais modifié par des formes différentes. La remarque est parfaitement juste, et nous avons assez vu à quel point elle se vérifie dans la doctrine de saint Bernard. M. Wechssler a donc pleinement raison sur ce point important ² ; mais il faut prendre garde aux conséquences qui en résultent.

Pour simplifier le problème, revenons au point qui décide de tout : *quand un poète courtois parle d'amour pur, ce qu'il a dans l'esprit est exactement le contraire de ce qu'un mystique cistercien désigne de ce nom.* Laissons de côté les cas, de beaucoup les plus nombreux, où le désintéressement de l'amour courtois n'est qu'un pis aller, pour ne considérer que ceux où il se prive volontairement de la possession de l'objet aimé pour s'assurer lui-même de son désintéressement. Le poète se trouve alors dans la situation décrite par André-le-Chapelain avec une plate crudité : « Amor quidam est purus et quidam dicitur esse mixtus. Et purus quidem amor est, qui omnimoda dilectionis affectione duorum amantium corda conjungit. Hic autem in mentis contemplatione cordisque consistit affectu ; procedit autem usque ad oris osculum lacertique amplexum et verendum amantis nudae contactum, extremo praetermisso solatio ³. » Ces paroles sont d'un clerc, et qui emprunte les mots : *amor purus*, aux auteurs mystiques, mais quel concept leur emprunte-t-il ? Aucun. N'insistons pas sur ce qu'a de louche cette extraordinaire conception de la pureté, ce serait trop facile ; il importe de souligner au contraire le fait, que ce qui constitue pour le poète ou le théoricien de l'amour courtois la preuve de la pureté de l'amour, serait, aux yeux d'un mystique, la preuve de son impureté. L'opposition fondamentale des deux systèmes d'idées se manifeste ici dans toute sa rigueur. Le caractère charnel de l'amour courtois lui interdit de maintenir unis l'amour lui-même et la jouissance de l'objet aimé ; cette jouissance étant fondamentalement impure, elle ne saurait coexister avec l'amour sans le contaminer, ou tout au moins sans le rendre suspect aux yeux mêmes de celui qui l'éprouve. L'amour courtois va donc au bout de sa logique en s'interdisant l'union de l'amant avec l'aimée ; c'est même pourquoi certains de ses théoriciens le jugent incompatible avec le mariage, où la légitimité et la sécurité de la possession rendent toute illusion de désintéressement impossible ⁴. Mais l'amour mystique ne va pas moins courageusement au bout de sa propre logique, en affirmant que la marque de

¹ Ed. WECHSSLER, *op. cit.*, p. 313. Ces mots sont le début du chapitre XIV : *Minne und Charitas*.

² *Op. cit.*, pp. 315-316.

³ *Op. cit.*, p. 331.

⁴ Sur l'incompatibilité de l'amour et du mariage dans la poésie courtoise, voir J. ANGLADE, *Les Troubadours*, pp. 95-96. — G. COHEN, *Chrétien de Troyes* ; Paris, Boivin, 1931 ; pp. 224-225 et p. 562.

Le problème est discuté, pour et contre, par Jehan Bretel : *Recueil général...* ; LXVII, t. I, pp. 248-250.

l'amour spirituel, rendu en son point de perfection, c'est précisément l'union réelle que l'amour courtois se refuse ; ce dernier n'est pur que s'il a tout sauf cela : « *extremo praetermisso solatio* » ; l'amour mystique n'ambitionne rien d'autre que cette dernière faveur, et il n'est sûr de sa pureté que s'il l'obtient. C'est pourquoi le symbolisme mystique du Cantique des Cantiques est toujours interprété par nos auteurs comme celui de l'Époux et de l'Épouse. L'amour pur de la mystique est essentiellement le mariage de l'âme à Dieu : les Noces Spirituelles, le Mariage mystique, toutes ces expressions sont la négation directe, sinon de l'amour courtois, du moins de ses timidités ou résignations. Car il n'entraîne même pas à proprement parler le mariage de l'âme à Dieu, il l'est : *sic amare, nupsisse est* ; il n'y a pas pour elle de milieu entre l'amour mixte et le mariage mystique de l'amour pur : « *aspirare ad nuptias Verbi* », c'est là son but suprême, et rien ne la retiendra, ni honneur ni pudeur, tant qu'elle n'y sera pas parvenue.

Comment ne pas voir là le signe d'une différence profonde entre les deux amours ? On pourrait s'obstiner à chercher entre eux un parallélisme, en soutenant que l'amour courtois, par son exclusion même de l'union charnelle, quand il l'exclut, parvient à imiter la spiritualité de l'amour mystique, ou du moins s'y efforce. Accordons qu'il s'y efforce, en ce sens qu'il en emprunte ici le langage, mais pas un instant il ne va plus loin que l'expression d'amour pur ; tout lui interdit d'en imiter le concept. Un « amour charnel pur » est une absurdité dans les termes, pour qui considère l'exclusion de l'élément charnel de l'amour comme la première condition de sa pureté. Accordons au Chapelain que, dans la difficile position où il se trouve, il fait ce qu'il peut, le point central de la difficulté n'en reste pas moins que les deux systèmes sont nécessairement « incommunicants », hermétiquement clos l'un par rapport à l'autre, parce qu'ils emploient le mot amour en des sens opposés. Se plaçant sur le plan de la vie spirituelle, le mystique peut exiger de l'amour surnaturel ce que, comme homme, il exigerait de l'amour charnel. Or, sur ce point, il n'a pas de doute : l'amour humain ne se réalise complètement que dans cette union de l'homme et de la femme, qui fait de l'un et de l'autre une même chair. L'homme est un être charnel, l'union de deux êtres humains doit donc, pour être complète, ne pas se limiter à une union de pensée ou d'affection, ou même, pour reprendre le langage d'André-le-Chapelain, de contemplation, mais une union de tout leur être. Nulle relation d'humain à humain ne peut se comparer à celle-là, pas même celle des parents aux enfants, et c'est d'ailleurs ce qui est écrit : « Tu laisseras ton père et ta mère... », aucun lien ne prévalant contre ce lien à la fois naturel et sacré. Le mystique ne peut prétendre s'unir à Dieu par son corps (bien que ce corps même doive plus tard participer à la béatitude céleste), car Dieu est esprit, mais, dans l'ordre du moins de la vie spirituelle, qui est le sien, il ne concevra jamais une union d'amour qui ne soit totale à sa manière : *Sponsus et Sponsa sunt* ; l'amour aura cela, ou il sera frustré de ce qu'il lui est impossible de ne pas désirer sans cesser d'être lui-même. L'amour impur dont parle le mystique est celui qui désire autre chose : « *Impurus est qui aliud cupit* », mais l'amour pur est au contraire celui qui le désire, car c'est celui de l'Épouse, et elle est Épouse

parce qu'elle est cet amour même : « *Sponsae hic est, quia hoc Sponsa est quaecumque est.* » Bref, l'amour pur courtois se définit par l'exclusion de ce qui constitue l'amour pur des mystiques : l'union réelle de l'aimant et de l'aimée ; rien ne peut effacer ni pallier cette opposition.

Que s'est-il donc passé ? Ceci, que les théoriciens de l'amour courtois (car les poètes eux-mêmes ne fournissent que des textes rares et vagues sur ces questions), pour avoir voulu s'approprier le langage des mystiques, ont élaboré une conception de l'amour, non seulement opposée à celle des mystiques, mais même opposée à celle des moralistes chrétiens. Leur amour pur serait, aux yeux des mystiques, le comble de l'impureté, puisqu'il est charnel, mais il n'est pas davantage la forme suprême de l'amour charnel humain, puisqu'il exclut ce qui est la marque et le gage de sa perfection ; la joie qu'il donne après toutes les autres, l'*extremum solatium*. Il ne faut pas se laisser séduire par la facilité d'un parallélisme extérieur décevant. Le mystique et le poète courtois, bien qu'ils renoncent, l'un à toutes, l'autre à certaines des joies du corps pour mieux assurer la pureté spirituelle de leur amour, n'en suivent pas moins des directions opposées ; car le mystique, posant le problème de l'amour entre son esprit et l'Esprit, peut le résoudre intégralement sans rien sacrifier des exigences de l'amour : il aspire donc aux délices de l'union divine, et c'est là que l'amour trouve sa pureté ; le poète courtois, posant le problème de l'amour entre des êtres de chair, ne peut concevoir de pureté que dans l'exclusion de toute union réelle entre ces êtres, si bien que la pureté de l'amour courtois sépare les amants, au lieu que celle de l'amour mystique les unit.

Il est donc chimérique de chercher une influence de l'amour mystique sur l'amour courtois, au delà de quelques emprunts de vocabulaire ; de ce qui définit l'un, rien n'a passé dans ce qui définit l'autre, parce que, de l'un à l'autre, aucun passage n'était possible. Les analogies que l'on peut se plaire à relever entre les expressions, doivent donc toujours être lues en transparent sur cette opposition fondamentale ; quand on le fait, on devient assez vite sceptique sur les prétendues parentés que certains historiens croient avoir découvertes.

Ils sont pourtant allés assez loin dans l'affirmation de leur thèse : « Ce qui soulève et porte ce lyrisme, ce ne sont pas des pensées particulières, ni même les conceptions du temps, c'est la disposition fondamentale à une certaine manière mystique de sentir¹. » Cette *Grundbestimmung mystischer Gefühlsart* est très évidente chez Dante, mais bien que sa poésie se rattache à celle des troubadours, elle correspond à un état tout différent de la question. Si c'est de lui qu'on le dit, rien de plus vrai ni de moins utile à dire ; mais si c'est des poètes courtois qu'on le dit, on cherchera vainement quel sens du mot mystique il est possible de choisir en pareil cas. Il semble, à entendre le commentaire qu'en donne M. Wechssler en cet endroit, qu'il s'agisse de ce qu'il nomme un élément commun à toute expérience mystique, soit poétique, soit religieuse ; mais si l'expérience poétique en question n'est pas mystique, son élément esthétique ne l'est pas davantage. Dire que :

¹ Ed. WECHSSLER, *op. cit.*, p. 269.

« toute mystique peut être un acte esthétique aussi bien que religieux », ce n'est rien prouver ; puisqu'on vient de voir que l'amour pur du type courtois n'a rien de mystique ; ce qu'il a d'esthétique n'est pas un élément esthétique religieux, ce n'est donc pas non plus un élément esthétique mystique au sens que les cisterciens donnent à ce nom.

Qui dira jamais les ravages causés dans l'histoire de cette question par l'oubli de ces distinctions fondamentales ? « L'Eglise fut toujours unanime à condamner systématiquement tout *amor carnalis* ¹. » Aucunement, saint Bernard ne l'a jamais fait, car l'amour charnel peut être béni et consacré par l'Eglise ; on oublie trop que le mariage est un sacrement, et le texte même d'Hugues de Saint-Victor que l'on cite à ce propos, aurait dû montrer de quoi il s'agit, puisqu'il condamne le désir charnel : « *supra modum vel contra rationem effervens*. » Il y a loin de là à une condamnation systématique de tout amour charnel. C'est le théoricien de l'amour courtois, non le théologien qui le condamne. Quand donc on ajoute : « Ainsi aucun doute n'est possible sur ce point, que l'amour de celui qui chantait la femme ne tombât alors sous le concept de *fornicatio* », on va bien au delà de ce qui est nécessaire. L'amour courtois pouvait être et fut souvent une fornication, mais rien ne l'obligeait à l'être et, en fait, il ne l'a pas toujours été. Quoi que l'on dise, un chant d'amour, même humain, n'est pas nécessairement un *peccatum criminale*, et il ne l'était pas, même au moyen âge ; tout dépend de l'amour qu'il chante ou qu'il chantait, et l'on peut se demander si l'*amor mixtus*, si méprisé par André-le-Chapelain, n'était pas réellement plus sain et plus inoffensif sous ce rapport que l'*amor purus*. Si d'avoir chanté l'amour charnel suffit à exclure les troubadours de la mystique, cela ne suffit donc pas à en faire des révoltés. C'est pourtant ce que l'on en est arrivé à dire, et il le fallait bien. Si l'on admet que l'amour courtois s'inspire de l'amour mystique, comme ces amours sont de sens contraire, on doit nécessairement en conclure que le premier ne s'est inspiré du second que pour pouvoir ensuite se dresser contre lui. Faut-il donc croire, avec M. Wechsler, que les troubadours aient voulu accomplir une « *Umwertung der Werte* », annoncer une nouvelle conception du monde qui fût en opposition ouverte avec celle de l'Eglise ² ? C'est là une dramatisation des faits que rien ne justifie. L'amour qu'ils chantent est souvent coupable aux yeux de l'Eglise ; on n'avait pas attendu les troubadours pour le découvrir, car il y avait des siècles que les confesseurs passaient leur temps à en absoudre les fautes. A défaut de la nature, Ovide eût été là pour en rappeler aux hommes les formes les plus basses. La poésie *populaire* française, antérieure à celle des trouvères, n'est d'ailleurs pas sans parler de l'amour charnel et le chanter à sa façon ³. Pour se laisser entraîner à des simplifications de cette sorte, on arrive à ces tableaux schématiques de l'histoire, où tantôt le moyen âge est une période de pur ascétisme, tantôt,

¹ *Op. cit.*, p. 317.

² *Op. cit.*, p. 321.

³ A. JEANROY, *Les origines de la poésie lyrique en France au moyen âge*, 3^e éd., Paris, Champion, 1925. Sur le sens de l'expression « poésie populaire », voir *Introduction*, pp. XVI-XVII.

comme c'est ici le cas, le témoin de cette révolte de la chair contre l'esprit qui annonce et prépare déjà la Renaissance. « Au lieu de l'ascétisme, la joie de vivre devint non seulement le droit, mais le devoir principal de l'homme et de la femme cultivés ¹. » Ce que nous offre en réalité comme spectacle le xii^e siècle, c'est celui d'une magnifique vitalité, humaine et mystique à la fois ; la poésie des troubadours ne sonne pas le glas d'un ascétisme expirant, car l'ascétisme de saint Bernard vient au monde en même temps qu'elle : s'il y eût une Renaissance du xii^e siècle, c'est ici le cas de ne pas oublier que « saint Bernard et sa mule » en font partie aussi bien que les Troubadours. L'amour courtois ne se présente aucunement comme une utilisation de la mystique, ni comme une réaction dirigée contre l'ascétisme au nom de l'amour humain ; placé hors de l'une et de l'autre, il exprime bien plutôt l'effort d'une société polie et affinée par des siècles de Christianisme, pour élaborer un code de l'amour humain qui fût, non point mystique ni même spécifiquement chrétien, mais plus raffiné que la grivoiserie d'Ovide et où le sentiment prit le pas sur la sensualité. C'est là, semble-t-il, qu'est sa signification historique propre. La sensualité au service du sentiment, et parfois des plus exquis comme chez Jaufré Rudel, ou même de la raison comme chez Chrétien de Troyes ² c'était en soi une assez belle découverte pour qu'on puisse n'attribuer qu'elle aux troubadours et aux trouvères sans paraître les dédaigner.

On ne doit donc faire de l'amour courtois ni une révolte contre un ascétisme qui se développait en même temps que lui, ni une tentative pour l'imiter. C'est tomber dans cette deuxième faute que de parler d'« ascétisme courtois ³ », comme si cette expression avait un sens. Tous les textes que l'on cite à l'appui, montrent que les amoureux du moyen âge savaient attendre quand les circonstances les y obligeaient, se contenter de ce qu'on leur accordait et introduire une certaine modération de bon goût dans leurs désirs ; mais l'ascétisme est plus que le régime sain de l'amour charnel, c'est la lutte inexpiable contre la concupiscence sous toutes ses formes ; ce n'est pas lui qui se contenterait, en fait de renoncement à la chair, de ce « *verecundum-amantis nudae contactum* » loué par André-le-Chapelain. « Höfliche Askese » est une formule qu'il serait préférable de ne pas employer. Celle de « chasteté courtoise » ne vaut pas mieux si cette chasteté se réduit à l'idée fort simple qu'un amour véritable ne s'accommode pas d'une multiplicité d'autres amours

¹ Ed. WECHSSLER, *op. cit.*, p. 321.

² G. COHEN, *Chrétien de Troyes et son œuvre*, Paris, Boivin, 1931 ; pp. 223-225. M. G. Cohen note, p. 223, quoique avec réserves, les tendances morales de la doctrine de Chrétien et la réhabilitation du mariage dans son œuvre (p. 224). On observera que la poésie de cet amour cesse dans « l'embourgeoisement du mariage », alors qu'au contraire, pour le mystique cistercien, c'est dans le mariage de l'âme au Verbe que la poésie atteint sa pleine et durable exaltation. Cette moralisation de l'amour courtois ne le rapproche donc pas de la mystique cistercienne, dont les noces spirituelles ignorent l'embourgeoisement. C'est même pour l'éviter qu'elles se veulent spirituelles.

³ L'expression est de M. Ed. WECHSSLER, *op. cit.*, p. 328.

simultanés. Chasteté limitée, comme on voit, et dont André-le-Chapelain dit, fort justement cette fois, que l'amour : « reddidit hominem castitatis quasi virtute decoratum ». Ce *quasi* est de bonne théologie¹ ; il n'est aucune de ces expressions où il n'y ait prudence à le loger.

A quels excès d'érudition ne s'est-on pas livré, dont un peu de réflexion aurait dispensé ! Pourquoi comparer « l'œil du cœur » des poètes courtois à celui des mystiques ? Le premier n'est que de l'imagination, et parfois la plus sensuelle, au lieu que le deuxième est défini par l'exclusion de toute image sensible, de celles que c'est précisément la fonction du premier de nous fournir en l'absence de leurs objets. Quel rapport entre l'œil mystique, qui ne s'ouvre que toutes images éteintes, et l'œil du cœur, qui garde ces images présentes à un amour charnel qu'elles nourrissent² ? Les poètes disent qu'ils *croient* en leur dame, ou qu'ils *espèrent* en elle, mais il n'y a pas là plus de Foi ou d'Espérance qu'il n'y avait tout à l'heure de Charité. Ils craignent, mais nous avons déjà noté que l'amour chrétien a précisément pour effet de chasser la crainte, et quant à ce qui est de comparer le troubadour qui implore *merci* de sa dame au chrétien qui demande à Dieu sa *grâce*, c'est s'engager dans une équivoque à peine moins grave que celle qui consiste à comparer la vertu chrétienne de patience avec celle dont les troubadours étaient bien obligés de s'armer³. Pour reprendre une comparaison classique, il n'y a pas plus de rapport entre ces notions qu'entre le Chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant.

L'amour courtois et la conception cistercienne de l'amour mystique sont donc deux produits indépendants de la civilisation du XII^e siècle ; nés dans des milieux différents, ils l'expriment, l'un codifiant la conception de la vie dans une cour princière, l'autre exprimant celle que l'on s'en faisait dans un monastère cistercien. Sans doute, la langue de l'un a pu se nourrir de termes empruntés à celle de l'autre, mais comme il fallait renoncer à l'un de ces amours pour embrasser l'autre, on ne peut s'étonner qu'aucun concept défini ne soit commun aux deux. Quand l'amour cistercien a voulu s'introduire dans la littérature profane, il n'a pu le faire qu'en se substituant à l'amour courtois, et en l'expulsant. La *Quête du saint Graal*, annonce d'une chevalerie céleste, ne demande pas seulement à la chevalerie terrestre de se modérer et de s'affiner, mais de se renoncer. Saint Bernard peut avoir largement contribué à la décadence de l'idéal courtois, ce n'est pas lui qui l'a inspiré.

¹ *Op. cit.*, p. 335. Sur la chasteté limitée de l'amour courtois, pp. 345-346.

² *Op. cit.*, p. 376.

³ Sur la notion de grâce, *op. cit.*, pp. 395-396. — Sur la patience, p. 394.

APPENDICE V

NOTES SUR GUILLAUME DE SAINT-THIERRY

Guillaume de Saint-Thierry mériterait une étude doctrinale aussi développée que celles dont a bénéficié l'œuvre de saint Bernard. C'est un très grand théologien, dont la fermeté de pensée s'allie à une justesse d'expression remarquable. Intimement lié à saint Bernard, complètement d'accord avec lui sur les principes et les conclusions des problèmes que pose la vie mystique, il a su conserver, dans une admiration sans réserves pour l'abbé de Clairvaux, une parfaite indépendance de pensée. Les notes qui suivent ne se donnent pas pour l'équivalent du travail que nous désirerions voir entreprendre, mais pour une invitation à l'entreprendre. Elles se bornent à indiquer les idées maitresses, et à esquisser, pour ainsi dire, le plan de la doctrine. Ceux qui, partant de là, travailleront à nous la rendre dans sa vie et sa beauté, seront surpris des richesses où il leur faudra puiser et de l'embarras qui les attend, lorsqu'ils se verront obligés de choisir. Car Guillaume de Saint-Thierry a tout : la force de la pensée, l'éloquence de l'orateur, le lyrisme du poète, et la séduction contagieuse de la piété la plus ardente et la plus tendre.

Pour se retrouver dans les questions qui se rattachent à ses écrits, on aura le plus sûr des guides en Dom A. WILMART, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Revue Mabillon*, t. XIV (1925), pp. 157-167.

— Sur sa vie : A. ADAM, *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses œuvres*, Bourg-en-Bresse, 1923. Ouvrage utile, malheureusement introuvable en librairie, mais dont la Bibliothèque Nationale possède un exemplaire.

— Sur sa doctrine, en dehors du livre de H. KUTTER, *Wilhelm von St. Thierry, ein Repräsentant der mittelalterlichen Frömmigkeit*, Giessen, 1898 (qui est inutilisable), on consultera :

L. MALEVEZ, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXII (1923), pp. 178-205, et pp. 257-279. Articles solides, très approfondis et pénétrants.

M.-M. DAVY, *Les trois étapes de la vie spirituelle, d'après Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXIII (1933), pp. 569-588. Analyse de l'*Epistola aurea*.

A

Ecrits de Guillaume de Saint-Thierry

1° *Epistola ad Fratres de Monte Dei* (dite *Epistola aurea*), P. L., t. 184, c. 307-354 (à l'exclusion du livre III);

- 2° *Meditativae orationes*, t. 180 ; c. 205-248. Nouvelle édition, avec traduction, par M.-M. DAVY, Paris, J. Vrin, 1934.
- 3° *De contemplando Deo*, t. 184, c. 365-380 ;
- 4° *De natura et dignitate amoris*, t. 184, c. 379-407 ;
- 5° *Disputatio adversus Abaelardum*, t. 180, c. 249-282 ;
- 6° *Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*, t. 180, c. 283-340 (n'est pas de lui, mais « cujusdam abbatis nigrorum monachorum » : Geoffroy d'Auxerre. P. L. t. 185, col. 596) ;
- 7° *De sacramento altaris*, t. 180, c. 341-366 ;
- 8° *Speculum fidei*, t. 180, c. 365-398 ;
- 9° *Aenigma fidei*, t. 180, c. 397-440 ;
- 10° *Brevis commentatio in priora duo capita Cantici Canticorum*, t. 184, c. 407 (apocryphe) ;
- 11° *Commentarius in Cantica Canticorum e scriptis S. Ambrosii collectus* ; P. L. t. 15, c. 1947-2060 ;
- 12° *Excerpta ex libris S. Gregorii Papae super Cantica Canticorum* ; P. L. t. 180, c. 441-474 ;
- 13° *Expositio altera super Cantica Canticorum*, P. L. t. 180, c. 473-546 (interrompu, par la polémique contre Abélard et la Vie de saint Bernard, à III, 3) ;
- 14° *Expositio in Epistolam ad Romanos*, c. 547-694 (compilation dont il serait important de retrouver les sources).
- 15° *De natura corporis et animae libri duo*, P. L. t. 180, c. 695-726.

ESQUISSE DE SA THEOLOGIE MYSTIQUE

Guillaume a construit une théologie mystique très soigneusement ajustée et dont il est indispensable de connaître la structure si l'on veut comprendre exactement le sens de l'une quelconque de ses parties. C'est pour avoir isolé certaines d'entre elles de l'ensemble auquel elles appartiennent, que l'on s'est trouvé conduit à leur attribuer une signification étrangère à sa pensée, ou même à les déformer de manière à les rendre extrêmement dangereuses. Il ne s'agit pas ici de trouver une *pia interpretatio* de sa doctrine, mais simplement de la montrer telle qu'elle est ; cela suffira, pensons-nous, à montrer en même temps qu'elle est inattaquable.

I. LES ÉCOLES DE CHARITÉ

La doctrine mystique de Guillaume est née et se développe entièrement dans le cadre de la vie cénobitique, que ce soit celle d'un monastère bénédictin, cistercien, ou carthusien. Le cloître est considéré comme une école¹, par opposition à ces autres écoles, déjà si nombreuses au XII^e siècle, où s'enseignent les lettres profanes et les diverses disciplines du *Trivium* et du *Quadrivium*. Les écoles profanes enseignent une doctrine de l'amour profane, dont le grand maître est Ovide, et le livre classique, son *De arte amatoria*. Les monastères seront également des écoles d'amour, mais où l'on ensei-

¹ Voir plus haut, chap. II, *Schola caritatis*, p. 78 et suivantes.

gnera la charité. Guillaume de Saint-Thierry, on l'a dit depuis longtemps en une formule parfaite, a voulu écrire un *Anti-Nasonem*¹. Quelle sera la nature de cet enseignement ?

L'art d'aimer est l'art des arts, mais ce n'est pas Ovide qui nous l'enseigne, c'est la nature, et Dieu auteur de la nature. En effet, l'amour a été infusé dans l'âme par son créateur, mais sa noblesse naturelle fut dégradée par des affections coupables, de sorte qu'il doit aujourd'hui nous être enseigné². Il importe de conserver ces points toujours présents à la pensée, si l'on veut maintenir la doctrine de Guillaume sur sa véritable base. Considérons-les successivement.

1° L'amour est en nous un sentiment naturel inné. Créé par Dieu, il devrait être encore aujourd'hui tel qu'il était au moment de la création. S'il l'était, l'amour n'aurait pas besoin de nous être enseigné ; notre nature étant demeurée telle que Dieu l'a créée, nous n'aurions qu'à la consulter pour savoir qui et comment nous devons aimer ; l'apprendre de la nature, ce serait en effet l'apprendre de Dieu, auteur de la nature. Donc, en droit, l'amour ne devrait pas avoir à être enseigné.

2° S'il n'en est plus ainsi, c'est qu'une déviation s'est produite dans nos sentiments. Comme l'enseigne saint Augustin, tout être naturel est entraîné par son « poids » vers le lieu qui lui est propre³. Il en est ainsi de l'âme de l'homme, avec cette différence, qu'étant libre, elle a pu dévier de sa route. C'est ce qui s'est produit lors du péché originel. Depuis, elle tend toujours vers son lieu naturel, qui

¹ Sur le XII^e siècle comme *aetas Ovidiana*, voir les pages si suggestives de Ch. H. HASKINS, *The Renaissance of the XIIIth century*, Harvard Univ. Press, 1927, p. 107-110. — La place qu'occupait alors Ovide est bien marquée par JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, lib. III, cap. 8 ; édit. Cl. C. J. Webb, Oxford, 1929, p. 147 : « Naso carmina, Cicero causas feliciter agit. » Ovide lui-même s'est d'ailleurs donné, au moins à deux reprises, comme le Maître par excellence dans l'art d'aimer : *Ars amatoria*, lib. II, v. 741-744 ; lib. III, v. 809-812 ; édit. H. Bornecque, p. 59 et p. 89. On verra, p. VIII de cette édition, que le mss. qui fait autorité est le Regius de Paris, du X^e siècle, corrigé ensuite aux XI^e et XII^e siècles. — Ovide est visé par Guillaume en terme très clairs : « Nam et foedus amor carnalis foeditatis suae olim habuit magistros, ut ab ipsius foeditatis amatoribus et sociis, doctor artis amatoriae recantare cogeretur, quod intemperantius cantaverat ; et de amoris scribere remedio, qui de amoris carnalis scripserat incendio. » *De nat. et dig. amoris*, I, 2 ; P. L. t. 184, c. 381 A. L'allusion à l'*Ars amatoria* et aux *Remedia amoris* est transparente. — C'est le *De natura et dignitate amoris* que l'on a nommé un « Anti-Nasonem » ; P. L. t. 184, c. 363-364.

² *De nat. et dig. amoris*, I, 1 ; P. L. t. 184, c. 379 C. Voici la formule : « Ars est artium ars amoris, cujus magisterium ipsa sibi retinuit natura, et Deus auctor naturae. Ipse enim amor a Creatore inditus, nisi naturalis ejus ingenuitas adulterinis aliquibus affectibus praepedita fuerit, ipse, inquam, se docet, sed docibiles sui, docibiles Dei (Joan VI, 45) ».

³ Voir E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, pp. 165-166.

est la béatitude ; son « pondus » naturel l'y entraîne toujours irrésistiblement, mais elle a perdu le chemin et elle ne le retrouvera pas, à moins qu'on ne le lui enseigne de nouveau. C'est pourquoi tout homme a désormais besoin qu'un autre homme l'instruise de ce qu'il ne peut plus lire dans sa nature : qu'est-ce que la béatitude, où est-elle, par où peut-on l'atteindre ¹ ?

3° Quelle sera donc la fonction de ce maître humain ? Ce ne sera pas d'enseigner l'amour comme s'il n'existait pas déjà au cœur de l'homme, mais de le redresser. Le professeur d'amour doit procéder à une rééducation de l'amour. Il enseignera par conséquent comment on purifie l'amour, comment on le fait croître, comment on le consolide ². A cela se borne sa fonction, et il ne saurait en ambitionner aucune autre ; tout ce qu'il peut faire est d'instruire les âmes à céder à la charité.

4° Le maître des novices, le prieur et l'abbé sont ces professeurs ; le monastère est cette école ; on ne s'y instruit pas en argumentant et répondant par des paroles, car la doctrine qui s'y enseigne est une vie et les disputes s'y concluent par des actes. Un monastère où se donne un tel enseignement, et où il est reçu dans cet esprit, est la seule véritable école de philosophie qui soit. Non seulement les âmes, mais les corps mêmes reflètent la charité dont sont animés tous ses membres, si bien que la communauté monastique devient une vie sociale, aussi semblable qu'il est possible sur terre, à celle des bienheureux dans le ciel ³.

Ce qui doit être souligné plus fortement que tout le reste, dans cette doctrine, est le sens spécial qu'y reçoit le mot *naturalis*. Son équivalent français le plus approché serait peut-être le mot *normal*. Est naturel, aux yeux de Guillaume, non pas ce qui n'est pas surnaturel, mais ce qui est tel qu'il doit être, parce qu'il est tel que Dieu l'a voulu. Cette terminologie prête sans doute à confusion, puisque, dans le naturel ainsi conçu, il faudrait encore distinguer entre le naturel proprement dit et le surnaturel, c'est-à-dire entre ce qui relève de la nature pure et ce qui relève de la grâce. Comme saint Augustin, Guillaume est tout prêt à faire cette distinction, mais le

¹ « Ideoque amissa doctrina sua naturali, opus jam habet doctore homine, qui de beatitudine, quae naturaliter quaeritur amando, doceat admonendo, ubi, et quo, in qua regione, qua via quaeratur. » *De nat. et dig. amoris*, I, 1 ; P. L. t. 184, c. 380-381.

² « Amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae naturaliter est animae humanae inditus ; sed postquam legem Dei amisit, ab homine est docendus. Non est autem docendus, ut sit tanquam qui non sit ; sed ut purgetur, et quomodo purgetur ; et ut proficiat, et quomodo proficiat ; ut solidetur, et quomodo solidetur, docendus est. » *De nat. et dig. amoris*, I, 2 ; P. L. t. 184, c. 381. L'allusion à Ovide suit immédiatement : il nous faut des professeurs d'amour divin comme l'amour charnel a eu les siens.

³ Sur la vanité de la philosophie : *De nat. et dig. amoris*, XIV, 41 ; P. L. t. 184, c. 404. — Que les hommes qui vivent de la vie de charité sont les vrais sages, *op. cit.*, XIV, 42 ; c. 405 B C. — Sur la société spirituelle qu'ils forment entre eux ; *op. cit.*, XIV, 43 ; c. 405-406.

plan sur lequel il se meut d'ordinaire est autre. La distinction entre nature pure et grâce, si bien fondée et nécessaire qu'elle soit, est trop abstraite, trop théorique, pour avoir retenu son attention. Ce qui l'intéresse, c'est le problème moral et religieux que soulève l'état présent de l'homme. Or cet état n'est plus ce qu'il devrait être, puisqu'il n'est plus celui dans lequel Dieu a créé la nature ; ce n'est donc plus un état naturel. Ainsi, étant donné ce que Dieu a voulu faire et fait en créant l'homme, la perte des dons surnaturels, que l'homme avait reçus de son créateur, le place dans un état qui n'est pas son état naturel ; pour que la nature soit restaurée, il faut qu'elle retrouve ces dons surnaturels, car ils en faisaient partie. C'est pourquoi Guillaume ne voit nulle difficulté à écrire que la charité est l'organe visuel, la faculté naturelle de voir, la lumière naturelle de l'âme créée en elle par l'auteur de la nature¹. C'est donc aussi toujours en ce sens qu'il convient d'entendre des formules, qui risqueraient autrement de donner le change sur sa pensée véritable : *amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae, naturaliter est animae inditus*².

Supposons donc le novice entré dans une de ces écoles de charité, quelle méthode devra-t-il suivre pour se mettre en état de recevoir de Dieu la charité perdue ?

II. NOSCE TEIPSUM

Le premier précepte de la méthode est de se connaître soi-même. Comme saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry a fortement insisté sur cette nécessité primordiale. L'un et l'autre n'ont fait en cela que s'inspirer de saint Ambroise et de saint Grégoire le Grand ; mais le fait est particulièrement certain en ce qui concerne Guillaume, car il a pris soin de recueillir, dans les deux commentaires sur le Cantique des Cantiques qu'il a lui-même extraits, l'un d'Ambroise, l'autre de Grégoire, leurs principales déclarations touchant la nécessité de se connaître soi-même³. Comparées au bloc que forment ces textes, les allusions fugitives de saint Augustin au *Nosce teipsum* sont de peu de poids ; on peut donc tenir pour assuré que c'est d'Ambroise et de Grégoire qu'il s'inspire sur ce point.

¹ « Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen animae, ab auctore naturae creatus, caritas est. Sunt autem duo oculi in hoc visu, ad lumen quod Deus est videndum naturali quadam intentione semper palpitantes, amor et ratio. » *De nat. et dig. amoris*, VIII, 21 ; P. L. t. 184, c. 393 A.

² Voir plus haut, p. 219, note 2.

³ Rappelons que cette méthode était suggérée aux commentateurs par le texte du *Cant. Cant.*, I, 7 : « Nisi cognoveris te, o pulchra inter mulieres, egredere, et abi post vestigia gregum, et pasce haedos tuos. » Grégoire le Grand y lit immédiatement une invitation adressée par Dieu à l'âme de se connaître comme faite à son image (*Moral.*, lib. XVI, cap. 21). Guillaume a enchâssé ce texte dans son commentaire extrait de Grégoire : *Comment. in Cant. Cant. ex libris Gregorii*, cap. I, vers. 7 ; P. L. t. 180, c. 444-445. — Pour les textes extraits de saint Ambroise, voir plus haut, ch. III, p. 92, note 1. — Cf. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*. X, 9, 12 ; P. L. t. 42, c. 980.

Suivant l'exemple de ces deux maîtres, Guillaume interprète immédiatement le précepte de se connaître soi-même, comme une injonction adressée à l'homme de connaître qu'il est fait à l'image de Dieu. Mais ici, leur influence se nourrit en quelque sorte de celle de saint Augustin. Pour saint Bernard, l'homme qui cherche à se connaître soi-même, reconnaît à la fois sa misère et sa grandeur ; sa misère, en ce qu'il n'est rien de lui-même ; sa grandeur, en ce qu'il est fait à l'image de Dieu par la liberté. Guillaume de Saint-Thierry se distingue en ce point de saint Bernard par la fidélité plus étroite avec laquelle il s'inspire de saint Augustin. Pour l'âme, se connaître elle-même, c'est connaître sa grandeur, qui est d'être faite à l'image de Dieu ; mais cette image réside principalement pour lui *in mente*, dans la pensée ¹. C'est donc en explorant le contenu de la pensée que l'âme se connaîtra comme image divine, et connaîtra par là même le Dieu dont elle est l'image.

En quoi cette image consiste-t-elle ? Continuant de suivre saint Augustin, Guillaume la trouve dans une sorte de trinité créée, dont la structure rappelle celle de la Trinité créatrice. Fondamentalement, la ressemblance entre l'homme et Dieu se trouve, au sein de la pensée, dans la raison, mais la raison elle-même ne joue ce rôle qu'en tant qu'elle se relie à la mémoire entendue au sens augustinien, c'est-à-dire à la mémoire de Dieu ². En créant l'homme, Dieu lui a insufflé

¹ « Si », inquit, « ignoras te, egredere », hoc est ideo a temetipsa egrederis, quia ignoras te. Sed cognosce te, quia imago mea es, et sic poteris nosse me, cujus imago es, et penes te invenies me. In mente tua, si fueris mecum, ibi cubabo tecum, et inde pascam te ». GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *In Cant. Cant.*, cap. I ; P. L. t. 180, c. 494. A. — « O imago Dei, recognosce dignitatem tuam ; refulgeat in te auctoris effigies. Tu tibi vilis es, sed pretiosa res es. Quantum ab eo defecisti cujus imago es, tantum alienis imaginibus infecta es ... Adesto ergo tota tibi, et tota te utere ad cognoscendum te, et cujus imago sis, ad discernendum et intelligendum quid sis, quid possis in eo cujus imago es. » *Ibid.*, c. 494 CD.

Guillaume a lui-même relié le *Nosce teipsum* chrétien à son précurseur antique, au début de l'un de ses plus importants écrits : « Fertur celebre apud Graecos Delphici Apollinis responsum : « Homo, scito teipsum. » Hoc et Salomon, imo Christus in Canticis : « Si non, inquit, cognoveris te, egredere » (*Cant.*, I, 7). Qui enim non immoratur in eis quae sua sunt, per sapientiae contemplationem, ingreditur necessario in aliena per curiositatis vanitatem ». *De natura corporis et animae*, Prolog., P. L. t. 180, c. 695-696. Sur le *Scito teipsum* comme contraire de la *curiositas*, voir plus haut, Appendice I, *Curiositas* ; pp. 181-182.

² « Et haec est imago et similitudo Dei in homine ; talis vel tanta, qualis vel quanta esse potest in tam dissimili materia. Similitudo quippe ista ratio est, qua distat homo a pecore. Dei enim non reminisci, pecoris est ; reminisci, non ad intelligendum, plus aliquid pecore, sed minus homine est ; reminisci ad intelligendum, hominis est ; intelligere usque ad amandum, vel amando fruendum, jam hominis perfectae rationis est, siquidem pia memoria cito clarescit in quemdam

un souffle de vie : *spiraculum vitae*. Le mot *spiraculum* suggère la nature « spirituelle » de ce souffle ; spirituelle, donc aussi intellectuelle. D'autre part, le mot *vitae* indique que ce souffle était en même temps une force animatrice. On peut donc dire que Dieu a créé l'homme comme un être vivant et animé, doué d'une faculté intellectuelle de connaître. Or, au sommet, pour ainsi dire, de cet être, Dieu a posé la mémoire, c'est-à-dire, selon le sens que donne à ce terme saint Augustin, la faculté de retrouver à tout moment en soi la présence latente de Dieu, particulièrement sa puissance et sa bonté. Il ne faut pas confondre cette mémoire avec un souvenir actuel de Dieu, qui nous permettrait à lui seul de le connaître ; elle exprime simplement le fait, pour parler encore comme saint Augustin, que Dieu est toujours avec nous, même si nous ne sommes pas toujours avec lui. Il y a donc, au sommet de la pensée, un point secret où réside le souvenir latent de sa bonté et de sa puissance ; là aussi est en nous le trait le plus profondément gravé de son image, celui qui va évoquer les autres et achever de nous rendre semblables à lui. En Dieu, le Père engendre le Fils, et le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre. De même, en nous, immédiatement et sans aucun intervalle de temps, la mémoire engendre la raison, et la volonté procède de l'une et de l'autre. La mémoire possède et contient en soi le terme où l'homme doit tendre ; la raison connaît aussitôt qu'il faut y tendre ; la volonté y tend, et ces trois facultés sont une sorte d'unité, mais trois efficaces, de même que, dans la Trinité divine, il n'y a qu'une substance mais trois personnes ¹.

Il est à peine besoin de souligner l'importance de cette genèse des facultés de l'âme, car elle détermine une fois pour toutes les conditions de leur exercice légitime. Une raison qui n'est qu'un rejeton d'une mémoire de la bonté de Dieu ne peut avoir d'autre objet que Dieu. Née de ce qui contient le *quo tendendum*, elle n'a d'autre raison d'exister que de constater le *quod tendendum* ; sa fonction est inscrite dans son essence : elle est la connaissance de ce fait qu'il faut tendre vers Dieu, et tout le reste est vaine curiosité. De même pour la volonté ; issue de la mémoire et de la raison, elle ne peut être autre chose qu'un *tendit*, c'est-à-dire la tendance vers ce

intellectum de Deo, vel rationalem cogitationem : purus intellectus, seu cogitatio rationabilis, statim calescit in amorem, amor vero per affectum boni continuo summi boni induit imaginem, talem vel tantam, qualis vel quantus ipse est. » GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *In Cant. Cant.*, cap. I ; P. L. t. 180, c. 503 C.D.

¹ « Etenim cum in faciem novi hominis spiraculum vitae, spirituales vim, id est intellectualem, quod sonat spiratio et spiraculum ; et vitalem, id est animalem, quod sonat nomen vitae, infudit, et infundendo creavit ; in ejus quasi quadam arce vim memorialem collocavit, ut Creatoris semper potentiam et bonitatem memoraret : statimque et sine aliquo morae interstitio, memoria de se genuit rationem, et memoria et ratio de se protulerunt voluntatem. Memoria quippe habet et continet quo tendendum sit ; ratio, quod tendendum sit ; voluntas tendit : et haec tria unum quiddam sunt, sed tres efficaciae, sicut in illa summa Trinitate una est substantia, tres personae. » GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De nat. et dig. amoris*, II, 3 ; P. L. t. 184, c. 382 C.D.

terme que la mémoire contient et où la raison sait qu'il faut tendre. Voilà ce que Dieu a créé, voilà donc aussi ce qui est l'état « naturel » de l'homme : celui d'une raison qui ne connaît que Dieu, d'une volonté qui ne tend que vers Dieu, parce que la mémoire dont elles procèdent n'est pleine que du souvenir de Dieu. Telle était aussi l'image divine en l'homme, lorsqu'elle y resplendissait dans toute sa splendeur, avant qu'elle n'y eût été ternie par le péché ; c'est cette ressemblance que nous avons perdue et que l'apprentissage de l'amour divin doit nous conduire à recouvrer. Se connaître soi-même, c'est se connaître comme une image de Dieu ternie, où l'âme, déchue de sa gloire première, ne reconnaît plus son Créateur.

III. LA RÉDEMPTION

La restauration de la ressemblance effacée ne se fera pas sans l'homme, mais elle eût été impossible sans la Rédemption. Voyant que l'homme avait perdu sa ressemblance et qu'il ne pourrait la recouvrer par ses seules forces, la Trinité divine a tenu conseil pour remédier à ce désordre. Par sa faute, l'homme s'était égaré dans la région de la dissemblance (« abiisse in regionem dissimilitudinis »). L'ange déchu avait voulu être semblable à Dieu ; l'homme déchu s'était laissé persuader par le tentateur qu'il deviendrait « sicut dii ». Dieu n'avait pu supporter l'idée que son Fils, la splendeur de sa gloire, eût tant de pairs, et de tels pairs. L'ange et l'homme avaient donc été précipités dans leur ruine. C'était juste ; mais son œuvre n'en était pas moins par là détruite. Puisque la justice ne l'interdisait pas, pourquoi ne pas restaurer cette œuvre par la miséricorde ?

C'est ce que Dieu décida de faire. Le Fils de Dieu s'est donc fait notre médiateur entre son Père et nous. Pour qu'il y eût médiation, il fallait que l'homme fit quelque chose de son côté ; Dieu exigea donc de l'homme la foi, l'espérance et la crainte. Quant au Fils de Dieu lui-même, il décida de mourir, innocent, pour sauver le coupable, et de racheter par le châtement de son innocence celui de la désobéissance humaine. Pour se faire mettre à mort, il fallait tromper la vigilance du démon ; c'est ce que fit le Fils de Dieu en dissimulant sa gloire sous les apparences de la faiblesse humaine. Par son humanité, il cachait au démon sa divinité ; par ses miracles, il excitait son envie, mais il se conciliait en même temps la foi de l'homme qu'il voulait sauver. Le Fils de Dieu fut donc mis à mort. Par cette mort injuste, il obtint une nouvelle justice, fondée sur son sacrifice, et l'homme coupable fut absous. Si Dieu veut désormais châtier le péché de l'homme, l'homme peut lui offrir en expiation le sang de son propre Fils, versé par amour, pour le sauver.

Ce sacrifice n'a d'ailleurs pas pris fin. Par l'institution de l'Eucharistie, il se perpétue parmi nous. L'homme peut manger le corps du Christ, c'est-à-dire devenir le corps du Christ, et par conséquent le temple du Saint-Esprit. Ce temple, s'il s'orne des vertus prescrites, est dédié à Dieu, et Dieu seul y habite. L'homme ainsi transformé par son union à Dieu dans l'Eucharistie, jouit de Dieu seul et ne fait plus qu'user de tout le reste ; il a donc atteint la sagesse, qui n'est autre que l'amour de Dieu dans la charité. Devant elle, la fausse

sagesse de ce monde et de ses philosophes n'apparaît que comme malice et folie ; à la science qui enfle, elle s'oppose comme la charité qui édifie. Toute la vie du novice, tout son exercice, consistera donc, en s'appuyant sur le sacrifice du Christ et sur la grâce de l'Eucharistie, à refaire, de son amour pervers, une charité ¹

IV. L'APPRENTISSAGE DE LA CHARITÉ

La ruine est consommée, mais il ne faut pas désespérer ; ce serait faire injure à l'œuvre de Dieu de croire que ceux qui la corrompent doivent toujours l'emporter sur les efforts de ceux qui, avec l'aide de la grâce, s'efforcent de la restaurer. C'est pourquoi, appelant Dieu du fond de l'abîme où il se trouve plongé ², l'homme doit se proposer sans crainte la fin la plus haute à laquelle il puisse ici-bas viser : un amour de Dieu si ardent qu'il soit une sorte de sainte folie. La vie du novice bénédictin est l'apprentissage de cet amour. Dur à lui-même, il se remet entièrement aux mains de ses supérieurs et se renonce complètement pour faire place libre à la venue de l'amour divin.

La possibilité même de cet apprentissage ne se comprendrait pas, si l'image de Dieu, indestructible en l'homme, ne subsistait toujours, dans cette mémoire qui ne se souvient plus, mais qui pourrait encore, avec l'aide de Dieu, se souvenir. L'amour humain est devenu aveugle, mais même un aveugle peut encore se servir de ses mains. Il faut commencer ainsi, en tâtonnant pour ainsi dire, et en pliant le cœur et le corps à penser et à agir comme si l'on aimait vraiment Dieu. Ainsi se contracte progressivement une « habitude » de bonne volonté. Le service de Dieu, que le novice s'était d'abord imposé comme un effort pénible, devient peu à peu plus aisé. L'âme passe à l'état de service volontaire et le corps se plie spontanément à la discipline que l'âme exige de lui. La face de l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour ; l'âme commence d'être récompensée par des « théophanies » fréquentes et multiples ³ ; les splendeurs

¹ *De nat. et dig. amoris*, XII, 35-37 ; P. L. t. 184, c. 401-403.

² La plus belle expression de ce sentiment que je connaisse dans l'œuvre de Guillaume se trouve dans le *De contemplando Deo*, Prooemium ; P. L. t. 184, c. 365-367. Ces pages contiennent, sous une forme lyrique admirable, un résumé presque complet de sa doctrine. Ne devrait-on lire rien d'autre de Guillaume, il faudrait les avoir lues. Nulle part la transvaluation mystique des thèmes augustinieniens les plus familiers n'a été opérée avec plus de bonheur.

³ « ... jam frequentes et improvisae theophaniae et sanctorum splendorum animam continuo laborantem desiderio incipiunt refocillare, et illustrare. » *De nat. et dig. amoris*, IV, 10 ; P. L. t. 184, c. 386 C. Cette expression est une de celles, très rares, qui trahissent une influence directe de Denys sur Guillaume. On comparera aussi : *In Cant. Cant.*, cap. II ; P. L. t. 180, c. 528 C, avec l'étymologie du mot *Deus* proposée par JEAN SCOT ERIGÈNE, *De divisione naturae*, lib. I, 12 ; P. L. t. 122, c. 452 C.

Il est d'autre part exact que le texte de l'*Epistola aurea*, II, 3, 16 ; P. L. t. 184, c. 348 C D, laisse entendre des résonnances nettement di-

dont jouissent les bienheureux dans le ciel commencent à la réchauffer et à l'éclairer. Alors commence pour elle la vie d'union à Dieu, avec ses alternatives de joies et de délaissements, d'attentes douloureuses, mais parfois comblées, qui est la vie même de la charité¹.

Pour que l'amour permette ces révélations divines, que doit-il être ? Exactement tel que Dieu l'avait créé, et qu'il le recrée en nous par la grâce. Dieu est le lieu de naissance de l'amour ; c'est en Lui qu'il est né, qu'il a été nourri et qu'il a pris croissance. « Là, il est citoyen ; non pas étranger, mais indigène. Car c'est par Dieu seul que l'amour est donné, et c'est en lui aussi qu'il reste, car on ne le doit à nul autre que lui, et que pour lui². » S'il en est ainsi, dire que Dieu crée en nous l'amour, c'est dire qu'il nous inspire le désir de l'aimer comme lui-même s'aime. En nous aimant, Dieu n'éprouve pas une affection qui tende vers nous ; il ne reçoit rien non plus de notre affection ; au vrai, Dieu ne nous aime que pour lui, et puisque notre amour n'est en nous que celui qu'il y crée, ce doit être aussi un amour par lequel nous nous aimons comme il nous aime, uniquement pour lui. Cette union parfaite des volontés entre l'homme et Dieu n'est possible que par une grande grâce, mais elle l'est, et, là où elle se produit, se produit aussi la restauration de la ressemblance divine dans laquelle l'homme fut jadis créé. Il n'aime plus Dieu pour soi-même, ni soi-même pour soi-même, mais il n'aime Dieu et soi-même que pour Dieu³. Disons plutôt, puisque notre amour pour Dieu est alors celui dont il s'aime lui-même, que c'est lui qui s'aime lui-même en nous : *sic nos efficiens tui amatores, imo sic te ipsum in nobis amans*⁴. La prière du Christ, dans saint Jean, est désormais exaucée : « Volo ut sicut ego et tu unum sumus, ita et in nobis ipsi unum sint » (*Joan.*, XVII, 21) ; la fin de l'amour est alors atteinte : la paix, la joie dans le Saint-Esprit, le *silentium in coelo*⁵, c'est-à-dire dans l'âme du juste ; mais ce n'est que pour un temps trop court — *sed hora est dimidia vel quasi dimidia* — ; la joie ne fait ici-bas que s'ébaucher, elle recevra sa perfection dans la béatitude.

La nature de ces consolations spirituelles est assez difficile à définir dans la doctrine de Guillaume. Autant que l'on peut en juger, cette union de volonté avec Dieu, qui couronne l'apprentissage de la charité, s'accompagne d'une émotion sensible qui en est le signe. Guillaume s'exprime souvent comme s'il *sentait* la grâce, et la consolation intérieure qu'il en reçoit est pour lui l'indice le plus sûr que

nysiennes ; disons même, avec M. P. POURRAT (*La spiritualité chrétienne*, t. II, pp. 194-196), érigéniennes. Je n'ai pourtant pas réussi à en retrouver la source chez Denys, ni chez Erigène. M. Pourrat semble avoir été plus heureux et nous espérons que, dans une nouvelle édition de son livre, il voudra bien les indiquer.

¹ L'exposé de l'apprentissage de la charité le plus complet que nous ait laissé Guillaume se trouve dans l'*Epistola aurea*, dont il forme proprement l'objet. On en trouvera le résumé détaillé dans M.-M. DAVY, *art. cité*.

² *De nat. et dig. amoris*, II, 3 ; P. L. t. 180, c. 332 B.

³ *De contemplando Deo*, IV, 9 ; P. L. t. 184, c. 372.

⁴ *Op. cit.*, VII, 14 ; P. L. t. 184, c. 375 A.

⁵ Cf. p. 34, note 2.

le terme de son effort vient d'être atteint ¹. Cette joie douce semble n'être pour lui que l'effet et la marque de la transformation de l'âme par la grâce et de la restauration de l'image en nous. Il est vrai, qu'à suivre la lettre des textes, cette joie s'accompagnerait aussi de connaissance ; elle ne serait pas seulement une union de volontés, avec la joie dont elle s'accompagne, mais une contemplation, une vue de Dieu. Que faut-il penser de ces expressions ?

V. LA CHARITÉ COMME CONNAISSANCE

L'homme se trouve réformé à l'image de son créateur ; pourquoi peut-on dire que, par là-même, il connaît Dieu ? Examinons d'abord en quoi consiste un processus cognitif, et prenons comme exemple le cas de la connaissance sensible. Pour qu'il y ait perception d'un objet sensible, il faut qu'une certaine image de cet objet soit dans la pensée. La pensée se forme alors de cet objet comme une copie, conforme à la fois à la nature du sens qui perçoit et de la chose perçue ; on dit alors qu'elle le connaît. La condition essentielle de la connaissance est donc cette « similitudo », ce phantasme, dont la présence dans la pensée, en lui permettant de se transformer à la ressemblance de l'objet, lui permet par là même de le connaître.

A ce processus cognitif s'ajoute toujours un processus affectif qui le complète. Ainsi que saint Augustin l'avait exposé déjà dans le *De Trinitate*, il n'y a pas de sensation ni de connaissance, sans un mouvement d'amour qui applique le sens et la pensée à leur objet. Sans ce désir de percevoir et de connaître qui nous anime, l'objet pourrait bien être devant nous, il échapperait continuellement à nos prises et nous ne le verrions même pas.

Dans le cas où l'amour de Dieu atteint en nous sa perfection, que se passe-t-il ? Les images ni les phantasmes ne peuvent évidemment jouer aucun rôle, mais l'amour en tient lieu. Puisqu'il transforme l'âme à l'image de Dieu, il opère en elle, d'une manière incomparablement plus complexe et plus profonde que ne peuvent le faire des images sensibles, cette assimilation de la pensée à l'objet qui est la première condition de toute connaissance. D'autre part, puisque c'est l'amour seul qui opère ici cette transformation, il va de soi que l'élément affectif requis pour la connaissance ne fera pas défaut ; il ne se contente pas d'accompagner et de faciliter l'assimilation de la pensée à l'objet, comme c'est le cas dans la connaissance sensible, il la produit. On ne saurait donc s'étonner que l'âme sente Dieu, lorsqu'elle l'aime ; elle le sent par l'amour même qu'elle a pour lui et par la joie qu'elle y trouve ; elle connaît donc Dieu ².

¹ *In Cant. Cant.*, cap. I ; P.^o L. t. 180, c. 496 D, c. 498 C. — *In Romanos*, lib. V ; c. 638 A B. — *Speculum fidei*, c. 392 B C.

² « Cumque efficitur ad similitudinem facientis, fit homo « Deo affectus », hoc est cum Deo unus spiritus, pulcher in pulchro, bonus in bono : idque suo modo, secundum virtutem fidei, et lumen intellectus et mensuran amoris, existens in Deo per gratiam quod ille est per naturam. Nam et cum nonnunquam superabundat gratia usque ad certam de Deo, et manifestam experientiam rei, fit repente sensui illuminati amoris modo quodam novo sensible, quod nulli sensui corporis

C'est à quoi, semble-t-il, on doit réduire la fameuse doctrine de la charité comme vision de Dieu qui a piqué la curiosité de certains commentateurs. Elle signifie donc d'abord qu'il n'y a pas, en cette vie, de vue de Dieu qui soit accessible à l'homme, fût-ce dans l'extase. L'âme saisit Dieu, mais : *amatum plus quam cogitatum, gustatum, quam intellectum*¹. En d'autres termes, si l'amour nous fait connaître Dieu, en ce qu'il nous rend semblables à lui, la connaissance qu'il nous en donne se réduit à la ressemblance divine qu'il nous confère et à la joie que nous en ressentons. Être semblable à Dieu, c'est le voir ? Sans doute, mais le voir, c'est lui être semblable² et sentir la joie de cette ressemblance enfin retrouvée. Ce n'est pas peu, mais ce n'est que cela.

Il est donc inutile de chercher dans les métaphores dont use

sperabile, nulli rationi cogitabile, nulli intellectui extra intellectum illuminati amoris fit capabile ; ubi, homini illi, non est aliud de Deo sentire quam per bonae experientiae affectum similitudinem ejus contahere, secundum qualitatem et sensae speciei et sentientis amoris.

» Sicut enim, in rebus per corpus sensibilibus, sensus est sentiendo per quamdam mentis phantasiam in ipsam mentem contracta quaedam sensae rei similitudo, secundum qualitatem sensus sentientis et rei sensibilis, ut, verbi gratia, si ad sensum pertinet videndi quod sentitur, videri omnino non possit a vidente, si non prius visibile ejus per similitudinem cujusdam phantasmatis formetur in anima videntis, per quam transformetur sentiens in id quod sentitur, sic et multo magis idem operatur visio Dei in sensu amoris quo videtur Deus : siquidem et in illo corporearum sensu rerum, nisi cum sensu pariter etiam amor operetur, sensus ipse vix ad aliquem pervenit effectum, quia refugit continuo sentiens, si non aliquo amoris appetitu adhaereat rei quae sentitur. In visione vero Dei, ubi solus amor operatur, nullo alio sensu cooperante, incomparabiliter dignius ac subtilius omni sensuum imaginatione : idem agit puritas amoris ac divinus affectus, suavius afficiens, fortiusque attrahens, et dulcius continens sentientem, totumque et mente et actu in Deum transfundens fideliter amantem, et confortans et conformans, et vivificans ad fruendum. » GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *In Cant. Cant.*, cap. I ; P. L. t. 184, c. 505-506.

Un exposé très semblable à celui du commentaire *In Cant. Cant.*, se lit dans les *Meditativae orationes*, med. III ; P. L. t. 184, c. 213. Cf. *Speculum fidei*, c. 390 D-391 A.

¹ *Loc. cit.*, c. 507 C.

² « Domine, Deus noster, qui ad imaginem et similitudinem tuam creasti nos, scilicet ad te contemplandum teque fruendum ; quem nemo usque ad fruendum contemplatur, nisi in quantum similis tibi efficitur ; summi boni species, quae rapis omnem animam rationalem desiderio tui, tanto ad te ardentior quanto in se mundiorem, tanto autem mundiorem quanto a corporalibus ad spiritualia liberior, libera a servitute corruptionis id quod tibi soli deservire debet in nobis, amorem nostrum. Amor enim est qui, cum liber est, similes nos tibi efficit in tantum, in quantum nos tibi afficit sensus vitae, quo te sentit. » GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *In Cant. Cant.*, Praef., P. L. t. 180, c. 473. Cf. c. 479 D-480 A. — « Videre namque ibi seu cognoscere Deum, similem

Guillaume un sens mystérieux qu'elles n'ont pas ¹. De quelque image qu'il se serve, il ne veut jamais dire que la charité nous donne la connaissance, la vue ou la vision de Dieu qui est ici-bas refusée à l'intelligence. Ce que l'intelligence ne connaît pas, la charité le connaît bien moins encore, au sens intellectuel de ce terme. Tout ce que Guillaume veut dire, c'est qu'à défaut d'une connaissance qui est et reste impossible, l'amour nous en tient lieu, ce qui n'est pas dire qu'il en soit une. Il n'existe pas d'espèces, ou de phantasmes, qui, transformant la pensée à la ressemblance de Dieu, lui permettent en cette vie de le connaître ; la charité n'a le pouvoir ni de les créer, ni de les suppléer. Mais elle produit, par l'amour, dans la volonté, cette assimilation de l'âme à Dieu qui reste impossible à la raison en cette vie. Cette union des volontés est donc, dans l'ordre de l'amour, l'équivalent de ce qu'est l'union de la pensée et de l'objet dans la similitude du phantasme. Et de même que la connaissance résulte de la similitude de la pensée à son objet, la joie résulte de la conformité de la volonté à celle de son objet. Cette joie est donc en nous une certaine manière de *sentir* Dieu, une perception affective de sa présence. La charité ne connaît donc pas Dieu par une vue proprement dite, mais elle le sent, par la joie qu'elle lui donne, et comme c'est le seul contact avec Dieu qui soit possible à l'homme en cette vie, il n'est pas complètement impropre de dire que notre seule manière de le connaître, c'est de le sentir.

VI. L'UNION À DIEU PAR LE SAINT-ESPRIT

Nous avons dit et répété, comme si la chose allait de soi, que l'union de volonté avec Dieu, réalisée par la charité, s'accompagne de joie, et que cette joie est même le signe de cette union. Pourquoi en est-il nécessairement ainsi ? Parce que l'union à Dieu se fait par le Saint-Esprit, qui est lui-même le lien interne de la Trinité divine, son amour, sa béatitude.

Ce qui caractérise la position de Guillaume sur ce point, est son insistance à souligner l'identité du Saint-Esprit, donateur de la grâce unifiante, et de la grâce, qui est le don du Saint-Esprit. La distinction entre le Donateur et le don est impliquée dans chacun de ses textes ; elle l'est dans l'antithèse même entre *donans* et *donum*, deux termes qui s'y opposent constamment. Pourtant ce n'est pas cette distinction qui l'intéresse, mais, au contraire, l'identité foncière entre le donateur et le don, qui persiste au sein de leur distinction même. On peut regretter que Guillaume n'ait pas écrit là-dessus un traité de théologie et qu'il n'ait pas défini *ex professo* la grâce créée, la grâce incréée, leurs différences et leurs rapports ; mais ce n'était pas là son objet. En vrai mystique, il va, dans la grâce, à ce qui unit plu-

est esse Deo ; et similem ei esse, videre seu cognoscere eum est. Haec cognitio perfecta, vita erit aeterna, gaudium quod nemo tollet habenti. » *Speculum fidei* ; P. L. t. 180, c. 393 C.

¹ On trouvera une abondante collection de telles métaphores dans P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Appendice II, pp. 96-102.

tôt qu'à ce qui divise, et c'est pourquoi, tout en distinguant le *donans* du *donum*, il met sans cesse l'accent sur le fait qu'ils sont *idem*.

C'est en effet cette identité foncière entre la charité, don de Dieu, et le Saint-Esprit, son donateur, qui rend possible le mariage mystique. Le Saint-Esprit est l'amour commun du Père et du Fils, leur baiser, leur embrassement. Si donc il est présent dans l'âme sous forme de don, il l'unit à Dieu par le même baiser, par le même embrassement, ce qui constitue le mariage mystique même ; mais il ne le fait que parce qu'il est *idem donans, idem donum*¹. Mais un amour humain ainsi transfiguré par le don du Saint-Esprit n'est plus simplement humain ; c'est l'amour divin qui respire désormais en lui ; il est donc, en quelque sorte, divinisé². Cette union transformante maintient entre Dieu et l'homme toute la distance qui doit les séparer, car, si elle se fait dans l'homme, elle reste l'œuvre de Dieu. Ce qui est en Dieu unité consubstantielle de nature, n'est en l'homme que le don d'une grâce ; en Dieu, c'est un privilège, en l'homme, c'est la condescendance divine. Pourtant, c'est le même, absolument le même esprit³.

Il se produit donc par là, dans l'âme de l'homme, une rénovation profonde, qui la rétablit dans la ressemblance divine. C'est une véritable unité qui règne alors entre la créature et le créateur, mais une unité de similitude : *unitas similitudinis*, qui ne saurait en aucun cas devenir une unité de nature. Elle est suffisante, néan-

¹ « In hoc siquidem fit conjunctio illa mirabilis, et mutua fruitio suavitatis, gaudiique incomprehensibilis, incogitabilis illis etiam in quibus fit hominis ad Deum, creati spiritus ad increatum. Qui Sponsa dicuntur ac Sponsus, dum verba quaeruntur quibus lingua hominis utcumque exprimi possit dulcedo et suavitas conjunctionis illius, quae non est alia quam unitas Patris et Filii Dei, ipsum eorum osculum, ipse amplexus, ipse amor, ipsa bonitas, et quidquid in unitate illa simplicissima commune est amborum. Quod totum est Spiritus sanctus, Deus, charitas, idem donans, idem et donum. Ibi enim comparat se sibi ille amplexus, et illud osculum, quo cognoscere incipit Sponsa sicut et cognita est. » *In Cant. Cant.*, cap. I ; P. L. t. 180 ; c. 506 B C.

² « Sed amoris dilatatus sinus, secundum magnitudinem tuam se extendens, dum amat te, vel amare affectat, quantus es, incapabilem capit, incomprehensibilem comprehendit. Quid vero dicimus : capit ? Quin potius amor ipse, hoc est quod tu es ; Spiritus Sanctus tuus, o Pater, qui a te procedit et Filio, cum quo tu et Filius unus es. Cui cum meretur affici spiritus hominis, spiritus spiritui, amor amor, amor humanus divinus quodam modo efficitur ; et jam in amando Deum homo quidem est in opere, sed Deus est qui operatur. Non enim Paulus, « sed gratia Dei » secum (*I Cor. 15, 10*) ». *Op. cit.*, cap. I ; P. L. t. 180, c. 508 B.

³ « Amplexus iste circa hominem agitur, sed supra hominem est. Amplexus etenim hic Spiritus Sanctus est. Qui enim Patris et Filii Dei communio, qui charitas, qui amicitia, qui amplexus est, ipse in amore Sponsi ac Sponsae ipsa omnia est. Sed ibi majestas est consubstantialis naturae, hic autem donum gratiae ; ibi dignitas, hic autem dignatio ; idem tamen, idem plane Spiritus. » *Op. cit.*, cap. II ; P. L. t. 180, c. 520 B.

moins, pour entraîner avec soi cette autre unité de ressemblance, qui est celle de la béatitude¹. Car Dieu trouve sa béatitude dans l'amour de sa propre perfection ; être unis à lui par le don qu'il nous fait de l'amour qu'il a pour lui-même, c'est donc être unis à lui par le don de sa béatitude : *Quid autem est absurdius uniri Deo amore, et non beatitudine* ?² C'est pourquoi la restauration de la similitude divine s'accompagne, dès cette vie, des joies du mariage spirituel, en attendant la béatitude parfaite dont s'accompagnera la similitude parfaite, dans l'au-delà.

VII. LA TRIPLE RESEMBLANCE

Toute la doctrine de Guillaume raconte donc l'histoire de la ressemblance divine, donnée par Dieu, défigurée par le péché, restaurée par la grâce. Car ressembler à Dieu, c'est en cela que la perfection de l'homme consiste : *et haec hominis est perfectio, similitudo Dei*. Créés à l'image de Dieu, c'est aussi notre unique fin que d'être semblables à Dieu : *propter hoc enim solum creati sumus et vivimus, ut Deo similes simus, cum ad Dei imaginem creati simus*³. C'est là notre perfection, et nous avons le devoir d'y tendre, car c'est une faute que de ne pas vouloir être parfait. Il s'agit donc, pour tout homme, de franchir successivement tous les degrés de la ressemblance divine, jusqu'au plus haut, et ce programme ne fait qu'un avec celui que nous avons déjà tracé : franchir tous les degrés de l'amour, jusqu'au plus haut. Car Dieu est charité, on ne lui ressemblera donc qu'en aimant.

La restauration de la ressemblance divine serait impossible, si le péché originel l'avait totalement abolie. Mais il n'en est rien. Il y a en effet une première ressemblance à Dieu qu'aucun homme ne peut perdre, tant qu'il vit, et qui subsiste en lui comme le témoin de la ressemblance plus haute qu'il a perdue. Elle consiste en ceci, que l'âme est partout présente à la fois dans son corps, comme Dieu est partout présent, tout entier et à la fois, dans toute la création. Et de même que Dieu, sans cesser d'être simple, opère des effets différents dans la nature, de même aussi, sans cesser d'être simple, l'âme produit le mouvement et la vie de son corps, les sensations et les connaissances. Ressemblance indestructible, parce qu'inscrite dans la nature de l'homme, mais qui ne suppose aucun effort de notre part et ne s'accompagne donc d'aucun mérite.

¹ « Qui autem scrutatur corda, scit quid desiderat Spiritus... Estque in eo quaedam docta ignorantia, docta a Spiritu Dei, qui adjuvat infirmitatem nostram, exercendo humilians, et humiliando formans, et conformans hominem vultui quem requirit, donec renovatus ad imaginem ejus qui creavit eum, per unitatem similitudinis incipiat esse filius, qui semper sit cum patre, cujus sint omnia quae patris sunt... » *In Epist. ad Rom.*, lib. V ; P. L. t. 180, c. 638 C D. Cf. *Speculum fidei*, P. L. t. 180, c. 393 A B.

² *De contemplando Deo*, VIII, 16 ; P. L. t. 184, c. 375 D. Voir les n^{os} 16-17, en entier.

³ *Epistola aurea*, II, 3, 16 ; P. L. t. 184, c. 348 C.

Au-dessus de la première, se trouve une deuxième, plus proche de Dieu, parce qu'elle dépend de notre volonté. Elle consiste en la vertu. L'acquisition de la vertu nous rend semblables à la perfection de Dieu ; la persévérance dans la vertu nous rend semblables à son éternité.

Au-dessus de la deuxième, se trouve une troisième, de beaucoup la plus haute : « in tantum proprie propria, ut non jam similitudo, sed unitas spiritus nominetur ». C'est d'elle que Guillaume a dit, qu'elle fait de l'homme une seule chose avec Dieu : « cum fit homo unum cum Deo ». D'où grand scandale chez certains théologiens, mais nous savons qu'il s'agit de l'*unitas similitudinis*. Elle établit, ajoute-t-il, une « unitas spiritus » ; en effet, l'*idem spiritus*, qui est *donans* et *donum*, est à la fois l'amour que Dieu a pour soi et celui que nous avons pour lui. Allons plus loin, au plus grand scandale des mêmes théologiens : elle ne nous fait pas seulement vouloir ce que Dieu veut, mais nous rend impossible de vouloir autre chose. Et en effet, dans la mesure où règne en nous cette ressemblance, comment pourrions-nous vouloir le mal, puisque la charité, par laquelle nous voulons, est en nous le don de l'amour par lequel le Bien s'aime lui-même ? Le Saint-Esprit ne fait pas ici qu'affecter du dehors notre volonté ; par la grâce, c'est bien la Charité même, c'est-à-dire le Saint-Esprit même, qui est en nous sous forme de don ; c'est donc bien lui qui est en nous cette *unitas spiritus*, et qui l'est entre nous et Dieu, comme il l'est entre le Fils et le Père. Bref, en vertu de ce don, l'homme qui est devenu un homme de Dieu, ne mérite pas de devenir Dieu, mais, d'une manière que nous ne saurions d'ailleurs ni concevoir, ni exprimer, ce que Dieu est par nature, il le devient par la grâce : *quod Deus est ex natura, homo ex gratia* ¹.

Il faut interpréter ces textes à la lumière de la distinction fondamentale entre la Charité créée et le don de la charité. Même si Guillaume ne l'avait pas faite expressément, on pourrait la lui attribuer sans crainte ; un théologien de cette classe n'écrit pas pour les enfants du catéchisme et ne se croit pas obligé de rappeler à chaque instant les principes les plus élémentaires de la foi chré-

¹ *Epistola aurea*, II, 3, 16, en entier : P. L. t. 184, c. 348-349. On serait suffisamment autorisé à interpréter la divinisation de l'homme comme une *unitas similitudinis* par les textes cités plus haut (p. 230, note 1) ; mais l'*Epistola aurea* elle-même le dit en propres termes : « Unde bene dicitur, quod tunc plene videbimus eum sicuti est, cum similes ei erimus (I Joan. III, 2) ; hoc est erimus quod ipse est. » *Op. cit.*, II, 15 ; c. 348 B.

Il y a lieu d'interpréter dans le même sens, les expressions analogues du continuateur de saint Bernard, GILBERT DE HOLLAND, *In Cant. Cant.*, III, 4 ; P. L. t. 184, c. 19 D. L'expression : « ipsa (anima)... non est nisi ipse » doit être expliquée par l'« in similem absorbetur qualitatem » qui précède ; c'est encore une identité de similitude. Et cette expression, à son tour, remonte à SAINT BERNARD, *De dilig. Deo*, IX, 28 ; P. L. t. 182, c. 991 B. Je signale le texte de Gilbert, parce que M. l'abbé A. Combes m'a appris qu'il avait une histoire, c'est-à-dire, qu'on lui avait « fait des histoires ». Simple reflet de ceux de saint Bernard et de Guillaume, il ne méritait ni cet honneur, ni cette indignité.

tienne. Mais il se trouve justement, que Guillaume a posé et rappelé cette distinction à plusieurs reprises ; c'est bien *idem spiritus* qui est Dieu et qui est en l'homme, mais, en Dieu, c'est le Donateur, en l'homme, ce n'est que le don.

Il convient en outre de se souvenir, en critiquant ces textes, que la troisième similitude divine correspond à un état extatique. On s'est inquiété d'entendre Guillaume nous dire, qu'une telle similitude rend l'homme incapable de pécher¹. Il serait encore bien plus surprenant de dire que, dans l'union mystique, l'homme puisse vouloir autre chose que Dieu. C'est pourtant ce qu'il faudrait oser dire pour contredire Guillaume sur ce point. Car la ressemblance suprême de l'homme à Dieu ne se produit, que lorsque la conscience bienheureuse se trouve, pour ainsi dire, prise dans le baiser, dans l'étreinte commune, dans l'embrassement du Fils et du Père, qui est la Saint-Esprit : « cum in amplexu et osculo Patris et Filii, mediam quodam modo se invenit beata conscientia² ». Les censeurs de Guillaume n'ont donc pris peur ici que de leur propre hésitation. N'ayant pas compris que la ressemblance parfaite, qu'il décrit, est celle même de la vision béatifique, ou de l'extase brève qui porte l'âme au-dessus de sa condition simplement humaine, ils n'ont pas vu que ce qu'ils prenaient pour du panthéisme, n'était que la description d'une union mystique et béatifiante de l'âme à Dieu.

En attendant le plein jour de la vision divine, plus l'âme travaille à découvrir ce que Dieu est, mieux elle voit ce qu'il lui manque, et plus aussi elle s'efforce de se rapprocher, par la ressemblance, de celui dont elle s'était éloignée par la dissemblance. La vue de Dieu et la ressemblance à Dieu vont de pair, car la vue de Dieu est cette ressemblance même, dans la charité : *et sic expressiorem visionem expressior semper similitudo comitatur³*. Et la ressemblance divine va de pair avec la béatitude, puisqu'au terme de sa perfection, elle nous fait être, non pas Dieu, mais ce que Dieu est, et qu'il est la Béatitude : *Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas, non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est ; sint sancti, futuri plane beati, quod Deus est, nec aliunde hic sancti, nec ibi futuri beati, quam ex Deo, qui eorum et sanctitas et beatitudo est⁴*.

¹ P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, t. II, p. 194. Cf. « Cette explication de l'unité de l'homme parfait avec Dieu a une saveur panthéiste, que l'incertitude du texte de la Lettre, remanié sans doute, ne parvient pas à lui enlever tout à fait. » Je ne connais rien qui justifie l'hypothèse de ce remaniement. En outre, si l'on perçoit une saveur panthéiste dans la formule : « ce que Dieu est par nature, l'homme l'est par grâce », on se rendra difficile de trouver des textes mystiques satisfaisants. Ne confond-on pas simplement ici être « ce que Dieu est », avec « être Dieu » ? Guillaume les a soigneusement distingués ; être ce que Dieu est, c'est être Dieu par mode de ressemblance.

² *Epistola aurea*, II, 3, 16 ; P. L. t. 184, c. 349 B.

³ *Op. cit.*, II, 3, 18 ; P. L. t. 184, c. 350 B.

⁴ *Op. cit.*, II, 3, 15 ; P. L. t. 184, c. 348 B.

BIBLIOGRAPHIE

des principaux textes et travaux
relatifs à la mystique de saint Bernard

I

ECRITS DE SAINT BERNARD

A. Edition collective.

S. BERNARDI, abbas primus Clarae-Vallensis, *Opera omnia...* post Horstium denuo recognita... curis D. Joannis Mabillon. Migne, Pat. lat., t. 182-185.

Toutes les citations renvoient à cette édition, sauf indication expresse du contraire.

B. Editions partielles citées dans cet ouvrage.

1° *Lettres inédites*, publiées dans Georg HÜFFER, *Der heilige Bernard von Clairvaux...* ; pp. 184-246.

2° *Sermons inédits*, publiés par D. P. SÉJOURNÉ, *Les inédits bernardins du manuscrit d'Anchin*, dans le recueil : *Saint Bernard et son temps*, t. II, pp. 248-282.

3° W. W. WILLIAMS, *De diligendo Deo* et Barton R. V. MILLS, *De gradibus humilitatis et superbiae* (Cambridge patristic texts), Cambridge, University Press, 1926. — Cette édition, abondamment annotée, est basée sur les manuscrits de Troyes 426 et 799, qui représentent une tradition manuscrite différente de celle que suit le texte de Mabillon. — Sur la valeur du texte de Mabillon, voir D. A. WILMART, *Auteurs spirituels...*, p. 90, note 2 ; et W. W. WILLIAMS, *The Anchin manuscript (Douai 372)*, dans *Speculum*, avril 1933, pp. 242-254.

C. Editions partielles non citées dans cet ouvrage.

B. GSELL et L. JANASCHKEK, *Sancti Bernardi...*, *Sermones de Tempore, de Sanctis, de Diversis*, dans *Xenia Bernardina*, Pars I, Wien, 1891. — D. G. MORIN, *Trois manuscrits d'Engelberg à l'Ambrosiana*, dans *Revue bénédictine*, oct. 1927 (contient un sermon inédit attribué à saint Bernard). — Un autre sermon inédit est signalé dans *Analecta sacra Tarracontensia*, 1932, 1 ; pp. 135-139. — En ce qui concerne les lettres, G. HÜFFER (*Op. cit.*, p. 187, note 2) et Vacandard (*Vie de saint Bernard*, t. I, p. XIV, note 1), signalent que plusieurs ont été publiées par

Kervyn de Lettenhove, dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 2^e série, t. XI, n^o 2, et t. XII, n^o 12. — Enfin une lettre, capitale pour établir la nature vraie des relations entre Bernard et Aelred de Rievaulx, vient d'être magistralement restituée à Bernard, par D. A. WILMART, *L'instigateur du Speculum caritatis d'Aelred abbé de Rievaulx*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XIV (1933), pp. 369-395.

II

LES VITAE BERNADI

Les anciennes *Vies* de saint Bernard sont riches en informations sur son caractère et sa personne. Le plus important de ces documents est celui que nous devons à Guillaume de Saint-Thierry ; c'est un témoignage que nul autre ne peut remplacer. On distingue habituellement ces vies par les noms suivants :

A. VITA PRIMA.

C'est une compilation formée des œuvres suivantes :

1^o GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, Liber I ; P. L. t. 185, c. 225-266.

2^o ERNAULD DE BONNEVAL, Liber II ; P. L. t. 185, c. 267-302.

3^o GEOFFROY D'AUXERRE, Libri III-VI ; P. L. t. 185, c. 301-410 (sur les deux premières parties du Lib. VI, voir G. HÜFFER, *op. cit.*, p. 30).

4^o Lib. VII : extraits de l'*Ezordium magnum* (P. L. t. 185, c. 415-454) et de HERBERT, *Liber miraculorum* (cf. G. HÜFFER, *op. cit.*, pp. 160-161).

On peut joindre à ce groupe les *Fragmenta Gaufridi* ; P. L. t. 185, c. 523-530, parfois désignés sous le titre de *Vita Quarta*.

B. VITA SECUNDA.

ALAIN D'AUXERRE, *Vita sancti Bernardi abbatis* ; P. L. t. 185, c. 469-524.

Abrégé, très affaibli et édulcoré, des vies précédentes ; les quelques additions qu'apporte la *Vita secunda* ne l'empêchent pas d'être nettement inférieure à celles dont elle s'inspire.

C. VITA QUARTA.

JEAN L'HERMITE, *Vita sancti Bernardi abbatis* ; P. L. t. 185, c. 531-550 (Cf. G. HÜFFER, *op. cit.*, pp. 153-157).

Pour s'initier au milieu cistercien et à son esprit, il est en outre indispensable de se familiariser avec un document de toute première valeur, l'*Ezordium magnum Ordinis Cisterciensis* ; P. L. t. 185, c. 995-1198.

Sur l'histoire et la valeur de ces documents, voir E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, éd. citée, Introduction, t. I, p. XIII-LIV, mais consulter surtout G. HÜFFER, *Der heilige Bernard von Clairvaux, Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens*, I Bd., Vorstudien, Münster, Aschen-dorff, 1886.

III

ETUDES BIOGRAPHIQUES SUR SAINT BERNARD

VACANDARD (E.), *Abélard, sa lutte avec saint Bernard, sa doctrine, sa méthode*, Paris et Chernovitz, 1881.

— *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, 2 vol., Paris, J. Gabalda, 1927 (8^e mille).

COULTON (G. G.), *Five centuries of religion. I. S. Bernard, his predecessors and successors : 1000-1200*. Cambridge, University Press, 1923.

LUDDY (A. J.), *Life and teaching of S. Bernard*, Dublin, 1927 (accorde une plus large place à la doctrine que Vacandard).

GOYAU (G.), *Saint Bernard*, Paris, E. Flammarion, 1927.

(Recueil collectif). *Saint Bernard et son temps*. Recueil de mémoires et commentaires présentés au congrès de l'Association bourguignonne des Sociétés savantes. Congrès de 1927. Dijon, au siège de l'Académie, Palais des Etats, 1928, 2 vol.

Contient plusieurs communications intéressant la vie et la pensée de saint Bernard. Citons notamment : T. I. D. ALEXIS, *Un manuscrit des Fragmenta Gaufridi*. — D. CABROL, *Cluny et Cîteaux, saint Bernard et Pierre le Vénérable*. — D. CANIVEZ, *Les voyages et les fondations monastiques de saint Bernard en Belgique*. — Abbé CHAUME, *Les origines familiales de saint Bernard*. — F. CLAUDON, *A propos des archives de Cîteaux*. — A. FLICHE, *L'influence de Grégoire VII et des idées grégoriennes sur la pensée de saint Bernard*. — D. LE BAIL, *L'influence de saint Bernard sur les auteurs spirituels de son temps*. — R. MARTIN, *La formation théologique de saint Bernard*. — P. VIARD, *Saint Bernard et les moines décimateurs*. — P. PIETRESSON DE SAINT-AUBIN, *Notes sur les archives de l'abbaye de Clairvaux*. — M. VIGNES, *Les doctrines économiques et morales de saint Bernard sur la richesse et le travail*. — Tome II. D. ALEXIS, *La filiation de Clairvaux et l'influence de saint Bernard au XII^e siècle*. — E. CHARTRAIRE, *Le séjour de saint Bernard à Sens, en 1140*. — J. M. GAUTHERON, *Sur la continuité du rôle agraire des Cisterciens*. — J. LAURENT, *Un opuscule ascétique inédit attribué à saint Bernard : Meditatio secundum septem horas diei*. — D. P. SÉJOURNÉ, *Les inédits bernardins du manuscrit d'Anchin*. — W. W. WILLIAMS, *L'aspect éthique du mysticisme de saint Bernard*.

MITERRÉ (P.), *Saint Bernard de Clairvaux. Un moine arbitre de l'Europe au XII^e siècle*. Librairie de Lannoy, Genval (Belgique), 1929.

IV

PRINCIPAUX TRAVAUX RELATIFS À LA DOCTRINE MYSTIQUE DE SAINT BERNARD

1. JANAUSCHEK (L.), *Bibliographia Bernardina*, dans *Xenia Bernardina*, Pars IV, Wien, 1891. — (Renvoie à 129 manuscrits et 2761 éditions de saint Bernard ou travaux relatifs à sa vie et à sa doctrine ; s'arrête à 1890.)

2. RIES (J.), *Das geistliche Leben, in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard*, Freiburg, Herder, 1906 (très utile).

— *Die Kontemplationsarten nach der Lehre des hl. Bernhard*, dans

Jahrbuch f. Philos. u. spekulative Theologie, t. 23 (1909). — Je n'ai pu consulter ce travail ; non plus que celui de JOSEPH A SPIRITU SANCTO, même titre, même revue, t. 22 (1908) auquel celui de Ries semble être une réponse.

3. ROUSSELOT (P.), *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. Bd. VI, 6), Münster, Aschendorff, 1908.

4. WALTER (J. VON), *Die Sonderstellung Bernard von Clairvauz in der Geschichte der Mystik*, dans *Theologische Festschrift für G. N. Bonwetsch*, Leipzig, Deichert, 1918, pp. 64-71.

5. SCHUCK (J.), *Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernard von Clairvauz, ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung*, Würzburg, C. J. Becker, 1922. (Le livre de beaucoup le meilleur que je connaisse sur la mystique de saint Bernard ; s'attache, conformément au titre, à décrire l'expérience mystique même et n'est donc aucunement remplacé par le présent travail.)

6. BUTLER (C.), *Western mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory und Bernard on contemplation and contemplative life*, London, 1922.

7. BERNHART (Jos.), *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren Ursprüngen bis zur Renaissance*, Ernst Reinhardt, München, 1922 (saint Bernard, pp. 97-110).

8. BESSE (J. M.), *Les mystiques bénédictins des origines au XII^e siècle. Essai historique*. Paris, Desclée, de Brouwer, 1927.

9. LINHARDT (R.), *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvauz*, München, 1928.

10. BUTLER (Dom C.), *Le monachisme bénédictin. Etudes sur la vie et la règle bénédictines*, trad. par Ch. Grolleau. Paris, J. de Gigord, 1924 (le texte anglais est de 1909 ; très important, même au point de vue doctrinal, et particulièrement pour ce qui concerne les sources bénédictines de saint Bernard).

11. GUILLOUX (P.), *L'amour de Dieu selon saint Bernard*, dans *Revue des sciences religieuses*, oct. 1926, pp. 499-512. Janvier 1927, pp. 52-68. Janvier 1928, pp. 69-90.

12. DAVISON (Ellen Scot), *The forerunners of saint Francis*, Houghton Mifflin, Boston and New York, 1927 (suggestif pour ce qui concerne l'idéal de la pauvreté avant saint François).

13. MARÉCHAUX (B.), *L'œuvre doctrinale de saint Bernard*, dans *La vie spirituelle*, juillet 1927, pp. 498-511. Septembre 1927, pp. 634-650. Oct. 1927, pp. 34-47. Nov. 1927, pp. 196-207.

14. BERLIÈRE (Dom U.), *L'ascèse bénédictine des origines à la fin XI^e siècle. Essai historique*. Paris, Desclée, de Brouwer, 1927.

15. BUONAIUTI (E.), *Il misticismo medioevale*, Pinerolo, 1928 (souligne fortement les liens du mysticisme médiéval avec la vie monastique, particulièrement chez saint Bernard).

16. EGENER (R.), *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*. Augsburg, B. Filser, 1928.

17. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne* ; t. II, *Le Moyen Age*, Paris, J. Gabalda, 1928 (9^e mille), ch. II, *Doctrine spirituelle de saint Bernard*, pp. 29-116.

18. GARRIGOU-LAGRANGE (R.), *Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas*, dans *Angelicum*, 1929, pp. 83-124 (la solution

de saint Thomas n'est pas opposée à celle de saint Bernard, mais la précise et la complète).

19. DELBART (H. M.), *Traité de l'amour de Dieu par saint Bernard*, traduction nouvelle, Paris, Desclée et Lethielleux, 1929 (voir Introduction, pp. 1-11).

20. WECHSSLER (E.), *Deutsche und französische Mystik: Meister Eckhart und Bernard von Clairvaux*, dans *Euphorien*, 1929, pp. 40-93. (Cf. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1930; Bulletin, p. 234).

21. DIDIER (J. Ch.), *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bernard*, dans *La vie spirituelle*, août-sept. 1930, pp. [1-19]. — *L'imitation de l'humanité du Christ selon saint Bernard*, *ibid.*, 1930, pp. [79-94]. — *L'ascension mystique et l'union mystique par l'humanité du Christ selon saint Bernard*, *ibid.*, 1931, pp. [140-155]. (Cf. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1931, Bulletin, p. 428).

22. WILLIAMS (Watkin W.), *The mysticism of S. Bernard of Clairvaux*, London, Burns Oates, 1931.

23. DUMONTET (E.), *Les Docteurs au pied de la croix*, dans la *Revue apologétique*, février 1932, pp. 129-148.

24. MITERRE (P.), *La doctrine de saint Bernard*, Bruxelles, éditions Halflants, 1932.

25. WILMART (Dom A.), *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge. Etudes d'histoire littéraire*. Paris, Bloud et Gay, 1932 (Guide indispensable pour se retrouver dans la littérature ascétique du XI^e siècle).

26. LOT-BORODINE (M.), *La doctrine de la « déification » dans l'Eglise grecque jusqu'au XI^e siècle*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 105 (1932), pp. 5-43; t. 106 (1932), pp. 525-574; t. 107 (1933), pp. 8-55 (sur la méthode suivie, voir t. 106, p. 525, note 1; en dépit de certaines déficiences techniques, on consultera utilement ces pages suggestives, sur tout l'arrière-plan grec de la *deificatio* cistercienne).

N. B. — En achevant la correction de ce volume, j'apprends la naissance d'une nouvelle revue : *Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum*, dont le premier numéro est paru en avril 1934, à l'Abbaye Cistercienne de Forges-lez-Bourlers (Chimay) Belgique. Une telle publication était absolument nécessaire et tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'Ordre seront reconnaissants à ses fondateurs de l'avoir entreprise.

INDEX DES QUESTIONS

Les nombres en italiques renvoient aux notes

- ABBÉ, maître de charité, 88, 112.
ABDUCTIO, du sens interne dans l'extase, 129, 132.
ABEILLE, symbole du Saint-Esprit, 138.
ABSENCE (absentatio), 90 (voir : PÈLERINAGE).
ACCESSUS, 165.
ACCIDENT (voir : CHARITÉ).
ADOPTION, comme fils de Dieu par le Saint-Esprit, 117.
AFFECTIONES, 124 ; purgatae, 164 ; ordinatae, 164 ; chez saint Anselme, 71.
AFFECTUS, 124 ; amour, 153, 210.
AME, et corps, 89, 123, 230 ; ses deux parties, 125 ; son affinité avec le Verbe, 175 ; appelée au mariage mystique, 157 ; inséparable de sa grandeur, mais distincte d'elle, 70 ; séparable de sa rectitude, 71 ; vit de charité, 89.
AMITIÉ, 21, 22, 23, 24, 81, 82, 203, 209.
AMOUR, floraison des doctrines de l'amour au xii^e siècle, 15-16, 189.
I. *De Dieu pour l'homme*, Dieu nous a aimés le premier, 37, 52, 162 ; l'emporte en amour, 162 ; tu te amas in nobis, 117 ; et ressemblance, 122 ; est indigène en Dieu, 122 ; comment ne serait-il pas aimé, 161.
II. *De l'homme pour Dieu*, ses caractères, 135 ; doit être sans mesure, 48, 113, 192 ; naît de la connaissance de Dieu, 95 ; requis des païens, 51 ; plus encore des chrétiens, 51 ; ses degrés, 110-111, 160-161, 200 ; enseigné par la nature, 88, 122 ; passe avant l'amour de soi, 52 ; contre Luther, 59 ; affaibli par le péché, 52 ; est connaissance, 34 (voir : CHARITÉ) ; chaste, 46, 135, 155 ; jamais sans récompense, 166, 168 ; est sa propre récompense, 21, 22, 160, 164 ; n'est pas un contrat, 168 ; amour ardent, ou pur : 108, 110, 135, 155, 162, 163 ; se soumet les autres affections, 159 ; pas mercenaire, 161, 164 ; produit l'*unitas spiritus*, 150 ; et le mariage mystique, 158, 162, 166 ; n'est pas un état, 168, 169, 171 ; unit à Dieu par la béatitude, 117 ; amour pur et quiétisme, 163-172, 185 ; amour pur selon Abélard, 184-189 ; selon saint Augustin, 185.
III. *Amour de soi*, n'a pas à être prescrit, 47 ; passe avant les autres, 52, 109 ; n'est jamais détruit, 110-111 ; ne s'oppose pas à l'amour de Dieu, 139-140 ; mais se confond avec lui, s'il est pur, 156, 225.
IV. AMOUR CHARNEL, définition, 52 ; s'oppose à dilection, 86, 93 ; sa priorité, 53-61, 108-112 ; amour charnel social, 99 ; amour charnel du Christ, 102, 127 ; doit être réglé par la foi, 102 ; toujours nécessaire, 103, 104 ; ses fruits mystiques, 103-105 ; compassion à la Passion, 106.

V. *Amour du prochain*, pour l'amour de Dieu, 122 ; signe de l'amour de Dieu, 37, 87 (voir : AMOUR CHARNEL : AUMÔNE ; CHARITÉ) ; naît de la connaissance de soi, 96 ; rétablit la justice, 99.

AMPLEXUS, 72, 128, 159, 167, 168, 229.

ANGES, 132, 133.

ANIMAL, 132.

ANIMALE, et *spirituale*, 53, 54, 56 ; *animalis incipiens*, 88.

APPARITIONS, 114.

ARBITRIUM, 67, 68, 69, 126.

ART, d'aimer, 88, 218.

ASCÈSE, 44, 91, 92 ; discipline de la sensibilité, 81, 97.

ASCÉTISME, 90, 91 ; sa nécessité, 96 ; son caractère, 106 ; ascétisme courtois, 214.

AURORE, 125.

AUMÔNE, 96, 97, 98, 99.

BÉATITUDE, sa nature, 108 ; et extase, 113 ; et *raptus*, 114 ; et ressemblance, 115, 116 ; pourquoi elle est exclue de l'enfer, 106, 107 ; est le lieu naturel de l'âme, 218-219.

BENEVOLENTIA, 21, 22, 23.

CARO, définition, 123, 154 ; laissée à la porte, 81 ; chez Grégoire-le-Grand, 34 ; goût de la chair, 93. Voir : AMOUR, IV.

CECITAS, *rationis*, 77. Voir : CONSILIUM (*proprium consilium*).

CELLARIA, 126, 127.

CHARITÉ, est Dieu, 36, 87, 89, 112 ; est le don de Dieu, 36, 142, 228 ; du Saint-Esprit, 37, 131 ; est *qualitas* ou *accidens*, 118, 142 ; deuxième ciel, 130, 131 ; connaissance de Dieu, 37, 172, 173, 227 ; par mode de sentiment, 174, 226-228 ; son apprentissage, 90 ; vie de l'âme, 89 ; est la loi de l'homme, 118 ; parce qu'elle est la loi de Dieu, 118 ; restaure la ressemblance divine, 72, 138, 158, 176 ; expulse la crainte, 38, 43, 94, 161, 203 ; ou volonté commune, 73, 95, 125, 138 ; fin de la Règle, 45, 46, 83, 89 ; chez saint Bernard, 60 ; chez Cicéron, 21, 23.

COURBATURE, COURBURE (voir : CURVA).

CHARNEL (*carnalis*), 57, 58, 62, 63 (voir : POÉSIE COURTOISE).

CHASTE, 46, 118, 135 ; chasteté courtoise, 214-215.

CRÂTIMENT, divin et vouloir propre, 119 ; oublié dans l'extase, 169.

CIRCUITUS, *rationis*, 84 ; *circuitus impii*, 61, 62, 76, 139.

CLOÛTRE, analogue au paradis, 107, 108, 113.

COELUM, 130

COLOMBE, 123.

COMPASSION, 96, 121 (voir : CONNAISSANCE DE SOI).

COMPENDIUM, de l'amour, 118.

COMPOSITION, des vertus, 164.

COMPLACITUM, 68, 75, 76, 106, 120, 126.

CONFIANCE (voir : FIDUCIA).

CONNAISSANCE, et ressemblance, 115, 138, 139, 173, 226 ; et amour, 226.

CONNAISSANCE DE SOI, 49, 94, 124, 126 ; et socratisme, 93, 220-223 ; s'impose à tous, 51 ; et ascèse, 91, 93 ; et humilité, 93-95, 123-125 ; et crainte de Dieu, 95 ; et compassion, 96, 121 ; et sagesse, 181 ; et connaissance de Dieu, 91, 92, 156 ; ses sources, 92, 93 ; se connaître comme l'on est connu, 95, 96, 121-122, 152, 176, 229 (voir : DISSEMBLANCE).

- CONSENTIBLE**, ordre de l'unité mystique, 146 ; ou *dignatio*, 229.
CONSIDERATIO, 182 (voir : CONTEMPLATION).
CONSILIIUM, 68, 74, 75, 77, 105, 120, 126 ; rectifié par l'humilité, 95 ; puis par la charité, 99 (voir : LIBERTÉ, LIBRE ARBITRE, PROPRIUM).
CONSUBSTANTIALE, ordre de l'Un divin, 146, 229.
CONTEMPLATION, 33, 34, 127, 165, 167 ; et liberté, 77 ; distincte de la considération, 165.
CONTRACTURE, de la volonté par la crainte, 112, 118, 119, 157.
CONTRAT, de l'amour mercenaire, 168, 169.
CONVERSION, 61, 102, 103, 158, 175.
CORPS, comment il faut l'aimer, 88, 123 (voir : AMOUR), corpus mortis, 153.
CORRUPTION, recouvre la nature sans la détruire, 72.
CRAINTE (timor), comme *affectus*, 124 ; comme *affectio*, 124 ; crainte servile, 101, 112, 119, 157 ; absente du mariage mystique, 159-160 ; affranchie par l'amour, 160 ; chassée par la charité, 94 (voir : CHARITÉ) ; crainte de Dieu, 72, 86, 87, 136, 175 ; et connaissance de soi, 95 (voir : CONNAISSANCE DE SOI) ; purifie l'âme, 87 ; se trouve dans l'amour pur, 164 ; persiste dans la béatitude, 165 ; selon Grégoire-le-Grand, 33 ; voir : SERV.
CUBICULUM, 126, 127.
CUPIDITÉ, sa nature, 57, 60, 101 ; perte de la charité, 73 ; cupiditas trahit, 56 ; et concupiscence, 58, 60 ; ruine l'ordre des valeurs, 60 ; son caractère adventice, 109 ; ne peut se satisfaire, 61-62 ; ordonnée par la charité, 110, 163, 164.
CURIOSITÉ, et connaissance de soi, 124, 181-182 ; turpis curiositas, 85.
CURVA, état de l'âme, 72, 119, 175 ; est le vouloir propre, 73 ; redressé par la charité, 102.
DAMNÉS, définition de leur état, 106, 107.
DEGUSTARE, 31.
DÉIFICATION, 41, 117, 146, 165, 229, 237 ; non de nature, mais de grâce (voir : NATURE) ; c'est, non pas être Dieu, mais ce que Dieu est, 231, 232.
DÉVOTION, 138, 165.
DIEU, esprit pur, 132 ; peut s'unir à l'âme, 133 ; est l'*ego sum qui sum*, 143, 144, 149 ; est l'Un, 146, 147 ; régi par la loi de charité, 118, 119, est charité, (voir : CHARITÉ) ; père adoptif, 117 ; contemplé comme Providence, 165 ; comme juge, 165 ; a tout fait pour soi, 154 ; assume l'âme dans le *raptus*, 130-131, s'aime en nous, 117.
DIGNITÉ, de l'homme, ou libre arbitre, 49, 50, 175 ; intacte après la faute, 59, 72.
DILECTIO, opposée à l'amour charnel, 36.
DISCIPLE, état d'obéissance, 125, 134.
DISSEMBLANCE (dissimilitudo) ; *regio dissimilitudinis, 57, 62, 63, 139, 157, 223 ; et *proprium*, 138 ; est l'enfer, 106 ; dissemblance de soi, 76, 93, 119, 138 ; n'efface pas l'image, 72 ; éliminée par la charité, 176.
DORMITIO, sens mystique, 129.
DROITURE (voir RECTITUDE).
EBRIETAS (voir : IVRESSE).
ECOLÆ, de charité, 21, 80, 88, 126, 217 ; schola Spiritus, 86 ; schola

Christi, 87 ; de la primitive Eglise, 78, 79 ; opposée aux écoles profanes, 79, 80.

ENFANTS, morts sans baptême, 132.

EGALITÉ, des hommes, 98.

ELECTION, de la volonté, 77.

ELOIGNEMENT, spirituel, 158, 175.

ENFER, 106, 107.

EPOUSE (sponsa), 104, 134, 229 ; est au sommet de l'amour, 160 ; ni esclave, ni mercenaire, 161 ; exige l'union, 211-212.

EPOUX, 103, 104, 159, 167, 229 ; est l'Amour même, 161.

ERUCTARE, 129.

ESCLAVE (servus), 38, 119, 124.

EUCARISTIE, et l'œuvre de la rédemption, 223-224.

EXCESSUS MENTIS, 40 ; définition, 132 : et *raptus*, 131, 132 ; ses conditions, 132-135 ; et vision béatifique, 40-41, 135, 164 ; mais différent, 113, 114, 115 ; Dieu y montre *quod est*, mais *sicut vult*, 113, 114, 115, 173, 174 ; respecte la substance, 143-145, 146 ; consomme l'œuvre de la création, 145 ; dure *media hora*, 34, 128, 225 ; *rara hora, sed parva mora*, 166 ; *raro raptimque*, 77 ; perte du *proprium*, 153 ; et connaissance, 137, 138 ; selon Cassien, 32 ; selon Maxime le Confesseur, 40.

EXPÉRIENCE, mystique, 116-117, 118, 162, 227 ; son caractère individuel, 116 ; raison de ce caractère, 113, 114, 116 ; maîtresse de charité, 89 ; de l'amour pur, 166 ; essentiellement affective, 225, 226, 227, 229.

EXTASE (exstasis), usage du terme, 27, 132 ; sa nature, 128, 129, 132 ; son ineffabilité, 128, 129, 132, 229 ; et Jésus-Christ, 134 ; et liberté : voir LIBERTÉ, *Libertas a miseria*.

FIANCÉES, mystiques, 123, 140, 162.

FIDUCIA (confiance), au jour du jugement, 38, 165 ; pour l'extase, 136 ; et amour pur, 161, 162 ; exclut la crainte, 166 ; et même la pensée de la crainte, 169, 185, 186.

FILS, opposé au serf et au mercenaire, 119, 120 ; et honneur, 125 ; état inférieur à celui de l'Epouse, 134 ; car le fils pense à l'héritage, 160-161 ; *per unitatem similitudinis*, 230.

FLEURS, de la Résurrection, 104, 127.

FOI (fides), son rôle, 77 ; et raison, 83, 84 ; et amour charnel du Christ, 100, 102 ; selon Gilbert de Holland, 84, 85 ; selon Tertullien, 79.

FORCE, naît de la tristesse et de l'amour, 164.

FORME, toujours séparable du sujet, 70, 155 ; forme de l'âme, 152.

FRUITS, de la Passion, 104, 127.

FUSION, de l'âme en Dieu, 40, 155.

GAUDIUM (voir : JOIE).

GRANDEUR (magnitudo) de l'âme, 70, 71, 72.

GRATUITÉ, de l'amour, 46 (voir : AMOUR, de l'homme pour Dieu).

HABITUDE (consuetudo), intermédiaire entre la crainte et la charité, 43, 44, 94, 224.

HEBETUDO, ou *languor*, 125.

HÉRÉSIE, naît du *proprium consilium*, 75.

HOMME, grandeur et misère, 49-50, 93, 221 ; *celsa creatura in capacitate majestatis*, 70, 101, 157 ; image qui a perdu sa ressemblance, 76, 112, 138 ; et s'apparente ainsi aux bêtes, 67 ; voir : IMAGE, RESSEMBLANCE, DISSEMBLANCE.

HONNEUR, affection des fils, 125 ; dépassé dans le mariage mystique, 159, 161.

HORTUS, 103, 126, 127.

HUMANISME, des auteurs cisterciens, 18-20, 79 ; de saint Bernard, 81, 84, 97 ; d'Aelred de Rievaulx, 82 ; de Guillaume de Saint-Thierry, 89 ; de Bérenger le Scolastique, 190-192 ; influence de Cicéron, 20-24, 82, 159, 160, 183. Voir : **CICÉRON**.

HUMILITÉ, définition, 95 ; est le premier ciel, 130, 131 ; ses douze degrés, 93, 94, 182 ; conduit à la charité, 43, 94, 95, 121, 124, 230 ; et connaissance de soi, 93, 95, 126 ; exigée du corps comme de l'âme, 94 ; incarnée en Jésus-Christ, 100, 121 ; chez Grégoire-le-Grand, 33.

HYSOPE, symbole de l'humilité, 125.

IGNORANCE DE SOI, engendre l'orgueil, 50, 51, 95, 124 ; apparenté l'homme aux bêtes, 124.

IGNORANTIA, *docta ignorantia*, 230.

IMAGE, in mente, 64, 221 ; dans la liberté, 64, 67, 120 (voir : **DIGNITÉ**) ; est naturelle, 158 ; prédestine à l'union mystique, 140 ; la rend possible, 150 ; la fait espérer, 175 ; atteste l'affinité de l'âme avec le Verbe, 175 ; subsiste après la faute, 59, 65, 66, 67, 120 ; même chez les damnés, 106 ; bien que défigurée, 158 ; souffre de se savoir telle, 76 ; image essentielle et ressemblance accidentelle, 69, 70, 72 ; voir : **RESSEMBLANCE**.

IMPUTATION, non imputation du péché chez saint Bernard, 165 ; différente de ce qu'elle est chez Luther, 169.

INCARNATION, son motif, 46, 100-101, 121, 130, 133.

INDUSTRIA (zèle), 137, 157, 175.

INERTIA, 127 (voir : **HEBETUDO**, **LANGUOR**).

INGRESSUS, par contemplation de Dieu comme juge, 165.

INTENTION, 34, 90, 155 ; charité de l'intention, 76, 77.

INVITUS, opposé à *spontaneus*, état où l'homme est placé par la volonté propre, 119.

IVRESSE (ebrietas), au sens mystique, 155, 136, 153.

JÉSUS-CHRIST, seul maître, 80, 86 ; connu par connaissance de soi, 99 ; enseigne l'humilité, 100, 101, 121, 126 ; a expérimenté notre misère, 100 ; modèle de compassion, 101, 102, 121 ; nécessité de la dévotion à son humanité, 102 ; raisons du caractère sensible de la passion, 103, 104 ; fruits mystiques de sa méditation, 103, 104 ; est compassion à sa passion, 106 ; Jésus-Christ est l'*osculum* mystique, 134 ; demande que nous soyons un avec lui, 117, 225 ; voie d'accès à l'union divine, 121 ; est une extase concrète, 134 ; médiateur entre Dieu et l'homme, 223, 224.

JOIG, léger de la charité ou pesant du vouloir propre, 119, 120.

JOIE (*gaudium*) l'un des quatre *affectus*, 124 ; joie infuse, 165.

JUDICIUM, 68 (voir : **LIBERTÉ**) ; méditation du jugement divin, 43, 165 ; jugement de l'âme par elle-même, 124, 126.

JUSTICE, sociale et charité, 99 ; naît de l'amour et de la crainte, 164.

LANGUOR, sa définition, 127 ; ses deux causes, 127 ; distincte de la mort extatique, 152 ; état habituel du quiétiste, 166.

LIBERTÉ, *libertas a necessitate*, 65, 69 ; survit à la faute, 65-66, 69 ; même chez les damnés, 66, 67 ; éternelle en l'homme comme en Dieu, 67 ; indivisible par nature, tunique sans couture, 67 ; suppose une loi, 120 ; *libertas consilii*, 105, 120, 126 ; *libertas a peccato*, 69 ; *libertas*

a *miseria*, 69, 76, 106 ; liberté et union mystique, 120 ; coïncide avec l'extase, 44, 45, 77 ; spirituelle et discipline de la sensibilité, 81.

LIBRE ARBITRE, chez saint Anselme, 71 ; *liberum et arbitrium* chez saint Bernard, 68 ; blessé par la volonté propre, 74, 75 ; brille en nous comme un joyau dans l'or, 76 ; indivisible, 67.

LIQUÉFACTION, dans l'extase, 40, 151, 152.

LOCUS, dans la contemplation, 165.

LOI, de la vie divine, 117, 118, 120 ; pas imposée aux justes, 120 ; fonde la liberté, 120 (voir : LIBERTÉ, CHARITÉ) ; du serf et du mercenaire, 119.

MALITIA DIEI, les devoirs de la vie active, 154.

MARIAGE MYSTIQUE, 29, 157, 158, 162, 230 ; est produit par l'amour mutuel, 138 ; *si perfecte diligit, nupsit*, 158, 162, 166 ; *sic amare, nupsisse est*, 211.

MÉDITATION, 164, 166 (voir : JÉSUS-CHRIST).

MEMORIA, de la Passion, 104 ; *Jesu dulcis memoria*, 105 ; sa date, 105 ; augustinienne de Dieu, 122 ; chez Guillaume de Saint-Thierry, 150, 221-223.

MERCENAIRE, état de celui qui aime en vue d'une récompense, 119 ; et qui est mû par l'espérance, 124 ; suit son vouloir propre, 119.

MISÈRE, apprise par Jésus-Christ, 100 ; née de la dissemblance avec soi-même, 76.

MISÉRICORDE, de Jésus-Christ, 121 ; par le Saint-Esprit, 124.

MODICUM, terme qui signifie la brièveté de l'extase, 128, 167.

MONDE, analogue de l'enfer, 107.

MORT, extatique de l'âme au corps, 132 ; est un effet de l'amour, 151, 152 ; destruction du *proprium*, 152.

MORTIFICATION, pourquoi elle est pénible, 77, 78 (voir : ASCÉTISME).

MYSTICISME, sens impropres de l'expression, 142-143.

MYSTIQUE CISTERCIENNE, née de la Règle bénédictine, 25, 26, 27 ; son caractère spéculatif, 8-10, 32 ; et spiritualiste, 114 (voir : SPIRITUALISME) ; son terme, 114 ; exclut le panthéisme, 142, 143, 207, 224, 225, 232 ; s'appuie sur le dogme au lieu de s'en libérer, 148 (voir : NATURE).

NARD, symbole de l'humilité, 125.

NATURE, ou Dieu, 122, 218 ; enseigne l'amour, 88, 122, 218 ; est créée, 60 ; est indestructible, 61, 74 ; nature et naturel au sens de normal, 55, 57, 59, 219 ; nous devenons par grâce ce que Dieu est par nature, 117, 152, 229, 231, 232.

NÉCESSITÉ, fondée dans la nature, 54, 55, 89, 90, 100, 154 ; aggravée par le péché, 55 ; ne peut être éliminée en cette vie, 55, 60 ; *necessitas urget*, 55, 56 ; causée par le péché, 72, 73 ; voir : CUPIDITÉ.

NURT, de la connaissance, 129.

OBÉISSANCE, définit l'état de *discipulus*, 125, 134 ; voir : DISCIPLE.

ONCTION, imprégnation de l'âme par le Saint-Esprit, 124.

ORACLE, de Delphes, 92, 94, 221.

ORDONNÉ (*ordinatus*, ordinaire), 164 ; voir : CUPIDITÉ.

ORGUEIL, et *curiositas*, 181, 182.

OSCULUM, chez Origène, 28 ; Jésus-Christ est l'*osculum*, 134 ; désiré par l'Épouse, 134 ; lorsqu'elle est ivre d'amour, 136 ; est amour et expérience de Dieu, 138, 229 ; attendu dans la langueur, 127.

PAUVRETÉ, et ascétisme cistercien, 81, 97.

PÈLERINAGE (*peregrinatio*) ; loin de Dieu, 90, 123, 139, 167 ; voir : ABSENCE.

PÈRE, opère le *raptus*, 121, 122, 126, 130, 131, 137, 229.

PERSÉVÉRANCE, analogue à l'éternité, 231.

PERSONNE, jamais détruite dans l'extase, 144, 145, 156 ; mais plutôt confirmée dans son être, 40 ; par élimination de la dissemblance, 150 ; et information par la ressemblance, 152.

PERVERSITÉ, de la volonté, 77, 119 ; voir : PROPRIUM (*voluntas propria*).

PHANTASME, dans la connaissance, 226, 228.

POÉSIE COURTOISE, et Abélard, 183, 188 ; et Héloïse, 187 ; contemporaine de saint Bernard, 193 ; ses variations doctrinales, 194, 195, 209 ; amour spirituel cistercien et amour charnel courtois, 195 ; caractère sensuel de l'amour courtois, 196, 199, 210, 213, 214, 215 ; l'hypothèse d'E. Anitchkof, 200, 201 ; degrés de l'amour courtois et de l'amour cistercien, 200, 201 ; opposition sur la notion d'amour désintéressé, 202-206, 210, 211 ; et sur le rôle de la crainte, 203, 204, 215 ; influencée par Cicéron, 20, 205, 206 ; extase poétique et extase mystique, 208, 209, 212 ; opposition radicale de l'*amour pur* dans les deux doctrines, 210, 211, 212, 214 (voir : EPOUSE, MARIAGE MYSTIQUE) ; amour courtois et morale chrétienne, 212 ; amour charnel et fornication, 213 ; prétendue révolte de l'amour courtois contre l'amour chrétien, 213, 214.

PORTIQUE, de Salomon, 79.

PRÉSENCE (*praesentia*) ; de Dieu comme juge, époux ou vision béatifique, 104 ; de l'âme à Dieu par l'amour, 89, 90, 115 ; voir : ABSENCE, PÈLERINAGE.

PRIÈRE, pure, 32.

PROPRIUM, condamné par saint Benoît, 42 ; ou *suum*, 153 ; éliminé par la pureté, 121 ; et par la charité, 138, 155 ; identique à la dissemblance, 138 ; *voluntas propria*, 74, 77 ; *consilium proprium*, 74, 75, 77 ; redressé par l'ascèse, 99.

PRUDENCE, 77, 85, 102 ; opposée à curiosité, 85 ; causée par la crainte et cause de la joie, 164.

PURETÉ, du cœur comme condition de la vue de Dieu, 121, 227 ; ou absence de *proprium*, 121 ; restaure la ressemblance, 122 ; est la santé du cœur, 57 ; chez Grégoire de Nysse, 29.

PURGATION (*purgatus, purgare*), des affections, 164.

PURITANISME, cistercien, 97.

RAPTUS, de saint Benoît, 113, 114 ; ou ravissement mystique, 121, 130, 131.

RECTITUDO (rectitude, droiture), de l'âme, 71, 72 ; perdue par le *proprium*, 75, 76 ; chez saint Anselme, 71.

RÉDEMPTION, 101, 223-224.

RÈGLE (de saint Benoît), origine du mouvement mystique cistercien, 25-26, 31, 32, 78, 81 ; et saint Bernard, 35, 44 ; et l'ascèse cistercienne, 42-44, 77, 94, 121 ; *ante professionem voluntaria*, 83.

RENAISSANCE, du XIII^e siècle, 13, 14, 214 ; *aetas ovidiana*, 218.

RESSEMBLANCE (*similitudo*), au sens large, 76 ; comme distincte de l'image, 70, 71, 174 ; forme de l'âme, 152 ; peut être perdue, 67, 71, 93, 106, 120 ; par la volonté propre, 77 (voir : VOLONTÉ) ; et restaurée par la grâce, 72, 77, 120, 122 ; permet la connaissance de soi et de Dieu, 139,

173, 226, 228 ; est cette connaissance, 176 ; toujours partielle ici-bas, 156 ; recouvrée par l'humilité, 93-95 ; restaurée par l'union mystique, 41, 139, 155 ; est la fin de l'homme, 115, 156 ; et sa perfection, 230 ; triple ressemblance, 230-232 ; *unitas similitudinis*, 229.

REVERBERATIO, rejet de l'âme sur elle-même, 33, 34.

RUGA, 125, 126.

SAGESSE, connaissance affective, 165 ; et connaissance de soi, 181 ; est adhésion à Dieu 88, 223 ; et préoccupation du salut, 181.

SAINT (sanctus), s'applique à l'amour pur de cupidité, 135.

SAINT-ESPRIT, loi de la vie divine, 117 ; amour de Dieu pour Dieu, 177 ; est charité, 121 ; unité de Dieu, 117, 118 ; sa loi, 120 ; lien entre l'âme et Dieu, 117, 121-122, 126, 223-230 ; admet l'âme à l'union mystique, 175 ; a fonction enseignante, 125 (voir : ECOLE) ; est esprit de liberté, 119 ; ses missions, 130 ; restaure la ressemblance perdue, 115 ; sous forme de don, 117, 229 ; voir : CHARITÉ.

SALUT, sa primauté, 181, 182.

SAPOR, contemplationis, 33.

SCIENCE, de notre dignité, 49 ; et zèle, 75 ; du Cistercien, 91 ; et amour, 103 ; du siècle, 224.

SEMBLABLE, connaît et aime son semblable, 115, 122, 140, 175.

SENSATION, selon Guillaume de Saint-Thierry, 226, 227.

SENS INTERNE, son abduction dans l'extase, 129, 132.

SENS PROPRE, voir : PROPRIUM (proprium consilium).

SERF (servus), état de crainte, 38, 124, 134 ; et vouloir propre, 119 ; soumis à sa propre loi, 119 ; voir : AMOUR.

SILENTIUM, *in coelo*, 34, 123, 225.

SIMILITUDO, au sens de phantasme, 226.

SOMNUS (sommeil), 123.

SOMNIA (songes), états mystiques inférieurs, 114.

SOPOR, 127 (voir : SOMNUS, EXTASE).

SPIRITUALISME, de la mystique cistercienne, 81, 102, 103, 114, 116, 129, 132.

SPONTANÉITÉ, et liberté, 101, 112, 169 ; *spontaneus* opposé à *invitus*, 119.

SURNATUREL, et naturel, 219, 220.

THALAMUS, cordis, 103, 104.

THÉOPHANIE, 39, 224.

TRANSFUSION, dans la volonté de Dieu, 152.

TRINITÉ, créée dans l'âme, 222.

TRISTESSE, 124.

UNITAS SPIRITUS, sa définition, 146 ; seule unité possible entre l'homme et Dieu, 149, 150 ; l'amour en est le moyen, 149, 226 ; et le Saint-Esprit, 152 ; degré suprême de la ressemblance à Dieu, 231 ; n'est qu'une *unitas similitudinis*, 229, 231.

VERBE, introduit le Saint-Esprit, 126, 133, 134, 175 ; est l'Image, 168, 175.

VÉRITÉ, obtenue par l'humilité, 95.

VERTU, 49, 71 ; comme ressemblance divine, 231.

VICISSITUDO, 166.

VICE, n'est jamais naturel, 56.

VIR, desideriorum, 167.

VISION, VUE, de Dieu *sicuti est*, 113, 115 ; *sicuti vult*, 113, 115, 227 ; vision en Dieu, 116 ; voir : CHARITÉ.

VISITATIO, de l'âme par le Verbe, 104, 167, 169.

VOLONTÉ, commune, 73, 95, 125 ; rétablie par l'aumône, 98-99 ; et par la charité, 112 ; volonté propre, 42, 73, 74, 77, 98, 119 ; opposée à la charité 74 ; sa perversité, 119 ; est l'enfer, 104 ; volonté et spontanéité, 112.

TABLE DES NOMS PROPRES

Les nombres en italiques renvoient aux notes

- ABÉLARD**, 15, 16, 18, 24, 75, 77, 81, 84, 85, 164, 183-189, 190, 192, 217.
ADAM (A.), 17, 46, 216.
ADAM DE LA HALLE, 199.
ADAM LE CHARTREUX, 16.
AELRED DE RIEVAULX, 16, 18, 22, 46, 81, 82, 234.
ALAIN D'AUXERRE, 234.
ALAIN DE LILLE, 82.
ALBÉRIC (abbé), 24.
ALEXIS (D.), 235.
AMBROISE (saint), 22, 45, 49, 82, 92, 93, 191, 220.
ANDRÉ LE CHAPELAIN, 194, 209, 210, 213, 214, 215.
ANGLADE (J.), 193, 196, 201, 210, 211.
ANITCHEOF (E.), 200, 201.
ANSELME (saint), 10; 30, 71, 84.
ANTOINE (saint), 31, 32, 33, 80.
APOLLON, 92, 221.
APPEL (C.), 197.
ARISTOTE, 18, 84, 86, 91.
ARNOU (R.), 28.
AUGUSTIN (saint), 19, 30, 31, 45, 46, 47, 48, 56, 59, 63, 64, 82, 85, 86, 89, 122, 151, 152, 158, 174, 185, 207, 218, 220, 221, 222, 226.
BAEHRENS (W. A.), 28, 91.
BASILE (saint), 31, 32, 80, 94.
BÈDE (Vénérable), 45, 191.
BÉDIER (J.), 206.
BENOÎT (saint), 25, 26, 31, 35, 42, 43, 46, 47, 79, 80, 83, 85, 93, 94.
BÉRENGER LE SCOLASTIQUE, 81, 190-192.
BERLIÈRE (Dom U.), 30, 32, 81, 236.
BERNARD DE VENTADOUR, 193.
BERNHART (Jos.), 236.
BESSE (Dom), 32, 236.
BLOCH (Marc), 14.
BONAVENTURE (saint), 65, 66, 72, 134.
BORNECQUE (H.), 218.
BOSSUAT (R.), 204.
BOUTROUX (E.), 207.
BRANDIN (L.), 197.
BRÉHIER (E.), 28.
BRETEL (voir : JEHAN BRETEL).
BUONAIUTI (E.), 236.
BUTLER (D. Cuthbert), 30, 31, 32, 236.
CABROL (D.), 235.
CADMAN (S. Parkes), 97.
CANIVEZ (D.), 235.
CASSIEN, 22, 30, 32, 33, 94.
CAYRÉ (F.), 47, 63.
CERCAMON, 198.
CHARTRAIRE (E.), 235.
CHAUME (abbé), 235.
CHÉREL (Alb.), 169, 170.
CHRÉTIEN DE TROYES, 23, 209, 210, 214.
CIBOULE (Robert), 51.
CICÉRON, 19, 21, 22, 23, 82, 149, 159, 160, 183, 185, 187, 188, 189, 205, 208, 218.
CLARKE (W. K. L.), 31.
CLAUDON (F.), 235.
COHEN (G.), 210, 214.
COMBES (A.), 49, 231.
COMTE DE POITIERS, 196.
COULTON (G. G.), 30, 31, 97, 235.
DANTE, 193, 194, 209, 212.
DAVID, 114.
DAVISON (Ellen Scot), 236.
DAVY (M.-M.), 54, 216, 225.
DELSART (H. M.), 47, 237.
DENYS (Pseudo), 29, 38, 39, 40, 115, 224.

- DESCARTES (R.), 66.
 DIDIER (J. Ch.), 237.
 DIEKAMP, 30.
 DIEZ, 193.
 DUMONTET (E.), 237.

 EGENER (R.), 82, 236.
 EPICURE, 90.
 EPIPHANE (saint), 27.
 ERNAULD DE BONNEVAL, 234.
 ETIENNE HARDING (saint), 24, 78, 97.

 FARAL (E.), 206.
 FÉNELON, 169, 171.
 FESTUGIÈRE (M.-J.), 91, 93.
 FLICHE (A.), 235.
 FRANÇOIS DE SALES (saint), 170, 172

 GARRIGOU-LAGRANGE (R.), 236.
 GASELEE (St.), 31.
 GAUTHERON (J. M.), 235.
 GEOFFROY D'AUXERRE, 217, 234.
 GEOFFROY DE CLAIRVAUX, 81.
 GILBERT DE HOLLAND, 16, 18, 84, 85.
 231.
 GILBERT DE LA PORRÉE, 18, 71, 75,
 84.
 GILSON (Et.), 49, 53, 65, 72, 91,
 105, 129, 218.
 GIRAUT RIQUIER, 201.
 GOYAU (G.), 13, 235.
 GRABMANN (M.), 84, 164.
 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, 30.
 GRÉGOIRE DE NYSSE, 29, 30, 49, 66.
 GRÉGOIRE-LE-GRAND (saint), 32, 81,
 98, 128, 172, 220.
 GSELL (B.), 233.
 GUIGUE I (le Chartreux), 14, 15,
 58, 117.
 GUIGUE II (le Chartreux), 16.
 GUILLAUME IX (d'Aquitaine), 196.
 GUILLAUME DE DIGULLEVILLE, 82.
 GUILLAUME DE SAINT-TIERRY, 14,
 15, 16, 17, 18, 21, 22, 24, 26,
 27, 39, 45, 49, 54, 56, 63, 80, 81,
 88, 89, 92, 93, 94, 100, 101, 117,
 118, 122, 128, 129, 142, 150, 173,
 186, 189, 216-232, 234.
 GUILLAUME LE VINIER, 199.
 GUILLOUX (P.), 236.
 GUIRAUT DE CALANSON, 200, 201.
 GUYON (M^{me}), 165, 171, 185.

 HARNACK (A.), 148.
 HASKINS (Ch. H.), 14, 218.
 HAZARD (P.), 206.
 HÉLOÏSE, 24, 183-188.
 HÉLINAND DE FROIDMONT, 82.
 HERBERT, 234.
 HORACE, 20, 80, 191.
 HÜFFER (G.), 233, 234.
 HUGUES DE SAINT-VICTOR, 14, 92,
 193, 213.
 HUIZINGA (J.), 82.

 ISAAC DE L'ÉTOILE, 18.
 ISAAC DE SCÉTÉ, 32.
 ISATE, 100, 131.
 ISIDORE DE SÉVILLE, 39, 86.

 JANAUSCHEK (L.), 233, 235.
 JAUFRE RUDEL, 193, 197, 198, 202,
 208, 209, 214.
 JAUSBERT DE PUYCIBOT, 196, 197.
 JEAN (saint), 27, 35, 36, 37, 38, 94,
 117, 159, 175, 225.
 JEAN DE SALISBURY, 48, 218.
 JEAN L'HERMITE, 234.
 JEAN L'HOMME DE DIEU, 87.
 JEAN SCOT ERIGÈNE, 38, 39, 115, 224,
 225.
 JEANROY (A.), 194, 196, 197, 213.
 JEHAN BRETTEL, 199, 210.
 JÉRÔME (saint), 27, 28, 82.
 JUVÉNAL, 20.

 KERVYN DE LETTENHOVE, 234.
 KNÖLL (P.), 63.
 KOCH (H.), 30.
 KUTTER (H.), 216.

 LABRIOLLE (P. DE), 63, 79.
 LAMARTINE, 143.
 LAMBERT FERRI, 199.
 LÅNGFORS (A.), 197, 199.
 LASSERRE (P.), 84.
 LAURENT (I.), 235.
 LE BAIL (D.), 235.
 LINDERBAUER (B.), 79, 94.
 LINHARDT (R.), 236.
 LOT-BORODINE (M.), 237.
 LUDDY (A. J.), 235.
 LUTHER (M.), 59, 169.

 MABILLON, 48, 50, 88, 94, 218.

- MACAIRE (saint), 31.
 MAINE DE BIRAN, 91.
 MALEVEZ (L.), 17, 216.
 MANRIQUE, 81.
 MARCABRUN, 196.
 MARÉCHAL (J.), 45.
 MARÉCHAUX (B.), 236.
 MARTIN (J.), 28.
 MARTIN (R.), 235.
 MATTHIEU (saint), 120, 121, 131, 159, 181.
 MAXIME LE CONFESSEUR, 38, 39, 40, 41, 155.
 MILLS (Barton R. V.), 50, 123, 126, 127, 129, 181.
 MITERRE (P.), 235, 237.
 MONTANUS, 27.
 MORIN (D. G.), 233.
 MOYSE, 92, 114.

 ORIGÈNE, 27, 28, 32, 45, 91, 191.
 OVIDE, 20, 21, 80, 88, 122, 188, 204, 213, 214, 218, 219.

 PACOME (saint) 31, 80.
 PAPHUCE, 80.
 PASCAL (Bl.), 91.
 PAUL (saint), 27, 29, 34, 49, 51, 53, 54, 57, 58, 68, 77, 80, 88, 91, 92, 120, 129, 130, 131, 134, 149, 176, 183, 184.
 PEIRE VIDAL, 198.
 PERSE, 20, 85, 97.
 PHILON LE JUIF, 28, 30.
 PIERRE ROGIER, 193.
 PIETRESSON DE SAINT-AUBIN, 235.
 PLATON, 18, 79, 84, 86, 91, 195.
 POURRAT (P.), 11, 39, 225, 232, 236.
 POWICKE (F. M.), 82.

 RAYNAUD (Théophile), 66.
 RÉNUSAT (Ch. de), 184.
 RETIUS, 191.
 RICHARD DE SAINT-VICTOR, 14, 92.
 RIES (J.), 28, 235.

 ROBERT DE MOLESME, 24, 78.
 ROGIER (voir PIERRE ROGIER).
 ROÛET DE JOURNAL, 27, 28, 30, 91.
 ROUSSELOT (P.), 108, 110, 150, 151, 152, 153, 168, 184, 228, 236.
 RIVIÈRE (J.), 164.
 RUF (P.), 164.

 SALLUSTE, 159.
 SCHUCK (J.), 116, 236.
 SÉJOURNÉ (D. P.), 233.
 SÉNÈQUE, 82.
 SÈVÈRE DE MILÈVE, 48.
 SHEPARD (W. P.), 197.
 SMITH (Marg.), 143.

 TERTULLIEN, 27, 79.
 THIBAUT DE CHAMPAGNE, 194, 195, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204.
 THOMAS (l'Apôtre), 114.
 THOMAS D'AQUIN (saint), 10, 52, 59, 98, 153, 184, 208, 209.
 TRISTAN, 198, 199.

 VACANDARD (E.), 13, 81, 83, 84, 184, 234, 235.
 VAUX (Rég.), 105.
 VIARD (P.), 235.
 VIDAL (voir : PEIRE VIDAL).
 VIGNES (M.), 235.
 VIRGILE, 80.

 WALLENSKÖLD, 195, 197, 200, 212.
 WALTER (J. von), 236.
 WALTER DANIEL, 82.
 WEBB (Cl. C. J.), 218.
 WECHSSLER (Ed.), 193, 195, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 237.
 WYCLIFF, 97.
 WILLIAMS (Watkin W.), 50, 55, 58, 124, 146, 169, 175, 191, 233, 235, 237.
 WILMART (Dom A.), 15, 17, 82, 87, 118, 216, 234, 237.
 WORDSWORTE, 143.

TABLE DES MATIÈRES

| | Pages |
|--|-------|
| PRÉFACE | 9 |
| CHAPITRE I. — Regula LXXIII | 13 |
| CHAPITRE II. — Regio dissimilitudinis | 48 |
| CHAPITRE III. — Schola caritatis | 78 |
| CHAPITRE IV. — Paradisus claustralis | 108 |
| CHAPITRE V. — Unitas spiritus | 142 |

APPENDICES

Autour de saint Bernard

| | |
|--|-----|
| I. — Curiositas | 181 |
| II. — Abélard | 183 |
| III. — Bérenger le Scolastique | 190 |
| IV. — Saint Bernard et l'amour courtois. | 193 |
| V. — Notes sur Guillaume de Saint-Thierry | 216 |
| BIBLIOGRAPHIE | 233 |
| INDEX DES QUESTIONS | 239 |
| TABLE DES NOMS PROPRES | 249 |

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

Directeur : M.-D. CHENU, O. P.

Chaque vol. in-8° raisin br.

- I. P. MANDONNET, O. P. et J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*. Deuxième édition revue et complétée par M.-D. CHENU. 1960. XXII et 122 pages.
- II. J.-B. KORS, O. P. *La Justice primitive et le Péché originel d'après saint Thomas*. XI et 176 pages.
- III. *Mélanges thomistes* (publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VI^e centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin). 408 pages.
- IV. B. KRUITWAGEN, O. F. M. S. *Thomas de Aquino. Summa Opusculorum. anno circiter 1485 typis edita*. 94 pages.
- V. P. GLORIEUX, *La Littérature quodlibétique de 1260 à 1320*. 380 pages.
- VI. G. THÉRY, O. P. *Autour du décret de 1210* ; I. *David de Dinant*. 160 pages.
- VII. G. THÉRY, O. P. *Autour du décret de 1210* ; II. *Alexandre d'Aphrodise*. 120 pages.
- VIII. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*. 166 pages.
- IX. P. GLORIEUX. *Les premières polémiques thomistes* : I. *Le Correctorium Corruptorii « Quare »*, LVI et 448 pages.
- X. J. PÉRINELLE, O. P. *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*. 152 pages.
- XI. G. LACOMBE. *Prepositini Cancellarii Parisiensis opera omnia* : I. *Etude critique sur la vie et les œuvres de Prévostin*. X et 218 pages.
- XII. J. DAGUILLON. *Ulrich de Strasbourg*, O. P. *La « Summa de Bono »*. Livre I. XIII et 215 pages.
- XIII et XIV. *Mélanges Mandonnet. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*. 2 vol. 498 et 488 pages.
- XV. M.T.L. PÉNIDO. *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. 480 pages.
- XVI. G. CAPELLE. *Autour du décret 1204e* ; III. *Amaury de Bène. Essai sur son panthéisme formel*. 110 pages.
- XVII. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. *Essai d'une étude critique de la connaissance*. Introduction et première partie. 166 pages.
- XVIII. J. DESTREZ. *Etudes critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin, d'après la tradition manuscrite*, T. I. 224 pages.
- XIX. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge*. 504 pages.
- XX. R. DE VAUX. *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII^e et XIII^e siècles*. 184 pages.
- XXI. P. GLORIEUX. *La littérature quodlibétique*. II. 386 pages.
- XXII. G. RABEAU. *Species Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin*. 226 pages.
- XXIII. L.-B. GEIGER. *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. 2^e édition, 1953, 496 pages.
- XXIV. L. MAHIEU. *Dominique de Flandre (XV^e siècle), sa métaphysique*. 384 pages.
- XXV. H. DONDAINE. *L'attrition suffisante*, 1944, 64 pages.
- XXVI. C. SPICQ, O. P. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, 1944, 403 pages.
- XXVII. H.-M. MANTEAU-BONAMY, O. P. *Maternité divine et incarnation. Etude historique et doctrinale de saint Thomas à nos jours*, 1949, 254 pages.
- XXVIII. R.-A. GAUTHIER, O. P. *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie palenne et dans la philosophie chrétienne*, 1951, 522 pages.
- XXIX. J. ISAAC, O. P. *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas*. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote, 1953. 192 pages.
- XXX. J.-M. AUBERT. *Le Droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*. Préface de G. LE BRAS, 1955. 168 pages.
- XXXI. P. GLORIEUX. *Les premières polémiques thomistes* : II. *Le Correctorium Corruptorii « Sciendum »*, 1957. 356 pages.
- XXXII. A. MALET. *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* 1956. 204 pages.
- XXXIII. M.-D. CHENU, O. P. *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, troisième édition, revue et augmentée, 1957. 112 pages.
- XXXIV. Ch.A. BERNARD, S. J. *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*. 1961 174 pages.
- XXXV. F. RUELLO. *Les "noms divins" et leurs "raisons", selon saint Albert Le Grand, commentateur du "de divinis nominibus"*. 1963. 244 pages.
- XXXVI. P. MICHAUD-QUANTIN. *La psychologie de l'activité chez saint Albert Le Grand*. 1966, 268 pages.
- XXXVII. *Mélanges offerts à M.-D. CHENU, Maître en théologie*. 1967, 480 pages.
- XXXVIII. A.-P. VELLA. O. P. *Les premières polémiques thomistes* : Robert d'Orford : *Reprobationes dictorum a fratre egidio in primum sententiarum*. 1968. 192 pages.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON
de l'Académie française

FORMAT : gr. in-8.

1. Étienne GILSON. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*
2. Raoul CARTON. *L'expérience physique chez Roger Bacon.*
3. Raoul CARTON. *L'expérience mystique chez Roger Bacon.*
4. Étienne GILSON. *La philosophie de saint Bonaventure.* 2^e édition revue.
5. Raoul CARTON. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon.*
6. Henri GOUBIER. *La pensée religieuse de Descartes.*
7. Daniel BERTRAND-BARRAUD. *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienna.*
8. Emile BRÉHIER. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* 3^e édition.
9. J.-M. BISSEN O. F. M. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.*
10. J.-F. BONNEFOY, O. F. M. *Le Saint Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.*
11. Étienne GILSON. *Introduction à l'Étude de saint Augustin.* 3^e édition.
12. CAR. OTTAVIANO. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle, texte inédit précédé d'une étude sur les œuvres de Lulle.*
13. Étienne GILSON. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.*
14. Aimé FOREST. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin.*
15. M.-M. DAVY. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231.*
16. P. G. THÉRY, O. P. *Études dionysiennes. Tome I : Hilduin, traducteur de Denys.*
17. P. GLORIEUX. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle. Tome I : Dominicains, Séculars.*
18. P. GLORIEUX. *Tome II : Franciscains, Cisterciens, etc.*
19. P. G. THÉRY, O. P. *Études dionysiennes. Tome II : Hilduin, traducteur de Denys. Traduction.*
20. Étienne GILSON. *La Théologie mystique de saint Bernard.*
21. Paul VIGNAUX. *Luther, commentateur des sentences (Livre I, Distinction XVII).*
22. A. WILMART, O. S. B. *Le recueil des pensées du B. Guigue.*
23. L. BAUDRY. *Le Tractatus de principiis theologiae attribué à G. d'Occam.*
24. L. BAUDRY. *Breviloquium de Potestate Papae attribué à G. d'Occam.*
25. J. PAULUS Henri de Gand. *Essai sur les tendances de sa métaphysique.*
26. A. BOEHM. *Le « Vinculum Substantialitatis » chez Leibnitz, ses origines historiques.*
27. J. ROHMER. *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot.*
28. Étienne GILSON. *Dante et la philosophie.* 2^e édition.
29. (1) G. DE SAINT-THIERRY. *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad Fratres de Monte Dei.* Édition critique du texte latin par M.-M. Davy.
29. (2) G. DE SAINT-THIERRY. *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont Dieu.* Traduction française avec introduction et notes doctrinales par M.-M. Davy.
30. A. COMBES. *Jean Gerson commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIV^e siècle.*
31. J. FESTUGIÈRE. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle.*
32. A. COMBES. *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XV^e siècle.*
33. Étienne GILSON. *L'esprit de la philosophie médiévale (Gifford lectures).* Université d'Aberdeen.
34. A. COMBES. *Un inédit de saint Anselme ? Le traité De Unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum, d'après Jean de Ripa (avec un fac-similé hors-texte).*
35. G. VAJDA. *Introduction à la pensée juive du moyen âge.*
36. F.-M.-M. SAGNARD. *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée.*
37. L. GARDET et M.-M. ANAWATI. *Introduction à la Théologie musulmane. Essai de Théologie comparée.*
38. L. BAUDRY. *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475). Textes inédits.*
39. L. BAUDRY. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques. Tome I : L'homme et les œuvres.*
40. A. PEZARD. *Dante sous la pluie de feu (Enfer, chant XV).*
41. L. GARDET. *La pensée religieuse d'Avicenne.*
42. Étienne GILSON. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales.*
43. J. GAÏTH. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyse.*
44. A. COMBES. *Conclusiones de Jean de Ripa. Texte critique avec introduction et tables.*
45. M.-M. CHENU, O. P. *La Théologie au XII^e siècle.* 2^e édition.
46. G. VAJDA. *L'Amour de Dieu dans la théologie juive au moyen âge.*
47. J. JOLIVET. *La méthode de la théologie à l'époque carolingienne. Godescalc d'Orbais et la Trinité.*
48. V. LOSSKY. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart.*
49. G. VAJDA. *Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'Al-Ghazali.*
50. A.-J. GONDRAZ. *Quaestiones disputatae de Anima. XIII de Mathieu d'Aquasparta.*
51. P. THILLET. *De falso ad imperatores d'Alexandre d'Aphrodise, version de Guillaume de Moerbeke. Texte critique avec introduction et tables.*
52. M.-T. D'ALVERNY. *Alain de Lille : Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et son œuvre.*
53. P. GLORIEUX. *Aux origines de la Sorbonne. Tome I : Robert de Sorbon.*
54. P. GLORIEUX. *Aux origines de la Sorbonne. Tome II : Le Cartulaire.*
55. J. LAPORTA. *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin.*
56. A. BADAWI. *La transmission de la Philosophie grecque au monde arabe.*



