

L'« in-hésion » à Dieu

UN LANGAGE DE L'UNION À DIEU DANS LE TRAITÉ *NATURE ET DIGNITÉ DE L'AMOUR* DE GUILLAUME DE SAINT-THIERRY¹

Il ne manque pas d'études de ce célèbre traité de Guillaume. Les éditions et les traductions comportent toujours une introduction, et les études plus générales des œuvres de Guillaume s'y arrêtent, parfois même assez longuement². Le point de vue adopté ici sera, lui, assez restreint puisque l'on rendra compte d'une seule piste d'exploration. Elle s'est ouverte à la suite d'un étonnement : l'absence d'un vocabulaire si fréquent au Moyen Âge pour dire l'union à Dieu, celui de l'unité d'esprit avec Dieu. Or, il est apparu que cette œuvre-ci s'est servie d'un autre langage, indissociable d'ailleurs de la charpente même du traité : celui de l'« in-hésion », mot que nous construisons par calque du verbe *inhaerere* et par analogie avec l'« ad-hésion » tirée du verbe *adhaerere*³. Et remarquons de suite que ce verbe n'a pas du tout le même usage dans les autres œuvres de Guillaume : dans les descriptions de l'union à Dieu, on trouve bien, à l'occasion, *adhaerere* mais pas *inhaerere*⁴.

¹ L'édition critique du texte latin a été publiée par Brepols, GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia* III, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 88), 2003. Traduction française : GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Nature et dignité de l'amour*, traduit et présenté par Robert THOMAS, (Pain de Cîteaux première série, 24), 1965. Nous donnons le plus souvent notre propre traduction et la référence à la traduction de père Thomas abrégée *PdC*.

² C'est le cas, par exemple, de Giuseppe COMO, *Ignis amoris Dei. Lo Spirito Santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry*, Milano, Ed. Glossa, 2001, p. 61-72 et *passim*.

³ Pour rendre plus évidentes les interventions du terme et laisser ouverte sa signification, nous nous permettons de garder ce néologisme au long de ce parcours.

⁴ En étant un peu rapide et systématique, on en arriverait presque à soulever la question de l'authenticité de cette œuvre, mais on ne saurait souscrire à cette opinion plus que risquée. Le titre de cette œuvre, *De Natura et Dignitate Amoris (NDA)*, fait partie de la liste des œuvres dressée dans le « Billet d'envoi » de la *Lettre d'Or*. Et par ailleurs, bien des expressions de

Notre enquête se limitera simplement à montrer la manière d'écrire exploitée dans ce traité de l'amour. Et pour lui donner plus de relief, on reviendra d'abord brièvement sur le langage de l'union à Dieu absent ici mais très habituel dans les autres œuvres de Guillaume, la parole de saint Paul : être « un seul esprit avec Dieu » (1 Co 6, 17).

I. Un langage absent du *De natura et dignitate amoris* (NDA) : *unus spiritus*

Cette citation de Paul, fréquente par exemple chez saint Bernard⁵, souvent signalée mais pas encore vraiment abordée pour elle-même dans les études bernardines, est aussi très présente chez Guillaume. Et si l'on compare le volume conservé de leurs œuvres, on pourrait insinuer qu'elle est proportionnellement plus présente chez Guillaume que chez Bernard. Mais, bien sûr, le nombre ne fait pas loi, surtout en matière littéraire.

Prenons deux œuvres où la formule paulinienne a clairement un poids capital : *La contemplation de Dieu* et la *Lettre d'Or*. Dans les deux cas, l'*unus spiritus* s'inscrit dans un développement sur l'union à Dieu et il en est en même temps la clé de voûte. Comme si la doctrine exprimée voulait se mettre à couvert sous l'autorité de l'Apôtre, procédé tout à fait usuel en ce temps.

1) Le rôle de cette formule en dehors du NDA

Sans entrer dans une analyse trop rigoureuse du §11 du *De contemplando Deo*, grande séquence sur l'œuvre de l'Esprit en notre faveur, on peut présenter ce long exposé comme une série de vagues successives qui mènent à cinq reprises de l'Esprit Saint-Amour à l'union et à l'unité. Or, l'ultime énoncé d'unité, au terme d'une phrase immense de près de vingt lignes, vrai sommet de tout le §11, est l'emprunt à 1 Co 6, 17, « être un seul esprit avec Dieu ». Nous reproduisons ci-dessous de façon schématique ces vagues qui se terminent sur l'« un seul esprit ».

Voici les cinq reprises⁶ :

ce traité sont vraiment guillelmiennes. Ajoutons que Paul Tombeur, le spécialiste des *Thesauri* et auteur de l'introduction de celui de Guillaume, est loin de renier à celui-ci la paternité de cette œuvre : il l'évoque même largement.

⁵ Elle serait même la citation biblique la plus fréquente dans les œuvres bernardines.

⁶ Cf. *La contemplation de Dieu*, (Sources Chrétiennes 61), p. 97...107.

(1)

- l. 8 Sed amor tuus... est ... Spiritus sanctus... :
13-14 ... Deum nobis et nos uniens Deo.

Mais ton amour ... c'est l'Esprit Saint... :
unissant Dieu à nous et nous à Dieu.

(2)

- l. 14-15 Sic enim ipse Spiritus sanctus tuus, qui amor dicitur Patris
et Filii
17-18 ... Deo nos unit...

Ainsi donc, ton Esprit Saint lui-même, qui est dit amour
du Père et du Fils...
... il nous unit à Dieu.

(3)

- l. 22-24 Amas ergo te ... in te ipso, cum a Patre procedit et Filio
Spiritus sanctus, amor Patris ad Filium, et Filii ad Patrem,
et tantus est amor...
40 ... et in tantum tibi unimur, in quantum amare te
meremur ;
41 et participes efficimur ... orationis illius... : Volo ut sicut
ego et tu unum sumus : ita et ipsi in nobis unum sint.
50 Filius tuus unum nobiscum nomen sortiri non
dedignatur.

Tu t'aimes donc en toi-même, ... quand du Père et du Fils,
procède l'Esprit Saint, amour du Père envers le Fils, et du
Fils envers le Père, et l'amour est si grand...

et nous te sommes unis dans la mesure où nous
méritons de t'aimer ;
et nous devenons bénéficiaires ... de cette prière... :
Je veux que, comme moi et toi nous sommes un,
eux aussi soient un en nous.
Ton Fils ne dédaigne pas de porter le même nom que
nous.

(4)

- l. 53 Amas itaque nos in quantum ... et nos amamus te, in quantum
a te Spiritum tuum accipimus, qui est amor tuus.
59-63 tantaque fit conjunctio, ... ut unitas... vocetur... : Ut sint
ipsi unum in nobis ... sicut ego et tu unum sumus.
66-67 Quid autem est absurdus uniri Deo amore et non
beatitudine ?
80 Ergo et amore et beatitudine uniti Deo, intelligimus...

Tu nous aimes donc ... et nous t'aimons dans la mesure où nous
recevons de toi ton Esprit qui est ton amour.

il se fait une telle conjonction ... qu'elle est appelée unité... :
Qu'eux aussi soient un en nous ... comme moi et toi, nous
sommes un.

Quoi de plus absurde que d'être uni à Dieu par l'amour sans
l'être par la béatitude ?

Donc unis à Dieu et par l'amour et par la béatitude, nous comprenons...

(5)

l. 105-106 Cumque amor tuus, amor Patris ad Filium, amor Filii ad Patrem, Spiritus sanctus...

110-111 ... unum nos in te efficiens per unitatem tuam id est ipsum Spiritum sanctum tuum

112-122 ut ... sicut non est aliud...

ita nobis ... nichil sit aliud...

quam esse, et unum spiritum cum Deo esse.

Et quand ton amour, amour du Père pour le Fils, amour du Fils pour le Père, l'Esprit Saint...

... nous faisant un en toi par ta propre unité, c'est-à-dire par ton Esprit Saint lui-même

de sorte que ... n'est rien d'autre...

ainsi pour nous ... ce n'est rien d'autre...

que d'être, et d'être un seul esprit avec Dieu.

Quant à la *Lettre d'Or*, elle qualifie elle-même de perfection l'unité d'esprit avec Dieu. Dans le deuxième Livre, chacun des *unus spiritus* est côtoyé par la notion de perfection (§ 235 ; 257 ; 259-263 ; 275-276 ; 286-289). Lisons le dernier passage, *Epist* 286-9 : cette « vie de Dieu » en laquelle l'homme est un seul esprit avec Dieu :

[La raison] se hâte de s'élançer vers la liberté de l'esprit, vers l'unité, si bien que l'homme fidèle devient, comme on l'a souvent affirmé, un seul esprit avec Dieu.

« Voilà la perfection de l'homme en cette vie⁷. » Et ce summum bénéficie d'un soulignement magistral : alors est accomplie la « clause de toute perfection » (*Epist* 288, l. 3-4).

On pourrait fournir des exemples complémentaires tirés d'autres œuvres de Guillaume. Mais ces deux cas suffisent à montrer le rôle clé joué par l'expression paulinienne dans la description de l'union de l'homme avec Dieu. Elle apparaît comme tout naturellement dans les écrits de Guillaume et y acquiert un poids très particulier qui a suscité l'intérêt de beaucoup de lecteurs et théologiens.

2) *1 Co 6, 17* présent dans cet autre traité sur l'amour : le *De diligendo Deo de Bernard*

Saint Bernard lui aussi a exploité ce verset de la première épître aux Corinthiens. On le trouve éparé dans ses homélies et ses traités. Prenons le cas de ce traité de l'amour de Dieu, le *De diligendo Deo*,

⁷ ... *Quia factus est unus spiritus cum Deo, spiritualis est. Et haec in hac vita hominis perfectio est* (*Lettre d'Or* 287, l. 4-6).

qui est un peu le pendant du traité *NDA* de Guillaume. L'œuvre de Bernard inclut une célèbre échelle de quatre degrés dans la croissance de l'amour. Or, personne ne s'étonnera de trouver au milieu du quatrième degré le verset de 1 Co :

L'esprit enivré de l'amour divin, s'oubliant lui-même, devenu à lui-même comme un vase brisé, se dirige tout entier vers Dieu et, s'attachant à lui, devient un seul esprit avec lui⁸.

Si l'on passe maintenant au traité de Guillaume sur l'amour, on n'en sera que plus étonné. Le thème abordé est bien le même, l'amour : « L'art des arts, c'est l'art d'aimer... », célèbres premiers mots du *NDA*. L'exposé s'organise aussi selon une gradation qui supporte ici tout le traité, mais, au sommet de l'amour qui reçoit alors le nom de « sagesse », aucune référence n'est faite à 1 Co 6, 17. Cette absence est doublement étrange : tant par rapport aux autres œuvres guillelmiennes que par rapport au traité de Bernard sur le même sujet. Il fallait du moins constater le fait.

II. Un autre langage pour dire l'union à Dieu

Si *unus spiritus* est absent du *NDA*, le thème de l'union à Dieu est, lui, tout à fait présent. Un premier sondage du côté du vocabulaire formé sur la racine *unus* le dira. Mais surtout, il nous mènera à un autre vocabulaire moins attendu, du moins dans les œuvres de Guillaume⁹.

1) Les emplois de *unire/unitas*.

Les emplois des mots de cette racine sont très réduits. Quelques lignes suffiront pour en faire le tour : deux occurrences du terme *unitas* et une du verbe *unire*.

Le premier cas concerne le mystère de Dieu en lui-même, « unité » en même temps que « trinité » :

... que la trinité inférieure créée [l'homme] ne s'éloigne pas de l'unité de la Trinité créatrice¹⁰.

Le deuxième cas nomme l'un des outils grâce auxquels nous devenons semblables à Dieu.

⁸ *Divino debriatus amore animus, oblitus sui, factusque sibi ipsi tanquam vas perditum, totus pergit in Deum et, adhaerens Deo, unus cum eo spiritus fiat* (*Dil* 27, *SBO* III, p. 142, l. 12).

⁹ S. Bernard, par exemple, semble accorder une assez grande importance au langage de l'« adhésion ».

¹⁰ ... *ne [...] creata illa trinitas [...] a [...] creatricis trinitatis unitate recederat* (3, l. 108 ; *PdC* p. 24, 382 C).

Lorsqu'il est loisible à cette âme de vaquer à Dieu, d'« inhérer » à Dieu, elle devient semblable à Dieu par la douceur de l'élan d'amour et l'unité de volonté¹¹.

La dernière occurrence vient en finale de l'ouvrage, en fin de vie, pourrait-on dire, puisque c'est à l'heure de la mort, l'heure du dernier « passage ».

Mais qu'est-ce que ce passage à Dieu ? Tous les liens se rompent, tous les obstacles sont dépassés, la béatitude est parfaite, l'amour est éternel, désormais l'âme sainte, du fait de ce passage, 'inhère' parfaitement à Dieu, ou plutôt elle lui est unie [*unitur*] à tel point qu'elle est devenue une de celles à qui il a dit : *Moi, j'ai dit : vous êtes des dieux, et des fils du Très-Haut, vous tous*¹².

L'homme rejoint alors le but qu'il a visé, comme le dit la suite immédiate du texte.

Tel est le but de ceux qui [...] disposent sagement des degrés dans leur cœur, de vertu en vertu, jusqu'à ce qu'ils voient le Dieu des dieux dans Sion.

Ce qui est dit ici en termes bibliques, plus précisément psalmiques (Ps 136, 6 et 83, 6-8), était énoncé autrement dans la phrase précédente : en langage d'unité. Mais pas uniquement, puisque au verbe *unitur* est coordonné un autre verbe *inhaeret* : « elle 'in-hère' désormais parfaitement à Dieu, ou plutôt elle lui est unie ». La coordination « *vel* » a du poids, même s'il faut remarquer tout de suite qu'une préférence est nettement donnée à la dernière formule : « ou plutôt elle lui est unie ». Cette préférence n'empêche pas d'explorer la piste de l'« in-hésion » au long du *NDA* : c'est d'ailleurs la première qui donnera du contenu à celle qui a la préférence mais qui reste toute en suspens, sans la moindre explicitation directe, puisque le traité « se boucle » sur elle et la citation du Ps 81, 6, « J'ai dit : Vous êtes des dieux, et des fils du Très-Haut vous tous », juste avant le point d'orgue conclusif marqué par le « Telle est la fin¹³.... »

2) Le vocabulaire de 'l'in-hésion'

Or, il se fait que le verbe *inhaerere* qui figure au terme de la vie ne manque à aucune étape de la croissance de l'amour, croissance représentée dans le *NDA* par les différents âges de la vie. Comme l'être

¹¹ *Cum animae illi vacat Deo vacare, Deo inhaerere, Deo efficitur similis per devotionis pietatem, et voluntatis unitatem* (23, l. 625-627 ; *PdC* p. 92, 394 C).

¹² 45, l. 1182-1186 ; *PdC* p. 164, 407 A.

¹³ 45, l. 1186 ; *PdC* p. 164, 407 B.

humain, l'amour traverse, selon le schéma adopté, les phases de l'enfance (*puer*), de la jeunesse (*juvenis*), de l'âge adulte (*vir*) et de la vieillesse (*senex*). Plus précisément, l'amour connaît trois grandes périodes, la jeunesse, la vie adulte et la vieillesse, entre le point de départ figuré par la naissance et le terme qu'est la mort, « passage à Dieu ». À la naissance correspond la volonté qui croît en « amour » (jeunesse), et celle-ci devient « charité » (âge adulte) qui elle-même débouche sur la « sagesse » (vieillesse)¹⁴. Reprenons ces étapes en notant la présence du verbe *inhaerere*.

III. *Inhaerere* au fil des âges de l'amour

1) *La naissance*

« Le lieu de naissance [de l'amour], c'est Dieu même¹⁵. » Et de cette naissance résulte une « in-hésion indissoluble » entre l'homme et Dieu, entre l'homme créé et son Créateur. À une condition, toutefois : que l'homme le veuille !

Or, si l'on veut parler de sa naissance, lorsque Dieu Trinité créa l'homme à son image, il forma en lui une similitude de la Trinité, en laquelle aussi l'image de la Trinité créatrice se refléterait, et par laquelle ce nouvel habitant du monde, le semblable revenant naturellement vers le semblable, 'in-hérait' indissolublement à son principe, Dieu son créateur, s'il le voulait¹⁶.

Et si l'homme est fait mémoire, raison et volonté, s'il est donc trinité à l'image de Dieu Trinité, ce n'est pas en vue d'autre chose que de cette 'in-hésion' à Dieu. Une phrase, quelques lignes plus loin, le confirme :

Afin donc que l'âme rationnelle créée en l'homme 'in-hérât à Dieu', le Père réclame pour soi la mémoire, le Fils la raison, l'Esprit Saint procédant de l'un et de l'autre la volonté procédant de l'une et de l'autre¹⁷.

Remarquons donc la double connotation de l' 'in-hésion' : dans un texte une 'in-hésion' originelle, dans l'autre une 'in-hésion' finale. Paradoxe d'un don accordé mais auquel l'homme a à souscrire... N'est-ce pas d'ailleurs le propre de la condition chrétienne ?

¹⁴ 3, l. 95-97 ; *PdC* p. 22, 382 A-B.

¹⁵ 3, l. 99 ; *PdC* p. 24, 382 B.

¹⁶ 3, l. 108 ; *PdC* p. 24, 382 B-C.

¹⁷ 3, l. 126 ; *PdC* p. 26, 382 D.

2) La jeunesse

Le traité passe immédiatement de la « naissance » à la « jeunesse ». Le degré premier, la volonté, y devient amour. On notera que cette mutation a lieu grâce à une intervention de la grâce et qu'elle inaugure une 'in-hésion' à l'Esprit Saint. La volonté entre en effet en activité, elle se lie à l'Esprit Saint et devient alors « vouloir véhément » c'est-à-dire « amour ». Citons cette longue phrase qui ouvre le discours sur le *juvenis* :

Celle-ci [la volonté], lorsque, la grâce prévenant et coopérant, elle commence à 'in-hérer', par l'assentiment au bien qui lui est propre, à l'Esprit Saint lui-même, qui est l'amour et la volonté du Père et du Fils, elle commence à vouloir véhémentement ce que Dieu veut, et ce que la mémoire et la raison lui suggèrent de vouloir, et, en voulant intensément, elle devient amour¹⁸.

'L'in-hésion' innée à Dieu, de par l'acte créateur, est ici assumée par l'être humain qui donne son « assentiment » (*assensus*) à l'œuvre de Dieu et à la « grâce adjuvante ». Cette in-hésion-là a donc une histoire. L'on « commence à » 'in-hérer' à l'Esprit Saint, comme l'on « commence à¹⁹ » vouloir ce que Dieu veut. La jeunesse est d'ailleurs le temps des « commencements » :

Il commence à progresser dans l'esprit de piété vers celui de qui il commence désormais à goûter la grâce nouvelle, commençant à aimer Dieu avec tendresse²⁰.

Et relevons que l'homme s'attache ici non à Dieu Créateur et Trinité, mais à l'une des personnes divines et plus précisément à celle de l'Esprit Saint. Ces trois traits que nous venons de signaler sont intéressants dans le contexte du *NDA*, mais ils le sont encore par rapport à l'ensemble des œuvres de Guillaume : en effet ils apparaissent dans l'étude de l'*unus spiritus* qu'on peut y faire : un don inné assumé un jour par l'homme, mais aussi une histoire qui connaît un commencement et même des commencements, et enfin un rapport privilégié avec la personne de l'Esprit Saint.

Les deux occurrences suivantes du verbe *inhaerere* concernent encore l'âge juvénile. Elles viennent illustrer, à l'aide de saint Paul, ce que cet âge peut avoir de fougueux. La ferveur de la jeunesse peut conduire à une « sainte folie », *sancta insania*. Le thème est largement

¹⁸ 4, l. 132 ; *PdC* p. 28, 382 D – 383 A.

¹⁹ 4, l. 133 ; *PdC* p. 28, 383 A.

²⁰ 5, l. 155-157 ; *PdC* p. 30-32, 383 C.

développé (1. 161-206 où le vocabulaire *insania/insanis* figure onze fois et *stultus* une fois). Or, la folie de Paul se laisse finalement mesurer dans toute son amplitude quand on voit qu'elle noue ensemble le « désir ardent 'd'in-hérer' » au Christ avec, « pour ce même Christ et à cause du besoin de l'obéissance et de la charité fraternelle, [le choix] 'd'in-hérer' au siècle²¹ ».

Ce résumé conclusif sur la « folie » de Paul est magistralement écrit. Aucun texte scripturaire n'y est apparent. Pourtant deux termes, et même trois, font écho à la lettre aux Philippiens. Au « désir » de Paul, s'oppose une « nécessité », et son désir est le Christ.

Pour moi, vivre c'est le Christ, et mourir m'est un gain. Mais si vivre dans la chair me permet un travail fécond, je ne sais que choisir. Je suis pris entre les deux : j'ai le désir d'être dissous et d'être avec le Christ, ce qui est de beaucoup bien meilleur ; mais demeurer dans la chair est nécessaire à cause de vous (Ph 1, 21-24²²).

Paul est partagé entre le désir « d'être avec le Christ » et la nécessité de « demeurer » à cause de ses Philippiens. Le traité retient la même opposition entre « désir » et « nécessité », mais il la noue autour d'un unique verbe, 'in-hérer'. Le texte de Paul relu en clé 'd'in-hésion', vient ainsi discrètement conforter le développement sur ce premier âge de l'amour, la jeunesse. Et 'l'in-hésion' enrichie de toute l'ardeur de Paul et de la force de son dilemme intérieur sonne à nouveau ici en écho aux occurrences si caractéristiques du verbe déjà rencontrées lors des premiers mots sur la naissance de l'amour et aussi dans les derniers mots exprimés sur le « passage » final, la mort.

3) *L'âge adulte*

L'adolescence finit par déboucher sur l'âge adulte :

Déjà, le jeune homme (*juvenis*) de bonne espérance, dont Dieu a commencé de réjouir la jeunesse (*juventutem*), commence à croître en homme (*virum*) parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ²³.

L'amour du jeune homme s'épanouit dans ce qui a pour nom « charité », ce nom « de plus grande vertu » qui est aussi un des noms de Dieu lui-même. *Deus caritas est*²⁴. Et l'auteur, en vieil enseignant

²¹ 6, 1. 184-187 ; *PdC* p. 36, 384 B.

²² *Mihi enim vivere Christus est, et mori lucrū. Quod si vivere in carne, hic mihi fructus operis est, et quid eligam ignoro. Coarctor autem e duobus : desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multo magis melius : permanere autem in carne, necessarium propter vos.*

²³ 12, 1. 342-344 ; *PdC* p. 58, 387 D.

²⁴ 12, 1. 347 ; *PdC* p. 58, 387 D.

de bonne théologie qu'il a l'air d'être, de donner précisions et distinctions.

Tout ce qui peut être dit de Dieu peut être dit aussi de la charité ; ainsi cependant que, considérée selon les natures du don et du donateur, dans le donateur soit le nom de substance, dans le don reçu soit celui de qualité ; mais, par emphase, le don même de charité est dit Dieu, en ce que, par-dessus toutes les vertus, la vertu de charité 'co-hère' (*cohaeret*) à Dieu et assimile à lui²⁵.

Seule occurrence dans ce traité de ce verbe *cohaerere*, très proche parent d'*inhaerere*. On pourrait épiloguer sur cette substitution. Le *in* n'aurait-il pas été inopportun dans cette phrase qui cherche à maintenir la distance entre l'homme et Dieu ? Le *cum* de *cohaerere* convient assurément beaucoup mieux : il préserve le jeu des deux partenaires. Et le verbe *assimilatur* qui est coordonné à *cohaeret* confirme d'ailleurs lui aussi la distinction des deux : la ressemblance comme la cohésion n'a lieu que dans la distinction.

Mais « cohérer » n'existe pas en français. Les dictionnaires proposent comme traduction « être attaché ensemble à », ce que disent nos mots de « cohérence » et de « cohésion » utilisés dans des conglomerats assez faibles : cohérence d'un discours, cohésion d'une équipe, d'un groupe. Il semble que, dans ce passage du texte, il faille garder ouverte la signification de ce verbe, mais on se doit de retenir que l'on y retrouve la même racine *haerere* que dans *inhaerere*.

La description de l'âge adulte est nettement plus développée que celle des âges précédents. La charité est notamment ce qui rend le fardeau léger (§12) ; elle est ce qui ne se perd pas, même s'il y a eu péché (§13-14) ; elle unit à Dieu (*conjungitur*, §15, l. 455 ; *consociatur*, §15, l. 469) notamment à travers les cinq sens spirituels, et principalement la vue. Mais si la charité « élève » vers Dieu, elle « courbe » aussi vers le prochain. On retrouve ici le dilemme de Paul mais cette fois de manière très explicite, avec citations de deux formules de Ph 1, 23 (« je désire ... être avec le Christ », 22, l. 607) et 24 (« Mais demeurer dans la chair est nécessaire à cause de vous », 22, l. 615).

Ce double aspect tient à l'« *affectus* de charité » qui est lui-même double :

L'*affectus* de la charité qui 'in-hère' indissolublement à Dieu, et qui recueille de son visage tous ses jugements afin d'agir et de se comporter extérieurement selon que la volonté de Dieu bonne et agréable le lui dicte intérieurement, trouve doux de tendre toujours vers ce visage, et,

²⁵ 12, l. 348-353 ; *PdC* p. 58-60, 387 D – 388 A.

comme dans le livre de vie, d'y lire les lois pour sa vie, d'y trouver l'intelligence, d'illuminer sa foi, de fortifier son espérance, de réveiller la charité²⁶.

Mais ce n'est plus la contradiction apparente qui est soulignée. C'est au contraire leur source unique : la charité, qui a en effet deux aspects, l'un qui « 'in-hère' indissolublement à Dieu²⁷ » et l'autre qui « recueille, dans le visage de Dieu, tous ses jugements²⁸ » afin de bien agir en ce monde. La charité conduit d'elle-même à la fois à 'l'in-hésion' à Dieu et à la ressemblance avec lui, et aussi, dans les rapports avec les autres, à un visage radieux, à une beauté et une grâce dans les paroles et les gestes, dans tout le comportement.

Lorsqu'il lui est loisible de vaquer à Dieu, 'd'in-hérer' à lui, il devient semblable à Dieu, par le tendre élan du cœur et par l'unité de volonté. Et lorsqu'il est forcé de revenir aux hommes et aux affaires humaines, marqué par la loi du visage de Dieu, il revient aux hommes le visage radieux, baigné de l'huile de la charité de Dieu ; ce qui se manifeste tant dans ses gestes que dans ses paroles et jusque dans un certain éclat et grâce de son aspect extérieur²⁹.

À propos de ces deux dernières occurrences du terme, faisons deux remarques, la première sur 'l'in-hésion' et son rapport au temps, l'autre sur son rapport à l'Esprit.

Il semble que 'l'in-hésion' a lieu lors de certains moments « vacants », – « lorsqu'il est loisible de vaquer à Dieu, 'd'in-hérer' à Dieu³⁰ » –, ces « vacances » coupant des périodes d'action extérieure³¹. Cette 'in-hésion' a l'air intermittente. Or, il est dit aussi d'emblée autre chose, bien différent : une durée illimitée : « *L'affectus* de charité qui 'in-hère' indissolublement à Dieu³² ». Intermittence ou continuité de 'l'in-hésion' ? Relevons une fois encore la contradiction, et flairons le paradoxe et une raison plus haute... La seconde remarque pourrait d'ailleurs livrer une piste intéressante. Mais il suffit, pour l'instant, de noter que l'Esprit est à l'œuvre de diverses manières chez cet homme qui trouve dans 'l'in-hésion' à Dieu les critères de son action, de ses faits et gestes.

²⁶ 23, l. 617-622 ; *PdC* 92, 394 B-C.

²⁷ 23, l. 617 ; *PdC* p. 92, 394 B.

²⁸ 23, l. 618 ; *PdC* p. 92, 394 B.

²⁹ 23, l. 628-631 ; *PdC* p. 92-94, 394 C.

³⁰ 23, l. 618 ; *PdC* p. 92, 394 B.

³¹ Cf. 23, l. 618 (*PdC* p. 92, 394 B) : *ut agat et disponat exterius* ; l. 629-631 (*PdC* p. 94, 394 C) : *tam factis quam dictis et etiam glorificatione quadam et gratia exterioris hominis refert ad homines*.

³² 23, l. 617 ; *PdC* 92, p. 394 B.

L'Esprit de science lui enseigne ce qu'il doit faire et comment le faire, l'Esprit de force lui fournit les forces et les puissances de le faire, l'Esprit de conseil y dispose³³.

L'Esprit est présent chez qui l'*affectus* de charité est vivant. Cette charité déploie alors ses merveilles dans des pages célèbres. Elle donne d'abord des supérieurs vraiment idéaux³⁴, mais surtout elle crée une communauté elle aussi idéale, un « paradis non pas terrestre mais céleste³⁵ ». Cette communauté est par excellence *specialis caritatis schola*³⁶, cette école spécialisée ès charité.

4) La vieillesse

Cette école ouvre, comme il se doit, sur un niveau supérieur : la « charité » s'épanouit en « sagesse », ce qui est le propre de la « vieillesse » où culmine l'âge adulte. Avec le grand âge, la marche, la « progression » ne va plus de soi³⁷. Elle devient même impossible si l'on reste chargé de « bagages³⁸ », image qui récapitule tous les poids, poids de soi-même aussi bien que des autres (*necessitatibus*), soucis (*curas*), préoccupations (*sollicitudines*). Parmi ces bagages, on n'est pas étonné de trouver les « ennemis », ceux du Psaume, qui « nous frappent sur le dos comme sur une enclume³⁹ ». Mais on pourrait l'être davantage d'y compter aussi les « fils », qui « s'attachent à nous en nous étreignant le cœur⁴⁰ » ou, très littéralement, « 'in-hèrent' [à nous] comme au milieu du cœur par leurs embrassements ». Par leur affection, les fils sont comme entrés dans le cœur de leur père et deviennent eux aussi un poids pour lui. Cette vision des choses n'étonnera pas trop les lecteurs familiers des œuvres de Guillaume : être responsable de communauté y a souvent cette coloration de « charge », même si elle est accueillie et assumée dans la charité. Dans notre lecture du *NDA*, il nous fallait signaler ce cas 'd'in-hésion', d'autant que le mot apparaît justement lorsque commence la vieillesse. Car

³³ 23, l. 623-625 ; *PdC* 92, 394 C.

³⁴ 23, l. 640-656 ; *PdC* p. 94-96, 395 A-B.

³⁵ 25, l. 690 ; *PdC* p. 102, 396 A.

³⁶ 26, l. 718 ; *PdC* p. 106, 396 D.

³⁷ Cf. les verbes *proficere* et *procedere* (26, l. 721, 723, 725, 733 ; 27, l. 738, 745 ; cf. *PdC* p. 106-110, 396 D – 397 B.) et deux verbes bibliques qui y font écho : *ascendenti ad montem* (26, l. 732 ; *PdC* p. 108, 397 A) et *intransandum in gaudium Domini* (27, l. 741 et 746 ; *PdC* p. 110, 397 B).

³⁸ Cf. les mentions des *sarcinae* : 26, l. 721, 722, 724, 727, 733, 735, 740 (cf. *PdC* p. 106-110, 396 D – 397 B).

³⁹ Traduction du P. Robert Thomas ; cf. Ps 128, 3 (*PdC* p. 109).

⁴⁰ Traduction du P. Robert Thomas (*PdC* p. 109).

il n'est pas permis de progresser plus avant avec des bagages, mais révérence est due à [la] vieillesse. À partir d'ici, en effet, commence désormais la vieillesse⁴¹.

Nous sommes vraiment à l'*incipit* de la vieillesse, et là sonne encore le terme 'in-hésion'. Il revient d'ailleurs presque de suite, dès que l'on entre dans ce qu'est la vieillesse, l'âge de la sagesse.

Au-delà de la « vertu de charité », voici la « fruition de la sagesse⁴² ». Or, à ce quatrième degré, le *NDA* fait correspondre aussi la quatrième dimension du commandement de l'amour de Dieu en Lc 10, 27 : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces et de tout ton esprit (*tota mente tua*)⁴³. » Une double adéquation relie *mens* et *sapientia*. La première, analogique : *mens* « est éminent ('émine') » dans l'âme, et la *sapientia* est éminente parmi toutes les vertus de l'âme. Mais la seconde adéquation touche la qualité essentielle de la relation à Dieu que noue la « sagesse », à savoir la fruition. Or, c'est cette force, cette capacité de l'âme, la *mens*, qui permet de « jouir » de Dieu, mais, curieusement, pas seulement de « jouir » :

La sagesse se trouve bien à sa place dans la *mens*. Puisqu'elle est appelée *mens* du fait qu'elle est 'mémoire', ou du fait qu'elle domine dans l'âme, c'est à bon droit que lui est assignée cette vertu qui domine au-dessus de toutes les vertus. La *mens* est une puissance de l'âme par laquelle nous 'in-hérons' à Dieu et jouissons de Dieu⁴⁴.

La fruition inclut donc 'l'in-hésion'. Celle-ci en est même la condition. Mais 'l'in-hésion' est-elle la condition spécifique pour que la sagesse jouisse de Dieu, ou est-elle simplement condition beaucoup plus générale de possibilité non seulement du degré le plus élevé de l'amour, mais aussi des degrés inférieurs ? Ce texte n'en décide pas. Reste que la *fruitio* a un lien fort avec 'l'in-hésion' et en est l'une des composantes.

⁴¹ 26, l. 733-734 ; *PdC* p. 108, 397 A.

⁴² 28, l. 751-752 ; *PdC* p. 110, 397 C.

⁴³ 27, l. 747-748 ; *PdC* p. 110, 397 B. L'édition du CCCM ainsi que Pain de Cîteaux donnent comme référence scripturaire Dt 6, 5. C'est évidemment le texte-source, dans la Bible elle-même. Mais ce texte ne donne que trois dimensions : *ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua*, alors que le *NDA* a besoin de marcher par quatre. Mc 10, 30 en a bien quatre : *ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota virtute tua* ; ainsi que Mc 10, 33 : *ex toto corde, et ex toto intellectu, et ex tota anima, et ex tota fortitudine*. Mais c'est le texte de Luc 10, 27 qui est cité exactement : *Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis, et ex omni mente tua*.

⁴⁴ 28, l. 755-758 ; *PdC* p. 110-112, 397 C.

5) La mort

La longue description de l'âge de la vieillesse⁴⁵ s'achève logiquement par la mort, vue comme l'ultime « progrès » (*procedentibus*)⁴⁶, même si le traité refuse l'appellation de « mort » que lui donnent les incroyants, et ne veut parler que d'un « transit », un *transitus*⁴⁷, un passage « vers Dieu⁴⁸ ». Les bagages « vraiment » laissés de côté cette fois (l. 1166), débarrassé de toutes sortes de liens et de gênes, l'homme entre dans ce qui est « parfait ».

Mais qu'est-ce que ce passage vers Dieu ? Tous les liens se rompent, tous les obstacles sont dépassés, la béatitude est parfaite, l'amour est éternel, désormais l'âme sainte, du fait de ce passage, 'in-hère' parfaitement à Dieu, ou plutôt elle lui est unie [*unitur*] à tel point qu'elle est devenue une de celles à qui il a dit : *Moi, j'ai dit : Vous êtes des dieux, et des fils du Très-Haut vous tous*⁴⁹.

'L'in-hésion' est maintenant (*jam*) parfaite, comme le bonheur et la dilection. La dire parfaite, c'est lui présupposer une histoire : elle fut 'in-hésion' commencée, puis en progrès.

Mais le nom de ce qui se vit une fois passé à Dieu, c'est « plutôt être uni vraiment » (*vel potius unitur*) : c'est un nom d'union/unité. Cette union est, elle aussi, qualifiée : comme alors seulement 'l'in-hésion' est « parfaite », ce n'est qu'alors aussi que l'union est « vraie » (*vere*). On pourrait donc peut-être déduire qu'avant cela, il y avait aussi une histoire de cette union : cette union aussi a dû commencer, elle a dû connaître toute une progression.

Seul complément d'information sur l'union mentionnée ici : la référence au texte du Ps 81, 6. L'homme « devient l'un de ceux dont il est dit : *Vous êtes des dieux, et des fils du Très-Haut vous tous*⁵⁰ ». Mais plutôt que d'une clarification, il s'agit, comme il arrive assez souvent, d'une sorte de paravent biblique, qui estompe de son ambiguïté et de son autorité les affirmations qui ont précédé.

IV. Conclusion

Au terme de ce relevé, quel bilan peut-on établir ? Tout d'abord, la dynamique de l'œuvre prouve une double fascination. Toute la

⁴⁵ 26, l. 734 à 44, l. 1173 ; *PdC* p. 106-162, 396 D à 406 D.

⁴⁶ 44, l. 1177 ; *PdC* p. 162, 407 A.

⁴⁷ 44, l. 1165, l. 1173 ; 45, l. 1182 (Cf. *PdC* p. 162, 406 D – 407 A).

⁴⁸ 44, l. 1165, 1173, 1180 ; 45, l. 1182 (Cf. *PdC* p. 162, 406 D – 407 A).

⁴⁹ 45, l. 1182-1186 ; *PdC* p. 162-164, 407 A-B.

⁵⁰ 45, l. 1185-1186 ; *PdC* p. 164, 407 B.

croissance de l'amour pour Dieu pointe sur le verbe « être uni » à Dieu, union rejointe après le passage en Dieu qu'est la mort. Mais à toutes les étapes de cette croissance, en particulier dès la première, la naissance, et à la dernière où il est juxtaposé à « être uni », figure le verbe *inhaerere*, une fois remplacé par *cohaerere* pour des raisons que l'on a tenté d'élucider.

Le rapprochement final entre les deux verbes fait songer à la formule paulinienne : *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est* (1 Co 6, 17). On y trouve un verbe de la même racine, *adhaerere*, et l'évocation d'une union/unité. Bien des traits de l'« être un seul esprit avec Dieu » se retrouvent d'ailleurs dans 'l'in-hésion' du *NDA* : un don reçu dès la naissance et appelé à croître jusqu'à rejoindre une perfection ; un rôle plus particulier reconnu à la personne de l'Esprit Saint, encore mentionné une fois atteint le terme : « ceux-là auxquels l'onction de l'Esprit Saint enseigne toutes choses⁵¹ » ; une forme d'unité, en même temps que de relation.

Énigme donc que l'usage de ce langage dans ce traité-ci alors que, dans toutes les autres œuvres guillelmiennes sauf les *Méditations* et le *Sacrement de l'autel*, figure 1 Co 6, 17, et souvent comme texte-porteur de l'ensemble de l'œuvre.

Il est vrai que jamais dans les œuvres de Guillaume, sauf dans deux passages qui copient une section d'Augustin⁵² et une d'Origène⁵³, on ne trouve le début de la formule de Paul *Qui adhaeret Deo*. La piste de 'l'in-hésion'/adhésion serait-elle devenue de moindre intérêt par rapport à celle de l'« être un seul esprit avec Dieu », où le principal complément est la mention explicite de l'esprit permettant un plus grand approfondissement de l'attitude respective des rôles de l'esprit de l'homme et de l'Esprit de Dieu, celui-ci en définitive clé de leur rencontre et de leur union ?

Abbaye Sainte-Marie-du-Mont
F – 59270 GODEWAERSVELDE

Jacques DELESALLE, ocsso

⁵¹ 45, l. 1188 ; *PdC* p. 164, 407 B.

⁵² *Expositio super Epistolam ad Romanos* V, 12 qui reprend un passage d'Augustin, *De peccatorum meritis et remissione* I, X, 11 (PL 44, 115).

⁵³ *Expositio super Epistolam ad Romanos* I, 20-21 qui reprend un passage du commentaire d'Origène sur l'Épître aux Romains, PG 14, 866 A-B.