

Commentaire bref sur le Cantique

UN DOCUMENT EXCEPTIONNEL

L'année 1997, la collection *Corpus christianorum – Continuatio mediaevalis* a publié un texte anonyme parmi les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry¹. Ce *Commentaire bref* des deux premiers chapitres du Cantique des cantiques a déjà fait couler beaucoup d'encre. En 1667, Mabillon a présenté ce texte dans la première édition des *Œuvres de saint Bernard* (t. III, p. 585-624) et il le considérait alors comme le procès-verbal d'un entretien que Bernard avait eu avec son ami Guillaume, abbé de Saint-Thierry, pendant un long séjour de ce dernier à l'infirmerie de Clairvaux, sans doute vers 1123. Ailleurs, nous avons nommé ce colloque : « La rencontre de deux abbés malades² ».

Qui faut-il considérer comme étant l'auteur de ce document ? Bernard de Clairvaux ou Guillaume de Saint-Thierry ? Mabillon lui-même n'a pas su résoudre ce dilemme, car en 1690, il édite le même texte en tant que résumé des premiers sermons de Bernard sur le Cantique. Laquelle des deux opinions de Mabillon faut-il suivre ?

Reprenons cette question à partir de quelques données absolument fiables :

Constatons d'abord la présence de plusieurs thèmes bernardins et même d'un long texte, attribué à bon droit à saint Bernard. En effet le sermon *De diversis* 90, publié dans les *SBO*³ VI, 1, p. 337-341, reprend textuellement les chapitres IX à XI du *Commentaire bref* (CCCM 87, p. 165-168). Signalons surtout le fait que, le sermon 90

1. *Brevis commentatio in Canticum* (CCCM 87, p. 135-196), abrégée en *Com.*

2. P. VERDEYEN, *Guillaume de Saint-Thierry, premier auteur mystique des anciens Pays-Bas*, Brepols, 2003, p. 22-26.

3. *Sancti Bernardi Opera* (*Œuvres de saint Bernard*) : édition critique réalisée au cours des années 1957-1977.

étant transmis par huit manuscrits, dont surtout un de Clairvaux (*MS Troyes 134*), aucun d'eux ne contient le *Commentaire bref*. Ce texte a donc été considéré et légué comme une œuvre authentique de Bernard.

D'autre part, nous constatons que Guillaume ne mentionne jamais le *Commentaire bref* comme une œuvre sortie de sa plume. Il ne le nomme pas dans la liste complète de ses œuvres, liste que l'on trouve dans l'introduction de la *Lettre d'Or* (*SC 223*, p. 132-143).

Ces deux faits incontestables pourraient nous incliner à attribuer le *Commentaire bref* à Bernard plutôt qu'à Guillaume. Pourtant dom Jean Leclercq, grand admirateur de saint Bernard n'a pas édité ce texte parmi les *SBO*. Ne serait-il pas plus prudent de suivre la première intuition de Mabillon et de le considérer comme le procès-verbal d'un véritable colloque ?

Puisque les paroles des deux partenaires ne sont présentées ni séparément ni distinctement, il n'est pas facile de préciser l'apport respectif de chacun d'eux. Pour cette raison, nous voulons essayer une autre approche du texte. Puisqu'il n'est pas possible de distinguer les paroles de chaque interlocuteur, nous préférons regarder les textes postérieurs des deux auteurs, qui ont souvent repris et développé des idées exprimées pour la première fois pendant ce colloque important. Il nous semble évident que les deux amis se sont bien compris à l'infirmerie de Clairvaux, mais que dix ans plus tard, chacun a surtout développé ses propres idées et non pas celles de son ami. On constate alors un fait tout à fait remarquable : le *Commentaire bref* se laisse lire et comprendre comme l'origine et la source commune de deux œuvres majeures : les 86 sermons de Bernard sur le Cantique et l'*Exposé* personnel de Guillaume sur le même texte biblique. Les deux textes s'arrêtent au même verset du Cantique biblique : chapitre 3, verset 4 ; ainsi ils dépassent de peu la fin du *Commentaire bref*, qui ne va que jusqu'au chapitre 2, verset 4. Mais quoique venant d'une même source, il s'agit de deux œuvres très personnelles et aussi très différentes⁴.

I. – Les apports bernardins

Considérons d'abord quelques passages du *Commentaire bref* qui portent nettement la griffe de Bernard de Clairvaux.

4. K. RUH, « Die Hoheliederklärungen Bernhards von Clairvaux und Wilhelms von St. Thierry », dans *Minnichlichiu gotes erkennusse (Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 7)*, Stuttgart 1990, p. 16-27.

1. « Les trois baisers : le baiser des pieds, le baiser de la main et le baiser de la bouche⁵ » (Com. v, 1-29).

Ces trois baisers différents se réfèrent à la société féodale plus qu'à des récits bibliques. Bernard a repris la même distinction dans les sermons 3 et 4 sur le Cantique. On peut lire ces sermons dans les *Sources Chrétiennes*, 414, p. 100-121.

Je vais montrer à cette âme la place qui convient pour son salut. Qu'elle n'ait pas la témérité de s'élever jusqu'à la bouche du très doux Époux, mais qu'elle se tienne craintive avec moi aux pieds de son très sévère Seigneur (SC 414, p. 103).

Après avoir déposé sur ses pieds le premier baiser, tu n'auras pas pour autant l'audace de t'élever aussitôt au baiser de la bouche. Car tu devras d'abord passer par un deuxième degré, par un baiser intermédiaire que tu poseras sur sa main (SC 414, p. 105).

Enfin, quand nous avons obtenu ces faveurs par bien de prières et des larmes, alors seulement nous osons lever la tête vers la bouche glorieuse, non pas simplement pour la contempler, mais, je le dis en tremblant de crainte, pour y poser un baiser (SC 414, p. 109-111).

2. « Les seins de l'épouse sont meilleurs que le vin » (Com. VIII, 16-28).

Le raisin une fois pressé n'a plus de jus à répandre. Mais plus on presse les seins de l'épouse, plus ils donnent leur lait. La même image est reprise et mieux expliquée dans le sermon 9 sur le Cantique.

En effet, comme le raisin, une fois pressé, n'a plus de jus à répandre, mais est condamné à une aridité perpétuelle, ainsi la chair, pressée par la mort, est inaccessible à toute jouissance et ne reverdira plus pour de nouveaux plaisirs. [...] Mais il n'en va pas ainsi des seins de l'épouse. En effet, une fois taris, ils puisent encore à la source du cœur maternel de quoi verser à tous ceux qui têtent. À juste titre donc on peut dire que les seins de l'épouse sont plus délectables que l'amour de la chair et du siècle, car les nourrissons, si nombreux soient-ils, ne peuvent jamais les épuiser, puisqu'ils s'emplissent toujours aux entrailles de la charité pour ruisseler de nouveau (SC 414, p. 215).

« Les entrailles de la charité », quelle trouvaille magnifique !

3. « Il y a trois espèces de parfum : le parfum de la contrition pour les péchés, celui de la dévotion en souvenir des grâces reçues et celui de la compassion en vue de nos misères » (Com. IX, 1-11).

Les parfums de la contrition et de la dévotion sont longuement décrits dans le sermon 10, 4-8. Le troisième parfum de la compassion forme le sujet de tout le sermon 12.

5. Toutes les citations en caractères gras proviennent de la traduction faite par M. Laffineur, publiée dans A. RAVELET (éd.), *Œuvres de saint Bernard*, Bar-le-Duc 1870, t. 4, p. 677-698.

Il y a donc un parfum que l'âme, enserrée dans le filet de nombreuses fautes, compose pour elle-même lorsqu'elle commence à réfléchir sur sa conduite. Elle recueille, entasse et broie dans le mortier de sa conscience les nombreuses et diverses espèces de péché. [...] Je m'adresse à vous qui venez d'entrer au monastère et de quitter vos voies mauvaises (SC 414, p. 225-227).

Le second parfum se compose des bienfaits que Dieu accorde au genre humain. Heureux celui qui s'applique à les recueillir sagement et à les faire revenir devant les yeux de sa pensée dans une digne action de grâces (SC 414, p. 227-229).

Je me souviens de vous avoir présenté deux parfums. Mais il y a un parfum qui l'emporte de loin sur ces deux-là. J'aimerais l'appeler le parfum de la compassion, parce qu'il se compose de l'indigence des pauvres, des angoisses des opprimés, du trouble des affligés, des fautes des pécheurs et enfin de toutes les peines des malheureux, quels qu'ils soient, fussent-ils nos ennemis (SC 414, p. 255).

Après cette définition, Bernard nomme cinq personnes qui ont manifestement possédé ce parfum de la compassion : l'apôtre Paul, le saint homme Job, Joseph fils de Jacob, Moïse le législateur du peuple juif et le grand roi David. Ensuite ce parfum est comparé aux aromates que les saintes femmes avaient préparés pour embaumer le corps du Christ dans le tombeau.

Le Seigneur Jésus, dans sa providence, n'a pas permis qu'on les employât pour son corps mort. Il a voulu qu'on les réservât pour son corps vivant. Car l'Église est bien le corps préféré du Christ (SC 414, p. 269).

4. « La foi est propre aux serviteurs, l'espoir est propre aux mercenaires, la charité aux fils » (Com. XIV, 7-8).

Bernard a repris cette division tripartite dans son traité *L'amour de Dieu*, écrit entre 1132 et 1135.

Tel rend grâce au Seigneur à cause de sa puissance ; tel lui rend grâce pour sa bonté à son égard, et tel lui rend grâce simplement pour sa bonté. Le premier est un esclave : il craint pour soi. Le second est un mercenaire : il pense à soi. Le troisième est un fils : il rapporte tout à son père. [...] Bien sûr, même l'esclave fait parfois l'œuvre de Dieu, mais comme il ne la fait pas de son plein gré, on voit bien qu'il s'obstine dans sa dureté. Le mercenaire aussi la fait, mais comme son acte n'est pas gratuit, on reconnaît qu'il est entraîné par sa propre convoitise. Or propriété implique singularité ; singularité implique recoin ; et recoin comporte obligatoirement saleté ou rouille. Que l'esclave garde donc sa loi : la peur même qui l'enchaîne. Que le mercenaire garde sa loi : la convoitise qui l'embarrasse. Mais aucune de ces lois n'est exempte de tache ni capable de convertir les âmes. C'est la charité qui convertit les âmes et les fait agir de plein gré (SC 393, p. 149).

Remarquons que la même division des fidèles a été reprise par le cistercien anglais, Isaac de l'Étoile († 1169), sermon 10, 3 (SC 130, p. 223), et aussi par le mystique flamand, Jan van Ruusbroec, dans son traité *La pierre brillante*⁶.

5. « L'huile nourrit, elle entretient le feu et elle oint le corps. De la même façon la charité nourrit, elle illumine le prochain et elle oint le Seigneur Dieu » (Com. XIV, 39-40).

Ce texte bref prépare et résume une page inoubliable des sermons sur le Cantique : le sermon 15, 5-7. Partant du verset biblique : « Ton nom est une huile répandue », Bernard explique les trois qualités de l'huile.

L'huile entretient le feu, elle nourrit la chair, elle apaise la douleur ; elle est lumière, nourriture, remède. Il en est de même pour le nom de l'Époux. Prêché, il éclaire ; médité, il nourrit ; invoqué, il apaise comme un onguent. Passons en revue ces trois aspects l'un après l'autre.

D'où serait venue sur le monde entier la lumière si grande et soudaine de la foi, sinon par la prédication du nom de Jésus ? N'est-ce pas par la clarté de ce nom que Dieu nous a appelés à son admirable lumière ? [...] Avec quel éclat cette lumière éblouit-elle les yeux de tous les spectateurs, lorsque, sortant comme un éclair de la bouche de Pierre, elle affermit les pieds et les chevilles d'un seul boiteux atteint dans son corps, tandis qu'elle illumina de nombreux aveugles d'esprit ! Pierre n'a-t-il pas propagé le feu en disant : « Au nom de Jésus-Christ le Nazaréen, lève-toi et marche. »

Mais le nom de Jésus n'est pas seulement lumière, il est aussi nourriture. N'es-tu pas réconforté toutes les fois que tu t'en souviens ? Y a-t-il autre chose qui puisse autant rassasier l'esprit plongé dans la méditation ? Autre chose qui puisse aussi bien ranimer les sens fatigués, fortifier les vertus, vivifier les bonnes et honnêtes habitudes, favoriser les chastes affections ? Toute nourriture de l'âme est sèche, si elle n'est arrosée de cette huile ; insipide, si elle n'est assaisonnée de ce sel. Tes écrits n'ont pour moi aucune saveur, si je n'y lis le nom de Jésus. Tes entretiens ou tes conférences n'ont pour moi aucune saveur, si le nom de Jésus n'y retentit pas. Jésus, miel dans la bouche, mélodie dans l'oreille, jubilation dans le cœur.

Mais il est aussi un remède. L'un de nous est-il triste ? Que le nom de Jésus lui vienne au cœur et que de là il lui monte aux lèvres : aussitôt, quand se lève la lumière de ce nom, tout nuage se dissipe, l'azur revient. [...] En effet quand je prononce le nom de Jésus, je me représente un homme « doux et humble de cœur », « bienveillant, sobre », chaste, miséricordieux, resplendissant de toutes les vertus et de sainteté ; et à la fois Dieu même, le Tout-Puissant. Il peut me guérir par son exemple et me fortifier par son aide. Tout cela résonne en moi lorsque le nom de Jésus retentit (SC 414, p. 337-343).

6. « La Pierre Brillante », dans Jan van RUUSBROEC, *Écrits I*, trad. A. Louf (*Spiritualité Occidentale 1*), Abbaye de Bellefontaine 1990, p. 55-101.

Ayant considéré les cinq apports bernardins, il est utile de relire le sermon *De diversis* 90, qui reprend textuellement les chapitres IX à XI du *Commentaire bref*. Ce texte développe amplement le thème des trois parfums, que nous venons d'évoquer au début de notre enquête. On peut se poser la question de savoir pourquoi Bernard donne la palme de sa préférence au parfum de la compassion et pourquoi il le considère comme plus précieux que le parfum de la dévotion. Bernard lui donne ce prix d'excellence pour orienter et convaincre son ami Guillaume de continuer son office d'abbé de Saint-Thierry. Nous savons par plusieurs textes que Guillaume a peiné sous les obligations de cette charge. Dans la *Vie* de Bernard, sa dernière œuvre, il avoue que, dès sa première rencontre avec le jeune abbé de Clairvaux, il désirait rester et vivre dans sa compagnie (CCCM 89 B, p. 58-59). De plus, après la rencontre des deux abbés malades à l'infirmerie de Clairvaux (vers 1123), il a proposé à Bernard de venir le rejoindre comme moine cistercien. Dans la lettre 86, Bernard conseille à son ami de continuer sa charge à Saint-Thierry : « Garde donc ce que tu tiens, demeure où tu es et tâche de servir ceux que tu régis⁷. »

Il nous semble que les textes bernardins ont encore un autre but. L'auteur y défend le cours de sa propre vie. Sans aucun doute, il a beaucoup apprécié la vie retirée et contemplative de ses amis chartreux, qui ont suivi l'exemple de saint Bruno. Mais lui-même a toujours essayé d'être utile à l'Église, le corps vivant du Christ. À partir du synode d'Étampes en 1130, Bernard est de fait devenu une figure importante pour toute l'Église occidentale. Il a fait trois voyages en Italie en tant que défenseur du pape Innocent II. Il a combattu les hérésies et prêché la seconde croisade à la demande du pape Eugène III. Pourtant jusqu'à trois fois, il a refusé de devenir évêque. Sans bien s'en rendre compte, Bernard a mené une vie mixte ; il est devenu un contemplatif dans et par l'action. Il n'a suivi ni l'intention ni la vocation des saints Fondateurs de Cîteaux. Ceux-ci ont voulu vivre la règle de saint Benoît d'une façon aussi stricte que possible. Bernard se rendait bien compte de son comportement exceptionnel. Il s'est défini lui-même comme la chimère de sa génération, c'est-à-dire comme un monstre fabuleux, ayant la tête d'un lion, le ventre d'une chèvre et la queue d'un dragon. C'est ce qu'il écrit lui-même dans sa lettre 250 au prieur des chartreux de Portes, lettre écrite à la fin de sa vie vers 1150 :

Il devient temps que je pense à moi-même. Ma vie monstrueuse, ma conscience accablée crient vers vous. Car je suis en quelque sorte la chimère de ma génération. Je ne vis ni comme un clerc, ni comme un

7. « *Tene itaque meo consilio quod tenes, mane in quo es, et stude prodesse quibus praees* » (SBO VII, p. 224).

laïc. Depuis longtemps j'ai quitté la vie de moine tout en en gardant l'habit⁸.

Le mot latin *chimaera*, dérivé du grec *chimaira* (chèvre), ne se lit en latin que dans l'Énéide de Virgile (*Aeneis* VI, 288 et VII, 785-788) : « Une chimère dont la gorge vomissait les feux de l'Etna. »

Bernard avoue que sa manière de vivre comporte deux aspects : celui d'un clerc monastique et celui d'un simple laïc. De fait, il a passé un tiers de son temps hors de sa clôture monastique. Il a pratiqué, par obéissance, une sorte de vie mixte. Inconsciemment, il a préparé la voie à plusieurs ordres qui sont nés après sa mort. D'une certaine manière, il annonce François d'Assise, Dominique de Fanjeaux et Ignace de Loyola. Il est assez normal qu'il ait voulu justifier son comportement par une spiritualité plus ecclésiale que monastique.

Son récent biographe autrichien, Peter Dinzlbacher, conclut fort justement que les écrits de Bernard contiennent des éléments aussi bien du Moyen Âge que des temps nouveaux qui se préparent avec la renaissance du douzième siècle⁹.

II. – Les apports guillelmiens

Tout comme son ami Bernard, Guillaume a laissé sa marque dans plusieurs textes du *Commentaire bref*.

1. « Les trois états de l'amour chrétien : l'état sensuel ou animal, l'état rationnel et l'état spirituel ou intellectuel » (*Com.* 1, 1-3).

Ces trois états reprennent la division tripartite de la personne humaine, que l'on trouve exprimée par saint Paul dans sa première Épître aux Thessaloniens : « Que le Dieu de la paix lui-même vous sanctifie totalement, et que votre esprit, votre âme et votre corps soient parfaitement gardés pour être irréprochables lors de la venue de notre Seigneur Jésus Christ » (1 Th 5, 23). On trouve ici la première expression de la division tripartite de l'être humain.

Cette division tripartite est adoptée par Clément d'Alexandrie dans son *Pédagogue* 3, 1. Origène déclare la tenir de saint Paul et ajoute qu'elle est « répandue dans toutes les Écritures ». Il en fait souvent mention, par exemple dans le *De principiis* 3, 4, 1 (*PG* 11, 319-320 ; *SC* 268, p. 198-201). Et aussi dans son *Commentaire de Jean* 32, 11 (*PG* 14,

8. « *Tempus est ut non obliviscar mei. Clamat ad vos mea monstruosa vita, mea aerumnosa conscientia. Ego enim quaedam chimaera mei saeculi, nec clericum gerens nec laicum. Nam monachi iam dudum exui conversationem, non habitum* » (*SBO* VIII, p. 147, 1-3).

9. P. DINZELBACHER, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt 1998, p. 336-337.

788-789¹⁰ ; SC 385, p. 278-283). Il parle de trois sortes de vie : *bios sômatikos*, *psuchikos* ou *logikos*, et *pneumatikos*.

Guillaume reprend ce schéma traditionnel dans deux œuvres majeures : l'*Exposé sur le Cantique* et la *Lettre d'Or*.

L'homme animal prie Dieu, mais il ne sait pas prier comme il faut (Exp. 14 [SC 82], p. 87).

C'est pourquoi l'homme rationnel, que meut la raison, [...] travaille et s'évertue jusqu'à ce qu'il dépasse toute cette imagerie et s'élançe dans le domaine des choses de l'esprit (Exp. 19 [SC 82], p. 93).

L'homme tant qu'il travaille à sa purification est rationnel ; purifié, le voilà spirituel. Comme il convient à l'état rationnel de toujours progresser vers le spirituel, ainsi de toute nécessité l'homme spirituel doit-il, de temps en temps, revenir au rationnel (Exp. 23 [SC 82], p. 101).

La *Lettre d'Or* ne donne pas seulement la même doctrine, mais elle est structurée, en grande partie, selon les trois degrés de la vie animale, rationnelle et spirituelle.

L'état des commençants peut s'appeler animal ; celui de ceux qui progressent, rationnel ; celui des parfaits, spirituel (*Lettre d'Or* I, 41 [SC 223], p. 177).

2. « Le Fils tient du Père et l'être et la sagesse ; les deux sont ainsi des substances indépendantes et complètes. Ce que les Grecs appellent des hypostases : la subsistance de l'un ne dépend pas de celle de l'autre. Ils n'ont pas besoin l'un de l'autre pour être ce qu'ils sont, mais ils sont, comme nous l'avons dit, ou d'après les Grecs des hypostases subsistant complètement par elles-mêmes, ou selon les Latins des personnes. Ce qui veut dire qu'ils existent par eux-mêmes, bien que cette Trinité parfaite ne forme qu'un seul et même Dieu » (Com. VI, 4-10).

Ce texte explique les mots grecs « hypostase » et « *homousion* ». Ce sont là des termes qui ne se trouvent jamais sous la plume de Bernard, mais on les trouve dans plusieurs œuvres de Guillaume. Le terme « hypostase » est mentionné dans la *Dispute avec Abélard* (CCCM 89 A, p. 26, 121). On le trouve aussi dans l'*Énigme de la foi* (CCCM 89 A, p. 153, 778). Le terme « *homousion* » se trouve dans les mêmes écrits (CCCM 89 A, p. 24, 68 et p. 148, 610).

Par ailleurs, cette doctrine trinitaire est développée également dans les *Méditations* 2 et 3 (CCCM 89, p. 11 et 16-19), et plus encore dans l'*Exposé sur l'Épître aux Romains*, dans l'*Exposé sur le Cantique* et dans la *Lettre d'Or*. Donnons trois passages typiques de la pensée guillelmienne :

10. Cf. H. de LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, p. 154-158.

Or l'espérance ne trompe pas, parce que là où se trouve la fidèle espérance envers toi, la réalité s'y trouve aussitôt¹¹. Parce que la charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint que tu nous donnes.

En venant en nous par le don que tu nous fais, il nous enseigne toute vérité, nous introduisant en toi, ô Père, origine de la suprême divinité ; en toi, ô Fils, génération éternelle de l'éternelle consubstantialité ; en toi, ô Esprit Saint, sainte communauté du Père et du Fils, égalité une et simple de la sainte « homoousie », qui est dans les trois.

Et quelle est cette gloire de tes enfants, Seigneur, quelle est l'espérance de leur pèlerinage, quel est le soutien de leur exil aussi longtemps qu'il se prolonge ? Par ce qui vous est commun, Père saint, Fils saint, c'est par cela que vous voulez que nous soyons en communion entre nous et avec vous, et que, par ce don, vous nous rassembliez en cette unité que tous deux, vous avez en tant qu'Un.

En elle, en effet, nous sommes réconciliés avec la divinité, en elle nous sommes cachés dans le secret de ta face. En lui nous nous réjouissons sans fin des délices qui sont à ta droite. À quoi nous servirait l'avantage d'être hommes, si, en aimant, nous ne progressions aussi en toi, ô Dieu ? (*Exp. Rom.* III, 11 [SC 544], p. 283).

Déjà en 1975, nous avons expliqué cette sublime doctrine trinitaire, dans une thèse publiée en 1990¹².

Il fait bon s'arrêter à la beauté du petit lit couvert de fleurs, faire le tour de ses agréables délices, là où s'épanouit la fraîche beauté de la chasteté et de la charité. Il est tout parfumé des bonnes senteurs des connaissances et expériences spirituelles ; il exhale *le parfum de la divinité* et une vertu d'éternité. C'est là, en effet, que se réalise cette union admirable, cette mutuelle possession dans la jouissance, incompréhensible, inconcevable même pour ceux qui en bénéficient, qui se réalise *entre l'homme et Dieu, entre l'esprit créé et l'Esprit incréé*.

On les nomme « épouse » et « Époux », dans l'impuissance où l'on se trouve d'exprimer en langage humain la douceur et la suavité de cette *union intime, qui n'est autre que l'unité du Père et du Fils*, leur mutuel baiser, leur étreinte, leur amour et tout ce qui, dans leur très simple unité, leur est commun à tous deux. Tout cela, c'est le Saint-Esprit, Dieu, Charité, à la fois donateur et don.

C'est alors que s'échange cette étreinte, ce baiser où l'épouse commence à connaître de la manière dont elle est connue elle-même. Comme cela se produit dans les baisers échangés entre amants, où le doux contact mutuel transfuse l'une dans l'autre leurs âmes, *ici l'esprit créé s'épanche tout entier dans l'Esprit Créateur qui le crée pour cette effusion même*, et l'Esprit Créateur, à son tour, s'infuse à son gré et l'homme devient avec Dieu un seul esprit (*Exp. Cant.* 91 [CCCM 87], p. 70 ; [SC 82], p. 221-223).

11. « *Ubi est fidelis ad te spes, statim est et res.* »

12. P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris 1990, p. 94-101.

La différence entre l'Esprit Créateur et l'esprit créé n'est nullement escamotée, mais elle se trouve dépassée par la force de l'Esprit Créateur¹³.

L'unité d'esprit se réalise quand l'homme ne fait plus qu'un avec Dieu, un même esprit, non seulement par l'unité du même vouloir, mais encore par je ne sais quelle expression plus authentique d'une vertu qui n'est plus capable de vouloir autre chose.

On l'appelle « unité d'esprit », non seulement parce que l'Esprit Saint la réalise ou y prédispose l'esprit humain, mais parce qu'elle est effectivement l'Esprit Saint lui-même, l'Amour-Dieu.

Elle se produit lorsque Celui qui est l'Amour du Père et du Fils, leur unité, leur suavité, leur bien, leur baiser, leur étreinte et tout ce qui peut être commun à l'un et à l'autre dans cette unité souveraine de la vérité et dans cette souveraine vérité de l'unité devient, à sa manière, pour l'homme à l'égard de Dieu, ce qu'en vertu de l'union consubstantielle, il se trouve être pour le Fils à l'égard du Père et pour le Père à l'égard du Fils. Lorsque la conscience bienheureuse se trouve prise dans l'étreinte et le baiser du Père et du Fils.

Lorsque d'une manière ineffable et unimaginable, l'homme de Dieu mérite de devenir non pas Dieu, certes, mais cependant ce que Dieu est : l'homme étant par grâce ce que Dieu est en vertu de sa nature (*Lettre d'Or* 262-263 [SC 223], p. 353-355).

Dans notre thèse doctorale, nous avons démontré que cette conception trinitaire de la rencontre humaine avec Dieu est tout à fait propre à Guillaume et que saint Bernard réfute catégoriquement cette description de la rencontre spirituelle dans le sermon 71 sur le Cantique (*SBO* II, p. 218-220¹⁴). On ne sait pas si les deux amis ont été conscients de cette divergence, ni non plus s'ils ont échangé sur ce sujet. Tout lecteur attentif ne peut que s'étonner d'une si grande différence. Il s'étonne plus encore du fait que la *Lettre d'Or* a été attribuée à la plume de saint Bernard quelques années seulement après sa mort en 1153 et que cette fausse attribution a persisté pendant des siècles, en fait, jusqu'au début du vingtième siècle. Mais avouons aussi que ce patronage abusif de Bernard a beaucoup contribué au succès de ce grand texte. Nous sommes convaincus que le grand auteur mystique Jan van Ruusbroec a considéré la *Lettre d'Or* comme un texte bernardin et que, en toute bonne foi, il a repris plusieurs thèmes de ce justement célèbre texte, se fondant sur l'autorité de Bernard. Bel imbroglio que, seule, la critique textuelle est parvenue à démêler.

3. « Ô vous que votre beauté distingue entre toutes les femmes, entre Marthe et Marie, car je ne veux pas que dans votre choix vous les sépariez l'une de l'autre, mais que vous les preniez toutes deux ensemble, et

13. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, p. 102-105.

14. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, p. 71-81.

que vous mêliez la vie contemplative à la vie active. Ô vous belle entre les femmes, voulez-vous me connaître ? N'allez pas vous ignorer vous-même ? C'est la réponse de l'oracle d'Apollon à Delphes : "Connaissez-vous vous-même" » (Com. XXII, CCCM 87, p. 179, 6-180, 11).

Bien sûr, Bernard traite aussi de l'ignorance de soi, dans son sermon 38 sur le Cantique. Mais il ne se réfère pas explicitement à l'oracle de Delphes (*SBO* II, p. 17, 27). Guillaume, au contraire, se réfère textuellement à la devise de Delphes dans son traité sur la *Nature du corps et de l'âme*, qui commence par ces mots : « On rapporte une réponse, célèbre chez les Grecs, de l'Apollon de Delphes : "Homme, connais-toi toi-même". Cette parole, Salomon, ou plutôt le Christ, la dit aussi dans le Cantique : "Si tu ne te connais pas, sors¹⁵". »

4. « Heureux le pasteur des âmes qui est jugé digne d'être admis dans ce secret, et d'y voir tout ce qu'il désire, tout ce qui est pour lui un objet de doute et d'hésitation, et qui peut agir en tout selon le modèle qui lui est montré sur la montagne » (Com. XVIII, 15-18).

Guillaume a repris cette citation d'Exode 25, 40 dans son *Exposé sur le Cantique* :

Accorde-nous les yeux illuminés du cœur, pour enfoncer notre regard dans la lumière de ton immuable vérité et modeler sur elle et ordonner notre instabilité, notre volonté changeante et inconsistante. [...] Ainsi disais-tu jadis à ton serviteur Moïse : « Regarde et agis selon le modèle qui t'a été montré sur la montagne. » Sur la montagne, en effet, fut montré à Moïse le modèle de la vie et de la sainteté ; à la cime de la contemplation lui fut révélé l'ordre de l'immutabilité souveraine, afin qu'en toute occurrence, il ordonnât son activité extérieure sur sa vision intérieure. [...] Âme bienheureuse ! Parmi prospérités ou adversités, c'est du ciel qu'elle reçoit l'exemple pour en bien user et son mode de vie. Où qu'elle se tourne, son jugement, ô Dieu, émane de ta face (*Exp. Cant.* 131 [CCCM 87], p. 90-91 ; [SC 82], p. 277-279).

5. « Pour voir bien clair, l'œil a besoin d'un rayon fort et pur qui parte de la pupille, d'un air pur et lucide qui n'en arrête pas le passage, d'un corps sur lequel il se porte. Il lui faut aussi la raison, à qui il rapporte la sensation, et la mémoire, que doit consulter la raison. Qu'une de ces conditions vienne à manquer, la vue est imparfaite. Ainsi l'amour de Dieu, pour être vrai, veut un cœur pur qui n'aime Dieu que pour Dieu, et qui n'aime quelque chose avec Dieu qu'en Dieu et pour Dieu » (Com. XXVIII, 18-26).

15. « Fertur celebre apud Graecos delphici Apollinis responsum : Homo, scito te ipsum. Hoc et Salomon, immo Christus in Canticis : "Si non, inquit, cognoveris te, egredere" » (*De la nature du corps et de l'âme* [CCCM 88], p. 103, 7-9 ; Les Belles Lettres, Paris 1988, p. 64-65).

Guillaume s'est toujours intéressé à la médecine. Cela ressort clairement de son traité sur la *Nature du corps*. Informé par des écrits publiés par l'école médicale de Salerne, il s'intéresse particulièrement à la structure et à l'activité des yeux, comme on le voit dans son traité sur la *Nature du corps*, § 35-41¹⁶ (CCCM 88, p. 115-117). Par ailleurs, ce n'est pas dans ce traité tardif que l'on retrouve la description du *Commentaire bref*, mais dans l'*Oraison* qu'il a dû écrire comme abbé de Saint-Thierry.

Il en va en effet comme de l'œil. Il ne sert à rien, pour la vision de la pupille, qu'il émette de soi un rayon naturel, et que l'air qu'il traverse se trouve pur et clair ; il faut que ce rayon tombe au plus vite sur un corps, auquel il se destine et sur lequel il se termine. Et s'il poursuit plus loin, l'attention exacte n'est pas obtenue par lassitude, mais scindé en plusieurs parties, il se divise et se perd. Ainsi en est-il de l'attention de la contemplation ou de l'oraison. Si la vue intérieure de la raison ou de l'amour n'a pas à ton égard quelque chose de certain à se proposer au plus vite, pour que l'affection s'y repose, que l'attention s'y termine, que le fruit de la dévotion s'y offre et s'y dépose, la contemplation s'émousse, l'oraison s'attédie, l'attention se lasse, l'intelligence s'affaiblit, la raison est impuissante (*Oraison 4*, SC 324, p. 213-215).

Le traducteur de ce texte, dom Jacques Hourlier, ajoute une note explicative (p. 212-213) :

Guillaume se réfère ici à la théorie augustinienne de la vision. L'œil émet un rayon lumineux ; lorsque ce dernier est « affecté » par un objet externe, une image interne est produite dans l'organe. Le rôle de l'*intentio* est d'appliquer le sens à l'objet et de l'y maintenir, une fois « informé » par l'objet, assurant ainsi l'objectivité de la sensation.

Ces textes trouvés dans les premiers écrits sont donc augustinien, plutôt que scientifique. De façon étonnante, c'est comme cistercien vieillissant que Guillaume s'est davantage informé de la médecine arabisante de l'école de Salerne.

CONCLUSION

Nos investigations ont permis de distinguer, au cours du colloque des deux abbés malades à l'infirmerie de Clairvaux vers l'an 1123, les voix de deux partenaires qui n'avaient pas les mêmes intentions. Bernard a surtout voulu convaincre Guillaume de rester abbé de Saint-Thierry. De cette façon, celui-ci pouvait continuer d'oindre le corps vivant du Christ, c'est-à-dire son Église terrestre. Guillaume, de son côté, voulait surtout décrire les différentes étapes de la vie monastique, montrer le chemin de la contemplation de Dieu et évoquer le

16. *La nature du corps et de l'âme*, Les Belles Lettres, Paris 1988, p. 106-114.

but ultime de celle-ci : la participation à la vie trinitaire. Tous deux évitent le mot « divinisation » et lui préfèrent l'expression « unité d'esprit ».

Les spirituels postérieurs n'ont pas su faire la distinction entre ces deux voix, surtout parce que la *Lettre d'Or* a été très tôt attribuée à saint Bernard, ainsi que les deux traités du jeune Guillaume : la *Contemplation de Dieu* et la *Nature et la dignité de l'amour*. Les autres œuvres de Guillaume, témoins exceptionnels de sa propre spiritualité, sont pratiquement tombées dans l'oubli. On n'en connaît que trois ou quatre manuscrits.

Le grand intérêt du *Commentaire bref sur le Cantique* consiste dans le fait qu'il nous a gardé l'origine et la première expression de plusieurs thèmes spirituels, qui ont été développés plus tard dans les grandes œuvres personnelles des deux abbés. Pour cette raison, nous considérons le colloque des deux abbés malades comme un événement de très grande importance dans l'histoire de la spiritualité chrétienne en Occident. Les deux abbés y ont retrouvé, au cours d'un colloque qui a duré plusieurs semaines, la spiritualité nuptiale du Cantique des cantiques, s'inspirant surtout des écrits patristiques d'Origène, de saint Ambroise et de saint Grégoire. Grâce à cette nouvelle spiritualité cistercienne, la mystique nuptiale de l'amour divin est restée le courant principal de la mystique occidentale.

De fait le *Commentaire bref* est un texte qui anticipe des œuvres postérieures, tout comme les *Fragmenta Gaufridi* ont préparé la rédaction de la *Vie* de Bernard, avant sa mort, même s'il n'en a jamais eu connaissance¹⁷.

III. – La rédaction effective par Guillaume de Saint-Thierry

Même si le *Commentaire bref* doit être considéré comme l'œuvre commune de deux auteurs, en tant que procès-verbal d'un véritable colloque, il est absolument certain que Guillaume a été le rédacteur du texte tel que nous pouvons le lire aujourd'hui. Notre regretté ami, le père Stanislas Ceglar donne, dans sa thèse de 1971, plusieurs exemples du vocabulaire typique de Guillaume¹⁸. La comparaison de quelques textes du *Commentaire bref* avec les écrits de Guillaume l'induit à penser que le traité de la *Contemplation de Dieu*, ainsi que le traité sur la *Dignité de l'amour*, ont été écrits vers le temps de la rencontre des deux abbés à Clairvaux. Reprenons quelques-unes de ses comparaisons.

17. Ces fragments ont été édités à la fin de la *Vita Bernardi*, par Chr. Vande Veire. Voir CCCM 89 B, p. 237-307.

18. S. CEGLAR, *William of Saint-Thierry. The chronology of his live with a study [...] of his Authorship of the Brevis Commentatio*, Washington 1971, p. 350-379.

1.	<i>Sursum eam trahit caritas veritatis, infra eam trahit veritas caritatis (Com. xv, 9-10).</i>	<i>Abducit enim nos a vobis caritas veritatis, sed propter fratres abdicare et abiurare vos non patitur veritas caritatis (De contemplando Deo 1 [CCCM 88], p.153, 11-13).</i>
2.	<i>Sed et omnes tres isti amores vel amoris status saepe sibi concurrunt et cooperantur (Com. II, 27-28).</i>	<i>Omnes (affectus) tamen sibi concurrunt et cooperantur (De natura et dignitate amoris 45 [CCCM 88], p. 212, 1204).</i>
3.	<i>Lac enim consolationis et exhortationis cum quodam mentis tripudio cantare nos facit (Com. xviii, 28-30)</i>	<i>Ut cum quodam mentis tripudio [...] clamemus (De natura et dignitate amoris 30 [CCCM 88], p. 200, 812-815).</i>
4.	<i>Sponsa vero haec omnia non odoratur sed tangit, qui in seipsa omnia haec exhibet, sed aliis non sibi (Com. xvii, 22-24).</i>	<i>Congregat scientia, sed non sibi ; mellificat ut apes, sed alii (Exp. in Cant. 25 [CCCM 87], p. 32, 56-57).</i>
5.	<i>Engaddi interpretatur fons haedi (Com. xxvii, 13).</i>	<i>Adhuc etiam Engaddi fons haedi interpretatur, id est fons gratiae (Exp. in Cant. 83 [CCCM 87], p. 65, 51-52).</i>

Pour cette cinquième comparaison, il faut avouer que Bernard a écrit une phrase semblable : « *Engaddi duplicem habet interpretationem, et uni ambae intellectui serviunt. Dicitur namque fons haedi, et baptisma gentium lacrimasque peccantium aperte designat*¹⁹. »

Quoi qu'il en soit de ces comparaisons, nous pensons que le *Commentaire bref* ne contient pas seulement des expressions typiques de Guillaume, mais que l'on y trouve aussi une grande ressemblance de style. Quand Guillaume allégorise un verset biblique, il aime y lire plusieurs sens moraux ou spirituels. Il a trouvé ce procédé surtout chez les Pères grecs, Origène et Grégoire de Nysse. Ces différentes explications sont souvent précédées par les conjonctions de coordination « *Vel* » et « *Aliter* ».

On en trouve plusieurs exemples dans son *Exposé sur le Cantique* : les numéros 53 à 56 commencent par « *Vel* » (CCCM 87, p. 46-47 ; SC 82, p. 150-154) ; les numéros 131 et 147, par « *Aliter* » (CCCM 87, p. 93, 104 ; SC 82, p. 288, 320).

Ce procédé se retrouve très souvent dans le *Commentaire bref*. De nombreux chapitres commencent par les mêmes conjonctions « *Vel* » ou « *Aliter* ». Citons les passages les plus évidents : vi, 57, 60, 64 ;

19. « Le mot "Engaddi" présente deux interprétations possibles ; l'une et l'autre se rapportent au même sens. Il signifie en effet la fontaine du bouc, et par là il désigne ouvertement le baptême des nations et les larmes des pécheurs » (*Sermo in Cant.* 44, 1 [SBO II], p. 45, 5-7 ; [SC 452], p. 241).

XII, 1.6 ; XIII, 1 ; XV, 29 ; XVI, 1 ; XVII, 1 ; XIX, 9 ; XX, 14.20 ; XXI, 36.39 ; etc. On peut vraiment en conclure que Guillaume abuse de ce procédé. Cette façon d'allégoriser ne se justifie que dans un procès-verbal. Aussi est-ce sans doute aussi pour cette raison que Guillaume n'a pas mentionné le *Commentaire bref* dans la liste de ses œuvres !

Guillaume se révèle être un exégète bien informé sur plusieurs versets bibliques. Mais il est aussi en quête d'un panorama spirituel plus vaste et plus spirituel. Ce panorama se trouve exprimé dans la *Lettre d'Or*, son écrit qui a connu le plus de succès. Nous en possédons plus de trois cents manuscrits²⁰. Le *Commentaire bref* n'est transmis que par 22 manuscrits. Pourtant, ce texte contient beaucoup d'informations qui concernent l'origine de la spiritualité cistercienne, ainsi que celle des deux écrits les plus influents : les *Sermons sur le Cantique* de Bernard et l'*Exposé sur le Cantique* de son ami et conseiller théologique, Guillaume de Saint-Thierry.

Waversebaan, 220
B – 3001 HEVERLEE

Paul VERDEYEN, sj

20. V. HONEMANN, *Die « Epistola ad fratres de Monte Dei ». Lateinische Ueberlieferung und mittelalterliche Uebersetzungen*, München 1978.