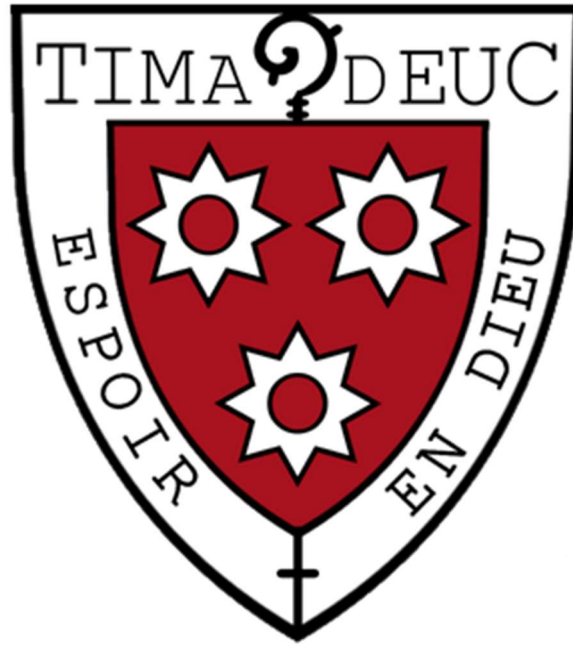


LE PATRIMOINE CISTERCIEN

"Ils s'appliqueront à leurs lectures ou à l'étude des psaumes."

La Règle de Saint Benoît, chapitre 48.



Les Traités d'ensemble.

Le Patrimoine littéraire et spirituel de Cîteaux

DEUXIEME PARTIE

Les Traités *De Caritate* (1100-1190)

Plan Général

I. Les Traités d'ensemble

- | | |
|--|------------------------|
| A. S. Bernard: " <u>L'amour de Dieu</u> " (<i>De Diligendo Deo</i>). | pp. 2-14 |
| B. Guillaume de S. Thierry: " <u>La nature et la dignité de l'amour</u> " (<i>De Natura et Dignitate Amoris</i>).
" <u>La Contemplation de Dieu</u> " (<i>De Contemplatione Deo</i>). | pp. 14-20
pp. 20-30 |
| C. Bx Aelred de Rievaulx: " <u>Le miroir de la Charité</u> " (<i>Speculum Caritatis</i>). | pp. 30-49 |

II. Les Traités Spéciaux (ou particuliers)

- | | |
|--|-----------|
| A. S. Bernard: " <u>Les Degrés d'Humilité et d'Orgueil</u> ".
" <u>Le Traité de la Conversion</u> " (<i>Ad Clericos</i>). | pp. 50-53 |
| B. Guillaume de S. Thierry: " <u>La Lettre aux Frères du Mont-Dieu</u> " (Lettre d'or) | pp. 58-63 |
| C. Bx Aelred de Rievaulx: " <u>Le Traité de l'Amitié Spirituelle</u> ". | pp. 63-72 |

III. Le Cantique des Cantiques

- | | |
|--|--------------|
| A. S. Bernard: " <u>Sermons sur le Cantique des Cantiques</u> " (86 Sermons) | pp. 73-228 |
| B. Guillaume de S. Thierry: " <u>Exposé sur le Cantique des Cantiques</u> " | pp. 229-281 |
| C. Gilbert de Hoyland: " <u>Sermons sur le Cantique des Cantiques</u> " | pp. 282-321 |
| D. Jean de Ford: " <u>Sermons sur le Cantique des Cantiques</u> ". | pp. 322-360. |

- | | |
|--------------------------------|-------------|
| <u>Evaluation d'ensemble :</u> | pp. 360-361 |
|--------------------------------|-------------|

Introduction

"Pour les Cisterciens du XIIème siècle, les exercices ascétiques de la purification et du progrès spirituel, sont, comme le stade (*stadium*) de la perfection, des exercices de la charité. Sans doute, cela doit être dans l'essence de toute ascétique. Mais la pratique de l'ascèse varie, selon que la conversion sera présentée comme l'œuvre du combat contre les vices (par exemple comme le fait Jean Cassien dans les *Institutions Cénobitiques*), ou comme l'œuvre de l'ordination de l'amour dans ses objets et dans ses manifestations. L'exemple le plus expressif pour montrer la différence de concept est celui de S. Bernard, dans son Traité "De la Conversion *ad Clericos*". Il s'agit bien de l'œuvre de la conversion ou vie purgative. L'œuvre, d'après S. Bernard, consiste à mettre de l'ordre dans ses affections, et cet ordre comprend la maîtrise du libre arbitre sur toutes les puissances de l'âme, et la dépendance du libre arbitre dans la pleine adhésion à Dieu. Ainsi, dans le même Traité de la Conversion, S. Bernard exposera:

- Les ordres de l'amour à se convertir (§§ 8-11: tentative de retournement, attachement à la jouissance, prise de conscience de la raison de l'ampleur du mal).
- La perfection de l'amour unitif (§ 25: le bonheur retrouvé; § 30: vers la sixième béatitude).

Il en est ainsi de l'ensemble des Traités de la Charité de l'Ecole Cistercienne du XIIème siècle. Même dans l'exposé du Cantique des Cantiques, les degrés mystiques de l'amour ne sont présentés que comme le terme de l'amour parvenu à la conversion.

Relation des Traités *De Caritate* avec les Traités *De anima*

La délimitation du Traité de la Charité ainsi déterminée, il appert que cette classe d'écrits est la continuation de ceux qu'on a groupés sous le titre *De anima* ou "De la structure de l'âme": les deux groupes sont les éléments complémentaires de la systématique cistercienne.

- Systématique bien ordonnée. Si les Traités de la structure de l'âme ont montré la capacité de l'homme d'atteindre Dieu en raison de sa structure à l'image de Dieu et en raison des puissances reçues avec la grâce créatrice, il fallait y ajouter des Traités pour montrer le chemin de l'ascension.

- Systématique bien raisonnée. Si la capacité de l'homme est centrée sur le concept de l'image, la voie (le chemin) doit être aussi centrée sur ce qui fait l'homme à l'image de Dieu: la Charité.

Dieu est Charité (1 Jn 4, 8): l'homme doit devenir Charité!" (cf. Dom Anselme Le Bail, "Histoire Littéraire de l'Ordre de Cîteaux", p. 129).

I. Les Traités d'ensemble *De caritate*

A. S. Bernard

1- "Du devoir d'aimer Dieu" (*De diligendo Deo*)

Rappel historique:

Les écrits de Bernard sur la Charité ne proviennent pas d'un plan prémédité. Ils sont la conséquence de questions posées et de circonstances, voire demandes de ses moines de Clairvaux ou des abbayes- filles, ou de correspondants. Cependant, il apparaît clairement d'après la chronologie que les demandeurs sont persuadés que Bernard est la personne idoine pour répondre à leurs questions et élucider le problème de l'amour. Bernard s'y prête de bon gré par des exposés sur la Charité.

Entre 1118 et 1121, Guillaume de S. Thierry fut le premier demandeur. Il requiert du jeune abbé de Clairvaux des commentaires du Cantique des Cantiques, c'est à dire sur la préoccupation majeure des moines: la croissance et l'ascension de l'âme dans la Charité (cf. *Vita Prima*, I, n°59: "Nous étions tous les deux malades, et tout le jour se passait à nous entretenir de la naturelle spirituelle de l'âme, et des remèdes des vertus contre les maladies des vices. Il m'expliqua le Cantique des Cantiques autant de temps que le permit la durée de ma maladie, au sens moral seulement, et sans aborder les mystères cachés dans ce Livre, attendu que tel était mon désir, et que je lui avais demandé de faire ainsi... Il s'évertuait à instruire mon inexpérience des choses qu'on ne sait qu'en les éprouvant soi-même"...).

Un indice de la préoccupation de Bernard d'élaborer une somme de la Charité est prouvée par la rencontre vers 1125, du Traité "Des degrés d'humilité et d'orgueil" et de la Lettre 11 "Aux Frères de Chartreuse", et du Traité *De diligendo Deo* adressé au Cardinal-Chancelier Haimeric.

La rédaction du Traité *De gradibus* est une mise au point des enseignements de l'Abbé au Chapitre des moines de Clairvaux: "Tu m'as demandé, Frère Geoffroy (il s'agit du Prieur de Clairvaux, parent de Bernard, qui deviendra évêques de Langres; cf. Lettre 320), de reproduire de manière plus complète dans un Traité, l'enseignement donné aux Frères sur les degrés d'humilité" (Prologue). C'est une sorte de commentaire existentiel et imagé de RB 7, point focal des *Actus militiae cordis* ('Pratique' en actes de la 'milice' du cœur, ou ascèse) du Législateur, qui mènent à la Charité parfaite. Bernard, commentateur, approfondit des degrés de l'échelle de l'humilité pour mettre en lumière la théorie ('*Theoria*') de l'amour qui, de charnel devient spirituel par son assimilation à l'amour divin: c'est le premier Traité de S. Bernard sur la Charité, rédigé avant 1125. Vers la même époque, Guigues, le cinquième Prieur de la Chartreuse, écrit à l'Abbé de Clairvaux sur le thème de la Charité et de l'amitié; Bernard répond, craignant toutefois de troubler le "saint repos" de ses Frères chartreux...:"Vous avez pris soin de me devancer...pour qu'il soit donné à votre enfant (*puero uestro*) impatient de vous répondre en toute confiance sans pourtant oser faire le premier pas. Je craignais en effet de troubler par d'importuns gribouillages le saint repos que vous prenez dans le Seigneur, d'interrompre, ne fut-ce qu'un instant, votre silence perpétuel et sacré loin du monde, le murmure de vos entretiens avec Dieu..." (Lettre 11, 1). En réponse, S. Bernard esquisse la nature de la loi de la Charité, en Dieu - qui est Charité substantielle-, en l'homme - qui est régi par la Charité participée. Par là, cette Lettre 11, qui sera insérée vers 1132 au Traité *De diligendo Deo*, constitue un Traité synthétique de la Charité (surtout les §§ 3-9), le second de S. Bernard.

En 1126, le Cardinal Haimeric, correspondant de S. Bernard, lui pose une *Quaestio*, à la manière scolaire: "Pourquoi et comment Dieu doit-Il être aimé?" Le *De diligendo Deo* y répondra.

"L'Amour de Dieu" est le troisième Traité sur la Charité.

De 1125 à 1135, la chronologie des écrits de S. Bernard ne permet pas d'établir la composition d'un autre Traité sur la Charité. Mais en 1135, l'Abbé de Clairvaux commence l'exposé du Cantique des Cantiques; ce sont là des Sermons touchant à divers aspects de la Charité. Une autre approche est envisagée, *diuersa...non aduersa* (Serm. 80/Ct, §11).

En 1140, 33 Sermons ont été écrits, sinon prononcés au Chapitre. Dom Anselme Le Bail y décelait 6 Traités successifs sur la Charité: regroupement significatif, même si cela relève d'une systématisation extrême.

Pendant le Carême de 1140, l'entreprise du Commentaire du Ps. 90 ("Qui habite") permettra au commentateur de dresser une échelle des degrés de libération de l'âme, par la croissance dans la Charité. Ce Commentaire constitue un autre Traité sur la Charité

La même année 1140, après Pâques, Bernard, après bien des hésitations dues à son état de santé et à sa mission en Flandre, finit par accepter l'invitation de l'Archevêque de Paris, Etienne de Senlis, à prêcher devant l'auditoire des étudiants en théologie, de futurs prêtres. Bernard, dans le temps de Noël qui suivra, reprendra son "Discours", le corrigera, l'amplifiera, pour donner le "Traité sur la Conversion, *ad Clericos*". La Conversion en est l'objet principal (§§1-27: conversion de la raison et de la volonté) puisque c'est le chemin préalable, après la purification de la mémoire (§28), pour accéder à la Charité qui est Dieu (§§29-30: réconciliation avec soi-même et avec Dieu, vers la 6ème Béatitude, la 'vision de Dieu'). La dernière partie, qui est propre au "texte long" retouché par Bernard à Clairvaux, est construite identiquement: §§31-38, relatifs à "la conversion des clercs"; §§39-40, sur la 'Béatitude de la persécution' et la récompense de l'amour dans la Charité retrouvée.

"Ressemblance de l'âme avec Dieu dans la Charité, assimilation de l'âme humaine, à sa mesure, en l'Esprit-Saint par la similitude de Charité: tel est le fil conducteur de tous ces Traités, dont le centre et la synthèse se trouve explicités dans le Traité *De diligendo Deo*. Les derniers Sermons sur le Cantique (Serm. 80-86), chanteront précisément la rencontre et le mariage mystique de l'âme avec le Verbe, devenus 'un seul esprit' (cf. 1 Co 6, 17) dans la ressemblance d'une même Charité" (Dom Anselme Le Bail, *op. cit.* p. 140).

1- Analyse du Traité "De l'Amour de Dieu"

A- Plan du Traité

B- Les Quatre grands thèmes du Traité

A- Plan du Traité

A la "question" posée par le Cardinal Haimeric ("Pourquoi et comment Dieu doit-il être aimé?", Bernard va répondre de son mieux:

"Vous voulez donc apprendre de moi pourquoi et dans quelle mesure il faut aimer Dieu. Je vous réponds: la cause de notre amour de Dieu, c'est Dieu même; la mesure, c'est de l'aimer sans mesure...

Il y a deux raisons d'aimer Dieu pour Lui-même: d'abord parce que l'on ne peut rien avec plus de justice; ensuite parce que l'on ne peut rien aimer avec plus d'avantage... Je ne trouve absolument aucune autre cause valable d'aimer Dieu, sinon Dieu même"...

1. Réponse au Cardinal Haimeric

A. Pourquoi donc aimer Dieu?

- Situation des chrétiens (1)
- Situation des infidèles (2-6)

- L'amour de l'Eglise pour Jésus (7-15)
- B. Dans quelle mesure fait-il l'aimer?
- Aimer Dieu sans mesure (16-17)
- C. La récompense de l'amour
- Dieu est Lui-même la récompense (17)
- L'insatiable convoitise humaine (18-20)
- Dieu seul peut combler le cœur humain (21-22)

2. Les quatre degrés de l'amour

- A. L'homme s'aime lui-même (amour de soi et amour du prochain: 23-25)
- B. L'homme aime Dieu pour soi (26)
- C. L'homme aime Dieu pour Dieu (26)
- D. L'homme s'aime lui-même pour Dieu. Déification et résurrection des corps (27-33)

3. Lettre aux Frères de Chartreuse

- A. Trois manières d'aimer: l'amour de l'esclave, du mercenaire, et du fils (34)
- B. La charité, Loi du Seigneur (35)
- C. La loi de l'esclave, du mercenaire et du fils (36-38)
- D. Les quatre degrés de l'amour. La résurrection générale (39-40).

B. Les Quatre grands thèmes du Traité

1. Le devoir d'aimer Dieu vient de ce qu'Il nous a aimés le premier (cf. 1 Jn 4, 10)

Ce thème fait l'objet des §§1-16:

"Il nous a aimés le premier; Lui si grand, Il a aimé tellement, gratuitement des gens si petits et tels que nous" (*Dil.* 16).

Bernard présente, dans cette première partie du Traité plusieurs alternatives: les païens et les juifs, la chair et l'Esprit, la Loi et la grâce libératrice, les "infidèles" (ceux qui ne connaissent pas J.C.) et les fidèles chrétiens; autres alternatives: celle de la gloriole (vaine gloire) et de l'orgueil mis dans le Seigneur (cf. 1 Co 1, 31), de la fonction de la mémoire (le souvenir de Dieu) et de la Présence de Dieu dans le cœur des croyants, de la vie présente et de la gloire promise dans l'au-delà, de la nécessité (de laquelle le libre arbitre nous arrache) et de la liberté (dont la grâce du Christ nous enrichit).

Pour prouver que le commandement de l'amour de Dieu concerne tous les hommes, juifs, musulmans et chrétiens, Bernard médite sur les trésors de l'âme humaine créée à l'image de Dieu: la dignité de la personne humaine douée du libre arbitre, la science qui correspond au don de sagesse, et la vertu qui, acquise, communiquera la force de persévérer dans le bien. Dans ces trois dons de Dieu fait à l'homme, celui-ci trouvera la possibilité de répondre au "devoir d'aimer Dieu". Ces trois éléments se retrouveront dans le Traité de la grâce et de la liberté que Bernard écrira et fera paraître en 1128 sous la forme du "libre arbitre", du "libre conseil", et du "libre bon plaisir". Ils sont constitutifs de l'anthropologie bernardine qui se mettra en place très tôt dans la pensée de l'Abbé de Clairvaux.

Après avoir reconnu le devoir universel d'aimer Dieu, Bernard constate l'impossibilité devant laquelle se trouve l'homme de viser en tout la seule gloire divine (cf. Ps 113, 9; *Dil.* 5). Ainsi, les chrétiens savent combien il leur faut étreindre "Jésus, et Jésus crucifié"(1 Co 2,2; *Dil.* 7).

L'Eglise regarde son Seigneur accablé de coups et de crachats; elle le contemple fixé par des clous sur le bois et transpercé par la lance du soldat; elle se "languit d'amour" (Ct 2, 5). La mystique amoureuse entre l'âme chrétienne et son Sauveur est évoquée par la reprise d'images et de sentiments exprimés dans le Ct des Cts (cf. §§7-12). C'est en quelque sorte la première méditation écrite de Bernard sur le Cantique; une sorte de galop d'essai, déjà sublime, qui ouvre la route au

Commentaire contenu dans les 86 Sermons/Ct. Confrontation amoureuse entre l'Epoux et l'épouse qui s'étend des §§ 7 à 15. Le P. Paul Verdeyen fait remarquer que deux points retiennent l'attention dans cette séquence: le rôle de la mémoire (§§ 9-11), et la reconnaissance par l'épouse du Christ, conscience de sa dette, de l'immensité de l'amour du Dieu Trinité (§§ 12-15). L'âme fidèle soupire après la présence qui lui échappe toujours, mais dont l'absence se trouve amoindrie par la consolation apportée par la mémoire:

"Le Christ meurt pour nos péchés, il ressuscite pour notre justification (RM 4, 25), il monte au ciel pour notre protection, il envoie l'Esprit 'pour notre réconfort' (Ac 9, 31), et il reviendra un jour pour parachever notre salut. Dans sa mort, il a montré sa miséricorde; dans sa résurrection, sa puissance; et ces deux qualités dans chacun des autres événements.

Voilà les fruits, voilà les fleurs, par lesquels l'épouse demande en cette vie à être soutenue et fortifiée (cf. Ct 2, 5). A mon avis, elle se rend compte que la force de l'amour peut facilement s'atténuer et s'alanguir quelque peu en elle, à moins d'être réchauffée sans cesse...jusqu'à ce qu'elle dise: 'Sa main gauche est sous ma tête, et sa droite m'entretient' (Ct 2, 6). Alors elle comprendra avec certitude que tous les témoignages d'amour qu'elle avait reçus lors du premier avènement, comme de la main gauche de son Bien-aimé, sont infiniment au-dessous et n'ont rien de comparable 'avec l'immense douceur' (Ps 30, 20) de la droite qui l'entretient...

...Tant qu'on voit durer ce monde visible, le réconfort de la **mémoire** ne manquera pas aux élus, auxquels n'est pas encore accordé le rassasiement complet de la **présence** (*beata visio*).

'Les générations successives loueront tes œuvres' (Ps 144, 7). 'La **mémoire** est donc le lot des générations qui se succèdent' (Sir 24, 28); la **présence**, celui du Royaume des cieux. A cette **présence**, les élus, une fois élevés aux cieux, empruntent leur gloire; en cette vie, c'est la **mémoire** qui réconforte la génération en marche".

Quant à la dette d'amour que l'âme embrasée de ce feu désire acquitter, elle se trouve décrite aux §§ 13-16. C'est le lieu où Bernard insiste sur "le devoir d'aimer Dieu". Pourtant Dieu nous aime sans intérêt particulier, sans obliger l'homme à Lui payer cette "dette d'amour". "L'amour divin provoque l'amour de l'âme", comme le dira Bernard en Serm. /Ct 69, 7 (*Amor Dei amorem animae parit*). Dieu est la cause efficiente et la cause finale de notre amour; cela sera exprimé explicitement en *Dil.* 22: "La cause de notre amour de Dieu, c'est Dieu...car Il en est la cause efficiente et la cause finale. C'est Lui qui donne l'occasion, Lui qui crée l'attachement, Lui qui mène le désir à son achèvement".

Mais Bernard dit aussi, que devant un si grand amour de Dieu à notre égard, "notre réponse d'amour n'est qu'un grain de poussière" (*Dil.* 13). L'aventure amoureuse se joue entre des partenaires tellement inégaux!

2. La récompense de l'amour (§§ 17-21)

Abélard avait évoqué cette question de la récompense de l'amour dès avant 1121. Bernard l'aborde pour la première fois en 1125 dans sa Lettre aux Frères de Chartreuse (Lettre 11). La position de Bernard, sage et équilibrée n'a cependant pas mis un terme à la *disputatio* sur le sujet. Écoutons-le:

"Ce n'est pas sans récompense qu'on aime Dieu, bien qu'on doive se garder de l'aimer en vue d'une récompense. Car la véritable charité ne peut en être dépourvue et pourtant elle n'est pas mercenaire... L'âme qui aime Dieu ne recherche que Dieu en récompense de son amour. Et si elle cherche autre chose, sûrement, ce n'est pas Dieu qu'elle aime" (*Dil.* 17).

L'âme aimante doit chercher Dieu "sans pourquoi". L'amour vrai implique la pureté de

l'intention et la chasteté dans cette quête de l'amour humain de Dieu, c'est à dire dépourvu de tout retour sur soi: "la cupidité sans bornes vise toujours à 'reculer ses frontières' (cf. Ex 34, 24). Quant aux hommes élevés aux charges les plus honorifiques, "dans leur ambition insatiable, ne s'efforce-t-il pas d'atteindre, de plus en plus et de toutes leurs forces, un rang plus élevé encore?"

"Quelle que soit la chose dont on s'assure la possession, on n'en continue pas moins à désirer celles qu'on n'a pas et à soupirer sans répit après celles qui manquent encore" (§18)... Mais qui peut obtenir l'univers? Pourtant même le peu que chacun s'est acquis avec tant de peine et ne possède qu'avec crainte, il ne peut savoir avec certitude quand il aura le chagrin de le perdre, mais il a la certitude de le perdre un jour...

Si tu veux contenter ainsi tous tes appétits, ...si tu veux mettre la main sur un objet dont la possession te supprimerait tout autre désir, quel besoin y a-t-il de tâcher de gagner aussi tout le reste? Tu prends le mauvais chemin et tu mourras bien avant que cette marche en rond te mène au but souhaité" (fin du §18).

Voilà donc 'la marche en rond des impies' (Ps 11, 9)... Ils se hâtent non pas vers l'achèvement d'une fin bienheureuse, mais vers l'épuisement d'une peine perdue, ceux qui, trouvant leurs délices dans l'apparence des créatures plus que dans leur Créateur, désirent parcourir d'abord l'univers et faire l'expérience de chaque être avant de se soucier de parvenir au Seigneur même de l'univers" (§ 19)... Un seul entre tous lui manquerait: Dieu. Là enfin il se reposerait, car de même qu'en deçà nul repos ne le retient, de même au-delà aucun trouble ne l'agite plus. Il est certain qu'il dirait: 'Il m'est bon de m'attacher à Dieu' (Ps 72, 28). Il dirait aussi: 'Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel quand, avec Toi, je suis sans désir sur la terre?' (*ibid.* v. 25). Et encore: 'Tu es le Dieu de mon cœur; ma part, c'est Dieu pour toujours' (*ibid.* v. 26).

Voilà donc, comme je l'ai dit plus haut, comment tout homme qui le désire parviendrait au bien suprême, s'il pouvait d'abord obtenir tout ce qu'il désire d'inférieur" (fin du § 19).

On le voit, Bernard se révèle, dans cette maîtrise de l'analyse des appétits humains et des sentiments, "le premier grand moraliste de l'école française" (Paul Verdeyen).

Il explique ensuite pourquoi la convoitise (le concupiscible) doit se soumettre au jugement de la raison. Pour que les sens ne touchent à rien dont l'esprit n'ait auparavant vérifié l'utilité, l'esprit humain (*animus*) doit devancer les sens.

"Vérifiez tout; ce qui est bon, retenez-le' (1 Thess. 5, 21), c'est à dire: que l'esprit veille sur la sensation et que celle-ci ne suive son propre désir que conformément au jugement de l'esprit. Sinon, tu ne graviras pas la montagne du Seigneur et tu ne tiendras pas dans son lieu saint. Parce que 'c'est en vain que tu aurais reçu ton âme' (Ps 23, 3-4), c'est à dire ton âme raisonnable, en suivant ta sensation à la ressemblance des bêtes"... (§ 20)

Bernard conclut que le juste choisit la voie royale (cf. Nb 20, 17), c'est à dire la voie directe de l'amour de Dieu qui seul peut combler le cœur de l'homme:

"(Ceux-là) En choisissant le '**Verbe abrégé**' (RM 9, 28) et **abrégeant**¹ ils ne désirent pas tout ce qu'ils voient, mais ils préfèrent 'vendre leurs possessions et les donner aux pauvres' (Mt 19, 21). Oui 'Heureux les pauvres, car le Royaume de Dieu est à eux' (cf. Mt 5, 3)... 'Le Seigneur connaît le chemin des justes, mais le chemin des impies se perdra' (Ps 1, 6). Ainsi, 'mieux vaut peu pour le juste que la grande fortune des pécheurs' (Ps 36, 16).

...Ni les corps ne peuvent être restaurés par des réalités spirituelles, ni inversement l'esprit ne peut se nourrir de choses corporelles (cf. B. Pascal, Pensées 829, sur l'ordre des corps et des esprits)... Le Seigneur 'comble de biens', il incite au bien, il garde dans le bien; il prévient, il soutient, il comble. **C'est Lui le principe de ton désir, c'est Lui l'objet de ton désir**" (§ 21).

1 L'expression, que l'on retrouve 10 fois dans les textes bernardins, reçoivent une signification mystique: appliqués à Dieu le Verbe, ces deux termes 'abrégé et abrégeant' servent à désigner l'abaissement, le dépouillement, l'humilité volontaire du Fils de Dieu qui s'est fait homme. Rm 9, 28 n'est pas directement cité. Bernard s'y réfère par allusions.

3. Les quatre degrés de l'amour (§§ 23-33)²

Dieu est la cause finale de l'amour (a-t-il été montré au § 22). Bernard va dire maintenant en quoi consiste le point de départ de notre amour envers Dieu:

"L'amour est l'un des quatre sentiments naturels. On les connaît: il n'est pas nécessaire de les nommer (*amor* et *laetitia*, *timor* et *tristitia*, cf. *De Div.* 50, 2; Boèce, "La consolation de la Philosophie", finale du Livre I). Ce qui est naturel, il serait bien juste de le mettre en toute priorité au service de l'Auteur de la nature (cf. Guillaume de S. Thierry, "Lettre d'or", 50, 4). De là vient l'énoncé du premier, du plus grand commandement: 'Tu aimeras le Seigneur ton Dieu' etc."(cf. Mt 22, 37).

L'amour est donc un sentiment naturel. Bernard commence par répondre à la question de droit: "Qui mérite le plus notre amour?" Ensuite, l'Abbé de Clairvaux va répondre à la question de fait: "Quel est de fait le premier amour de l'âme humaine?" Aucun doute: l'homme s'aime d'abord lui-même pour lui-même. C'est là une conséquence de la fragilité et de la faiblesse de notre nature blessée par le péché des origines ("parce que notre nature est devenue fragile et faible", écrit-il - *quia natura fragilior atque infirmior est*). Cependant - et c'est étonnant - Bernard ne développe pas là sa doctrine de l'homme déchu qui erre dans la "région de la dissemblance" avant de se convertir et de retourner à la maison paternelle (cf. Lc 15). Il ne mentionne pas non plus l'ordination de la charité (en réf. à Ct 2, 4b); cette notion mise en ordre de l'amour par la charité ne viendra qu'à la fin du Traité, §§36.39. Par contre, il insiste beaucoup sur la notion de nécessité à laquelle le libre arbitre, restitué dans sa santé par la grâce du Christ, s'opposera pour en libérer le sujet aimant. La grâce nous réintroduit dans le royaume de la liberté.

Le plan de la description des quatre degrés est le suivant:

1. L'homme s'aime pour lui-même.
2. L'homme aime Dieu pour soi.
3. L'homme aime Dieu pour Dieu.
4. L'homme s'aime lui-même pour Dieu.

Premier Degré: "L'homme s'aime pour lui-même"

Une question vient immédiatement à l'esprit: comment un amour égoïste peut-il conduire, en droite ligne, à l'amour de Dieu?

Pour les théologiens patristiques - et Bernard en fait encore partie tout en étant un excellent dialecticien - nature et grâce ne sont pas séparés. Pour Bernard, le terme "nature" doit s'entendre au sens concret et historique; il concerne l'homme sorti des Mains de Dieu, jeté dans l'existence pour parvenir, la grâce aidant, à la divinisation, c'est à dire à la parfaite ressemblance avec le Fils de Dieu, Jésus Christ. L'aventure malheureuse du péché ne supprime pas l'accès à la grâce, puisque le Christ est venu pour rendre à la nature de l'homme sa pleine santé. L'amour naturel (*affectio naturalis*) n'exclut donc pas l'amour surnaturel; il l'appelle, bien au contraire. L'amour naturel sainement ordonné inclut la grâce; s'il s'incline vers la "chair" (au sens paulinien), il se corrompt et n'opère plus selon la justice. Tout ce qui est "naturel" peut donc servir l'Auteur même de la nature³.

2 Ces 4 degrés de l'amour sont admirablement décrits et analysés dans la thèse du P. Pacificus Delfgaauw, "S. Bernard, Maître de l'amour divin", Rome, 1952.

3 S. Basile de Césarée s'inscrit dans ce schéma de lecture de l'Écriture; cf. Petit Ascétikon, Interrogation 2: Réponse de Basile aux Frères lui demandant "Certes il faut aimer Dieu, mais comment le faire?" - "Nous soulignerons avant tout" - répond Basile - "que nous portons semées en nous, des forces reçues de Dieu, qui nous permettent

Aussi, le premier et le plus grand de tous les commandements est-il d'**aimer Dieu de tout son cœur**. Lui seul, en effet, doit être aimé "sans mesure" (*sine modo*), tous les autres êtres, nous mêmes inclusivement, "avec une certaine mesure" (*cum modo*), c'est à dire en dépendance de cet amour préférentiel et exclusif.

Deux avantages peuvent être tirés de cette perspective patristique et préscolastique dans laquelle s'insère Bernard:

- Le mot "nature" est pris en son sens concret et historique, ce qui rejoint notre expérience humaine et psychologique dans son évolution spirituelle.
- La "rédemption" de l'homme et du cosmos avec lui est maintenu en lien avec la "création". Pas de rupture entre les deux mystères. C'était la perspective d'Irénée de Lyon au IIème s. avec ce caractère optimiste du regard porté sur "l'Histoire du Salut". La création est considérée comme une première invitation à se laisser saisir et émerveiller par l'amour divin; elle est déjà une manifestation d'un "don de grâce". Cette grâce se trouve magnifiée et concrétisée dans les actes et les paroles de Jésus Christ. Aussi Guillaume de S. Thierry pourra-t-il dire dans son Commentaire du Ct des Cts:

"Comme les amants, dans leurs baisers, par un suave et mutuel échange, transfusent l'une dans l'autre leurs âmes, ainsi **l'esprit créé tout entier s'épanche dans l'Esprit (Saint) qui le crée pour cette effusion même; en lui (l'esprit de l'homme), l'Esprit Créateur s'infuse en la mesure qu'il veut, et l'homme devient avec Dieu un seul esprit (cf. 1 Co 6, 17)"** - Com. /Ct § 95, finale -

Ainsi, l'esprit créé s'abandonne totalement à l'Esprit-Saint, qui le crée continuellement en vue de cet abandon amoureux. Cette perspective rejoint fondamentalement la pensée des Pères Grecs dont Guillaume de S. Thierry s'est inspiré (cf. "Lettre d'or", 'La troisième ressemblance', § 263). D'ailleurs, Bernard n'idéalise nullement l'amour de soi; il en parle comme d'un amour "animal", propre à la "nature de l'humain". Mais il constitue le terrain d'élection où le Don divin de l'amour va pouvoir s'insérer et grandir à travers les facultés humaines (mémoire, raison-intelligence et volonté) jusqu'à son terme: la Charité. Pour rester concret, Bernard insère ici le commandement de l'amour du prochain, "le second semblable au premier", puisqu'il n'est pas pur sans se rattacher à l'amour de Dieu dont il procède (§§ 23-25). L'amour de soi est considéré comme le point de départ le plus universel et très nécessaire; germe qui devra être éduqué pour parvenir à sa pleine maturité: l'oubli de soi, dans la Charité devenue Sagesse. Si l'amour de soi s'étend jusqu'au prochain, il se dirigera bientôt vers l'amour de Dieu, son Créateur et son Epoux divin.

Deuxième degré: L'homme aime Dieu pour soi

L'analyse de ce second degré est brièvement traité dans le *De diligendo Deo*. Peut-être parce ce n'est là qu'une forme plus subtile de l'amour de soi... Mais Bernard y voit un progrès par rapport au degré précédent; il y a donc croissance, progrès vers quelque chose de plus sublime sans que l'on soit encore parvenu au terme. Une brèche va se faire dans le cœur de pierre de l'homme égoïstement fermé sur lui-même; le sentiment d'être aidé et protégé par cette mise en confiance va l'orienter vers l'amour de Dieu pour Lui-même.

d'accomplir tous les commandements. De ce fait, nous n'avons pas de difficulté à les accomplir; rien d'extraordinaire n'est attendu de nous; et par ailleurs, nous n'avons pas à nous en enorgueillir, imaginant que nous offrons à Dieu quelque chose de plus que **ce que nous avons reçu de Lui en notre nature créée**. Puisqu'il y a en nous ces forces semées par Dieu, agir de façon loyale et convenable, c'est vivre selon la vertu. Au contraire, **mal user des biens reçus de notre nature**, c'est pencher vers le mal"...

Rien de pélagien en cela, mais un parfait bon sens et une cohérence biblique: la création est le lieu de la première Alliance (cf. Gn 9, 8-17). La grâce est toujours première, dès le don de création, et nécessaire pour accomplir ce bien "semé en nous", et y persévérer.

Troisième degré: L'homme aime Dieu pour Dieu (§ 26)

La dureté du cœur humain se trouve donc alors amollie par la douceur du Seigneur (cf. Mt 11, 29). C'est en le "goûtant" qu'on éprouve combien le Seigneur est doux (cf. Ps 33, 9). Désormais la douceur du Seigneur constitue un attrait plus fort que la nécessité de son aide qui est comme un "langage de la chair".

Le commandement de l'amour du prochain devient moins difficile à pratiquer, car alors, l'homme qui gravit les degrés de l'amour aime Dieu véritablement, et par conséquent tout ce qui est de Dieu. Pour S. Bernard, cette grâce particulière est en fait l'expérience ou le goût de la douceur divine. On sait la place considérable de l'expérience chrétienne dans la vie de S. Bernard. La vision de Noël qu'eut Bernard enfant et la rencontre des "deux abbés malades" échangeant leur découverte contemplative de la lecture du Ct des Cts commenté par Origène (vers 1122-1124), fut déterminante.

A ce stade, l'amour revêt trois qualités majeures nouvelles: il est **chaste** et se plie sans difficulté au chaste commandement de "rendre son cœur toujours plus chaste dans l'obéissance de la charité" (cf. 1 Pi 1, 22); il est **juste** et embrasse volontiers un commandement juste (l'amour du prochain); il est **agréable à Dieu**, parce qu'il est gratuit.

"Qui aime de la sorte n'aime sûrement pas autrement qu'il est aimé... A son tour lui aussi recherche non son avantage mais celui de Jésus Christ (Ph 2, 21)... Il aime de la sorte celui qui dit: 'Rendez grâce au Seigneur car Il est bon' (Ps 117, 1). Celui qui rend grâce au Seigneur non parce qu'Il est bon pour lui, mais parce qu'Il est bon, celui-là aime Dieu pour Dieu et non pour soi-même" (§ 26).

Quatrième degré: L'homme s'aime pour Dieu (§§ 27-29)

Bernard commence par un "macharisme": "Heureux qui a mérité d'atteindre le quatrième degré où l'homme ne s'aime plus que pour Dieu". Par rapport aux degrés antérieurs, ce quatrième degré marque la disparition de tout appropriation de soi, de tout *proprium*, de tout faux moi charnel, de tout moi-biologique envahissant. Cette désappropriation de soi - fait remarquer le P. Pacificus Delfgaauw - assure "la consommation de l'amour divin en nous" (o.c. p. 178). Expérience exceptionnelle, certes, mais mentionnée par Bernard en ce degré suprême de l'amour de Dieu pour en souligner "le caractère passif" (P. Verdeyen). Guillaume de S. Thierry l'exprime très bien au § 295 de la "Lettre aux Frères du Mont-Dieu; cela se produit

"...lorsque la conscience bienheureuse se trouve prise dans l'étreinte et le baiser du Père et du Fils (c'est à dire de l'Esprit-Saint); lorsque d'une manière ineffable, inimaginable, l'homme de Dieu (*homo Dei*) 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".

S. Irénée de Lyon est sans doute le premier à exprimer le lien intime entre l'Incarnation du Verbe et la déification de l'homme: "Le Verbe de Dieu s'est fait homme, pour que l'homme reçoive l'adoption et devienne fils de Dieu" (*A. H. III*, 19, 1). Augustin lui-même parle de la "déification par grâce des chrétiens" (*Enarr. in Ps.* 49, 2, 8-12; *De Pati.* 17, 14). C'est à Augustin que Bernard emprunte le terme *deificare*. Cette grâce est réservée à ceux qui parviennent à ce quatrième degré

de l'amour, précise Bernard. Et cette "déification" appartient pour lui "à la condition de l'homme céleste et non plus à la sensibilité de l'homme terrestre" (*Dil.* 27). Elle sera plénière dans la vie céleste; un avant-goût est cependant donné aux âmes "épouses du Christ".

Pour exprimer plus concrètement ce qu'est cette déification de l'homme par grâce, Bernard va recourir à trois images, reprise de la tradition grecque par Maxime le Confesseur (VII^{ème} s.). Il s'agit de la goutte d'eau diluée dans le vin, du fer plongé dans le feu qui devient lui-même feu, de l'air inondé de lumière devenu porteur de la lumière. Mais Bernard est très attentif à ne pas perdre la mesure pour sombrer dans un concept de déification qui dissoudrait la personnalité humaine au point de l'annihiler. La nature humaine n'est pas dissoute en Celui qui l'embrace d'amour, mais transformée pour devenir vraiment elle-même. Ce n'est pas la substance humaine qui est anéantie dans l'union amoureuse, mais tout amour propre, toute appropriation de ce qui n'est pas Dieu. La "perfection" passe nécessairement par cet anéantissement libérateur, qui ne nie en rien le dogme de la résurrection de la chair: le corps, lui aussi, est appelé à devenir spirituel, c'est à dire "glorifié":

"Il n'est pas possible de recueillir parfaitement en Dieu cœur, âme et forces, et de les placer devant sa face, aussi longtemps, aussi longtemps qu'attentifs à ce frêle corps et écartelés par lui, ils doivent assurer son service. Par conséquent, c'est dans un corps spirituel et immortel, dans un corps intègre, paisible, pacifié et soumis en tout à l'esprit (la raison), que l'âme peut espérer saisir le quatrième degré de l'amour, ou plutôt être saisie en lui, car c'est à la puissance de Dieu de donner ce corps à qui il veut, et non au zèle de l'homme de l'obtenir. Alors, dis-je, elle obtiendra facilement le suprême degré quand elle s'élancera dans une course rapide et fervente vers 'la joie de son Seigneur' (Mt 25, 21), sans qu'aucune séduction charnelle ne la retarde ni qu'aucune importunité ne l'inquiète" (§ 29).

C'est donc bien dans la passivité et la gratuité de cet amour parfait que se réalise, par grâce, la déification de l'homme.

"O amour saint et chaste! O attachement d'exquise douceur! O intention de la volonté qui se veut pure et clarifiée, d'autant plus clarifiée et pure qu'il ne s'y mêle plus rien qui nous soit propre, d'autant plus exquise et douce que tout ce que l'on ressent est divin! **Etre ainsi touché, c'est être déifié (*sic affici deificari est*)...**

...Chez les saints tout attachement humain se liquéfie d'une façon indicible, et se déverse totalement dans la volonté de Dieu. Sinon comment 'Dieu sera-t-il tout en tous' (1 Co 15, 28), s'il reste en l'homme quelque chose de l'homme? Bien sûr la substance persistera, mais sous une autre forme, dans une autre gloire et une autre puissance"... (§ 28).

2. Trois sortes d'amour possibles par rapport à Dieu

[présentées dans la Lettre 11 et rapportés ici (§§34-40)]

L'amour de l'esclave, du mercenaire et du fils

L'exposé des quatre degrés de l'amour nous a montré la cohérence interne et l'harmonie du développement progressif de l'amour considéré d'abord comme une affection naturelle. Dans la "Lettre aux Frères de Chartreuse" (*Epist.*11), Bernard distingue trois sortes de comportements possibles par rapport à Dieu. Celui qui veut être fidèle peut rester dans la crainte et n'accède pas à l'amour; il peut aussi servir Dieu comme un mercenaire motivé dans son service par un salaire et son amour est intéressé; il peut encore aimer Dieu comme un fils aime son père ou sa mère. L'esclave craint pour soi; le mercenaire pense à son profit personnel; le fils n'est mû que par la confiance totale dans l'amour en pure gratuité. Tous trois, précise Bernard, entendent collaborer à l'œuvre de Dieu et à l'édification de son Règne. Mais l'intention de chacun est fort diverse; chacun conserve sa

loi et s'y veut fidèle. Pourtant la loi parfaite du Seigneur, c'est la charité qui cherche non pas son propre intérêt, mais celui du bien commun (§§ 34-35). Mais personne ne possède cette charité, qui est la loi de Dieu, sans avoir reçu cette charité par un don de Dieu. Elle est "la loi éternelle qui crée et gouverne l'univers" (§ 35). Bernard souligne le lien entre charité et vie éternelle dans la vie intra-divine: le Fils ne fait aucun retour sur lui-même; il rapporte tout au Père. D'où l'unité dans la Trinité et le lien de la Paix.

Aux §§ 36-38, Bernard décrit la manière dont les trois catégories de fidèles ci-dessus nommés sont assujetties à la loi universelle de la charité: esclaves et mercenaires se fabriquent leur propre loi par le fait qu'ils préfèrent en tout leur "volonté propre «à la loi universelle de Dieu-Charité. Et être livré au joug de la volonté propre est insupportable: ou bien il faut alors vivre l'enfer, ou bien se convertir en s'en détachant. Nul n'échappe à la Loi de Dieu (cf. Jb 7, 20).

"L'éternelle justice divine veut que quiconque ne s'abandonne pas à la douce conduite de Dieu, subisse le châtement d'être livré à sa propre conduite, et que celui qui a secoué volontairement 'le joug facile et le fardeau léger' (Mt 11, 30) de la charité, subisse malgré lui 'le joug insupportable' (Mt 23, 4) de sa propre volonté. Ainsi, d'une manière remarquablement juste, la loi éternelle a établi la contradiction en celui qui a voulu lui échapper et l'a gardé sous son pouvoir. Il n'a pas échappé à la loi de la justice qu'il méritait, et il n'a pas pu demeurer avec Dieu dans sa lumière, dans son repos, dans sa gloire. **Le voilà assujetti à la puissance divine mais écarté de la divine félicité**".

"Seigneur mon Dieu, 'pourquoi n'ôtes-tu pas mon péché, et pourquoi n'enlèves-tu pas mon injustice' (Jb 7, 21) pour que, déposant le faix écrasant de ma volonté propre, je reprenne haleine sous le fardeau léger de la charité, pour que je ne sois plus tenu en bride par la crainte servile ni attiré par la convoitise mercenaire, mais 'conduit par ton Esprit' (RM 8, 14), l'Esprit de liberté qui conduit tes fils, lui qui peut 'témoigner à mon esprit que moi aussi je suis l'un de tes fils' (RM 8, 16) en ayant la même loi que Toi, et que, tel Tu es, tel moi aussi je suis en ce monde' (1 Jn 4, 17)?"

Effectivement, ceux qui accomplissent la parole de l'Apôtre: 'N'ayez de dette envers personne, sinon celle de l'amour mutuel' (RM 13, 8), ceux-là sans aucun doute 'vivent en ce monde comme Dieu est' (1 Jn 4, 17): **ce ne sont ni des esclaves ni des mercenaires, ce sont des fils**".

Point capital: "la charité des fils n'élimine pas la loi des esclaves, ni celle des mercenaires, mais elle les rend légères et supportables" (P. Verdeyen). **"Même les fils ne sont pas sans loi"**, malgré 1 Tm 1, 9...: **ils sont "sous la loi de liberté dans la douceur"; ils ne peuvent pas "être sans la loi de charité"** (§ 37). Crainte et convoitise demeurent en étant constamment dépassées dans la dynamique des quatre degrés de l'amour. L'amour de soi sert de terrain d'enracinement à l'amour du prochain (amour social; c'est la même perspective qui est suivie dans les deux premiers degrés de la vérité; cf. Traité des degrés de l'humilité et de l'orgueil); l'amour de Dieu s'insère dans les œuvres de l'amour social, et cet amour de Dieu provoque l'éclosion d'un amour désintéressé vraiment spirituel ("Pour moi, vivre c'est le Christ, et mourir m'est un avantage", dira S. Paul (cf. Ph 1, 21). Les niveaux même inférieurs du comportement humain se trouvent ainsi progressivement intégrés. C'est tout l'homme qui se fera aimant pour s'être laissé saisir par l'amour de Charité qui est Dieu. On retrouve là l'anthropologie intégrale de Bernard de Clairvaux tellement adaptée aux besoins vitaux de l'homme d'aujourd'hui.

Traité de l'Amour de Dieu (*De diligendo Deo*)

Les trois états de l'homme (*Dil. 34, l. 21-40*): l'art de la composition chez Bernard de Clairvaux

	L'esclave	Le mercenaire	Le fils
	(<i>seruus</i>)	(<i>mercenarius</i>)	(<i>filius</i>)
Tel rend grâce au Seigneur à cause de...	sa puissance (<i>potens est</i>)	... sa bonté à son égard (<i>sibi bonus est</i>)	...simplement pour sa bonté (<i>simpliciter bonus est</i>)
	Le premier est un esclave ; il craint pour soi. (<i>seruus est et timet sibi</i>)	Le second est un mercenaire ; il pense à soi. (<i>mercenarius est et cupit sibi</i>)	Le troisième est un fils ; il rapporte tout à son père. (<i>filius est et defert patri</i>)
	Il agit pour soi. (<i>Pro se agit</i>)	Il agit pour soi. (<i>Pro se agit</i>)	Seule, la charité du fils "ne cherche pas son intérêt"(1 Co 13,4). (<i>Sola charitas non quaerit sua</i>)
1- "La Loi sans tache du	Ni la crainte, ni l'amour de soi		
			C'est de cette charité-là, je pense, que l'on a dit: "la charité convertit les âmes" (Ps 18,8), car elle est seule, c'est certain, à pouvoir détourner le cœur humain de l'amour de soi et de l'amour du monde, et seule capable de l'orienter vers Dieu.
2- La crainte et l'amour de soi changent parfois le comportement (<i>actum</i>), jamais la disposition intime (<i>nunquam affectum</i>).	L'esclave fait parfois l'œuvre de Dieu, mais parce qu'il ne la fait pas de son plein gré (<i>sponte</i>), on voit bien qu'il s'obstine dans sa dureté.	Le mercenaire la fait aussi, mais parce qu'il ne la fait pas gratuitement (<i>gratis</i>), on reconnaît qu'il est entraîné par sa propre convoitise	
	Propriété implique singularité, recoin, rouille, saleté... Que l'esclave garde sa loi: la crainte (<i>timor</i>) peureuse qui l'enchaîne.		
			Mais aucune de ces deux lois n'est capable de "convertir les âmes". C'est " la charité qui convertit les âmes " (Ps 18, 8), qui les fait agir de plein gré (<i>uoluntarias</i>).

Bernard achève son Traité (qui coïncide avec la finale de la Lettre 11) par une triple considération: celle de la Justice de Dieu, celle du "filet de la charité" ramenant toute sorte de poissons pour en faire le tri, et celle de "la joie parfaite"; autant de composantes de l'Amour de Dieu (cf. Benoît XVI, Encyclique *Spe salvi*, Deuxième partie, Le troisième "lieu d'apprentissage de l'Espérance": le Jugement [dernier]; on pourra aussi se reporter à Tertullien, Contre Marcion, Livre I, XXVI, 1-5).

1- Après la présentation du quatrième degré de l'amour, le Ps 70, 16 est invoqué pour affirmer que le Psalmiste ("le Prophète") y était certainement parvenu pour dire: "J'entrerai dans les puissances du Seigneur; Seigneur, **je garderai mémoire uniquement de Ta Justice**":

"Il savait certainement qu'à son entrée dans les puissances spirituelles du Seigneur, il serait dépouillé de toutes les faiblesses de la chair, de sorte que, n'étant plus obligé de penser aux exigences de son corps, il pourrait consacrer tout son esprit à se "remémorer uniquement la justice de Dieu".

Mais Bernard élargit la pensée du Psalmiste en attribuant à tous les chrétiens ce que Paul affirmait à propos du Christ "Tête": "chacun des membres du Christ pourra dire de soi-même: 'Si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant en tout cas nous ne le connaissons plus ainsi' (2 Co 5, 16). Car "la chair et le sang n'hériteront pas du Royaume de Dieu" (1 Co 15, 50).

"L'amour de la chair devra être absorbé par celui de l'esprit et les pauvres attachements humains de cette vie devront se transformer entièrement en des attachements divins" (§40). Ainsi se révélera **la Justice de Dieu**.

2- Si, actuellement le "**filet de la charité**" est encore remorqué, lorsqu'il aura été amené sur le rivage, "alors la Charité rejettera les mauvais pour ne garder que les bons". "Dès qu'elle sera parvenue au rivage, elle (la Charité) rejettera comme de mauvais poissons toutes les tristesses qu'elle a endurées, pour garder uniquement ce qui pourra plaire et être agréable" (à Dieu).

3- Troisième considération: "Sous le tente" du champ de bataille, même "si parfois on y chante victoire, on vit parmi les labeurs du combat"... "dans la patrie, on ne peut absolument éprouver ni malheur, ni tristesse. C'est pourquoi on y chante à ce sujet: 'Chez Toi, Sion, la demeure de tous ceux qui sont dans la joie (Ps 86, 2), et encore: ' **Leur joie sera éternelle**' (Is 61, 7). Ce ne sera plus le temps de prendre la misère en compassion mais seulement de garder mémoire uniquement de la Justice de Dieu" (Ps 70, 16).

Les Traités d'ensemble *De Caritate* (suite)

B. Guillaume de S. Thierry

1- "La nature et la Dignité de l'amour"

Eléments recueillis dans le Traité "De la nature et de la dignité de l'amour" de Guillaume de S. Thierry, en rapport avec le *De anima* .

Prologue:

1- "L'art des arts est celui de l'amour, et le Maître qui s'en est réservé l'enseignement c'est la nature, et c'est Dieu Auteur de la nature. De fait, l'amour lui-même qui vient du Créateur

de la nature - à moins que la noblesse de sa naissance ne soit entravée par des affections adultères, lui-même, dis-je, s'enseigne tout seul, mais dans des coeurs qui lui sont dociles, et dociles à Dieu.

De fait **l'amour est une force de l'âme** qui l'entraîne comme par un poids naturel vers son lieu propre, vers sa fin. **Toutre créature en effet**, qu'elle soit spirituelle ou matérielle, **a son lieu**, lieu déterminé vers lequel elle se trouve naturellement entraînée, **et une sorte de poids de nature qui justement l'entraîne**. Un poids n'entraîne pas toujours vers le bas - comme le fait remarquer avec vérité un 'philosophe' (S. Augustin) -. Il entraîne le feu en haut et l'eau en bas, et ainsi du reste... Pour l'homme, son poids entraîne naturellement son esprit en haut, et son corps en bas, chaque élément vers le lieu qui lui appartient".

(Pour tout ce §, voir S. Augustin, *Conf.* XIII, 9-10: "S'il n'est pas à sa place, un être est sans repos; qu'on le mette à sa place et il est en repos. **Mon poids, c'est mon amour**: c'est lui qui m'emporte où qu'il m'emporte. Le Don de Toi nous enflamme et nous emporte en haut; il nous embrase et nous partons. Nous montons les montées qui sont dans notre coeur, et nous chantons le cantique des degrés (Ps 119-133)... Ton feu, ton bon feu nous embrase et nous partons, puisque nous partons en haut vers la paix de Jérusalem"...).

"Quel donc le lieu du corps? 'Tu es terre et tu retourneras à la terre' (Gn 3, 19). Mais pour ce qui est de l'esprit (*De spiritu*), il est écrit en Qo 12, 7: 'et l'esprit retournera à Dieu qui l'a créé'...

...Et tandis qu'aucun des éléments du corps (qui dans la mort se désagrège) ne s'écarte du chemin de sa nature, seule l'âme misérable, seul l'esprit dégénéré - alors que de soi il tend naturellement vers sa fin - corrompu par le péché, ne sait ou ne n'apprend que difficilement à retourner à son principe. Son poids de nature l'y pousse bien toujours; et quand il désire la béatitude, rêve de béatitude; il ne cherche rien d'autre qu'à être heureux. Cependant, ...cherchant le bonheur ailleurs qu'en son vrai lieu, ne prenant pas le chemin qui y mène, l'esprit dégénéré s'égare loin du but auquel le porte sa tendance naturelle. Voilà pourquoi, ayant perdu l'enseignement (*doctrina*) qui vient de la nature, il a besoin d'un pédagogue...pour retrouver le chemin de la béatitude".

2- L'amour ... est donc départi naturellement par l'Auteur de la nature à l'âme humaine. Mais du fait qu'il a perdu la loi de Dieu, l'homme doit se laisser enseigner: se purifier, progresser, se fortifier, et parvenir au terme".

D'où le plan proposé par l'auteur: (1) naissance de l'amour, (2) l'âge de la jeunesse qui est, sous la motion de la grâce et par le bon assentiment de la volonté, "adhésion de celle-ci à l'Esprit-Saint lui-même", (3) l'âge adulte où l'amour illuminé devient charité, (4) l'âge de la vieillesse d'un amour-charité devenu sagesse.

Notations relatives à la structure de l'âme en ces différentes phases successives:

- **Naissance de l'amour**

"Le lieu de la naissance de l'amour, c'est Dieu même. C'est là qu'il est né, qu'il a été nourri, qu'il a grandi; là, il est citoyen (*ciuis*; cf. Ph 3, 20), non pas étranger (*advena*), mais né dans le pays (*indigena*)... L'amour n'est donné que par Dieu seul; en Lui-même, il demeure; car il n'est dû à nul autre, et il Lui doit l'existence"...

Dieu Trinité créa l'homme à son image et forma en lui une similitude de trinité, permettant à la Trinité créatrice d'y luire. **"Par cette image, ce nouvel habitant du monde pourrait adhérer indissolublement à son principe, son Dieu-Créateur, s'il le voulait"**.

"Cette trinité créée, s'éloignant de la séduction des multiples créatures en échappant à leur attrait, toute inférieure qu'elle soit à la Suprême Trinité, pourrait néanmoins lui être unie".

"Ainsi, Dieu-Trinité insuffla sur le visage de l'homme nouvellement créé - et par là-même Il le créa - un souffle de vie, un principe d'animation dont le sens est celui d'une énergie spirituelle et intellectuelle. Ainsi, comme dans une 'arche', Dieu y plaça la mémoire pour que l'homme se souvienne toujours de la puissance et de la bonté de son Créateur. Aussitôt insérée dans l'homme, **la mémoire engendra de son propre fonds la raison, tandis que mémoire et raison produiraient la volonté**".

"La mémoire, en effet, possède et contient ce vers quoi il faut tendre; la raison, l'objet de cette tension, et la volonté constitue celle-là même qui tend. Ces trois facultés ne font qu'un, comme dans la suprême Trinité où il y a unité de substance en trois personnes distinctes: le Père engendre, le Fils est engendré, l'Esprit est l'engendrement qui procède de l'un et de l'autre. Ainsi, la raison est engendrée par la mémoire, et la volonté procède de la mémoire et de la raison.

Donc pour que l'âme rationnelle pût adhérer à Dieu, le Père revendiqua la mémoire pour Lui-même, le Fils, la raison, le Saint-Esprit qui procède de l'un et de l'autre, la volonté".

2. La jeunesse de l'amour-volonté

§4- "Telle est l'origine de la volonté, telle est sa naissance, son adoption, sa dignité, sa noblesse. Or, quand sous la motion de la grâce prévenante et coopérante, elle commence, par son libre assentiment (*bono sui assensu*), à adhérer au Saint-Esprit lui-même qui est l'Amour du Père et du Fils, et leur volonté commune, elle se met à vouloir intensément ce que Dieu veut (*uehementer incipit uelle quod Deus uult*) et ce que la mémoire et la raison l'incitent à devoir vouloir. Or, **en le voulant intensément, elle devient amour: l'amour, en effet, n'est pas autre chose qu'une volonté intense de pratiquer le bien** (*nihil est aliud amor quam uehemens in bono uoluntas* - S. Augustin). Par soi-même, la volonté n'est qu'un simple élan du désir d'aimer (*affectus*) dans l'âme raisonnable, capable de s'orienter vers le bien ou vers le mal: aidée par la grâce, elle se remplira de bien; laissée à elle-même et se défaisant, elle se rendra mauvaise.

"Pour que de la part du Créateur rien ne manquât à l'âme humaine, la liberté lui est donnée ou d' s'orienter vers le bien ou de se tourner vers le mal. Si elle correspond à la grâce secourable (*adiuuanti concordat gratiae*), elle grandit et acquiert plus de vertu: la voilà devenue 'amour' (*et amor efficitur*). Si laissée à elle-même, elle veut jouir (des créatures), elle expérimente sa propre faiblesse et hérite des vices: cupidité, avarice, luxure...

§5- "Dans cette première phase de sa croissance, la volonté se trouve donc au carrefour tracé par la lettre Y (cf. Pythagore), et libre de choisir. Si se conformant à la noblesse de ses origines, elle grandit jusqu'à devenir amour, et de l'amour, elle progresse et devient charité, puis de charité, sagesse. Dans le cas contraire..., elle se trouve engloutie dans l'abîme des vices, si la grâce ne vient sans tarder lui porter secours".

3. L'âge adulte: l'amour de charité

"Donc, le jeune de bonne espérance (dans la vie monastique) dont Dieu commence à réjouir la jeunesse (Ps 42, 4), devient plus fort et parvient à l'âge adulte, à cette plénitude de la stature du Christ (Ep 4, 13). Dès lors, l'amour commence, étant plus fort, à être illuminé, et à se muer en un élan du désir qui lui donne un nom de plus ample dignité et de plus grande puissance: la charité. En effet, **l'amour illuminé, c'est la charité** (*Amor quippe illuminatus, caritas est*); l'amour qui vient de Dieu, qui se trouve en Dieu, qui se porte vers Dieu, c'est la charité. Et la charité, c'est Dieu (cf. 1 Jn 4, 8.16). Brève louange mais qui les

contient toutes. Tout ce qui peut être dit de Dieu peut l'être aussi de la charité, avec cependant cette considération: il en va différemment du don reçu et du Donateur; en tant que se rapportant au Donateur, la charité est une **substance**; en tant que don reçu, elle est une **qualité** (qui qualifie l'amour de Dieu). Néanmoins, hyperboliquement, on peut dire que même en tant que don reçu, la charité est Dieu, du fait que, plus que toutes les autres vertus, la charité adhère à Dieu et lui est semblable.

Que dire de la charité? "...

Guillaume, reprenant S. Paul, qualifiera la charité de "la voie la plus excellente", et citera, en grande partie, l'hymne à la charité que Paul a inséré dans la Première Lettre aux Corinthiens (1 Co 12, 31-13, 13).

§ 14. Comme il le faisait dans son Traité sur la contemplation (*De contempl.* 17), il jouera sur les termes qui lui sont chers - comme ils le sont à Bernard de Clairvaux - d' *affectus*, d' *affectio* et d' *effectus*: *affectus*, c'est l'élan du désir amoureux de l'homme qui le porte vers Dieu; *affectio*, c'est l'affection sensible encore très liée aux impulsions de la chair; *effectus*, c'est l'action de Dieu qui aime l'homme en son âme par son agir en elle, la rendant par là unie à Lui. Distinguant "amour", dans la phase de jeunesse du chercheur de Dieu, et "charité", dans la phase adulte du chercheur, il constate: "l'amour a donc comporté d'abord un effort (d'ascèse) et un certain élan du désir amoureux (*affectio*) qui, orienté vers Dieu, devient *affectus*, s'enracinant en profondeur dans l'homme intérieur; et la charité, elle, parvient à la plénitude de l'amour (*effectus*)" (§ 13).

Fait suite une relecture de Rm 7, 24-25: "Ce n'est pas moi qui fais cela (le mal que je ne voudrais pas), mais le péché qui habite en moi"; ce qui amène notre auteur à opposer "l'homme extériorisé" et "l'homme intérieur" (cf. 1 Jn 3, 9). Et il osera affirmer, en relisant le reniement de Pierre et l'adultère de David, qu' "ils péchèrent l'un et l'autre, sans perdre la charité, par manque de vérité". La contamination du cœur de l'homme, par le péché, n'atteint pas la fine pointe de l'âme, cette partie vierge de l'âme dont parle Augustin en disant que Dieu était en lui, tout pécheur qu'il fût, "plus intime à moi-même que le plus intime de moi" (*Conf.* III, 12).

§ 15. Après une considération sur les trois vertus théologales ("la charité est celle qui voit Dieu"), Guillaume s'étend sur les "sens de l'âme", qu'il oppose aux sens du corps pour en montrer l'importance et l'interdépendance. Il distingue cinq sens de l'âme (cinq amours), mis en // avec les cinq sens du corps:

- amour charnel des parents et de la parenté // toucher; l'Ecriture le freine plutôt (Lc 14, 26);
- amour social, ecclésial, fraternel // goût; cf. Ps 132, 1
- amour naturel // odorat; rien de ce qui est humain ne peut lui rester étranger;
- amour spirituel // ouïe; jusqu'à l'amour des ennemis (cf. Mt 5, 44-45);
- amour de Dieu // vue; la vue est "l'énergie de l'âme, simple, puissante et pure" (cf. Ep 3, 15).

"Par les cinq sens spirituels, l'âme se trouve reliée à Dieu, par l'intermédiaire de la charité".

Très beau § 21, qui s'étend sur ce cinquième sens de l'âme: la vision. C'est par la charité que l'on "voit Dieu". Cet organe a deux yeux: l'amour et la raison. La raison ne peut voir Dieu, si ce n'est en ce qu'il n'est pas (apophatisme), tandis que l'amour ne consent à se reposer que dans ce qu'il est...(cf. S. Augustin, *Conf.*I, 1s). **Les deux s'aident mutuellement, quand la raison instruit l'amour et que l'amour illumine la raison, quand la raison s'efface devant l'élan de l'amour, et que l'amour accepte d'être maintenu dans les frontières de la raison: alors, ils peuvent réaliser merveille!"**

L'expérience le confirmera. Mais "l'étranger ne sera pas admis à jouir d'elle, la Sagesse" (Pr

14, 10).

C'est dans l'esprit (*mens*), fine pointe de l'âme, que s'opèrera cette transmutation de l'amour naturel en amour de charité, par la puissance de l'Esprit-Saint. "L'esprit (*mens*) est le siège de l'amour de Dieu; il régit et éclaire les autres amours".

§ 22. "A partir de ce moment, cette âme qui s'était nourrie des douceurs de l'amour et en avait goûté la délicatesse, qui aussi parfois, il est vrai, avait été corrigée par les remontrances d'un amour paternel, voici que, fort comme la mort (Ct 8, 6), l'amour transperce cette âme de son doux glaive, pour mettre un terme à tout amour et attachement amoureux au siècle... Mais tandis que, par la mort, le corps est privé de tous ses sens, l'âme, au contraire, par sa mort (d'amour) n'en est que plus alerte, plus vivante, plus forte pour mettre à l'oeuvre ses sens. Hardiment, sans s'effrayer et prudemment, la voici qui avance maintenant sur ses sentiers, en tous ses cheminements, partout où, jusque là, par ignorance, crainte ou hésitations, elle osait à peine poser le pied du consentement au bien (*boni assensus*). En effet, "le chemin du Seigneur fait la force de l'homme simple" (Pr 10, 29). La voici, dès lors, morte aux manières d'agir et aux affections du siècle..., ce qui correspond à ce que dit S. Paul: "Le monde est pour moi un crucifié, et moi, je suis un crucifié pour le monde" (Ga 6, 14)... Paul et le monde, ils étaient des crucifiés l'un pour l'autre...

§ 23. "L'âme, par l'élan d'amour de charité adhère indissolublement à Dieu (*Affectus...caritatis Deo indissolubiler inhaerens*), et puise dans Son Visage tous ses jugements (cf. Ps 16, 2), afin d'agir et de se comporter extérieurement selon que la volonté de Dieu, toujours bonne et bienveillante, le lui prescrit intérieurement... Les yeux fixés sur ce Visage, elle y trouve ce qui lui donne l'intelligence, illumine sa foi, fortifie son espérance, suscite sa charité".

Les dons du S.E. instruisent l'âme: Esprit de science, de force, de conseil... "Et tandis que l'âme est tout occupée à la quête de Dieu, à adhérer à Lui, elle Lui devient semblable par l'élan du désir amoureux dans le don de soi et l'unité de volonté".

Les §§ 24-25 traceront un portrait haut en couleurs de la communauté cistercienne vivant, à ce stade, dans la charité et l'amour fraternel. La communauté forme alors une "société spirituelle" (*societas spiritus*), une communauté unie jusque dans l'esprit et les sentiments (cf. Ph 2, 1-4; Ps 132, 1).

4. L'âge de la vieillesse où l'amour devient sagesse

§ 26. "La voilà la "Spéciale", l'Ecole de la charité. C'est en ce lieu qu'on en poursuit l'étude, qu'on en approfondit dans le dialogue l'intelligence, et qu'on en arrive aux conclusions en usant moins d'arguments purement rationnels qu'en faisant un sain usage de la raison, en quête de vérité que vérifie l'expérience. Là, celui qui est trop fatigué pour continuer la marche, pourra s'asseoir près des bagages (*ad sarcinas*) qu'il porte et tire encore avec lui - ses propres faiblesses et défaillances - ; on ne le fera pas pour autant mourir (cf. 1 R 30, 9-25); aucune prescription ne lui imposera de retourner en arrière. S'il reste fidèle à la garde des bagages (*sarcinas*), lors du triomphe de la victoire, sa part ne sera pas moindre que celle de ceux qui ont poursuivi la route pour combattre.

...C'est ici que commence la vieillesse, inapte certes à porter les bagages (*non apta sarcinis*) mais digne d'égards cependant, à cause des vertus cultivées dont le nombre l'emporte sur celui des années accumulées. Cet âge respire la maturité de la sagesse et le repos des pénibles labeurs, comme récompense d'une vie de service menée jusqu'à son terme.

§ 27. Arrivant à la dernière étape, la sagesse, loin d'abandonner la charité, la porte au contraire à son comble... Le Seigneur stimule l'âme sainte à entrer dans Sa propre joie (cf. Mt 25, 21.23). 'Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton coeur, de toute ton âme, de toutes tes forces et de tout ton esprit' (Dt 6, 5)...

§ 28. Quatre *affectus* sont donc requis qui doivent nous porter vers Dieu...

"De tout ton coeur": le Seigneur réclame la volonté entière; 'De toute ton âme': tout l'amour naturel est demandé; 'De toutes tes forces': cela vise la vertu de charité; 'De tout ton esprit' (*tota*

mente): il s'agit là du goût expérimenté de la sagesse (*fruitionem sapientiae*).

C'est donc par la *mens* (l'esprit) que l'on adhère à Dieu, l'amour-charité se faisant sagesse. Cette sagesse donne accès à la connaissance de l'Écriture Sainte (§ 31); elle fait connaître et goûter Dieu (§ 33). Deux créatures ont mal usé de leur libre arbitre et furent "défaillantes" pour répondre au projet de Dieu sur elles: l'ange et l'homme. Mais une "entreprise de récupération" se réalisa par le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'Homme Jésus Christ, Sagesse de Dieu antithétique par rapport à "la sagesse des princes de ce monde" (§§ 35-39).

Guillaume distingue entre ces deux sagesse ci-dessus énoncées, une sagesse intermédiaire: "la sagesse de ce monde", science ou philosophie rationnelle qui opère le discernement entre l'utile et l'inutile, entre l'honnête et le deshonnête. Mais attention! "La science enfle; c'est la charité qui édifie" (§ 40; 1 Co 8, 1).

Et "l'âme fidèle" (*fidelis anima*) en vient à "**quitter les bagages**" (*sarcinas*; § 44; cf. §§ 26-27.38).

"...Ayant été formée par les signes sensibles, elle commence à ne plus en avoir besoin, et elle se met à passer des réalités corporelles aux spirituelles, et des spirituelles au Créateur des uns et des autres: vraiment, on peut dire qu'elle **quitte les bagages**. Plantant là, en effet, son corps et tous les soucis et tracas corporels, elle oublie tout ce qui n'est pas Dieu; elle ne prête plus attention à rien d'autre qu'à Dieu, et, s'estimant seule avec Dieu seul, elle s'écrie: 'Mon Bien-aimé est à moi, et moi à Lui' (Ct 2, 16). 'Qui donc aurai-je dans le ciel, d'autre que Toi? Avec Toi, je suis sans désir sur la terre. Ma chair et mon cœur sont usés et se consomment: ma part, le roc de mon cœur, c'est Dieu pour toujours!' (Ps 72, 25-26).

"Puis on en vient à la mort. Ce passage à la Vie, les incroyants le nomment la mort; les croyants, eux, n'ont pas d'autre nom à lui donner sinon celui de 'pâque' (passage; cf. Ex 12, 11). Dans cette mort du corps, on meurt donc parfaitement (*perfecte*) au monde pour vivre parfaitement (*perfecte*) à Dieu. C'est l'entrée au séjour sous la Tente admirable, pour pénétrer dans la Maison de Dieu (cf. Ps 41, 5)... Le poids de chaque élément l'entraîne vers son lieu: le corps dans la terre, d'où il a été tiré et d'où il doit, en son temps, sortir ressuscité pour être glorifié; et l'esprit (*spiritus*) retournant à Dieu qui l'a créé (cf. Qo 12, 7; voir *supra* Prol. § 1, et § 44).

§ 45. "Mais quel est donc ce passage vers Dieu (*transitus ad Deum*)? Tous les liens se rompent (cf. Jn 11, 44), tous les obstacles sont franchis; désormais, l'âme sainte adhère parfaitement (cf. Ps 72, 28), ou plutôt ne fait plus qu'un avec Dieu dans une totale béatitude, en un éternel amour (*perenni dilectione*)...

...Du point de départ du bon *propositum* lors du commencement de la montée vers Dieu, jusqu'à ce terme où tout est consommé, **la Sagesse** s'étend avec force (Sg 8, 1)..., faisant en sorte que tout, adversités et prospérités, concourt au bien de cette âme (cf. Rm 8, 28), jusqu'à ce qu'elle la ramène à son principe et la cache dans le secret de la Face de Dieu".

Bilan conclusif

- L'amour est une force naturelle de l'âme humaine (cf. Prologue 1-2; S. Augustin, *Conf.* XIII,9-10).
- Cette force dont l'âme est dotée par nature la meut vers l'observance de la loi naturelle qui la sollicite à accomplir le bien et à se détourner du mal.
- La dérive du détournement de Dieu et de la loi naturelle par le péché (mauvais usage du libre arbitre), implique un retournement rendu possible par le don de grâce du Rédempteur, le Médiateur entre Dieu et l'homme, Jésus Christ.
- Guillaume considère quatre phases essentielles dans l'itinéraire de retour de l'âme humaine vers Dieu, son Principe et sa Fin:
- **Naissance**: création de la personne humaine à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn

1, 26). La trinité des trois facultés maîtresses de l'âme (mémoire, raison, et volonté) en sont un témoignage expressif que Guillaume analyse dans son rapport à la Trinité incréée, à la suite de S. Augustin (*De Trin.* IX-XIV).

- **Jeunesse de l'amour-volonté:** volonté véhémement d'accomplir le bien. La grâce la prévient et la suit. L'âme grandit dans l'amour et se fortifie.
- **Age adulte:** l'amour illuminé par l'Esprit-Saint devient charité. Sous l'effet de l' *effectus* de la grâce, l' *affectus* (l'élan du désir d'aimer) se réoriente vers le Bien. Les cinq sens de l'âme, comparés à ceux du corps auxquels ils correspondent - selon Guillaume -, contribuent à ce redressement, en affinant les rapport entre mémoire/raison/volonté.
- **Entrée dans la vieillesse:** l'amour-charité se transforme en sagesse.

Parvenue à ce stade, l'âme humaine "quitte les bagages" des liens corporels (cf. 1 R 30, 9-25) pour entrer dans l'union béatifiante avec Dieu et en Lui, et jouir d'un éternel repos dans l'Amour, dans l'attente de la résurrection des corps.

L'âme humaine tient donc cette place éminente et médiane qui oriente l'être dans sa corporéité vers Dieu, si mémoire/intelligence ou raison soutiennent la volonté dans sa maîtrise des passions et son choix de pratiquer le bien avec persévérance. En cas contraire, il y aurait chute dans la matière et retard dans le parcours d'accomplissement de sa destinée bienheureuse en Dieu.

Le sens de l'amour illuminé, c'est la charité qui est Dieu (§ 12).

Tel est l'avenir de l'homme.

2- "De la contemplation de Dieu"

Présentation

Ce *Traité De contemplando Dei* est à dater du début de l'abbatit de Guillaume à S. Thierry. Il venait du monastère bénédictin de S. Nicaise de Reims. Sa pensée se révèle déjà d'une belle fermeté qui donnera toute sa mesure dans les œuvres postérieures.

L'Amour de Dieu est le thème principal de l'ouvrage. Mais "les deux Abbés malades", Guillaume et Bernard, ne se sont pas encore rencontrés à Clairvaux pour méditer ensemble le Ct des Cts en s'imprégnant mutuellement des Homélies d'Origène sur le Ct. Ce "Traité" est en fait **une longue oraison méditée**, qui court sur 12 §§ très denses, d'une haute portée mystique. Le moine érudit de S. Nicaise montre par là son attrait pour la prière contemplative. Il accomplira en actes ce qu'il exprimera en finale de son "Oraison": "O mon âme, brille d'intelligence et de savoir tant que tu peux, cependant que ce soit moins par efforts assidus de la raison que par l'élan du désir suscité par l'amour" (*Immo o anima, enitere quantum potes, non tam rationis effectum, quam amoris affectum*).

Articulation du Traité

Bien que l'unité d'ensemble se constitue autour d'une interpellation priante unique, il est possible de fragmenter l'écrit en deux parties: une première partie, fougueuse, véhémement, toute de feu, où l'intime de l'âme de Guillaume transparaît dans l'expression même de son désir de connaître et d'aimer l'Amour, d'étancher sa soif de l'infini d'amour qu'est Dieu (§§ 1-8). Une seconde partie, plus apaisée, plus didactique, encore qu'elle reste priante, contemplative et même mystique (§§ 9-

12).

Analyse d'ensemble

Un bref **Prologue** sert de Porche d'entrée: c'est une invitation à contempler Dieu dans ce qu'il a de plus intime, en se détachant de tout ce qui englobe sur terre. L'image biblique retenue est celle du "Sacrifice d'Isaac" demandé par Dieu à Abraham (cf. Gn 22). Il y sera fait retour en finale, comme par inclusion, par une brève mention.

Première Partie:

a). Guillaume décrit sa quête de Dieu, ses labeurs infructueux "pour atteindre, par delà la contemplation de l'humanité de Jésus, le Verbe-Dieu". Par delà la contemplation des choses créées qui témoignent des perfections divines (Puissance, Grandeur, Beauté, Bonté, Sagesse, Vérité...), le jeune Abbé de S. Thierry laisse échapper la souffrance éprouvée par le manque: l'entrée dans l'intimité divine, "voir Sa Face". Certes, quelques rayons de lumière laissent entendre que Guillaume a déjà fait une certaine expérience mystique de Dieu, sur laquelle il reste discret. Cet échec d'une quête qui n'aboutit pas à son terme, permet à Guillaume de s'interroger sur "la nature de son amour, et le "pourquoi" de ces difficultés à découvrir l'amour de Dieu pour lui permettre de s'y unir. Il en vient à distinguer deux sortes d'amour qui se complètent: **l'amour de désir**, ardent, anxieux, souffrant de son insatisfaction, mais correspondant cependant aux vues de Dieu sur l'itinéraire de l'âme qui lui fait retour; il y a aussi **l'amour qui goûte et savoure le fruit de l'amour dans l'union de grâce**. Cet amour-là, et lui seul, est parfait et comblant.

b). Second versant de cette première partie: l'approche de la perfection de l'amour dans "l'unité d'esprit". Cette "perfection" n'est pas statique; elle est toujours en devenir, en progrès vers une perfection croissante. Il convient pourtant de parler de "perfection «puisqu'elle réside dans une parfaite union d'amour que S. Paul, en 1 Co 6, 17, appelle: **unité d'esprit**, et que reprend ici Guillaume, mais qui se rencontrera plusieurs fois dans ses œuvres pour ne constituer comme un *leitmotiv* (cf. Lettre d'or, §§ 259-263).

Cette première partie s'achève par une prière dans laquelle se retrouve, comme condensée, la doctrine willemnienne de la nature de l'amour (§ 8):

"Ô amour, viens en nous, possède nous... Rien n'existe de meilleur ou de plus doux que Toi!

L'amour est dû à Toi seul, Seigneur, en qui seul existe quiconque vraiment existe; là se trouve tranquille et sûr repos (*statio*), parce que craindre Dieu de la chaste crainte de l'amour, et observer ses commandements, c'est tout l'homme" (*hoc est omnis homo*; cf. Qo 12, 13).

Seconde Partie:

Ici, l'étude contemplative de la perfection de l'amour est envisagée à partir des sommets: la Trinité, et l'*homeousie* (consubstantialité) des Personnes Divines.

Dieu fut le premier à nous aimer (cf. 1 Jn 4, 10). Ce texte johannique sera plusieurs fois sollicité. Il (le Père) nous a envoyé son Fils, et par lui, son Esprit-Saint. L'E.S., en se donnant à nous, devient notre amour, comme il est l'amour du Père et du Fils dans les relations trinitaires substantielles. Par cette union dans l'amour, sous la motion de l'Esprit, nous connaissons Dieu par connaturalité.

Cette considération, préalable à la contemplation du mystère, s'achève par une invocation vibrante à l'Esprit Créateur. Les œuvres ou fruits de l'Esprit, confirment la vérité de cet amour qui constitue "la véritable philosophie". Et le traité s'achève par quelques considérations complémentaires sur la foi et les œuvres sous le souffle de l'Esprit qui parfait toute chose. Une prière ponctue la finale du Traité.

Contenu

"Toute la doctrine de Guillaume se trouve contenu dans ce Traité" (Jacques Hourlier; SC 61). Parler de "la contemplation de Dieu" ne peut être autre chose que de parler de Dieu-Amour. Et pour le connaître, il faut Lui être redevenu semblable. Cette connaissance implique nécessairement un Don gratuit de Dieu. C'est donc par grâce que l'on connaît Dieu. Don de Dieu qui est Dieu même, par habitation intime (inhabitation) de la Sainte Trinité dans le cœur, dans l'âme, dans la conscience du croyant, qui fait entrer dans les opérations de connaissance et d'amour. L'Esprit-Saint joue un rôle majeur dans cette union avec Dieu parce qu'il est le lien unitif entre le Père et le Fils dans la Trinité immanente (la vie intra-divine). C'est par la Charité qu'on est uni à Dieu.

Sources

1- L'Ecriture Sainte: comme tous ses confrères moines et abbés du XIIème s., Guillaume pense Bible, parle Bible, vit la Bible. Il fait beaucoup d'allusions au texte biblique, cite de mémoire par approximations, et paraphrase librement.

2- La Liturgie: vivant, comme moine, la Liturgie des Heures, Guillaume mémorise les textes qui y sont fournis par l'Eglise pour prier. Il est remarquable qu'il ne copie pas textuellement; il utilise et fait du neuf dans une expression très personnelle.

3- Les Pères Latins: **S. Augustin** (Vème s.) et **Jean Scot Erigène** (IXème s.) constituent les références majeures. La doctrine du progrès dans l'amour et "l'amour de l'amour" sont augustinien. Il puise à travers quelques œuvres principales de l'évêque d'Hippone: Les Confessions, La Trinité, La Cité de Dieu, Les Lettres (*Epist.* 147, à Paulin de Nole). S. Grégoire le Grand, Docteur du désir de Dieu, est aussi une référence fréquente, en particulier en ce qui concerne l'amour comme connaissance: "L'amour lui-même est connaissance" (S. Grég. Hom./Ev 27, 4)... "Tandis que nous aimons à l'écoute des paroles célestes, dans la mesure où nous aimons ces paroles, déjà nous connaissons, car l'amour lui-même est connaissance" (*amor ipse notitia est*).

4- Les Pères grecs dans les traductions de Scot Erigène:

Guillaume est en fait plus proche de Jean Scot Erigène lui-même (à travers son Traité "De la Division des natures", livre préféré de Guillaume), que de ses traductions proprement dites. Le néoplatonisme de Jean Scot lui agréait, surtout dans cette expression souvent répétée: "Tout vient de Dieu, subsiste en lui, lui fait retour".

"L'amour de l'âme raisonnable, comme le dit quelqu'un de Tes serviteurs (Jean Scot Erigène), est 'un mouvement ou un tranquille repos (*statio*), ou une fin, en cet au-delà de quoi rien n'est souhaité par l'appétit de la volonté, ou n'est jugé souhaitable' (*De divisione naturae*; I, 74). Et en *De contempl.* 8, 2 Guillaume s'exclamera: "Seigneur, en Toi est le repos tranquille et sûr (*Quieta et segura statio*). La Lettre 147 d'Augustin à Paulin de Nole, toute centrée sur la vision de Dieu, fournira un thème cher à Guillaume, comme il l'était à Raban Maur, contemporain de Scot Erigène.

Originalité de Guillaume

Les modèles d'inspiration ne sont pas pour autant occasion de "compiler". Des emprunts sont effectués vis à vis d'Augustin, de Scot Erigène, de Bède le Vénérable, d'Ambroise Autpert (moine et abbé de S. Vincent du Vulturne, à l'est de Naples, +778). Guillaume reste original. Il évite le vocabulaire au superlatif du Pseudo Denys. L'expérience de Dieu le rend libre et inventif.

Relecture analytique

Prologue:

1- C'est par l'intériorité que l'on monte vers Dieu. Le *redire ad cor* (revenir à son coeur) est la démarche nécessairement première:

"Tout mon intérieur (attentions, intentions, volonté, pensées, affections), venez, montons à la montagne, au lieu où le Seigneur voit et est vu" (cf. Gn 22, 14: Abraham appela ce lieu 'le Seigneur voit'; aussi dit-on aujourd'hui: 'Sur la montagne, le Seigneur verra').

"Soucis, sollicitudes, anxiétés, labeurs, peine de la servitude, attendez-moi ici avec l'âne - ce corps - tandis que moi et l'enfant - ma raison et mon intelligence - jusque là-haut nous nous hâtonset, après avoir adoré, nous reviendrons à vous"

Guillaume se livre donc à une exégèse allégorique de Gn 22, dans la ligne de ce que Grégoire de Nysse effectuait dans sa relecture de la Torah (cf. "Vie de Moïse", *passim*). L'amour de la vérité le porte à gravir la montagne pour contempler le mystère de Dieu (ou Dieu dans son mystère Un et Trine), mais la vérité de l'amour le fera redescendre vers les serviteurs, l'âne et les bagages (cf. *De natura et dignitate amoris*, §§ 26-38; voir *supra* p. 21)

Dès ce Prologue, l'anthropologie de Guillaume - celle d'Augustin et de Cîteaux - est campée; l'âme (le coeur et la conscience) et le corps, dans leur rôle respectif et en association; l'âme est appelée à la montagne, lieu de la rencontre avec Dieu (cf. la formule d'Augustin: *intus eras et ego foris* ; Conf. X, 38).

2- Mais le temps de la présence adorante devant Dieu est de courte durée, même dans la vie monastique: "*Reuertemur enim*"... "*Et heu quam cito!*" (Nous reviendrons vers vous, peines, soucis, anxiétés, labeurs, peur de la servitude... trop rapidement hélas!). Le *quam cito* de Guillaume fait écho au *raptim* ('tout promptement') de Bernard en Serm. /Ct 74, 4-8.

3- Le consentement au *Reuertemur* ("nous reviendrons vers vous") rappelle Ph 1, 23-24 ("...partir pour être avec le Christ, ce serait de beaucoup le meilleur; cependant demeurer dans la chair est nécessaire à cause de vous"). Pour autant, Guillaume n'oublie pas les exigences de son dessein monastique (son *propositum*):

"Mais quoique nous soyons retenus par nécessité pour vous, il ne faut pas à cause de vous, tout à fait omettre cette suavité" (de goûter, ne serait-ce que 'rapidement', quelques instants de contemplation en présence de Dieu).

Riche Prologue, donc, très monastique qui présente déjà, dès l'entrée du Traité, toute la "dramatique" d'une vie donnée à Dieu dans un propos contemplatif (cf. Urs von Balthasar, "La Gloire et la croix", 'Dramatique').

Première Partie de cette "longue oraison méditée"

A) La quête de Dieu

- § 2: le désir de "chercher à voir Dieu"; il est ici fortement exprimé en prenant appui sur les Psaumes; Ps 79, 20 ("Fais-nous revenir, Dieu Sabaoth, montre-nous ta face et nous serons sauvés"); Ps 34, 3 ("C'est moi, ton salut, dit le Seigneur"); Ps 26, 8-9 ("Je cherche ta face, Seigneur, ne me cache pas ta face; ne repousse pas avec colère ton serviteur"). La puissance du désir de "voir Dieu" fait qu'il est impossible de ne pas "chercher à le voir", tout en sachant que cela est "étranger à la règle du Verbe de vérité" (*alienum a regula Verbi ueritatis*).

Remarquons que le thème de la "recherche de la face de Dieu", à partir du Ps 26, sera repris dans les "Oraisons méditées" (cf. Or.Méd. II, 1-3; VII, 1ss). Nous remarquerons également

l'assurance de Guillaume, mû par la crainte de Dieu, en parfaite *parrhèsia*, demandant l'impossible parce qu'il sait "que Dieu sait" (*Tu scis...*; l. 11 et 13). C'est un *confirmatur* du fait, bien connu des mystiques, que dans le registre de l'amour, toute règle est dépassée.

- § 3: la contemplation de l'humanité du Christ; le regard intérieur se porte sur le Christ en son humanité. Le thème de la quête de la vision de Dieu prend pour base scripturaire Ex 33, 22-23. "L'homme ne pourra te voir, Seigneur, et vivre; **j'aperçois le dos de Celui qui me voit**" (la BJ traduit : 'et tu verras mon dos'). Autres textes sollicités: Mt 9, 20 (l'hémorroïse), Jn 20, 24ss (Thomas), Jn 20, 17 (Marie-Madeleine: "Ne me touche pas!"). La conscience du pécheur devant son impureté de coeur lui fait comprendre que c'est là un obstacle à la "vision de Dieu"; Ps 103, 18 (les hérissés trouvent cependant refuge dans le Roc qui est le Christ miséricordieux), Sg 5, 17: "De Sa Droite, le Seigneur, les protègera" (en référence à Ex 33, 22).

Dans ce § 3, les connexions entre toutes ces citations scripturaires sont admirablement tissées: "l'amour de l'amour" seul le permet.

- § 4: le regard contemplatif se porte sur la création; les deux thèmes connexes du désir et du regard/vision sont encore présents. Mais le passage vers Dieu va se faire par la médiation de la création considérée comme oeuvre de Dieu et donc comme révélatrice de son Auteur (cf. Rm 1, 19-20). Ce sera un regard intérieur ("les yeux du coeur", comme le dit Augustin) qui se portera sur ce que Guillaume appelle, de manière surprenante, les *amabilia Dei*, c'est à dire les "attraits de Dieu", ses perfections. L'expression sera reprise dans l'Exposé sur le Ct, § 35: si l'Epouse fut introduite dans les celliers du Roi, c'est pour contempler les *Sponsi amabilia*, les attraits de l'Epoux, qui est - dit Guillaume - "l'Attrayant Lui-même" (*desiderans ipsum amabilem*). Ses "attraits" le rendent très recommandable; et c'est Lui seul que l'Epouse maintenant désire: "riche des arrhes de l'Esprit, elle languit après le salut de Dieu" (cf. SC 82, p.119); voir aussi "Lettre d'or", § 274, SC 223, p. 363:

"La contemplation des 'attraits' (*amabilia*) de Dieu - puissance, force, gloire, majesté, bonté, béatitude -, ces perfections tout aimables qui brillent d'elles-mêmes au coeur du contemplatif, amènent sans peine l'homme qui s'y arrête à l'amour divin...; l'aimant est ravi en esprit dans l'Aimable (*amabilem*) du fait que l'Aimable se trouve être en soi tout ce qui est aimable en Lui, qui est le tout de ce qui est"...

Ses attraits ou perfections divines, Dieu les présente à l'homme de désir qui le cherche. Notons les expressions chères à Guillaume par lesquelles il désigne son Seigneur: "Ô Seigneur, en tout adorable et aimable! ... le Désirable... l'Amour Suprême et le Souverain Bien"...

Et, dans cette quête de Dieu, ce qui fait le "tourment" du chercheur c'est à la fois "l'attention, l'intention et le défaut", c'est à dire l'ardeur dans l'application à connaître qui reste hélas toujours défaillante; d'où le tourment exprimé (*tormentum*), qui rappelle celui de l'Epouse du Ct en quête de son Bien-Aimé, quête toujours imparfaite et saisie insatisfaite, car l'Epoux se dérobe alors qu'il semblait se laisser saisir... Cependant l'âme ne s'en livre pas moins à un "exercice assidu" (*assidua exercitatio*), aidée des biens du Seigneur, de ses *amabilia*, du dévoilement progressif de ses attributs. Cependant, ce "tourment" est accru par la sensation de "rejet" de la part de l'Aimable Bien-aimé. Là encore, l'expérience douloureuse de la Bien-aimée du Ct est suggérée par allusion. Nous sommes là au coeur de la quête amoureuse et du drame de l'amour:

"De toutes mes forces (*assidue*)... je tends vers le haut, vers Toi, en Toi... Mais plus fort je tends, plus durement je suis rejeté en bas, en moi-même, sous moi-même... devenu pour moi une ennuyeuse question (*taediosa quaestio*)"...

- § 5: Une contemplation hérissée de vicissitudes

Pourtant, l'amant a conscience d'avoir en lui "le désir de désirer" l'objet de son amour, d'avoir en lui "l'amour d'aimer de tout son coeur, de toute son âme". Il semble bien qu'ici Guillaume se rappelle le passage qu'Augustin confie à ses lecteurs dans les Confessions (X, 8):

"Qu'est-ce que j'aime quand je T'aime (mon Dieu)? Ce ne sont pas des sensations corporelles qui sont alors aimées - ce n'est pas cela que j'aime quand j'aime mon Dieu. Et pourtant, j'aime certaine lumière, et certaine voix, certain parfum, et certain aliment, et certaine étreinte quand j'aime mon Dieu..., étreinte de l'homme intérieure qui est en moi..., étreinte que la satiété ne déserre pas. C'est cela que j'aime quand j'aime mon Dieu"...

Et Guillaume de décrire son débat intérieur:

"Seigneur, je suis certain, de par ta grâce, d'avoir en moi le désir de te désirer et l'amour de T'aimer de tout mon coeur et de toute mon âme... Jusque là Tu m'as fait progresser, jusqu'à désirer Te désirer et aimer T'aimer. Mais quand j'aime ainsi, qu'est-ce donc que j'aime? Je ne sais... Sans doute, quand j'aime l'amour, ce n'est point l'amour que j'aime, mais c'est moi que j'aime aimant...

Est-ce que je désire le désir de Toi, comme si je ne l'avais pas, ou bien un désir plus grand que celui que j'ai?"

Toute cette interpellation de l'amant à son Seigneur, sous forme de prière, est très comparable au style des Confessions de S. Augustin, transposant le dialogue sans cesse interrompu et sans cesse repris du Bien-aimé du Ct avec la Bien-aimée: "Il est venu Celui que mon coeur aime; je l'ai saisi, mais il est parti..." (Ct 3, 4). Il est vrai, "l'Esprit souffle où il veut", constate Guillaume: "Il vient et s'en va" (cf. Jn 3, 8).

Mais la mystique de Guillaume prend une dimension ecclésiale. Bientôt, il se resitue au sein du peuple de Dieu en captivité à Babylone, aspirant à "revenir à Sion" pour y trouver consolation (cf. Ps 125, 1-2). En attendant, c'est avec les habitants de Cédar qu'il lui faut prolonger son exil (cf. Ps 119, 5-6). Son âme "est bien exilée", constate-t-il au cours des vicissitudes de la contemplation. Comme Pierre à la montagne de la Transfiguration, Guillaume eût bien voulu "dresser trois tentes"... "une pour la foi, une pour l'espérance, une pour l'amour". Et bien qu'il fût "bon d'être ici", il lui faudra redescendre dans la plaine des soucis quotidiens et reprendre la *sarcina* (le fardeau) de la charge abbatiale...

En ce même § 5, le contemplatif reprend des formules inversées déjà rencontrées dans le Prologue ("amour de la vérité"/ "vérité de l'amour": la première éloigne momentanément du prochain pour vivre des instants de contemplation; la seconde ramène vers le prochain en abandonnant, par nécessité, la "suavité" du vécu en la Présence. Ici, Guillaume s'exprime ainsi:

"Au-dedans de moi, dans mon coeur, me répond la vérité de Ta consolation (Seigneur), et la consolation de Ta vérité".

Au § 7, une autre formule inversée se rencontre: "La vérité de Ta nature, et la nature de Ta vérité", se renvoient l'une à l'autre.

La finale du § 5 est conclusive de tout cet ensemble sur le désir et la vision contemplative, objet de la quête de Dieu:

"Je désire donc T'aimer, et j'aime Te désirer; et de cette façon je cours pour saisir Celui par qui j'ai été saisi (cf. Ph 3, 12). C'est à dire pour T'aimer parfaitement un jour, ô Toi qui le premier nous as aimés (cf. 1 Jn 4, 10), Toi que l'on doit aimer, tout aimable Seigneur (*O qui prior nos amasti amande et amabilis Domine!*)

B) Seconde Section de la Première Partie: la perfection de l'amour

Comment la perfection dans l'amour de l'âme humaine avec l'Epoux divin peut-elle être compatible avec l'absolue transcendance de Dieu?

La justification du croyant se fonde sur trois "nécessités", nous dit Guillaume: le désir de l'homme, la conscience de sa dette (se reconnaître "pécheur"), la connaissance de l'amour dont Dieu aime l'homme qu'Il veut sauver en Christ. Mais, l'unité de l'amour n'empêche-t-elle pas qu'il y ait diversité? Deux amants, l'homme et Dieu? Il est vrai que dans le Royaume, le plus grand comme le plus petit jouissent de la Béatitude parce qu'ils se réjouissent du bien que chacun voit dans l'autre: "C'est l'Amour qui est aimé!" L'inégale mesure de chacun ne lui est pas un obstacle pour que tous deux vivent la perfection de l'amour. "Ceux qui aiment, aiment ensemble", nous dit Guillaume. "Ils se réjouissent ensemble"... Pas d'individualisme dans l'amour de Dieu.

De plus, la satiété ne diminue pas le désir. La possession de l'Amour personnel, source de l'amour des bienheureux n'exclut pas le désir d'aimer encore plus, et la permanence du désir n'éteint pourtant pas la jouissance. Mystère et réalisme de l'Amour. "Dans la Lumière, ils voient la Lumière (cf. Ps 35, 9). Dans le Christ resplendissant de gloire, ils voient Dieu, commente Guillaume. La fontaine de vie coule toujours. Elle ne peut tarir. Pas de place ici pour l'anxiété ou le dégoût (l'acédie des moines!) pour ceux qui aiment de cet amour-là:

"Tu fais ainsi toujours abonder celui qui désire et celui qui aime de ce qu'il désire et de ce qu'il aime, ô Seigneur, de telle façon que ni l'anxiété n'afflige celui qui désire, ni le dégoût celui qui aime".

C'est "la voie d'éternité" chantée par le Psalmiste (Ps 138, 24). Et Guillaume d'en conclure:

"Cette *affectio* c'est la *perfectio*! Toujours aller ainsi, c'est parvenir (*Sic semper ire, hoc est peruenire*).

Fait suite la citation de Ph 3, 12-15, évoquée plus haut: "Nous tous qui sommes parfaits - dans l'amour de communion -, c'est cela que nous percevons" (*in X^o Iesu, perfecti sumus et hoc sentiamus*).

- § 7: l'unité d'esprit

Guillaume s'adresse au Créateur Bon (*Creator bone*) qui inspire à sa création "le désir de l'aimer et de cet amour par lequel ils aiment et Te désirer et T'aimer". La distinction faite au § 5 entre amour de désir et amour de fruition est reprise ici.

Ensuite Guillaume va employer en l'expliquant le vocabulaire de l'*affectus* (8 emplois). Dieu n'est pas "affecté", dit-il, (c'est à dire 'changé, modifié' pour nous ou par nous quand il nous aime. Son immutabilité demeure, mais - dira S. Bernard - : "Dieu est impassible, certes; mais il n'est pas dénué de compassion" (*Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* ; Serm./Ct 26, 5 ; citation qu'aime bien le pape Benoît XVI, puisqu'il l'a repris dans chacune de ses deux premières encycliques).

"Tu restes ce que Tu es, Toi qui es toujours précisément Celui pour qui être c'est être Bon; mais Bon pour Toi-même, en Toi-même, et en Toi aussi pour toutes les créatures".

Nous, au contraire, nous sommes "affectés" (modifiés, changés, transformés) par Dieu, vers Dieu et en Dieu, quand nous l'aimons, nous qui pouvons être et ne pas L'aimer, c.à d. être mauvais.

"La règle parfaitement vraie de la souveraine justice...c'est de rien aimer en dehors de Toi, règle qui s'applique en Dieu même, et en nous-mêmes... N'aimer ni Toi, ni soi-même pour lui-même, mais Toi et soi-même pour Toi seul"... Nous avons reconnu là les 3ème et 4ème degrés d'amour énoncés par S. Bernard dans son Traité "De l'Amour de Dieu" et dans la Lettre 11. Guillaume poursuit: "Tu ne peux T'aimer que pour Toi-même et n'aimer soit l'ange, soit l'homme,

que pour Toi-même". Et pour que Dieu puisse aimer l'homme "pour soi-même", il faut que l'homme retrouvât la ressemblance avec Dieu.

"Ô heureux homme, ô âme immensément heureuse qui par Dieu mérite d'être transformée (*mereretur affici*) - affectée de Dieu - de telle sorte que par l'unité d'esprit (cf. 1 Co 6, 17), elle n'aime en Dieu que Dieu seul, non l'un de ses biens propres, et ne s'aime soi-même qu'en Dieu ...

De l'amour en effet, ni le nom, ni l'élan du désir (*affectus*) à nul ne convient et n'est dû, si ce n'est à Toi seul, ô véritable amour et aimable Seigneur (*o uere amor et amande Domine*). Et telle est sur nous la volonté de Ton Fils, telle est la prière qu'il T'adresse pour nous, à Toi, son Père: 'Je veux que, comme moi et Toi nous sommes un, eux aussi soient un en nous' (Jn 17, 21). C'est la fin, c'est la consommation, c'est la perfection; c'est la paix, c'est la joie du Seigneur; c'est 'la joie dans l'Esprit-Saint', c'est 'le silence dans le ciel' (Ap 7, 1; et Mt 25, 21)".

"Le ciel, c'est à dire l'âme du juste", commente Guillaume en reprenant l'interprétation de S. Grégoire le Gd (Hom./Ez II, 11, 14). L'âme du juste est aussi "siège de la Sagesse" (Pr 12, 23) appelée à jouir de "l'éternelle et bienheureuse vie" dans "une parfaite et éternelle fruition". Félicité d'autant plus grande qu'aura été repoussé tout ce qui semblait l'empêcher ou la retarder dans sa quête.

- § 8: Prière

"A Toi seul Seigneur, l'amour est dû"...

"L'amour de l'âme est - selon Jean Scot Erigène - un mouvement, ou un tranquille repos (*statio*), ou une fin qui met un terme au souhait de l'appétit de la volonté ne le jugeant plus souhaitable" (*De divis. natur.* I, 74).

"...Celui qui cherche quelque chose au-delà de Toi, ou au-dessus de Toi, comme étant meilleur que Toi, cherche ce qui n'est rien, car rien n'existe de meilleur que Toi... Celui-là se réduit à rien en s'éloignant de Toi qui seul doit être aimé vraiment"...

"L'amour n'est dû qu'à Toi seul, Seigneur, en qui seul existe quiconque existe vraiment; là se trouve tranquille et assuré repos (*quieta et segura statio*), parce que **craindre Dieu de la crainte chaste de l'amour et observer ses commandements, c'est tout l'homme**" (cf. Qo 12, 13).

Seconde Partie

- § 9: un préalable à l'amour

"Que se retire de moi toute injustice pour que je Te chérisse, Seigneur mon Dieu, de tout mon coeur, de toute mon âme, et de toutes mes forces" (Dt 5, 6; Mt 22, 34-40 et //)... Que se retire toute jalousie (*zelotypia*) de peur que je n'aime avec Toi quelque chose que je n'aime pas pour Toi, ô vraiment unique amour et vrai Seigneur"

... "Toi pour qui dominer sur nous c'est nous sauver (*dominari super nos hoc est saluare nos*); tandis que **pour nous, Te servir, ce n'est rien d'autre que d'être sauvé par Toi**".

- § 10: Considération sur le rôle du Fils et de l'Esprit-Saint

L'amour de Dieu se manifeste dans la mission du Fils et de l'Esprit. Et Guillaume se pose une question devant le Seigneur: "Comment sommes-nous sauvés par Toi?" Réponse : "En recevant de Toi de T'aimer et d'être aimés par Toi". Il est vrai, "Dieu nous a aimés le premier" (cf. 1 Jn 4, 10).

"Ce pourquoi Tu nous as faits, nous ne pouvons pas l'être sans T'aimer. Tu nous as parlé par Ton Fils, Ton Verbe (cf. Heb 1, 1-2; Ps 18, 6), que Tu n'as pas épargné, mais l'a livré pour nous (Ga 2, 20); Lui, Ta Parole puissante, au milieu du silence qui enveloppait toutes choses - au profond de l'erreur universelle - s'élança de son Trône Royal" (cf. Sg 18,

14-15)...

"Et tout ce que le Fils a fait, tout ce qu'il a dit sur terre, jusqu'aux opprobres, jusqu'aux crachats et aux gifles, jusqu'à la croix et au sépulchre, ce ne fut rien d'autre que la Parole que Tu nous adresses, dans Ton Fils, provoquant et suscitant par Ton amour notre amour envers Toi".

La justice de Dieu devait, pour s'exercer, s'opérer envers des créatures libres et non contraintes:

"Seigneur Juste, Tu voulais nous sauver avec justice, Toi qui ne sauves ou damnes qu'avec justice **en étant Toi-même Auteur de notre jugement et de notre cause**, siégeant sur le trône et rendant la justice (*iudicans iustitiam*) - celle que Tu as faite... Tu as pitié de qui Tu as pitié, et fais miséricorde à celui de qui Tu as pitié" (cf. Rm 9, 15); cf. Oraisons Médit. 4, 2:

"Tu as voulu que nous T'aimions, nous qui ne pouvions ni être sauvés avec justice à moins de T'aimer, ni T'aimer à moins que cela ne procédât de Toi... Le premier, Tu nous as chéris, et le premier Tu chéris tous ceux qui Te chérissent"(cf. 1 Jn 4, 10).

- § 11: L'amour de Dieu manifesté dans la Mission de l'Esprit

- "Nous, nous T'aimons par l'élan du désir d'aimer que Tu as mis en nous (*affectu amoris a te nobis indito*). Mais Toi, Créateur de toutes choses et des affections bonnes et des âmes qui doivent être transformées par cet élan d'amour (*affectu*), est-ce par un élan d'amour accidentel et passager que Tu aimes ceux que Tu aimes? En rien Tu n'es changé dans Ta manière d'aimer (*Deus immutabilis*)
- Mais alors, comment nous aimes-Tu si ce n'est point par l'amour? Eh bien, Ton amour c'est Ta bonté, Souverain bien et Suprême Bonté. C'est l'Esprit-Saint procédant du Père et du Fils"... (suit une évocation biblique qui permet de dire ce qu'est l'Esprit).
- "Il est celui qui unissant Dieu à nous, nous unit à Dieu"... "Il inhabite en nous par sa grâce"... Il dépose en nous la charité de Dieu; par elle, il nous concilie Dieu même (*per ipsam ipsum nobis concilians*). Il nous unit à Dieu par la bonne volonté qu'il nous inspire, car c'est la véhémence de cette bonne volonté que l'on appelle en nous l'amour par lequel nous aimons ce que nous devons aimer, c. à d. Toi-même. **L'amour en effet n'est rien d'autre qu'une volonté véhémente et bien ordonnée**" (c'est à dire orientée vers le bien; cf. S. Augustin, *De Trin.* 15, 21, 41: "*uoluntas ualentior*", une "volonté plus robuste, plus puissante").
- L'Esprit qui procède du Père et du Fils leur est *homooousios*, de substance identique:

"Tu T'aimes en Toi-même, ô aimable Seigneur... Tu T'aimes encore Toi-même en nous, quand Tu envoies dans nos coeurs l'Esprit de Ton Fils qui, par la douceur de l'amour, par la véhémence de la bonne volonté que Tu nous inspires, crie 'Abba, Père!' (cf. Rm 8, 15).

Par l'Esprit de Ton adoption, ayant l'assurance, par la grâce inspirée, que tout ce qui est au Père est nôtre, nous T'invoquons sous le même nom que le fait Ton Fils unique par nature ...

Tout cela vient entièrement de Toi pour qui aimer, c'est faire du bien, ô Souverain Père des lumières de qui découle toute donation excellente et tout don parfait" (cf. Jc 1, 17).

C'est Toi-même qui T'aime en nous et nous en Toi, quand par Toi nous T'aimons...

Nous sommes faits bénéficiaires de cette prière du Christ: 'Père, je veux que comme moi et Toi nous sommes un, eux aussi soient un en nous' (Jn 17, 21)... Tu nous aimes donc dans la mesure où Tu fais de nous ceux qui T'aiment. Et nous, nous T'aimons, dans la mesure où nous recevons de Toi Ton Esprit qui est Ton amour, lui qui occupe et possède tous les replis de nos élans de désir amoureux (*affectiones nostrae*) et les convertit parfaitement à la pureté de Ta vérité, à la vérité de Ta pureté (voir plus haut, même formule inversée), au plein consentement en Ton amour"...

"Et il se fait une telle conjonction, une telle adhésion, une telle fruition de Ta Douceur, que Notre Seigneur lui-même Ton Fils, l'appelle **unité** (*unitas*) -cf. Jn 17, 21-. Et telle en

est la dignité, telle en est la gloire, qu'il poursuit: "Comme Toi et moi nous sommes un". Ô joie, ô gloire, ô richesse, ô fierté!"...

- Amour et Béatitude: seul l'amour donne accès à la béatitude.

"Mais quoi de plus absurde que d'être uni à Dieu par l'amour sans l'être par la béatitude? Aussi sont-ils vraiment, uniquement et exclusivement bienheureux et parfaitement bienheureux, ceux-là qui T'aiment vraiment, parfaitement. **Nul au contraire, et de nulle manière, n'est heureux qui ne T'aime pas.** Seul est bienheureux celui de qui est Seigneur son Dieu!

Te vouloir véhémentement, c'est là ne rien vouloir que le bien, et c'est avoir tout ce que l'on veut, puisque chacun Te possède dans la mesure où il T'aime.

- Amour et Connaissance: l'amour y introduit pleinement.

"... C'est lui, l'Esprit-Saint, qui, conformément à soi et s'unissant notre esprit, spire en nous quand il veut, comme il veut, autant qu'il veut; **nous sommes son oeuvre, créés pour des oeuvres bonnes.** Il se constitue notre sanctification, notre justification, notre amour (cf. 1 Co 1, 30). Car il est lui-même notre amour, par lequel nous parvenons jusqu'à Toi, par lequel nous T'étreignons. Au reste, **ô incompréhensible majesté, Tu sembles compréhensible à l'âme qui T'aime...**

Pour nous qui aimons Dieu, aimer et craindre Dieu et observer ses commandements, ce n'est rien d'autre que d'être, et d'être un seul esprit avec Dieu (cf. 1 Co 6, 17)? 'Craindre Dieu en effet, et observer ses commandements, c'est tout l'homme' (Qo 12, 13).

Que nous unisse Ton unité et, à Dieu qui est charité, nous serons associés..., par la vertu de ce nom, nous Lui serons unis.

- § 12: La vraie philosophie

"Comment chacun T'aime-t-il, Seigneur? Le chemin qui conduit à l'amour de charité, c'est Ton Christ, Père, celui qui a dit: 'Je suis le chemin, la vérité, la vie' (Jn 14, 6)...., 'Demeurez dans mon amour' (Jn 15, 9-10)".

Le Christ, selon Guillaume, c'est le *Dilectus dilecti*, "le Bien-aimé des bien-aimés, *dilectorum*", celui qui demeure dans la dilection du Père. Quand le disciple bien-aimé, chérit son Maître, le Christ, dans l'observance des commandements et ne perd pas cette volonté jusqu'à la nécessité contraignante de la mort, alors il est illuminé par Sa vérité et par Son amour et use bien ... de toutes choses, ce qui est le propre de la vertu chrétienne. Guillaume rappelle à ce propos que, selon S. Augustin, **la vertu se définit comme "le bon usage de la volonté libre"**(cf. *Retract.*I, 9, 6). Augustin dit encore dans son Traité sur le Libre arbitre: "l'acte de la vertu, c'est le bon usage de ces choses dont nous pourrions aussi mal user" (*De lib. arb.* II, 19, 50).

Dans l'amour du prochain - qui équilibre notre charité - c'est Dieu seul que nous aimons, comme nous-mêmes.

- L'Esprit souffle où il veut

Guillaume se compare à "**l'onagre solitaire**" qui spire l'Esprit (cf. Os 8, 9; Jb 39, 6; Jér 2, 24; Ps 118, 131). Certes, les rares faveurs suaves de la consolation savoureuse "passent vite". Mais il les confie à sa mémoire; et leur rappel sera une consolation; tant il est vrai que "l'Esprit spire où il veut" (*Spiritus ubi uult spirat*):

"Toutes mes défaillances halètent vers Toi, Seigneur. Cache-moi, je Te prie, dans l'enfractuosité (la retraite cachée) de Ta face, loin du trouble des hommes; protège-moi, dans Ton tabernacle (Ta tente), de la contradiction des langues...

Mais déjà, l'âne recommence à braire, et les serviteurs poussent des cris (d'impatience; cf. Gn 22, et Prologue du *De Contempl.*).

- § 13: Prière finale d'adoration faite en communion avec tous les sanctifiés

"Quiconque Te possède comme son bien, m'aide en Toi, et il ne peut m'envier ma participation avec Toi"...

..."Toi donc, Dieu Père, Créateur par qui nous vivons; Toi, Sagesse du Père, par qui réformés nous vivons sagement; Toi, Esprit-Saint, lequel et en qui nous aimons, nous vivons bienheureux, et tout à fait bienheureux, vivrons; Trinité d'une seule substance, seul Dieu de qui nous sommes, par qui nous sommes, en qui nous sommes; de qui, par le péché, nous nous sommes séparés et à qui nous sommes devenus dissemblables; par qui notre perte n'a pas été permise; principe vers qui nous reflurons, forme que nous suivons, grâce par laquelle nous sommes réconciliés, nous T'adorons et nous Te bénissons.

A Toi la gloire dans les siècles. Amen!"

CY FINIT LE TRAITE DE DOM GUILLAUME ABBE DE S. THIERRY
SUR LA CONTEMPLATION DE DIEU

*

C. Aelred de Rievaulx

"Le Miroir de la Charité" (*Speculum Caritatis*)

I. Présentation

Rievaulx était une fondation de Clairvaux. Aelred y entra en 1133. Il fut envoyé à Revesby où il fut abbé de 1141 à 1146. Rappelé à Rievaulx, il y exerça la charge abbatiale de 1146 à 1167, date de sa mort. Au retour d'une mission à Rome qui lui fut confiée par son abbé Maurice, ex-secrétaire de S. Bernard, il s'arrêta à Clairvaux; c'est sans doute à cette occasion que Bernard lui intima l'ordre de rédiger des "élévations" sur la Charité. La Lettre-mandement, qui figure en tête des éditions, est attribuée à l'abbé de Clairvaux.

De nombreux témoignages concourent à reconnaître en Aelred une figure exemplaire de l'Ordre: Walter Daniel, son secrétaire et confident écrivit une "Vie d'Aelred de R."; Gilbert de Hoyland, dans son Sermon 40/Ct, fait l'éloge d'Aelred alors qu'il vient d'apprendre sa mort: commentant Ct 5, 1, il compare l'abbé de Rievaulx à la récolte du Bien-aimé, "ma myrrhe et mon baume", son miel et son rayon, son vin et son lait. Et Gilbert note un trait de caractère: "Il avait une intelligence aisée à suivre, mais beaucoup de puissance affective (*affectus*)" (Serm./Ct 40, 4-6). L'aphorisme des écrivains anglais contemporains est éloquent: "Notre Aelred est presque l'égal de Bernard" (*Prope par Bernardo, Aelred noster*).

II. Historique du "Miroir de la Charité"

La Lettre-mandement attribuée à S. Bernard, tend à justifier l'entreprise de rédaction du Traité, alors qu'Aelred vient d'être nommé abbé de Revesby:

"Pour ménager ta modestie - lui écrit Bernard - que cette Lettre figure en tête de l'ouvrage afin que ce qui déplairait dans ce 'Miroir de la Charité' - c'est en effet le nom que nous donnons à ce Livre - ne te soit pas imputé à toi qui l'aura préparé, mais à moi qui t'aura contraint à le réaliser" (§6).

"Ce que je te commande est lourd, difficile impossible. Même ainsi, tu n'as pas d'excuses. Je persiste dans mon avis, je réitère mon ordre"... (cf. RB 68, 4-5; en tant que Père Immédiat de Rievaulx, Bernard possède cette autorité).

La date de composition serait de 1141/1142. Comme jeune abbé de Revesby, Aelred pouvait être suspecté de vouloir "se faire un nom". D'où l'importance de la Lettre-mandement qui le déculpabilisait auprès de ses co-abbés.

III. Préface de l'ouvrage

Des questions devaient être élucidées (cf. Lettre-mandement): l'excellence de la Charité, sa suavité et la réfutation de l'oppression des contradicteurs, apologues de l'anti-Charité : la cupidité), la mesure à garder dans la pratique de la Charité. La Préface du Miroir reflète des préoccupations identiques. Aelred fragmentera donc son ouvrage en trois parties (3 Livres) :

- I- Excellence de la Charité (sa dignité face à son contraire, la cupidité).
- II- Réplique aux arguments contradictoires de certains.
- III- De quelle manière la Charité doit-elle se manifester?

Trois intentions majeures affleurent: (1) Une recommandation (*commendare*): à titre de Don de Dieu, de Béatitude, de Fin vers laquelle s'orientent toutes les vertus. (2) Une réponse aux objections par discernement des esprits (*obuiare*). (3) Une démonstration (*monstrare*): le Traité vise à un ordonnancement de l'amour et à en montrer la progression croissante vers la perfection.

Le Traité balise neuf questions relatives à cette "vie parfaite" dans la Charité:

	I- La Capacité d'aimer Dieu, comme idoine à l'être raisonnable.
Livre I	II- La Capacité d'adhérer à l'amour de Dieu, seul (grâce et liberté).
	III- La Charité comme Béatitude: en Dieu; en l'homme.
	IV- La coordination des vertus dans la Charité.
	V- La Charité adoucit toute peine (concupiscence, austérité...).
Livre II	VI- Les "visites du Seigneur" (+ excursus: direction spirituelle).
	VII- La paix dans les victoires sur les trois concupiscences (1 Jn 2, 16)
Livre III	VIII- Les trois sabbats: vers la Béatitude finale
	IX- L'ordonnancement de la Charité (modes et opérations de l'amour)

IV. Analyse par Livre

Livre I (Quatre *Quaestiones*)

Introduction: "Rien de plus juste pour la créature que d'aimer son Créateur" (Ch. 1)

Première *Quaestio* (Recherche)

I- La capacité d'aimer Dieu, don propre à l'être raisonnable (Ch. 2 à 8)

A. Vestige de la Trinité en toute créature: nature, aspect, utilité (ch. 2)

B. Image de Dieu, qui est propre à l'homme (ch. 3-4)

C. Reformation de l'image par le Rédempteur (ch. 5-6)

Conclusion: prière et résumé (ch. 7-8).

Ch. 1: "Rien de plus juste pour la créature que d'aimer son Créateur" (cf. Ps 103, 2; 20-21)

§1: "Seigneur, mon âme a soif de Toi, et faim du pain du ciel (Ps 62, 2 et 33, 9)

§ 2: "Que Ta voix résonne à mes oreilles, Bon Jésus, afin que mon coeur, mon esprit, et les profondeurs de mon âme apprennent à T'aimer (pour T'étreindre), Toi mon seul et unique vrai bien, ma douce et délicieuse joie"...

"Mais qu'est-ce que l'amour, ô mon Dieu? Une merveilleuse délectation de l'âme... Il est

- le palais du coeur qui goûte que Tu es Doux;
- l'oeil qui voit que Tu es Bon;
- le lieu capable de Toi, le Très-Haut".

"Celui qui T'aime Te saisit, et il saisit dans la mesure où il aime, parce que Tu es Toi-même amour: Tu es Charité" (cf. 1 Jn 4, 8) [*Qui amat capit te; et tantum capit, quantum amat, quia Ipse amor es, quia Caritas es*].

"Pour goûter à l'abondance de Ta Maison (Ps 35, 9) dont s'enivrent Tes bien-aimés qui se perdent eux-mêmes pour passer en Toi, en T'aimant de tout leur être, que descende en mon âme une petite part de Ta si grande Douceur; qu'elle adoucisse mon amertume: petite gorgée de cette Douceur (*dulcedo*), avant-goût de ce qu'elle désire, de ce qu'elle convoite, de ce vers quoi elle aspire. On ne peut être rassasié pleinement de Toi que dans la Patrie, puisque 'ceux qui Te mangent auront encore faim, ceux qui Te boivent auront encore soif' (Si 24, 21).

Le rassasiement ne se fera que lorsque "Ta gloire apparaîtra" et, avec elle, "Ton abondance de Douceur (*dulcedo*) que Tu as cachée à ceux qui Te craignent (de peur) pour ne la révéler qu'à ceux qui T'aiment".

§ 3: "D'ici-là, je Te chercherai, je Te chercherai en T'aimant. Celui qui progresse en T'aimant Te cherche vraiment, Seigneur, et celui qui T'aime à la perfection, celui-là T'a déjà trouvé" (cf. Guillaume de S. Thierry, *De Contempl. Dei*, § 11).

"Ta créature a reçu de Toi de pouvoir T'aimer; quoi de plus juste pour elle que de T'aimer. Les créatures, privées de raison et de sensibilité, ne peuvent T'aimer: ce n'est pas leur **manière d'être** (*modus*); elles ont leur **manière d'être** à elles (*modus*), leur **aspect** (*species*), leur **place** (*ordo*). Elles sont là pour qu'elles contribuent à la grandeur de ceux qui peuvent être heureux parce qu'ils peuvent T'aimer.

Ch. 2: Les traces de la Trinité en toute créature

- nature ----> Puissance du Père (*natura*)
- aspect, beauté----> Sagesse du Fils (*species*)
- utilité ----> Bonté de l'Esprit (*usus*)

Ces trois catégories sont empruntées à Hilaire de Poitiers - le premier à les avoir formulées - (cf. *De Trin.* II, 1: "Dans le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, on trouve l'infinité dans l'éternel, la visibilité dans l'image, la jouissance dans le bienfait; *infinitas/natura in eterno, species in imagine, usus in munere*; cela est repris par Augustin en *De Trin.* VI, 10, 12). La formule d'Hilaire est à comprendre au plan de la connaissance (épistémologie); Hilaire veut dire: l'**incognoscibilité** est dans le Père parce qu'Il est sans principe, l'**intelligibilité** est dans le Fils parce qu'il est l'Image du Père, la **science** de Dieu est dans l'Esprit-Saint comme Don de Dieu fait à l'homme dans la foi (selon l'interprétation de J. Moingt). Augustin equipare *species* à *pulchritudo*, ce qui n'est pas la pensée d'Hilaire; *species*, c'est la forme, l'aspect concret pris par l'Incarnation. L'*usus*, c'est l'utilité, l'usage de la communication avec Dieu qui nous le fait "goûter", par l'Esprit-Saint, et en jouir dans le Don

qu'Il fait de Lui-même.

Aelred entend cette trilogie au sens d'Augustin: "une nature selon laquelle les créatures sont bonnes, un aspect selon lequel elles sont belles, une utilité pour que, bien à leur place, elles servent à quelque chose". "Elles sont donc bonnes par nature, belles d'aspect, bien à leur place pour contribuer à la splendeur de l'univers".

§ 6: "Qui y a-t-il de plus adapté à la créature raisonnable que la béatitude, si elle suit la loi de Dieu, ou la misère, si elle ne la suit pas?"

§ 7:

"Nous avons pour l'instant à regarder et à proclamer la Sagesse du Créateur. Il n'est ni l'auteur ni l'instigateur des maux de ce monde, mais Il en règle l'ordonnement avec beaucoup de sagacité. Pourquoi mon très doux et très puissant Seigneur empêcherait-il l'existence d'un mal incapable d'ébranler, si peu que ce soit, son éternel dessein? Où donc sa toute-puissance apparaîtrait-elle avec plus d'éclat que lorsqu'Il tire puissamment le bien du mal? Où donc sa sagesse apparaîtrait-elle plus digne d'admiration que lorsqu'il fait sagement surgir l'ordre là où régnait le désordre? Où donc sa miséricorde apparaîtrait-elle plus suave que lorsqu'Il accorde miséricordieusement la béatitude aux malheureux?"

Ch 3: L'homme créé à l'image de Dieu est, en outre, capable de béatitude

§ 9- L'homme est ainsi "apte à adhérer à Celui dont il est l'image" (cf. Ps 72, 28: "C'est un bien pour moi que d'adhérer à Dieu"). Cette adhésion concerne l'âme humaine, non la chair; en cette âme trois facultés ont été greffées qui lui font posséder en puissance l'éternité de Dieu, participer à sa sagesse, savourer sa douceur. Ce sont la mémoire, la connaissance/intelligence, l'amour/volonté (cf. S. Augustin, *De Trin.* X, 11, 18).

La plénitude de l'adhésion à Dieu se fait donc par la charité.

"...En ces trois facultés, l'homme a été créé à l'image de la Trinité: par sa mémoire, il retenait Dieu sans oublier; par sa faculté de connaissance, il le reconnaissait sans erreur; par sa faculté d'amour, il L'aimait sans convoiter autre chose. Il était heureux (*Beatus erat!*)".

Ch. 4: C'est par l'amour, qui lui donnait le goût de la béatitude, que l'homme s'est éloigné de Dieu
Il s'est ainsi rendu malheureux et a corrompu en lui l'image de Dieu sans toutefois la détruire.

Ch. 5: Par le Christ-Médiateur s'opère la restauration

La **mémoire** est restaurée par l'enseignement de la Sainte Ecriture, l'**intelligence**, par le sacrement de la foi, et la **faculté d'aimer** par un accroissement quotidien de charité (qui s'oppose à la convoitise). C'est dans la Patrie que la restauration sera complète: "Ô éternelle vérité, ô vraie charité, ô chère éternité! C'est Toi qui es mon Dieu!" (S. Augustin, *Conf.* VII, 10, 16). La finale du Ch. 5 est une prière adressée au Christ-Médiateur.

Ch. 6: Controverse avec l'insensé qui dit en son coeur: 'Il n'y a pas de Dieu' (Ps 13, 1)

"Sais-tu si tu existes? D'où alors as-tu reçu l'existence? T'es-tu fait toi-même? Veux-tu exister et être sage? Joins donc ces trois choses: exister, être sage, vouloir. Et rentre dans ton coeur (Is 46, 8: *Redire ad cor*). Essence (*natura*), sagesse, volonté, sont en toi. Tu le découvriras et tu ne

diras plus: 'Il n'y a pas de Dieu' " (cf. Ps 13, 1) ...

Ch. 7: Prière à Jésus pour demander la charité

"C'est petit et faible que je t'étreindrai Seigneur, Toi qui me connais (Ps 138, 6). Toute ma grandeur n'est que petitesse, toute ma force n'est que faiblesse; toute ma sagesse n'est que folie à Tes yeux. Je courrai, Seigneur, à l'odeur de Tes parfums (Ct 1, 3). Réconforté par l'odeur de ces parfums, je Te suivrai, sinon sur les montagnes embaumées où Ton épouse Te trouve (Ct 8, 14), du moins dans le jardin (Ct 5, 1) où Ta chair a été semée (cf. Jn 12, 24). Là-bas, Tu bondis (Ct 2, 8); ici, Tu dors (Ct 1, 7). Ici, Tu reposes, ici, Tu célèbres un doux sabbat. Que ma chair soit ensevelie avec la Tienne (Rm 6, 4), afin que ma vie dans la chair, je ne la vive plus en moi, mais enToi qui T'es livré pour moi (Ga 2, 20)...

Mais d'où es-Tu venu au jardin? D'où, sinon de la croix (Jn 19, 41-42)? Puissè-je, moi aussi, Seigneur, accueillir Ta croix et Te suivre (Mt 16, 24). Mais comment Te suivre? Si je me suis éloigné de Toi, ce n'est pas par un déplacement des pieds mais par un élan affectif (*non pedum passu, sed mentis affectu*). En refusant de garder pour Toi la substance de mon âme, je l'ai prise pour moi; et en voulant me posséder moi-même sans Toi, je T'ai perdu et je me suis perdu. Et je suis devenu à charge à moi-même, lieu de misère et de ténèbres, lieu d'horreur (Dt 32, 10; cité par E.C. I, 7: 'lieu d'horreur et de vaste solitude')... Je me lèverai, et j'irai vers le Père" ... (cf. Lc 15, 18).

Ch. 8: Résumé

C'est un mini-traité sur la structure de l'homme; il en dit tous les éléments hiérarchiquement ordonnés:

1. **Par la charité**, l'homme est à l'image de Dieu (§24): "Ceci est clair, si je ne me trompe: de même que l'orgueil humain s'éloigne du Souverain Bien par un élan de l'âme - non par un déplacement des pieds - et que vieillissant en lui-même cet orgueil a corrompu en l'homme l'image de Dieu (*Dei in se corrumpit imaginem*), de même l'humaine humilité, s'approchant de Dieu par un élan de l'âme, renouvelle en l'homme l'image de Celui qui l'a créé".
2. **Par la charité**, toutes les capacités de l'homme sont tournées vers Dieu: "Si l'âme se revêt parfaitement de cette charité, celle-ci, à son tour reformera les deux facultés que nous avons dites également corrompues: la mémoire et la faculté de connaissance (*memoriam scilicet et scientiam reformabit*; § 24).
3. **Par la charité**, l'homme est de race divine: "Lorsque la charité vient à notre faculté d'aimer d'en-haut...elle s'élève vers le haut, se dépouillant aussi de sa vétusté et revêtant la nouveauté, elle reçoit les ailes argentées de la colombe (cf. Ps 67, 14) au moyen desquelles elle s'envole vers le Bien sublime et pur dont elle tire d'ailleurs son origine, ainsi que Paul le dit aux Athéniens: 'Nous sommes nous aussi de la race de Dieu' (cf. Ac 17, 28-29).
4. **Par la charité**, l'homme est conduit à sa fin, ou, par la convoitise, à sa perte: "C'est la charité qui soulève ainsi notre âme vers ce pourquoi elle est faite (*ad id quod facta est*), et c'est la convoitise qui la pousse vers quoi elle glisse spontanément (*naturaliter*; § 26)".

Deuxième *Quaestio* (Recherche)

II. La capacité d'adhérer à Dieu, et le libre arbitre (Ch. 9 à 15).

Le chapitre 9 distingue les deux appétits qui divisent l'amour de l'homme contre lui-même: la charité et la convoitise (*caritas et cupiditas*). Les chapitres 10 à 15 constituent une sorte de traité

réduit de la question de la grâce et de la liberté (libre arbitre). Le libre arbitre - conformément au schéma anthropologique de S. Augustin - occupe une place médiane entre charité et cupidité.

Deux propositions d'Aelred:

1. Le libre arbitre tient la place d'un arbitre entre deux amours: la charité et la convoitise (ch. 9 et 10).

Charité ou cupidité: depuis la chute originelle, il y a compétition entre ces deux amours et division (ch. 9). Entre eux, le libre arbitre tient le milieu. Il éduquera la volonté à se soumettre à la raison qui exhorte l'homme à se tourner vers le Souverain Bien, la Charité:

"Entre la concupiscence de la chair et celle de l'esprit, entre ces deux réalités, ce qui dans l'homme s'appelle le libre arbitre occupe pour ainsi dire une place médiane en sorte que, quelque soit ce vers quoi l'âme se tourne, elle le fait grâce au libre arbitre (donc 'volontiers', et non 'par nécessité', comme le dira S. Bernard)" (§ 28).

Liberté qui n'est pas d'indifférence entre le bien et le mal "puisque nous n'avons pas qualité pour revendiquer quoi que ce soit venant de nous" (2 Co 3, 5), et puisque Dieu est là qui opère en nous le vouloir et le faire au profit de ses bienveillants desseins" (Ph 2, 13), puisque cela ne "dépend pas de l'homme qui veut ou qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde" (Rm 9, 16).

Le libre arbitre est proprement une puissance de consentement à quelque chose ou à quelqu'un: consentir au bien avec la grâce, consentir au mal malgré la grâce. Il **consiste en deux choses: la liberté de la volonté et le jugement de la raison**. "Libre" renvoie à la volonté; "arbitre" se rattache à la raison. "Volonté et raison constituent à elles deux le libre arbitre", dit encore Aelred Mais l'adhésion est dans l'amour (§ 29).

2. Le caractère de la liberté (Ch. 11 à 15)

Ch. 11: La grâce ne supprime pas le libre arbitre; suivent de nombreuses références à S. Paul représentatives de l'affrontement entre grâce et liberté dans l'expérience de conversion et de prédication apostolique de "l'Apôtre des nations" (1 Tm 1, 13; 1 Co 15, 10; 1 Co 4, 7; 2 Tm 4, 7-8).

Ch. 12 à 15: Dom Anselme Le Bail dit explicitement qu'il n'y a "pas à suivre ici Aelred dans ses analyses". Elles ne concernent pas la charité, et rendent moins bien compte que ne le fait S. Bernard dans son Traité de la grâce et de la liberté, concernant la structure de l'âme.

Aelred, inconditionnellement augustinien, considère la "damnation des enfants morts sans baptême" tout à fait légitime... Dans son débat avec les Pélagiens, et surtout avec Julien d'Eclane, Augustin en est venu à présenter de manière restrictive l'interprétation de 1 Tm 2, 4-5 ("Dieu veut que tous les hommes soient sauvés"...) comme volonté salvifique universelle de la part de Dieu. La grâce ne serait pas dispensée de manière égale pour tous, et cela « en toute justice ». Il eut mieux valu dire que dispensée à tous, la grâce n'est pas également reçue par tous. La Concile Vat.II, dans G.S. n°22, 5 l'exprime admirablement: **"Puisque le Christ est mort pour tous (Rm 8, 32) et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal"**.

Le Document de la CTI (Commission Théologique Internationale), édité en DC n°2387, d'oct. 2007, pp. 851-879, rapporte l'évolution d'Augustin vers cette "restriction" de la volonté salvifique universelle (voir note 38). La position de la CTI va dans le sens de G.S. 22, 5, ainsi que CEC n°1257 et 1261. Il est vrai cependant qu'Augustin termine toujours ses réflexions en "s'inclinant devant le Mystère". Il vise, dans un souci pastoral, à éviter deux excès: le désespoir et la présomption. "Dieu ne commande pas l'impossible, mais, en commandant, il t'avertit de faire ce que

tu peux et de demander ce que tu ne peux pas"...Il n'abandonne pas, à moins qu'Il ne soit abandonné" (*De nat. et grat.* 43, 50 et 26, 29). "La grâce guérit la volonté et la volonté saine aime librement la justice" (*De spir. et litt.* 30, 52).

Troisième *Quaestio* (Recherche)

"La Béatitude est la Charité parfaite" (Ch. 16 à 31)

Aelred donne une définition de la Charité parfaite dès le début de son invocation - définition usuelle chez les Cisterciens du XII^{ème} s.

"O mon âme, lorsque tu entends les vicissitudes de ceux qui m'encerclent et qui s'attardent en injures (cf. Ps 139, 10), sois comme un objet de rebut (*uas perditum*), te perdant de vue toi-même et passant tout entière en Dieu de façon à ne plus savoir vivre ou mourir pour toi mais pour Celui qui est mort et ressuscité pour toi" (2 Co 5, 15) - § 48.

L'Abbé de Rievaulx ajoute à la définition que cette charité extrême comprend l'accomplissement du premier et du second commandement. Ainsi conçoit, "la charité est l'abrégé de toute justice (*abbreviatum omnis iustitiae*) et la consommation de tout bien".

"Ô Parole (Mt 22, 37) qui parachève et résume tout dans l'équité, Parole de Charité, Parole d'Amour, Parole de Dilection, mot-clé de la perfection intérieure, Parole qui parachève: rien ne peut lui faire défaut; Parole qui résume (*Verbum abbeuians*): toute la Loi et les Prophètes se rattachent à elle" ...

"...C'est ici que se trouve la circoncision, ici le sabbat, ici les offrandes salutaires, ici les sacrifices de bonne odeur, ici l'encens très suave. Tiens-toi à la Charité et rien de cela ne te fera défaut; néglige la charité et rien de tout cela ne te profitera" (§ 49).

Notons que

- la Charité opère la parfaite circoncision;
- la Charité est le repos de la béatitude
- Elle coordonne toutes les oeuvres et toutes les vertus.

Cette tripartition annonce toute la suite du Livre I: chapitre 17---> la circoncision spirituelle (+ ch. 22 et suivants); chapitres 18 à 31---> la question de la béatitude qui prend l'ampleur d'un Traité.

Ch. 17: La Charité, circoncision spirituelle

Elle porte un coup mortel à tous les vices (cf. 1 Co 13, 4-5). Elle émonde à l'aide d'une sorte de scalpel divin tous les sens du corps.

Ch. 18: Le sabbat dans la Charité

Autre invocation pour prouver l'équivalence entre la béatitude et la charité parfaite. C'est une image cistercienne que de comparer la béatitude au sabbat qui est un repos (*èsukia*), une tranquillité intime (*quies*).

"Oh! S'il m'était donné, ne fut-ce qu'un instant, de la part des exacteurs de Pharaon, pour que mon âme puisse se reposer, ne serait-ce qu'une demi-heure (Ap 8, 1), dans le silence de ce sabbat? 'M'endormant aussitôt dans la paix, je ferais silence' (Ps 4, 9)".

I. Le sabbat de Dieu est Amour

Ch. 19-20:

Le sabbat est donc la libération de toute préoccupation charnelle, et que l'on fait, comme le Psalmiste, d'avoir été "tiré du gouffre de la misère et de la vase du borbier" (Ps 39, 3). Il est aussi contemplation: "Ô Juif, si tu savais te rendre libre et comprendre que Jésus lui-même est Dieu!". Alors, ce serait la vraie tranquillité: "Le Dieu tranquille, tranquillise toutes choses" (S. Bernard, Sermon/Ct 23, 16). Et quiétude et contemplation ne se réalisent que par la Charité, car "Dieu ne se révèle qu'à ceux qui L'aiment. Ainsi, **"le parfait sabbat se trouve dans la Charité"** (cf. Gilbert de Hoyland, Sermon/Ct 20, 7: *Vocati sunt in caritatis negotium, otii quietem* - "Les contemplatifs sont appelés à cette grande affaire qu'est la charité, à la tranquillité du repos") - §§ 51-52.

Ch. 19: L'Heptaméron de Dieu (6 jours de création+ 1 jour de repos = 7).

La béatitude de Dieu est d'aimer. Pour le prouver, Aelred se réfère à l'Heptaméron et remarque le contraste entre les 6 jours de la création qui ont un soir et un matin, et le sabbat de Dieu qui est éternel: "le jour du repos de Dieu n'est donc pas dans le temps: il est éternel" (§ 54).

Même en son action *ad extra*, il n'y a pour Dieu nul labour nécessaire semblable à celui de l'homme: "Il ne fait rien par nécessité, mais par sa seule et très suave volonté". En créant, Il demeure dans la quiétude de la Charité, "toujours tranquille et tranquillisant dans sa très placide Charité, disposant toutes choses avec douceur" (cf. Sg 8, 1) - § 55.

Le § 56 est très explicite:

"Le repos de Dieu est évoqué là où est mentionnée la perfection de toutes choses. Car sa Charité, c'est sa volonté même, c'est aussi sa bonté même, et tout cela n'est autre que son Etre. Pour Lui, en effet, se reposer sans cesse en sa douce Charité, en sa calme volonté, en sa surabondante bonté, c'est être sans cesse... Le chiffre 7 exprime cette plénitude et perfection, tandis que le chiffre 6 convient à la mutabilité des créatures".

Ch. 20: La procession des Personnes dans la Trinité est Charité en acte

A partir de Jn 5 et 15 qui expriment cette communion dans l'Amour du Père et du Fils dans l'Esprit, Aelred montre que cette relation des Personnes divines dans la Trinité est **Charité en acte**. Cette mutuelle dilection entre le Père et le Fils dans une indivisible Charité fait leur Béatitude:

"Cette mutuelle dilection du P. et du F., ce tendre amour, cette délicieuse étreinte, cette bienheureuse Charité par laquelle le P. se repose dans le F. et le F. dans le P., cet imperturbable repos de l'un et de l'autre... cette éternelle tranquillité, cette incomparable bonté, cette indivisible unité, c'est ce que nous appelons l'unique Esprit de l'un et de l'autre, ou plutôt, Celui en qui l'un et l'autre sont UN: c'est le tendre, le suave, le tout-aimable, le Saint-Esprit"...

..."Et bien qu'il soit un, et un avec le P. et le F., il est cependant désigné dans l'Ecriture par le nombre 7 à cause de la grâce septiforme qui...découle de cette source débordante" (cf. S. Augustin, Sermon. 95, 2; voir Za 3, 9; Ap 1, 4).

II. La béatitude de l'homme est dans la Charité (Ch. 21-31)

Le Bien suprême et la fin de l'homme, est évidemment Dieu.

A. L'inquiétude se trouve dans la cupidité des biens temporels (ch. 23 à 26).

B. La quiétude, elle, se trouve sous le joug du Seigneur (ch. 27 à 31).

Toute cette tranquillité est le fait de la Charité, et de la Charité seule: *Haec simul omnia in charitate, et non nisi in charitate simul omnia*. "Tout cela ensemble se trouve dans la Charité et n'est ensemble que dans la Charité" (§ 88).

Quatrième *Quaestio* (Recherche)

La coordination des vertus sous la Charité (Ch. 31-33)

"La Charité - qui commence dans la foi- s'exerce dans les autres vertus. Elle ne trouve son achèvement qu'en elle-même" (Ch. 31, § 89).

Il y a donc une prééminence de la Charité sur toutes les autres vertus. Aelred va le montrer en trois propositions:

- La Charité doit informer (donner forme) les autres vertus pour qu'elles parviennent à la perfection (§ 89).
- La Charité tient le sommet dans la hiérarchie des vertus (Ch. 32, §§ 90-92).
- La Charité demeure nécessaire pour que les autres vertus concourent à l'union à Dieu (Ch. 33, §§ 93 à 97).

1- La Charité doit informer (donner forme) les autres vertus

- Des images expressives en sont données: "la foi est le véhicule, l'espérance, le viatique (la provision de route)"; les quatre vertus cardinales sont "des armes". La Charité doit être en toutes pour qu'elles atteignent leur fin:

"Tout l'ensemble des vertus se trouve dans la Charité et n'est ensemble que dans la Charité" (§ 88).

- Elle est "le repos dans la fatigue, l'abri pour le voyageur, la pleine lumière pour celui qui parvient au but, la suprême couronne du vainqueur" (*ibidem*).

- Au ciel, seule la Charité demeure. Ici-bas, la Charité doit animer les vertus morales pour en faire "des exercices d'amour".

C'est donc bien clair: "La Charité commence dans la foi; elle s'exerce dans les autres vertus; elle ne trouve son achèvement qu'en elle-même" (§ 89).

2- L'Heptaméron des vertus (Ch. 32).

- Après l'Heptaméron de Dieu (cf. Ch. 18), Aelred passe à l'heptaméron de l'homme (Ch. 32). Chaque vertu correspond à un jour de la création (l'allégorie pourra sans doute être considérée comme outrée, mais Aelred se sert de ce rapprochement avec beaucoup d'innocence):

. premier jour: foi . second jour: espérance . troisième jour: tempérance . quatrième jour: prudence . cinquième jour: force . sixième jour: justice	}	vie active <--> vie théorique (7ème Jour).
---	---	---

"La Charité elle-même est perfection de toutes les vertus" (*Ipsa est Charitas, uirtutum omnium consummatio*). Elle est aussi "de toutes les vertus la racine, de laquelle toutes les bonnes oeuvres procèdent" (§ 92).

3- Pour atteindre à la béatitude, les vertus naturelles ne suffisent pas (Ch. 33)

Cela s'ajoute à l'affirmation de la primauté de la Charité. Les vertus cardinales ne méritent leur nom de vertus que "si elles servent de toutes manières à acquérir ou à conserver la Charité" (§ 93).

Le Chapitre 34 insère l'éloge funèbre de Simon, l'ami d'Aelred, comme Bernard l'avait fait, au

Serm. 26/Ct, pour son frère Gérard.

Cinquième *Quaestio* (Recherche)

La Charité adoucit les labeurs (Livre II, Ch. 1 à 6)

"L'esprit (*mens*) qui possède le joug suave et tranquille du Seigneur, c'est à dire la parfaite Charité, fait passer en sa propre tranquillité tout ce qui lui arrive, ne se laissant troubler par aucun renversement de situation, mais faisant servir à son avancement les bouleversements eux-mêmes" (Ch. 3, § 6).

Le Livre I avait montré qu'il n'y a pas de sabbat de l'âme (de tranquillité/*apathèia*) sans Charité. Le Livre II va répondre à certaines interrogations du moment, circulant dans le milieu Aelrédien: celle de la béatitude dans la Charité, par exemple. "**Le joug du Seigneur, c'est à dire la Charité**", - a-t-il été dit au Livre I (Ch. 19, § 56; Ch. 20, § 57), "**est le sabbat de l'âme**". Mais la vie est laborieuse et souffrante à cause de la cupidité (*cupiditas*), racine de tous les maux.

Même chez les "renoncés" (*renuntiantes*), il y a "labeur" et peine: il faut porter la croix du Christ. Aelred, psychologue averti, va décrire les peines et les consolations de l'homme. "La peine de l'homme dépend de son coeur", dira-t-il. Elle dépend de l'amour qui l'anime devant le labeur (Ch. 2-4). Les austérités de la vie monastique comportent, pour qui aime Dieu, autant de consolations que de peines (Ch. 5-6).

1- Les peines de l'homme viennent du coeur (Ch. 2-4)

"Toute peine, même extérieure, vient des dispositions intérieures". L'âme où domine l'amour de charité, transforme tous les faits de la vie en faits utiles à son avancement. Au contraire, l'âme dont l'amour est cupidité, subit des peines: il n'y a pas pour elle de repos.

Pour le moine, tous les maux lui viennent des trois concupiscences non mortifiées: la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, et la convoitise de l'orgueil de la vie (cf. 1 Jn 2, 16; MCh. 4).

2- Les austérités de la vie monastique et l'avancement spirituel (Ch. 5-6)

Une opinion contemporaine d'Aelred, renouvelée depuis Jovinien (IVème siècle), avançait que les austérités monastiques étaient un empêchement à l'avancement de l'esprit et la sainteté: "Cela vide l'âme de toute suavité et la rend incapable de la moindre saveur spirituelle" (Ch. 4, § 8). La mortification du corps serait contraire à l'esprit, et les souffrances infligées à l'homme extérieur, diminueraient la sainteté de l'homme intérieur... Mais, objecte Aelred, "la quête de la grâce spirituelle ne dépend pas des règles d'Hippocrate (+ 377 av. J.C.). Mieux vaut s'appuyer sur les règles de l'Apôtre (cf. S. Paul: 1 Co 9, 27; 15, 31; 2 Co 1, 3-5; 7, 5; 11, 27; mais aussi Jc 3, 15-17):

"Je proclame hardiment que la mortification de la chair, si on la fait précéder d'une intention pure et que l'on garde la discrétion, cette mortification n'est pas contraire à l'esprit, mais lui est nécessaire; et elle ne diminue pas le réconfort divin mais - à mon avis - elle le suscite plutôt au point que les deux choses vont toujours de pair, je pense, en cette vie du moins: la *tribulatio* (l'épreuve extérieure) et la *consolatio* (le réconfort intérieur)" (Ch. 5, § 9).

Sixième *Quaestio* (Recherche)

Les Trois Visitations du Seigneur (ou le "Traité de la Componction"; Ch. 7 à 16)

Introduction:

Nous avons là un "traité systématique" à partir d'une question posée: "Pourquoi certains éprouvent-ils plus de douceur dans une vie plus relâchée que dans une vie plus austère?" avec un "tableau synoptique" en préambule (Ch. 8), suivi d'un exposé didactique (d'enseignement, Ch. 9 à 13), et d'applications pratiques (Ch. 13b à 16).

La fin des "Visitations" étant, du côté de l'âme, la componction, on donne le titre de "Traité de la Componction" à ces chapitres 8 à 14 sur les "Trois Visitations": componction de l'âme qui aspire à la contemplation et à la vision du ciel. La question porte aussi sur "le discernement des esprits", c'est à dire sur "les mouvements de l'âme", ce qui est traditionnel dans les traités "ascétiques". Si Aelred l'insère dans un Traité sur la Charité, c'est qu'il s'agit de discerner la vraie Charité et de la bien ordonner (de la bien mettre en ordre).

La question est donc posée ; des apparences de douceurs spirituelles correspondent-elles à une Charité effective ? Le tableau synoptique (Ch. 8) apporte une réponse et l'explique en un exposé didactique.

A- La triple cause des visites spirituelles (Livre II, § 8).

la "visite" se présente parfois... (<i>Fit aliquando</i>)	comme une invitation aux <i>somnolents</i>	comme un réconfort pour ceux qui sont à la <i>peine</i>	comme une récompense pour ceux qui aspirent aux <i>biens célestes</i>
D'où, l'effet produit... (<i>opus</i>)	1- invite les <i>somnolents</i> à se lever 1- appelle à la sainteté	2- refait les forces de ceux qui sont à la <i>peine</i> 2- protège la sainteté	3- accueille ceux qui <i>montent</i> 3- récompense la sainteté
...et le fruit qui s'en suit (<i>fructus</i>)	1- effraye celui qui <i>méprise Dieu</i> (ou attire celui qui <i>Le craint</i>) 1- Comme un <u>aiguillon</u> ramène l'égaré	2- encourage et stimule celui qui fait des efforts 2- Comme un <u>bâton</u> soutient le faible	3- étreint celui qui <i>touche au</i> <i>but</i> 3- Comme un <u>petit lit</u> rémunère le pacifié <i>tranquillisé</i> (<i>quietum</i>)

B- Exposé didactique du discernement des "visitations" (Ch. 9 à 13).

Trois considérations, usuelles au Moyen Age, permettent de discerner les causes de ces "visitations": leurs causes, leurs opérations, leurs fruits. Il s'agit en fait de trois stades de la vie spirituelle.

1) Leurs causes (Ch. 8 à 10)

La première visitation de Dieu a pour fin **l'excitation à la conversion**. Cette grâce est commune. Pour qui n'y répond pas, il devra en rendre compte en jugement (*ad iudicium*); pour celui qui y répond, elle est le commencement de la marche en progression (*ad profectum*). C'est la grâce appelée "grâce de la componction" (cf. Ch. 9).

La seconde visitation a pour but la consolation (*ad consolationem*) ou « la force dans la pratique des œuvres ». Consolation survenant dans la tentation pour y résister; consolation avant la tentation (afin qu'ils la supportent plus allègrement, *ut leuius ferant*).

La troisième seule est signe et mesure de sainteté. C'est la stabilité dans le bien, "la récompense par une grâce plus abondante" pour persévérer dans la vie active (l'ascèse) en vue de la contemplation à venir.

2) Leurs opérations (Ch. 11 et 12)

L'opération ou action est l'oeuvre de la grâce et de la coopération de l'homme.

De la part de Dieu (Ch. 11), l'opération sera "miséricorde qui purifie, piété (*pietas* = bonté) qui fortifie, justice qui parfait tout bien".

"Passant dans le lieu de la tente admirable jusqu'à la Maison de Dieu (Ps 41, 5), et se répandant au-dessus d'elle-même (cf. Augustin, *Sur Ev. Jn* XX, 11), l'âme s'enivre du nectar des secrets célestes; contemplant d'un regard très pur le lieu de son futur repos, elle s'écrie avec le Prophète: 'Ce sera là mon repos pour toujours; j'y habiterai parce que je l'ai choisi' (Ps 131, 14)".

De la part de l'homme (Ch. 12), les opérations correspondantes répondront plutôt au titre de la crainte, de la consolation, et de l'amour.

3) Leurs fruits (Ch. 13)

Il s'agit là de trois stades de la vie spirituelle. "La première visitation aura le fruit de la vraie conversion; le fruit de la seconde est la mortification de la volonté propre et de toutes les passions, le fruit de la troisième est la parfaite béatitude" (§ 31). Tout cela est "vie active", fruit de l'ascèse préalable à la contemplation.

C- Les applications pratiques (Ch. 13 à 16)

La remarque principale (Ch.13) est que peu d'âmes arrivent à la contemplation parce qu'elles ne se laissent pas purifier parfaitement, ne pratiquent pas la mortification des sens et les vertus:

"Cet élan de douceur sensible n'est, en effet, pas facilement accordé sans être précédé, accompagné ou en tout cas immédiatement suivi par le labeur ou l'adversité. Il n'est jamais accordé pour consacrer les mérites d'une vie mais pour soutenir la faiblesse ou pour alléger l'adversité"...

"A ceux qui ont reçu la connaissance de la vérité, qui ont embrassé la voie de la pureté parfaite et qui, par après, pèchent volontairement ou s'abandonnent à l'inertie, ce genre de grâce (la contemplation) est avec peine, rarement, ou même jamais accordé " (§ 32).

Au reste, Aelred appuie son sentiment sur l'Ecriture citant ne nombreux textes qui requièrent des actes de conversion effective (Ch. 14: Lc 21, 34; Mt 12, 36; Rm 13, 13; 2 Tm 2, 4; Ga 5, 15; 1 Th 4, 11-12; II Th 3, 10; Jc 2, 1; 3, 14.16; 4, 4.11; 1 Pi 2, 11...).

"Place-les donc devant toi, ces textes de la doctrine évangélique et apostolique...en guise de miroir spirituel, et observes-y attentivement le visage de ton âme" (§ 35).

A la suite de ces textes, Aelred refait l'échelle de l'ascension de l'âme à la charité parfaite, active (Ch. 15). La contemplation n'est donnée qu'au mérite de la patience et de la persévérance (Ch. 16).

D- Excursus: reportage d'une direction spirituelle au Noviciat (Ch 17 à 20)

La componction sensible, voire jusqu'aux larmes, n'est pas le signe authentique de l'amour de Dieu (Ch. 17). La charité effective se reconnaît à ses oeuvres (Ch. 18) et à ses fruits (Ch. 19). Les jeunes convertis se trompent souvent sur la valeur de la première visitation/componction (Ch. 20).

"Il ne faut pas évaluer l'amour envers Dieu en se basant sur ces élans momentanés qui ne dépendent nullement de notre volonté... mais en se basant plutôt sur les dispositions durables de cette volonté. Unir en effet sa volonté à la volonté de Dieu de sorte que la volonté humaine consente à tout ce que la volonté divine prescrit, et qu'il n'y ait pour elle aucune autre raison de vouloir ceci ou cela sinon de savoir que Dieu le veut: voilà à coup sûr, ce que c'est qu'aimer Dieu. Car la volonté elle-même n'est rien d'autre que l'amour... La volonté même de Dieu, c'est son amour qui n'est autre chose que son Esprit-Saint par qui 'la Charité a été répandue en nos coeurs' (Rm 5, 5. Cette effusion de Charité est conjonction de la volonté divine et de la volonté humaine, ou du moins sujétion de la volonté humaine à la volonté divine. Elle se réalise quand l'Esprit-Saint - qui est réellement la volonté et l'amour de Dieu, et Dieu même - envahit la volonté humaine, la pénètre et, l'élevant des réalités inférieures à celles d'en-haut, la transforme tout entière en lui donnant ses propres modes et qualités de sorte que, adhérant à Dieu par un lien d'unité indissoluble, elle devienne avec Lui un seul esprit" (cf. 1 Co 6, 17).

Septième *Quaestio* (Recherche)

La Paix dans les victoires sur les Trois Convoitises (Ch. 21 à 26)

Introduction

C'est encore là un complément au Traité de la Béatitude. Au Livre I, il a déjà été dit que la cupidité ne donnait pas de **vrai repos** à l'homme qui cherche Dieu (cf. Ch. 23). Aelred a démontré, au Livre II, que les peines (*labores*) venaient de la concupiscence qui engendre la convoitise (Ch. 2 à 4). Mais après le discernement de la **vraie Charité**, il lui apparaît opportun de montrer, par des exemples positifs, que la **vraie paix** s'acquiert par la maîtrise des Trois Convoitises majeures énoncées en 1 Jn 2, 16.

Fait d'expérience, Aelred annonce (Ch. 21) que la plupart des "convertis" demeurent dans les peines (*labores*) par le manque de persévérance dans le combat contre la cupidité; leur "ascension" vers Dieu en est retardée (*in ascensione, minor facilitas*): ils avancent lentement dans la liberté de la Charité. "Celui qui renonce au monde de manière nonchalante, tiède et sans grand souci de se purifier, ne parviendra que lentement (*tardius*) à la sérénité de la conscience et à la liberté de la Charité" (§ 64).

L'exposé prend successivement en considération les trois convoitises dénoncées par Jean dans sa Première Lettre (2, 16). Aelred apporte des éléments très concrets d'actualisation.

1- La concupiscence de la chair (Ch. 22 et 23)

La victoire remportée sur les plaisirs sensuels est source d'une joie suprême: celui qui a secoué le joug de la convoitise et rejeté le fardeau des passions mauvaises, découvrira, pour en avoir fait l'expérience que

« Il n'y a aucune peine ou affliction mais qu'il y a plutôt une suprême joie à être tout pénétré par la suavité de la chasteté, lors même qu'il est onéreux de réprimer par le frein de la tempérance les excitations naturelles et les désirs impurs qui proviennent de la convoitise de la chair ».

Les joies dans les victoires sur la volupté, la gourmandise, l'odorat, la vue, sont simplement affirmées (Ch. 22). Le chapitre 23 ("Du plaisir sensuel qui flatte les oreilles") présente, en une page littéraire remarquable, la description humoristique des sonorités recherchées dans les jeux de l'orgue pour la satisfaction des sens (§ 67). Il se recommande, dans sa pertinente critique, de S. Augustin:

"A l'audition d'un cantique divin, l'esprit est porté à un sentiment de piété; mais il est blâmable si la passion d'entendre lui fait désirer le son plus que le sens" (Conf. X, 33, 50).

"Quand le chant m'enchanté plus que les paroles, je confesse avoir commis un péché qui mérite répréhension et j'aimerais mieux ne pas entendre chanter" (*ibid.* X, 35).

"Il ne faut pas faire passer le son avant le sens", conclut Aelred, "mais joindre généralement l'un et l'autre pour stimuler davantage les pieux sentiments" (§ 68). Il est critique par rapport aux premiers essais de chant polyphonique dans l'Eglise. Il préfère rester fidèle à la tradition qu'il dit « inspirée de l'Esprit-Saint par la voix des Pères (Augustin, Ambroise, Grégoire le Grand) qui lui ont servi comme d'instruments » (*organa*).

2- La concupiscence des yeux ou la vaine curiosité (Ch. 24)

La curiosité, ou la préoccupation de sortir de soi et de Dieu (l'oubli de Dieu, cf. RB 7, 10), a aussi ses peines pour être satisfaite:

"Ceux qui aiment le monde convoitent toutes ces choses séduisantes pour les yeux, s'attachant

au-dehors à ce qu'ils façonnent, délaissant au-dedans Celui qui les a façonnées et détruisant ce qu'Il a fait d'eux. De là vient qu'il y a, même dans les cloîtres des moines, des grues et des lièvres, des daims et des cerfs, des pies et des corbeaux... Tout cela ne favorise pas du tout la pauvreté des moines, mais repaît les yeux des curieux" (§ 70).

Aelred est un connaisseur des Documents Primitifs de Cîteaux, et des *Statuta* des Chapitres Généraux prescrivant la pauvreté du "décor" monastique (cf. P.E. XV). Il préfère, comme il dit, "les outils du bon travail, ceux d'Antoine et de Macaire" (*Antoniana et Macariana instrumenta*; § 69).

Mais il y a aussi une curiosité intérieure, dont le comble est "la présomption de prouver sa sainteté par des miracles" (§ 73).

3- L'orgueil de la vie ou la concupiscence de l'orgueil (Ch. 25 et 26).

L'attitude orgueilleuse ou "superbe", a de multiples ramifications et se manifeste diversement. Le désir de la vaine gloire (Ch. 25), ainsi que le désir de dominer (Ch. 26) amène le trouble: Aelred brosse le portrait du moine qui aspire d'une envie passionnée à s'élever dans les dignités du cloître (§ 77).

En conclusion, l'Abbé de Rievaulx invite chacun à s'examiner sur ces mouvements de la concupiscence, "à regarder attentivement le visage de son âme comme en un miroir"; alors, "il découvrira, si je ne me trompe, ce qu'il a de difforme, mais aussi il reconnaîtra, à la lumière de la vérité, les causes cachées de cette difformité; et ainsi, il ne s'en prendra plus à l'âpreté du joug du Seigneur - qui est nulle -, mais à sa propre perversité. Lors donc que les racines de ces passions - causes de toute notre peine ou affliction - auront été complètement arrachées et que nous aurons soumis au joug de la Charité les épaules de notre âme, nous apprendrons du Seigneur Jésus qu'il est 'doux et humble de coeur et nous trouverons le repos pour nos âmes', parvenant ainsi au sabbat spirituel de la Charité"... (§ 78).

Huitième *Quaestio* (Recherche)

Les Trois Sabbats de la Charité (Livre III, Ch. 1 à 6)

Introduction

Le mot "sabbat" revient fréquemment dans le "Miroir de la Charité". En ces chapitres, l'auteur veut élucider expressément ce que représente le sabbat dans l'ascension de l'âme vers Dieu. Le terme insinue le repos après le labeur. Il a été répété au cours du Traité que la Charité est la Béatitude de l'homme. Maintenant, Aelred veut montrer ce que contient la possession de cette Charité parfaite. Serait-ce la seule contemplation de Dieu? Il s'explique: la Charité qui comprend trois objets, comprend aussi trois quiétudes, trois satisfactions de l'âme dans la possession de sa fin, **trois contemplations**, oserions-nous dire. Sans doute, la quiétude en Dieu prime et elle est nécessaire pour la possession des deux autres quiétudes; mais celles-ci demeurent, et, qui plus est, peuvent être premières à un moment. Les textes d'Aelred mis en exergue expriment bien son dessein: **"il y a trois amours (ou dilections); il y a trois sabbats en ces amours, qui naissent, s'entretiennent et se consomment muuellement"**.

De ce texte, on remonte, par association d'idée, à la question précédente sur la coordination des vertus dans la Charité. "La Coordination des sabbats" pourrait servir de titre à cette *Quaestio* Huit, car tel en est l'objet.

L'ordre de l'exposé:

Après l'invocation usuelle (Ch. 1), l'auteur présente ainsi son interprétation:

- 1- La coordination/corrélation des trois sabbats, ou des trois amours (Ch. 2).
- 2- Le sabbat dans l'amour de soi (Ch. 3).
- 3- Le sabbat dans l'amour du prochain (Ch. 4 et 5).
- 4- Le sabbat dans l'amour de Dieu (Ch. 6).

1- La coordination des trois sabbats; leur mutuelle corrélation (Ch. 2)

La Charité comprend trois objets: soi, le prochain, Dieu. Et chaque objet doit être aimé de la manière qui convient (*sicut oportet*). Pour le moment, la question n'est pas de déterminer la mesure de ces trois amours, mais d'en montrer la coordination, la corrélation, la connexion, même dans le temps ; Aelred le fait au § 3 :

"Pour l'instant, il faut remarquer ceci: bien que ces trois amours (*dilectiones*) soient manifestement distinctes, il y a entre elles une merveilleuse corrélation au point que chacune se retrouve en toutes et toutes en chacune, que l'on ne possède jamais l'une sans les autres et que, si l'une est vacillante, les autres aussi faiblissent. En effet, il ne s'aime pas lui-même celui qui n'aime ni son prochain, ni Dieu, il n'aime pas non plus son prochain comme lui-même celui qui ne s'aime pas lui-même, et on ne saurait croire qu'il aime Dieu celui qui n'aime pas son prochain (cf. 1 Jn 4, 20)".

Il y a bien entre les trois un certain ordre dans le temps de la "pratique" (*praktikè*) :

"l'amour pour le prochain passe donc, d'une certaine manière, avant l'amour pour Dieu, et l'amour pour soi-même avant celui pour le prochain; il passe avant quant à l'ordre non quant à la dignité. Il passe avant, mais l'amour parfait est celui dont il est dit: 'Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur, de toute ton ame, de tout ton esprit' (Mt 22, 37)".

La connexion suit la coordination:

"...Il se fait que de façon étonnante et ineffable, ces trois amours, bien que possédés tous ensemble - et il ne peut en être autrement - ne sont pourtant pas toujours pareillement ressentis: tantôt le repos, la joie du sabbat, est ressenti dans la pureté de la conscience personnelle, tantôt il provient de la douceur de la dilection fraternelle, tantôt il est plus pleinement obtenu dans la contemplation de Dieu. Il en va comme d'un roi qui, possédant plusieurs chambres remplies d'aromates, entre tantôt dans celle-ci, tantôt dans celle-là, se laissant imprégner par l'odeur de telle ou telle espèce de parfum; de même l'âme, détenant à l'intérieur de sa conscience sept celliers remplis de richesses spirituelles, se promène tantôt dans celui-ci, tantôt dans celui-là..." (Ch. 2, 5).

On le voit, il s'agit de la possession et de la jouissance dans la Charité, et non plus de l'ascétique activité pour parvenir à cette jouissance: il s'agit bien de trois sabbats. Et chacun va donner lieu à une description. Aelred affirme à la fois la connexion et la distinction de ces "quiétudes"; il est ici très original.

2- Le sabbat dans l'amour ordonné de soi-même (Ch. 3).

La tranquillité (*quies* qui suit le labeur du recueillement, des mortifications, de l'obéissance en tout bien est bellement comparée à la maisonnée bien ordonnée d'un père de famille; et ce sabbat est le fruit d'un long labeur:

"Quand un homme s'est retiré du tumulte extérieur pour rentrer dans le secret de son être intérieur (*mens*), qu'il a fermé sa porte à la bruyante foule des vanités et fait le tour de ses trésors intérieurs, qu'il n'a plus rien rencontré en lui d'agité ou de désordonné, rien qui puisse le tourmenter ou le contrarier mais que tout est plein de joie, d'harmonie, de paix, de tranquillité; quand tout le petit monde de ses pensées, paroles et actions lui sourit comme le ferait la maisonnée d'un père de famille dans une demeure où règnent l'ordre et la paix; alors se lève soudain une merveilleuse assurance, de cette assurance une merveilleuse joie, de cette joie un chant d'allégresse qui éclate en

louanges envers Dieu, d'autant plus ferventes que l'on voit plus clairement combien ce que l'on reconnaît de bon en soi-même est un don de Dieu. C'est la joyeuse solennité du septième jour qui doit être précédée de six jours, c'est à dire du complet achèvement des oeuvres, de sorte que nous transpirions d'abord dans les oeuvres bonnes pour nous reposer ensuite dans la paix de la conscience. Car c'est à partir des oeuvres bonnes que naît la pureté de la conscience d'après laquelle est appréciée la dilection (l'amour) pour soi-même" (§ 6).

3- Le sabbat dans l'amour du prochain (Ch. 4 et 5).

La douce et joyeuse quiétude en l'amour fraternel en sa perfection est décrite par des expressions empruntées à S. Paul (cf. Rm 12 et 13: "Se réjouir avec qui est dans la joie"... "aimer son prochain comme soi-même"...).

Remarquons que les faits ascétiques ou pratiques sont davantage mis en relief que la jouissance elle-même; l'ordre dans les démonstrations de Charité est bien marqué: les amis, les collègues, les frères par la profession, les membres du Corps mystique du Christ, tous les autres (cf. Jean Cassien, *Conf.* XVI, 2). Puis la description de la béatitude de l'amour fraternel reprend étayée par le Ps 132, 1, Ac 4, 32... Ici encore, l'instance porte sur la nécessité d'un long temps, à l'image du sabbat des sept ans, pour jouir de cette quiétude.

Après l'exposé de ces deux sabbats, Aelred répète que l'amour de Dieu doit informer les deux premiers pour mériter leurs quiétudes. Les témoignages de l'amour du Christ pour les hommes donnent l'exemple (Ch. 5).

4- La contemplation de Dieu du troisième sabbat (Ch. 6)

Aelred parle en peu de mots de la contemplation de quiétude, mais ce qu'il en dit mérite l'attention car ce sont des notations classiques et usuelles chez lui: silence des sens, perception que Dieu est le Maître et Seigneur, jouissance dans ce sentiment.

"L'âme purifiée par cette double dilection (des deux premiers sabbats, amour de soi-même et amour du prochain) aspire d'autant plus aux joies de l'étreinte divine qu'elle est plus assurée (établie en *securitas*). Brûlant d'un désir extrême, elle passe au-delà du voile de la chair et, entrant dans le sanctuaire où le Christ Jésus est esprit devant sa face (cf. Lam 4, 20), elle est totalement absorbée par une lumière indicible et une douceur inhabituelle, le silence s'étant fait par rapport à tout ce qui est corporel, sensible, changeant, elle fixe d'un regard pénétrant 'Ce qui Est', 'Ce qui est toujours tel', identique à soi-même, 'Ce qui est Un'; libre pour voir (*uacans et uidens*) que le Seigneur lui-même est Dieu (cf. Ps 45, 11), elle célèbre sans aucun doute le sabbat des sabbats dans les suaves étreintes de la Charité Elle-même" (§ 17).

"Telle est l'année du Jubilé durant laquelle l'homme rentre en possession de son Bien (Lév 25, 10) - c'est à dire de son Créateur Lui-même - pour être possédé et posséder, être gardé et garder, être tenu et tenir"... (§ 18).

Conclusion

Le § 19 du même Ch. 6, donne en tableau synoptique la répartition des trois amours qui ont chacun pour terme un sabbat propre; "chaque fois il y a **repos, libération, et une certaine célébration du sabbat spirituel**:

Est aussi relevé le rapport entre chaque sabbat et un état du Christ, puisque le chrétien, dans son ascension vers Dieu, reproduit les mystères du Christ, et participe en chaque sabbat à un attribut du Verbe incarné: "au premier sabbat, l'âme **goûte** combien Jésus est doux dans son humanité; au deuxième, elle **voit** combien il est parfait dans sa Charité; au troisième, (elle **voit**) combien il est sublime dans sa divinité".

Les Trois Temps spécifiques du Sabbat

"En chacun il y a **repos** (*requies*), en chacun **libération** (*uacatio*) en chacun **célébration du sabbat spirituel**"

1- <i>requies</i> (Repos)	1- dans la pureté de la conscience	2- dans la douce union de beaucoup d'âmes	3- dans la contemplation de Dieu Lui-même
2- <i>uacatio</i> (Libération)	1- devenu libre par rapport au péché	2- par rapport à la convoitise	3- par rapport à tous les tiraillements
3- <i>mens</i> (l'esprit "sabbatise")	1- il goûte combien Jésus est doux dans son humanité	2- il voit combien Jésus est parfait dans sa Charité	3- il (voit) combien Jésus est sublime dans sa divinité
4-(<i>mens</i>)	1- il se recueille en lui-même	2- il se déploie vers l'extérieur	3- Il est ravi au-dessus de lui-même

*

Neuvième *Quaestio* (Recherche)

L'Ordination de la Charité (Ch. 7 à 40)

Introduction

Aelred l'annonce d'emblée: "C'est le lieu et le moment d'en venir à ce que nous avons remis à plus tard (cf. III, §3): exposer un peu plus en détail **la manière dont la Charité doit se manifester**".

Manifestation, démonstration de la Charité, certes; mais l'accent porte sur la mesure, sur la manière en raison des personnes envers lesquelles elle se manifeste. En fait les Ch. 31 à 38 répondent à l'ordre de la Charité entre soi et le prochain (type 'traité de morale'). Le principal, le fond, n'est pas là. Partant de la faculté d'aimer, l'auteur analyse l'acte d'amour en son origine, en ses

mobiles, en son déroulement, en sa réalisation, en sa fruition. Au total, c'est **un traité de l'acte d'amour**. Traité qui reste pratique puisqu'Aelred montrera tout au cours de l'analyse, comment il faut ordonner le bon usage de la faculté d'aimer pour poser un acte effectivement charitable. L'ordination des actes de Charité envers soi et envers le prochain domine en fait.

Fragmentation du sujet:

- Des préliminaires, d'abord, où se trouve défini l'amour et distingués ses actes (Ch. 7 et 8).
- Ensuite viennent les opérations d'un acte d'amour suivant la distinction traditionnelle: **electio** (choix d'un objet pour en jouir; Ch. 9), **motus** (mouvement de la volonté vers son objet; Ch. 10 à 38), **fruitio** (jouissance dans la possession de l'objet; Ch. 39 et 40).

Cette partie du "Miroir" revêt un caractère scolaire, très comparable aux autres traités sur la Charité qui fleurissent au Moyen Age. En cela, ce tour fait diverger cette partie de l'ouvrage des traités cisterciens qui visent à décrire l'ascension de l'âme vers Dieu par la Charité. Sa présentation sera donc brève, malgré l'amplitude littéraire que lui a donnée Aelred (33 chapitres!).

A- Préliminaires (Ch. 7 et 8)

1). Définition et division de l'amour (Ch. 7).

L'amour est une puissance, une force, connaturelle à l'âme, de tendre vers quelque chose. Cette faculté (*facultas*) comprend, comme le libre arbitre, un exercice de la raison et un exercice de la volonté. Cette faculté, comme toute créature de Dieu, est bonne en elle-même. C'est l'usage qu'on en fait qui lui donne sa qualité morale. L'usage s'exprime par des actes: le bon usage est **charité**; le mauvais usage est **cupidité** (§§ 20-21).

A remarquer que l'amour est défini comme le libre arbitre, avec ses deux éléments. La charité, bon usage de cette puissance requiert- il est vrai - le secours de la grâce (*adiutus per gratiam*); mais n'est pas présentée comme le propre d'une vertu spéciale infuse: la place de la nature reste entière.

2). Opération de l'amour: ses actes, son usus (Ch. 8).

"Il me semble que l'usage de la faculté d'amour consiste en trois choses: le choix (*electio*), le mouvement (*motus*), la jouissance (*fruitio*). Le choix relève de la raison, le mouvement est dans le désir et l'action, la jouissance est au terme".

Toute la division du Traité est dans ces mots avec insinuation de l'origine de chaque opération.

a) L'élection est définie comme le discernement d'un objet estimé comme pouvant procurer à l'âme une jouissance.

b) Le mouvement, ou le cours de l'opération, comprend le désir aussi bien que l'usage des moyens; c'est en tout un "acte intérieur" et non pas fait de démarches sensibles.

c) La fruition, consiste à "faire usage avec délectation et joie" (§ 23). Et elle commence aussitôt après le "choix" et accompagne le cours de l'action, stimulant la ferveur vers la possession de l'objet.

Ces trois opérations sont à ordonner pour qu'elles réalisent, en chaque degré, la Charité.

"Si l'âme choisit ce qu'il faut pour en jouir, si elle se porte vers cet objet comme il se doit et en jouit comme il convient, on donnera à juste titre le nom de charité à un choix aussi sain, à un mouvement aussi adéquat, à une jouissance aussi avantageuse".

(a)- L'élection (Ch. 9)

C'est une opération rationnelle d'amour à bien ordonner, avec sélection d'un bien en vue d'en

jouir; c'est déjà une "intention"; c'est le discernement de ce qui assure la béatitude de l'homme.

(b)- Le mouvement (*motus*) - Ch. 10 à 38.

Ceci constitue vraiment le traité de l'ordination de l'amour.

"Ce mouvement se fait intérieurement vers le désir, extérieurement vers l'action. "

Si l'*electio* signifie plutôt l'intention, le *motus* comprend tout ce qui est réalisation; et chaque aspect de cette réalisation est défini. Le désir est le mouvement intérieur vers l'objet; l'acte est l'application aux moyens:

"...vers le désir quand l'esprit, par un mouvement et une aspiration intérieurs, tend vers ce dont il juge devoir jouir; vers l'action quand une secrète impulsion de la faculté d'amour pousse à agir aussi extérieurement".

De part et d'autre, tant dans le désir que dans l'action, il y a surtout à considérer, au point de vue de l'ordination de l'acte d'amour, les moteurs qui excitent, qui incitent à désirer et à agir. L'exposé se répartit donc ainsi:

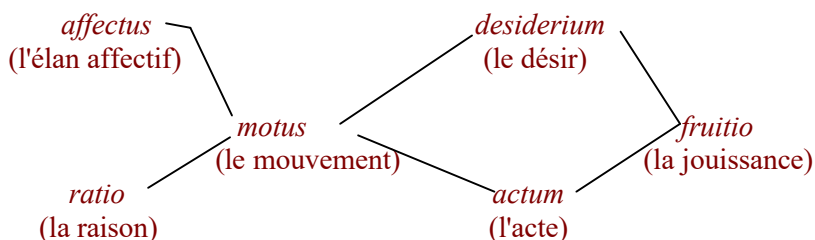
(1)- Ordination des moteurs de l'Amour (Ch. 11 à 30)

(2)- Ordination des actes de charité envers soi, envers le prochain (Ch. 31 à 38).

(1)- Ordination des moteurs de l'Amour (Ch. 11 à 30) ou "De la double origine du mouvement"

L'analyse est longue mais bien ordonnée:

- Nature et distinction des mobiles de l'amour tant affectifs (*affectus* qui désigne le fait d'être affecté et le mouvement, l'élan qui y répond) que rationnels (Ch. 11 à 17). Le schéma ci-dessous peut aider à saisir les distinctions d'Aelred:



- Valeur morale de ces mobiles pour un acte bien ordonné de Charité (Ch. 18 à 21). Les raisons (*argumenta*) d'aimer Dieu et le prochain ont valeur de mobiles. L'affection doit être contrôlée par la raison.
- Ordination des mobiles: application pratique à chaque espèce (Ch. 21 à 30):
 "Si une âme choisit d'abord quelque chose pour en jouir, s'élance ensuite par un sésir intérieur vers ce qu'elle a choisi, et enfin fait ce qu'elle peut pour atteindre l'objet désiré, il faut incontestablement dire qu'elle aime. Plus elle y met d'ardeur et de véhémence, plus elle aime" (Ch. 21, § 49).

(2)- Ordination des Actes de Charité (Ch. 31 à 38).

Les actes de Charité tendent à Dieu, et pourvoient au salut et aux nécessités du prochain et de soi-même. A l'adresse de soi et du prochain, il y a une mesure à bien ordonner; elle sera régulée par la prudence et la tempérance.

Synthèse

Comme Aelred l'avoue lui-même à la fin de son ouvrage, il a cherché "à retenir par les liens de ces méditations les courses vagabondes et inutiles de sa cogitation tumultueuse" (Ch. 39, § 113).

Il est utile aussi pour notre profit personnel de relier (*alligare*) dans notre mémoire les considérations sur la Charité contenues dans ce "Miroir de la Charité". Nous les regrouperons en trois propositions qui regroupent l'ensemble:

1- La Charité est le don qui constitue l'homme à l'image de Dieu. Comme ses contemporains cisterciens, Aelred ne considère pas la Charité comme une vertu distincte et spéciale infusée en la volonté humaine à côté des autres vertus infuses. **La Charité est l'expression majeure de l'image de Dieu en l'homme.** Ainsi, comme Dieu est Charité, le tout de l'homme est d'être Charité: "Qui T'aime, Te saisit...parce que Tu es Charité" (*Qui amat te, capit te...quia Caritas es*).

D'où le point de départ de tout le Traité, et le retour constant à ce concept de Charité. Structure de l'homme centrée sur la Charité (Livre I, Ch. 2 à 15). Nature de l'amour et ses distinctions (Livre III, Ch. 7 à 39). Nature aussi du contraire de la Charité: la cupidité (Livre I, Ch. 22 à 26; Livre II, Ch. 2 à 4 et 21 à 26).

2- **La béatitude de l'homme se réalise par et dans la Charité.** Ceci est consécutif de cela. Si la structure de l'homme est ordonnée à aimer, sa béatitude est le repos dans la possession parfaite de la Charité. Aussi est-il logique, de la part d'Aelred, d'introduire le Traité de la béatitude dans un Traité de la Charité. D'où la question de la béatitude et des sabbats de l'homme qui suit l'exposé de la structure et revient dès que se pose la question de la perfection de la Charité: cf. Livre I, Ch. 16, 18-20, 22; Livre III, Ch. 1 à 6.

3- Toute l'activité de l'homme se ramène à l'ordination de la Charité. L'activité de l'homme doit répondre à sa nature, à sa capacité. Aussi, Aelred exprime-t-il la recherche de Dieu, la progression en Dieu, la possession de Dieu par l'ordination de toutes les capacités humaines sous la Charité. Toute « l'ascétique » (*praktikè* ou vie active), se trouve exprimé dans des tableaux de coordination: coordination des actes de la vie purgative (Livre I, Ch. 17) et des componctions (Livre II, Ch. 7 à 17); coordination des vertus en la Charité (Livre I, Ch. 31 à 33; Livre III, Ch. 9 à 39); coordination des sabbats eux-mêmes (Livre III, Ch. 1 à 6).

Le style d'Aelred est parfaitement cistercien. A preuve l'usage du procédé synthétique ou synoptique dans la présentation des Trois Visitations du Seigneur à l'âme qui le cherche ou des Trois temps du Sabbat (voir pp. 70 et 76).

N.D. de l'Emmanuel, Kasanza (RDC)
le 22 février 2008

*