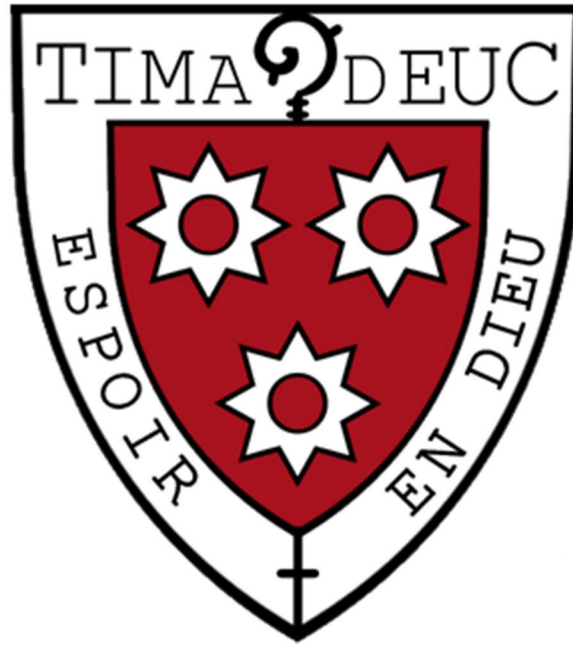


LE PATRIMOINE CISTERCIEN

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

La Règle de Saint Benoît, chapitre 48.



Les Traités de anima.

Le Patrimoine littéraire et spirituel de Cîteaux

PREMIERE PARTIE

Les Traités *De anima* (sur ce qu'est la personne humaine) dans l'Ordre de Cîteaux au XIIème siècle

*

Contenu :

- | | | |
|-------------|--|------------|
| I- | S. Bernard : | |
| | <i>De la grâce et de la liberté</i> | p. 6 |
| | Eléments puisés dans | |
| | <i>Les Sermons Divers</i> | pp. 8-11 |
| | Et dans le <i>Sermon/S. Martin</i> | p. 11 |
| II- | Guillaume de S. Thierry : | |
| | <i>De la nature du corps et de l'âme</i> | p. 13 |
| | Eléments puisés dans le <i>Traité</i> | |
| | <i>De la nature et de la dignité de l'amour</i> | pp. 17-22 |
| III- | Isaac de l'Etoile : | |
| | <i>Lettre sur l'âme (à Alcher de Clairvaux)</i> | p. 23 |
| IV- | Aelred de Rievaulx : | |
| | <i>Dialogue sur l'âme, et éléments puisés dans</i> | |
| | <i>Le Miroir de la Charité</i> | pp. 31-35 |
| V- | Alcher de Clairvaux : | |
| | <i>De l'esprit et de l'âme</i> | pp. 36-49. |

*

Introduction

Les raisons d'être de ces Traités formulées par trois auteurs:

1. Guillaume de S. Thierry :

"Chez les Grecs, on rapportait jadis la réponse fameuse de l'Apollon de Delphes: 'Homme, connais-toi toi-même!' (*Homo, scito teipsum; Gnôti seôton*). Cette même parole, Salomon - ou plutôt le Christ - la profère aussi dans le Cantique des Cantiques: 'Si tu ne te connais pas, sors' (Ct 1, 8). En effet, quiconque ne s'attarde pas, par une sage contemplation, aux réalités qui sont siennes (et appartiennent à son moi profond), est nécessairement entraîné, par une vaine curiosité, vers des réalités étrangères qui lui sont désavantageuses. C'est pourquoi, puisqu'à tout homme capable de raison, la capacité de sa connaissance, aidée de la grâce, lui est à peine suffisante pour se connaître lui-même alors qu'il s'adonne à ce rien (la vanité de la curiosité), il ne se connaîtra pas à moins qu'à partir de ce qu'il est lui-même, il ne monte vers Celui de qui il reçoit d'exister et qui est très au-dessus de lui. Autrement, il erre très misérablement, dépourvu de sens, celui qui, hors de lui-même, disperse ses capacités de réflexion dans des choses nuisibles, lui à qui la nature - et qui plus est l'Auteur de la nature - a fait connaître que le champ d'investigation de sa recherche ne devait s'opérer qu'à l'intérieur de soi.

Ainsi donc, étant donné que notre microcosme - c'est à dire ce petit monde qu'est l'homme -, nous le scrutons de quelque manière par le dedans et par le dehors, dans son âme et dans son corps, à partir de quelques éléments de notre être intérieur. Et nous nous élèverons par les réalités visibles et sensibles de ce qui nous est propre, jusqu'à l'Auteur des réalités visibles et invisibles. Nous débattrons d'abord de ce qui a rapport à la nature du corps; ensuite, nous aborderons les réalités qui concernent l'âme.

Sache-le cependant, ce que tu vas lire n'est pas de mon invention, mais, pour une part, cela vient des philosophes et des naturalistes (*physicorum*), pour une autre part, des Docteurs de l'Eglise (*ecclesiasticorum doctorum*); et tu en liras non seulement le sens qu'ils en ont donné, mais les réalités mêmes qu'ils ont scrutées, telles qu'elles ont été dites ou rapportées par écrit, et dont j'ai rassemblé ici, dans cet unique ouvrage, des fragments recueillis à partir de leurs livres".

["De la nature du corps et de l'âme", Prologue; PL 180, c. 695-696]

2. Isaac de l'Etoile :

"Assurément, l'âme possède ce qu'il faut pour scruter et connaître. Créée en totale ressemblance avec la sagesse, elle porte en elle-même la similitude de toutes les réalités. D'où la définition du philosophe (Varron) la disant 'similitude de toutes les réalités'. C'est ainsi que, par la connaissance sensible, nous l'avons souvent dit, l'âme scrute et connaît les corps; par l'imagination leurs similitudes, par la raison leurs dimensions et leurs ressemblances avec les réalités diverses et les différences avec les réalités similaires; par l'intellect, elle connaît la mutabilité des esprits; par l'intelligence, le Dieu immuable. Ainsi, l'âme possédant en soi les puissances par lesquelles elle scrute toutes les réalités; et par elles, elle tient une existence semblable à celle de toute chose, bien qu'elle soit une en elle-même. Elle est semblable à la terre par la connaissance sensible, à l'eau par l'imagination, à l'air par la raison, au firmament par l'intellect, au ciel des cieux par l'intelligence; ou encore aux métaux et aux pierres à travers l'essence, à l'herbe et aux arbres par la vie, aux animaux par la connaissance sensible et l'imagination, aux hommes par la raison, aux anges par l'intellect, à Dieu son Créateur par l'intelligence. C'est pourquoi, elle chante avec grâce à la louange de son Créateur:

"Admirable Ta science, elle me dépasse!
Et je ne puis l'atteindre" (Ps 138, 6).

[Isaac de l'Etoile, *De anima*, PL 194, c. 1886 B]

3- Alcher de Clairvaux:

"Après que l'on m'ait dit de me connaître moi-même, je ne puis supporter de me considérer comme inconnu de moi. C'est faire preuve en effet d'une grande indifférence coupable que de ne pas chercher à savoir pourquoi est tel ce lieu de l'esprit où nous pensons si profondément aux réalités célestes, où nous investissons dans une recherche très subtile les réalités de la nature, et où nous désirons connaître vis à vis de notre Créateur les si sublimes réalités qui le concernent.

Ce n'est pas une réalité étrangère, ni qui doive être cherchée très loin de nous: l'esprit est le lieu où se trouve cette réalité pour y être goûtée. Mais elle nous est toujours présente, elle délibère avec nous, parle et est tournée vers l'intime de nous-mêmes.

Il lui est donné à cet esprit de connaître les secrets de choses tellement immenses, et cependant il ne peut se connaître lui-même! Même si c'est au petit nombre qu'il est permis de discerner l'esprit par l'esprit lui-même, c'est afin que l'esprit puisse lui-même se voir.

Cependant, cela ne peut se produire que par une certaine action de la Providence lorsque la faculté de se trouver soi-même par la recherche a cessé de s'exercer de la part d'âmes religieuses qui se sont cherchées elles-mêmes et ont cherché leur Dieu, pieusement, chastement, et avec l'empressement de l'amour.

Pour cette raison, je me rendrai à moi-même; bien plus, je me rendrai à mon Dieu auquel je me dois bien davantage qu'à moi-même; je verrai ce qu'est l'esprit, et quelle patrie est la sienne".

[Alcher de Clairvaux, *De spiritu et anima, Praefatio*, PL 40, c.779 B]

Introduction (suite)

Dans l'histoire littéraire de l'Ordre de Cîteaux au XIIème s., les Traités *De anima* ou de la structure de l'âme, sont un fait. Cela consiste à chercher à élucider quelle est la nature de l'âme humaine, quelles sont ses capacités en tant qu'elle est créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, et que, de ce fait, elle est capable d'atteindre Dieu - la grâce aidant. Cela fonde les itinéraires ascendants de l'âme vers Dieu, et tient lieu de préliminaires aux explications méthodologiques des "degrés de la charité".

L'existence de ce "Traité *De anima*" chez tous les Maîtres spirituels de la période 1100-1190, indique qu'il y a chez eux l'intention d'un enseignement formel en ce sens: apporter un fondement nécessaire à la compréhension du corps de doctrine qu'ils présentent sur la charité et sur les constitutifs de la vie spirituelle.

Etude des "Traités *De anima*"

I. Le fait

A- Un fait d'étude

"Malades l'un et l'autre (Bernard et Guillaume), nous conférions tout le jour au sujet de la nature spirituelle de l'âme (*spirituali physica animae*¹), des remèdes des vertus pour combattre l'indolence paresseuse des vices. C'est pourquoi, dès lors, il (Bernard) m'exposa son interprétation du Cantique des Cantiques" (*Vita Prima*, I, ch. 12, n°59).

A remarquer que le rapprochement du Ct des Cts avec "la nature de l'âme", précise le sens de l'étude: l'union de l'âme avec Dieu par la mise en œuvre des puissances de l'âme sous l'action efficace de la grâce.

B- Les Traités sur l'âme

Les Traités qui ont pour objet l'étude explicite de la structure de l'âme en fonction de son ascension vers Dieu sont au nombre de cinq:

1. **S. Bernard**: "De la grâce et du libre arbitre" (vers 1127/28). Ch. 2 à 12 >sur les capacités de l'âme; ch. 1, 13 et 14> autour de la question sous-jacente au titre (part de Dieu et part de l'homme dans les actes méritoires).
2. **Guillaume de S. Thierry**: "De la nature du corps et de l'âme" (vers 1128). Ce sont des notes ou *excerpta*, recueillies auprès de philosophes, de naturalistes et de Docteurs ecclésiastiques, et rassemblés en un seul Traité.
3. **Isaac de l'Etoile**: "De l'âme" (avant 1160). Exposé personnel, très philosophique², sorte de conférence-réponse adressée à Alcher de Clairvaux, très instructif au plan de la terminologie.
4. **Aelred de Rievaulx**: "Dialogue sur l'âme" (vers 1166). Ecrit transcrivant un dialogue supposé entre Aelred, Abbé, et le moine Jean, datant de la fin de la vie d'Aelred et qui tient lieu de condensé de l'enseignement de l'Abbé de Rievaulx, dans son essentiel.
5. **Alcher de Clairvaux**: "De l'esprit et de l'âme" (vers 1160). Cet écrit est-il d'Alcher? Eugène Manning en doute³. Compilation adroite d'auteurs anciens, principalement de S. Augustin (*De Quantitate animae*, surtout), pouvant servir de guide pour des "docteurs" cisterciens ou autres ayant charge d'enseignement dans leurs abbayes respectives.

1 C'est à dire, la nature, la structure spirituelle de l'âme; les clercs de l'époque, donnaient ce sens à *physica*.

2 La traduction que nous en avons faite, et proposée pour édition dans les *Collectanea Cisterciensia*, a été rejetée sous prétexte que le Traité était jugé "trop philosophique".

3 Cf. Dictionnaire des Auteurs Cisterciens: "Alcher de C."

C- Les Opuscles sur des questions relatives à l'âme

En voici quelques représentants majeurs:

- **S. Bernard**: "Sermons Divers" = 10, 12, 45, 50, 74, 84, 86, 92. "Sermon pour la fête de S. Martin": n°2 à 8.
- **Guillaume de S. Thierry**: "De la nature et de la dignité de l'amour", ch. 6 (sur les 5 sens par lesquels l'âme est unie à Dieu).
- **Aelred de Rievaulx**: "Miroir de la charité", Livre I, ch. 2 (sur l'image de Dieu); Livre III, ch. 7 à 21 (sur l'amour et ses opérations: *electio-modus-fruitio/amor-caritas/cupiditas*).
- **Gilbert de Hoyland**: "Sermon sur le Ct" = Sermon 39 (volonté humaine et tension vers Dieu); Sermon 4, n°1 (les degrés du savoir).
- **Baudouin de Ford**: "Traités"
 - Traité 4 (sur les sens spirituels);
 - Traité 6 (de la nature de l'âme et de l'esprit; *culpa et gratia*);
 - Traité 10 (l'homme "à l'image de la charité qui est Dieu");
 - Traité 11 (du "vieil homme").

II- La raison des Traités cisterciens sur l'âme

Le motif explicite est pédagogique. Cela ressort des trois préfaces présentées au début de l'Introduction, p. 1 et 2.

A- Objet des Traités sur l'âme

- non pas philosophique (sauf celui d'Isaac de l'Etoile, peut-être, encore qu'il intègre des éléments de spiritualité);
- non pas spéculatif (à la manière des théologiens scolastiques...);
- ils visent à mieux connaître dans l'âme l'image de Dieu; à scruter l'âme créée pour l'union à Dieu, mais déformée, détournée de sa fin par le péché, qui doit être reformée pour se retourner vers sa fin première: Dieu;
- la fin poursuivie par les auteurs de ces Traités est finalement de découvrir de quel amour Dieu aime l'homme.

Trois témoignages:

- **Alcher de Clairvaux**: "Se connaître soi-même afin de se trouver soi-même et Dieu"; la fin de la perfection: "se rendre à soi-même, et bien plus encore, se rendre à Dieu auquel je me dois bien davantage; et je verrai"... (cf. Préface, en Introduction); "ce qu'est l'âme dans son essence et sa puissance"; "quelle est sa patrie?" (La communion avec Dieu).

- **Guillaume de S. Thierry**: d'après son Traité "De la nature du corps et de l'âme", "Dieu a établi son siège dans l'âme"; il s'agit donc de "le chercher en soi (*intus*)"; mais, pour cela, il faut "commencer par se connaître", "se comprendre soi-même comme image de Dieu pour monter vers l'Auteur de l'image et le saisir" (c. 695).

- **Isaac de l'Etoile**: c. 1886, "De l'âme" (voir Introduction, passage cité).

B- Pourquoi des Traités *ex professo* sous forme de manuels?

L'intention d'Alcher est bien de composer un manuel "pour tous", rassemblant

- un corps de doctrine,
- un enseignement sur la contemplation,
- un lexique éclairant la terminologie adoptée.

C- Place des Traités sur l'âme dans l'Etude de l'Histoire Littéraire de l'Ordre de Cîteaux

1. C'est une "classe homogène d'écrits cisterciens" (Dom Anselme Le Bail);

2. C'est "l'introduction nécessaire à l'étude de la spiritualité cistercienne. Il convient d'être attentif à la terminologie employée par les Pères de Cîteaux pour comprendre leur pensée.

D- Articulation de l'étude de ces Traités

Comment procéder à l'étude du concept d'âme et sa terminologie? Double réponse:

- par l'étude directe des textes;
- par la division de l'étude en deux phases:
 - . Les Antécédents des Traités (Auteurs précédents et inspireurs).
 - . L'analyse des Traités cisterciens (7 Auteurs seront retenus, de S. Bernard à Baudouin de Ford, en passant par Guillaume, Aelred, Isaac, Alcher et Gilbert).

S. Bernard

Traité "De l'âme" et Opuscules contribuant à mettre en lumière ce qu'est l'homme

Qui elucidant me, uitam aeternam habebunt

(Ceux qui me mettent en lumière - dit la Sagesse - auront la vie éternelle)

- Sir 24, 22 cité à la fin du Prologue du Traité sur "La grâce et le Libre arbitre -

I. Le Traité de la grâce et du libre arbitre (vers 1128)

A. Le Chapitre premier: une sorte d'explicitation du titre, où est posée, sous forme dialogale, la question de la grâce et de la liberté.

- Bernard fait l'éloge de la grâce (action de Dieu dans l'œuvre du salut de l'homme).
- X lui répond: "Et toi, que fais-tu? (*Quid te ergo operaris?*). Quelle est ta part? Est-elle nulle? Si Dieu fait tout, où est ton mérite?"
- B. demande un "conseil".
- X: "Rends gloire à Dieu" (cf. Jn 9, 24: 'Reconnais-toi pécheur, et ingrat'; voir *De Div.* 27, 8).
- B. "Ton conseil sera bon si tu me donnes aussi de quoi le suivre... Le "docteur" (*doctor*: qui donne un enseignement) doit se faire aussi "donneur" (*dator*). Deux choses me sont nécessaires: être enseigné et être aidé (*doceri et iuuari*). Celui qui par ta bouche me conseille (Dieu), doit nécessairement m'octroyer aussi, par son Esprit, le secours grâce auquel je serai capable de mettre ton conseil en pratique, car, dit l'Apôtre: 'C'est l'Esprit qui vient en aide à notre faiblesse' (Rm 8, 26). Par un don de Dieu, vouloir (le bien) est à ma portée, mais je ne trouve pas le moyen d'accomplir (ce que je veux). Je n'ai l'assurance d'y parvenir que si Celui qui m'a donné de vouloir me donne aussi 'd'accomplir son bienveillant dessein' (Ph 2, 13).
- X. "Où sont nos mérites, où est notre espérance?"
- B. "Ecoute: ce n'est pas par les œuvres de justice que nous avons produites mais selon Sa miséricorde qu'Il nous a sauvés (Tite 3, 5). Avais-tu pensé pouvoir te justifier toi-même, toi qui ne peux même pas dire 'Jésus est Seigneur', si ce n'est dans l'Esprit-Saint (1 Co 12, 3). As-tu oublié qui a dit: 'Sans moi, vous ne pouvez rien faire' (Jn 15, 5), et: 'Ce n'est pas au pouvoir ni de celui qui court, ni de celui qui veut, mais de Dieu qui fait miséricorde' (Rm 9, 16).

Remarque:

- Les citations rapportées par Bernard contiennent déjà en elles toute la doctrine catholique de la nécessité de la grâce, pour poser l'acte bon: Rm 8, 26; Ph 2, 13; Tit 3, 5; 1 Co 12, 3; Jn 15, 5; Rm 9, 16. L'abbé de Clairvaux s'est-il inspiré des *Testimonia* de Cyprien pour collationner ces citations?
- L'association de Jn 15, 5 et de Rm 9, 16 est peu fréquente. Cependant, elle se trouve chez Jean Scot Erigène (*Liber de Praedest.* 8; cf. PL 122, 374 C). Guillaume de S. Th. en serait-il l'inspireur?
- La question est donc dès le début posée et le débat lancé:
X. "Que fait-donc le libre arbitre?"
B. "Ôtes le libre arbitre, il n'y a plus rien à sauver; ôte la grâce, il n'y a plus rien qui vienne sauver".

Conséquence:

L'homme se définit donc comme un être à sauver, un être dont la liberté est endommagée par le péché des origines et qui doit être guérie. Elle ne le peut que par la puissance de la grâce divine que l'homme est en mesure de recevoir du fait de sa création "à l'image et à la ressemblance" de Dieu (cf. Gn 1, 26). Le consentement volontaire (voir début ch. 2), sera le mode de réception de la grâce efficace; ce consentement est un *habitus animi*, une disposition de l'esprit, libre de soi-même, non soumis à la nécessité; il est le fait de la volonté qui, elle aussi, devra être guérie. Où il y a volonté, il y a liberté. La volonté est un mouvement rationnel qui commande à la fois au sens et à l'appétit; elle a donc toujours la raison pour compagne; elle ne se meut jamais sans elle - même si elle ne s'y conforme pas toujours!... La raison a été donnée à la volonté pour l'instruire: elle est l'arbitre qui aidera au choix de la décision libre et volontaire.

B. Les chapitres 4-6: la question des mérites:

- Ch. 4: position du problème: sans le consentement de la propre volonté, la créature raisonnable ne saurait être juste ou injuste. Comment le bien ou le mal pourrait-il lui être imputé?
- Ch. 5: La volonté ne peut être changée qu'en une autre volonté, sans perdre pour autant sa liberté; elle reste non soumise à la nécessité.
- Ch. 6: "Libre arbitre" est le nom donné à cette liberté première de nature. "Libre" se rapporte à la volonté; "arbitre", à la raison.

Certes, "où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté" (2 Co 3, 17). Mais le libre arbitre n'est pas encore libre de cette liberté-là. Il la lui faut retrouver. Comment?

- en recevant la grâce de l'**affranchissement du péché** (par le baptême et le don de l'Esprit);
- en retrouvant progressivement une **liberté affranchie de la misère** (Rm 8, 21);
- en étant effectivement **affranchie de la nécessité**.

D'où une triple liberté constitutive de l'homme en marche vers son salut:

- liberté de nature et de jugement (libre arbitre);
- liberté de grâce et de conseil (discernement dans l'Esprit);
- liberté de gloire et de bon plaisir (acquiescement volontaire total dans l'amour et le don de soi). Cette dernière partie de la liberté est ici-bas en cours de gestation; elle sera plénière dans la Patrie.

C. Conclusion partielle:

1. En ce monde, nous jouissons de la liberté de nature qui nous affranchit de la nécessité, et de la liberté de grâce/conseil, pourvu que, par le don de la foi et du baptême, nous accédions à

la vie dans l'Esprit, celle des enfants de Dieu (cf. Rm 8).

2. Dans la Patrie - mais déjà inchoativement ici-bas par le don de contemplation (charité/prière continue) -, nous avons accès à la liberté de gloire/bon plaisir (voir ch. 13-14) qui fait entrer dans la joie parfaite et la prière de feu (voir Jean Cassien, *Conf.* X, finale).

D. Evaluation sur l'ensemble du "Traité sur la grâce et la liberté":

- Ce Traité de Bernard apporte des éléments importants au Dossier du *De anima*.

- L'homme est une créature douée d'intelligence et de volonté libre, mais dont il ne peut pas faire pleinement usage parce qu'il est blessé par le péché. Il lui faut être guéri (//sauvé; cf. Mt 19, 25) pour associer à son libre arbitre régénéré, le libre conseil (liberté de grâce) qui le fera aspirer à la plénitude de la liberté: la liberté de gloire ou de bon plaisir. Doté de ces trois libertés, l'homme sera par grâce, reconstitué dans son être-homme, par l'action souveraine de la grâce de Dieu et par son consentement volontaire (les deux! Cf. S. Augustin, Sermon 169: "Dieu qui t'a fait sans toi, ne te sauvera pas sans toi").

- Cette croissance dans la montée vers une plénitude de liberté ne se fera pas sans combat. L'acquisition des vertus, menée conjointement avec l'élimination des vices, y contribuera efficacement, la grâce aidant.

- Cet état de l'homme redevenu vraiment libre dans l'amour, le rendra ressemblant au Fils de Dieu, N.S.J.C., lui "l'aîné d'une multitude de frères" (Rm 8, 29). C'est à cette prédestination que Dieu l'a destiné.

II. Apports au Dossier *De anima* par les "Sermons Divers"

A. *De Div.* 10.

Sur la compréhension de la vie de l'âme, à travers les cinq sens du corps, orientant vers les cinq formes de l'amour (§2):

- amour fervent pour la parenté;
- amour affectueux pour les amis;
- amour juste envers tous les hommes;
- amour envers les ennemis (qui se fait violence à lui-même);
- amour de Dieu vécu dans l'offrande de soi.

B. *De Div.* 43 (Vème Sermon pour l'Ascension).

A propos d'Ac 1, 14 où S. Luc dit que les disciples, après l'Ascension de leur Pasteur, persévèrent dans la prière avec unanimité (*unanimitas*), tout en attendant l'Esprit promis. Le petit troupeau manifesta par là une grande âme (*magnanimitas*) digne de louange. Ils persévèrent également avec une grande patience (*longanimitas*), conformément à Ha 2, 3: *S'il a du retard, attend-le, car il viendra sans faillir.*

"C'est donc à bon droit que l'oreille de Dieu a entendu la préparation de leur cœur (Ps 9, 38) et qu'Il ne les a pas confondus dans leur attente (Ps 118, 116; verset récité lors de la profession d'un frère), puisqu'ils se montraient et **magnanimes**, et **longanimes** et **unanimes**. Ce sont là les témoignages les plus certains de la foi, de l'espérance et de l'amour. Car il est évident que l'espérance a pour effet la longanimité et l'amour l'unanimité.

Quant à la foi, opère-t-elle pour sa part la magnanimité? Oui, et elle seule... *Je peux tout* - dit un homme magnanime - *en Celui qui me rend fort* (Ph 4, 13).

Imitons cette triple préparation, frères, si nous désirons recevoir une débordante mesure d'Esprit (cf. Lc 6, 38). Evidente a été la magnanimité de notre conversion (l'entrée dans la vie monastique). Que la longanimité le soit aussi dans notre manière d'aller jusqu'au bout

de ce qui est commencé, et que l'unanimité le soit dans notre manière de vivre... dans des âmes où ne manquent ni l'ampleur de la foi pour accueillir le fardeau du Christ (Mt 11, 30), ni la longueur de l'espérance pour persévérer, ni la jointure de l'amour, *lien de la perfection* (Col 3, 14)".

C. De Div. 50. Sur Ct 3, 11: Sortez, Filles de Sion, et venez voir le roi Salomon.

1. Le Christ est le nouveau Salomon, le Roi de Paix. Il a d'autres noms: "l'Ecclésiaste", le prédicateur de l'Assemblée, dans le jugement; "Idida", le Bien-aimé de Dieu, dans son Règne. Mais le nom de "Pacifique" convient spécialement au Christ: en notre exil, où il manifeste sa tendresse; dans le jugement, où il manifeste sa justice; dans son Règne, où il manifeste sa gloire. Dans l'exil, il se fait aimer, dans le jugement, il se fait craindre; et admirable, dans son Règne.

Ses quatre couronnes sont constituées du Diadème dont sa Mère l'a couronné:

- couronne de miséricorde pour tous;
- couronne de misère (qui lui est imposée par la Synagogue);
- couronne de justice (pour juger les impies);
- couronne de gloire (pour rassembler les saints).

2. Les quatre mouvements intérieurs et leur ordre:

L'amour et la joie, la crainte et la tristesse (cf. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, I, 13). Ces quatre mouvements sont constitutifs de l'âme humaine. Ils relèvent de l'affection (*affectio/affectus*), siège des désirs. Tristesse et crainte sont des mouvements intérieurs; Amour et joie sont relationnels. De ces quatre mouvements dépend toute la qualité de la vie de l'homme. Ils doivent être purifiés. Bien ordonnés, ils engendrent les quatre vertus cardinales, prudence et tempérance, justice et force (§§ 2-3).

3. Leur ordonnancement et l'engendrement des vertus:

- crainte et joie: d'elles naît la prudence;
- joie et tristesse: d'elles naît la tempérance ou modération;
- tristesse et amour: d'elles naît la force;
- amour et crainte: d'elles naît la justice (la crainte en est la cause, et l'amour le fruit).

Organisés, ces quatre mouvements engendrent les vertus. Désorganisés, ils sont la cause de désordres graves dans l'âme humaine.

D. De Div. 47. Orgueil et humilité (Pour l'Annonciation).

a) Quatre formes d'orgueil: en connexion avec les quatre "Reviens" de Ct 6, 12 (*Reviens, reviens, Sunamite; reviens, reviens, que nous te regardions*).

- un orgueil de cœur: celui qui se juge grand à ses propres yeux (Sir 23, 5);
- un orgueil de bouche: c'est la jactance; non seulement on pense du bien de soi mais on le dit (Ps 11, 4);
- un orgueil des actes: pour paraître grand (cf. Ps 100, 7);
- un orgueil de la tenue vestimentaire (cf. 1 Tm 2, 9; Mt 11, 8).

b) Cinq remèdes proposés par Dieu à l'âme douée de raison:

- la considération du lieu; ici-bas, nous sommes en exil;
- la considération du corps: il nous écrase par sa pesanteur;
- la tentation du diable: elle agit comme un fouet;
- la prédication du Christ: elle nous édifie dans notre existence;
- l'exemple de la vie du Christ: elle façonne notre vie.

Par ces cinq réalités, comme par cinq sens, Dieu fait croître en notre âme l'humilité.

E. De Div. 74. De la triple corruption de l'âme (en rapport avec ses 4 forces: raison, concupiscible, irascible), et les quatre formes de corruption du corps (en rapport à ses quatre éléments: feu, eau, air, terre).

La santé de la raison: c'est la connaissance de la vérité. Elle se corrompt par l'orgueil qui l'induit en erreur dans le domaine de la connaissance de soi et de Dieu. Ce qui corrompt le corps:

- la mauvaise curiosité (du regard);
- le vain bavardage (par la langue);
- la cruauté (par les mains);
- la volupté (par les organes génitaux).

Cf. Ps 13, 1: "*Ils se sont corrompus et devenus abominables. Non, il n'en est point qui fasse le bien, pas un seul*".

F. De Div.80. Sur l'unité; ses multiples formes et son utilité.

1. Ps 132, 1: "*Voyez, il est bon, il est doux d'habiter en frères et d'être unis*".

- l'unité naturelle conjoint le corps et l'âme;
- l'unité charnelle conjoint l'homme et la femme (Gn 2, 24);
- l'unité virtuelle rassemble l'homme en lui-même (intériorité);
- l'unité morale: elle rend solidaire du prochain;
- l'unité spirituelle: c'est celle de notre communion avec Dieu;
- l'unité sociale: elle règne parmi les anges;
- l'unité personnelle: c'est le propre du Christ ("Voici l'Homme"; Jn 19, 5);
- l'unité principale se réalise dans a Trinité.

2. "*Il est bon et agréable d'être unis*" (Ps 132).

Encore faut-il choisir les réalités bonnes qui y conduisent (continence, patience, discipline de vie, humilité, obéissance...).

G. De Div. 84. Sur le lieu inférieur et le lieu supérieur de l'âme.

- . L'âme est responsable du corps et elle ne doit pas, cependant, quitter son repos en Dieu.
- . Le lieu inférieur de l'âme qu'elle régit, c'est le corps; elle le dirige.
- . Le lieu supérieur où elle repose, c'est Dieu: l'âme se repose en Dieu.

1. Aux débutants, il convient de rappeler que ce lieu inférieur de l'âme c'est le corps, et que ses membres doivent être unis au service de la justice (comme dit S. Paul en Rm 6, 19). L'âme a trois devoirs à remplir à l'égard du corps:

- lui donner la vie;
- lui assurer la sensibilité (par les sens);
- le diriger.

Il ne lui faut pas quitter son lieu: "*Ne quitte pas ton lieu*" (Qo 10, 4).

2. Aux parfaits, à ceux qui disent avec Elie: *Il est vivant, le Seigneur, Dieu d'Israël, devant qui je me tiens* (1 R 17, 1); et avec Jean: *Tel est celui-là (Jésus), tel aussi nous sommes, en ce monde* (1 Jn 4, 17).

Si l'esprit de celui qui tient en mains le pouvoir s'élève au-dessus de toi...(Qo 10, 4). Au-dessus de nous, l'esprit Malin n'a pas de pouvoir à moins que cela lui soit commandé. Mais Dieu tempère toujours ce pouvoir parfois accordé à Satan. L'âme même tentée, ne doit pas quitter le lieu suprême où elle trouve le repos. Qu'elle reste fixée en Dieu avec constance et tranquillité.

H. De Div. 86. De la différence entre Créateur et créature.

A part Dieu, tout relève du poids, de la mesure et du nombre (cf. Sg 11, 21).

La substance de l'âme consiste dans sa raison, sa mémoire, sa réflexion, son jugement, et sur

toute les autres facultés de cet ordre. Dieu seul est au-delà de toute estimation. Il est éternel, indivisible et invariable (*Impassibilis est Deus, non impassibilis*)

I. De Div. 92. Sur les trois entrées (jardin, cellier, chambre), d'après Ct 5, 1; Ct 2, 4; Ct 1, 4.

Triple entrée de l'âme douée de raison, qui correspond au triple sens de l'Écriture:

- sens historique = le jardin;
- sens moral = le cellier (salle des aromates/*disciplina*; fruitier/*natura*; cave au vin/*gratia*);
- sens mystique = la chambre (lieu de la rencontre intime Epoux/Epouse).

*

III. Un apport particulier: le Traité "Sur la Conversion *ad clericos*"

- Les §§ 8 à 22 traitent des trois facultés maîtresses de l'âme: "raison et mémoire, c'est toute l'âme!"... Surtout de la raison et de sa conversion. Le § 23ss traitera de la volonté et de sa laborieuse conversion. Mais ce qui précède (§§ 8-22) décrit dans un style "psychomachique" la phase de résistance de la volonté aux instances de la raison avant son consentement ultime.

- Les §§ 12 à 40 constituent un véritable petit "Traité des Béatitudes" (§§ 12, 23, 26, 29-31, 39, 40), où chaque béatitude est présentée en correspondance avec les étapes successives de la conversion des facultés de l'âme (raison et volonté) ou de leur purification (mémoire).

*

S. Bernard

Contribution aux Traités Cisterciens *De anima*

Sermon pour la fête de S. Martin (n°2-8) **(Sur l'obéissance)**

- §1. "Mieux vaut écouter que parler". Des notables (des évêques et des Abbés de monastères) ont demandé à Bernard de faire le Sermon: "ils se sont montrés plus empressés à écouter qu'à parler".

- §2. Le sujet du Sermon: *Audite quique terrigenae et filii hominum* ("Écoutez, vous qui êtes nés de la terre et qui êtes des fils d'hommes"). L'homme est né de la terre pour y retourner. Seule la mort est certaine, assurée (*Sola mors certa*). Tout Adam doit se soumettre à cette sentence de Gn 3, 19: "Tu es terre et tu retourneras à la terre" (*Terra es, et in terra ibis*).

"Elle est grave (*dura*) cette sentence, sans doute, mais ne fut pas prononcée sans l'adoucissement d'une grande miséricorde". "Tu es juste Seigneur, et tes jugements sont équitables" (Ps 118, 37).

Mais "Qui te louerait, Seigneur, en Enfer?" (Au séjour des morts). La mort ne peut te louer. "Nous seuls, les vivants, pouvons louer le Seigneur" (cf. Is 38, 18-19, le Cantique d'Ezéchias: "Le vivant, le vivant, lui seul Te loue, comme moi aujourd'hui").

"C'est pourquoi, malgré Ta colère, Tu T'es souvenu de Ta miséricorde, et Tu T'es contenté d'humilier l'homme dans le lieu de son affliction, plutôt que de le condamner dans le lieu de sa perdition" (*Propter hoc nempe cum iratus fuisses, misericordiae meministi, non damnans hominem in loco perditionis, sed in loco afflictionis humilians*).

- §3. Séquence anthropologique

"Je ne suis pas que terre, puisque je suis aussi esprit, ayant une âme". Et "le Seigneur est esprit" (2 Co 3, 17). "Dieu est Esprit" (Jn 4, 24).

Nos péchés étant une barrière entre Dieu et nous, nous séparent de Dieu: "le corps entraîne l'âme dans sa région et appesantit l'âme (cf. Sg 9, 15): *Traxit animam corpus in regionem suam et*

ecce praevalens opprimit peregrinam (prévalant sur elle, le corps opprime l'âme comme une étrangère). "Il est même voué à la mort, à cause du péché" (Rm 8, 10).

Sur la structure de l'âme, il est dit ici que "l'âme est une **substance** (un être spirituel) et une **forme** (faite à la ressemblance de Dieu), **douée de raison**. Certes, "elle ne peut encore entendre: 'Parce que tu es ciel, tu retourneras au ciel', malgré ces deux propriétés (substance, forme rationnelle).

- § 4. Nécessité et efficacité de la grâce du Médiateur

L'homme a été contraint de demeurer sur la terre, après la faute, pour bénéficier de la grâce du salut conférée par le Christ-Médiateur entre Dieu et les hommes (1 Tm 2, 4). Des textes importants sont là invoqués: 1 Tm 2, 4-5; Ep 2, 14; Col 2, 14-15 ("la cédula de notre dette a été clouée à la croix" du Christ; "il a désarmé les puissances qui nous étaient hostiles"); Jc 1, 17: "Tout don parfait vient du Père des lumières".

Si l'homme a reçu de son Créateur un corps droit, c'est pour que, les yeux tournés vers le haut, il puisse "soupirer vers le ciel".

- § 5. Considération du ciel comparé à la terre

"Toi, ô ma Patrie (le ciel), tu es belle tout entière; nulle tache en toi, et les beautés cachées dans ton sein, ce sont les anges et les bienheureux (il y a des corps terrestres et des corps célestes; des esprits terrestres et des esprits célestes). "Nous voyons la Patrie, mais nous ne pouvons que la saluer de loin".

- § 6. Exégèse spirituelle du Ps 44, 11

Le Fils Unique Engendré qui est dans le sein du Père (Jn 1, 18) nous montre par la foi, à nous qui habitons la région recouverte de l'ombre de la mort (Lc 1, 70), la gloire des esprits célestes, et la beauté (*species*) des corps. "Ecoute, ma fille, ouvre les yeux, prête une oreille attentive, oublie ton peuple et la maison de ton père"...

"Il veut que, mettant de côté notre entêtement, nous apprenions l'obéissance et que nous embrassions la discipline, mettant à bas toute résistance" (*uult nos ponere contumaciam, discere oboedientiam, apprehendere disciplinam*). Il veut que

"nous oublions ce qui est en arrière, que nous méprisions ce qui est en bas, que nous laissions-là les mœurs de la terre, que nous quittions les vices de notre nature pour goûter les choses du ciel (cf. Col 3, 1), pour rechercher celles d'en haut, et aspirer aux choses qui sont devant nous.

Il veut que sa noble créature n'embrasse seulement du regard intérieur que la beauté de Sa Maison où elle sera transformée en cette même image, de clarté en clarté, comme par l'action du Seigneur qui est Esprit (cf. 2 Co 3, 18); ainsi, le Roi désirera de nouveau sa beauté toute spirituelle. Mais en quoi, diras-tu, l'ai-je vu, en quoi l'ai-je entendu m'inviter à incliner mon oreille pour l'écouter? Qu'il fasse naître en effet le désir (de la voir et de l'entendre), cela même Le manifeste".

- § 7. L'obéissance des être célestes

Les être célestes obtempèrent aux lois de Dieu: ils Lui obéissent. Ce sont des *exempla oboedientiae*, des modèles d'obéissance.

Une question: "Pourquoi nous faire tant valoir l'obéissance des êtres supérieurs à nous que sont les anges? Eux, obéissent par un acte de volonté aussi facile qu'heureux (*tam facile quam felice uoluntate*). Pourquoi n'obéiraient-ils pas alors qu'ils voient sans cesse la Face du Père dont la vue est plénitude de béatitude, gloire éternelle, jouissance suprême?"

- § 8. Appel à contempler plutôt l'obéissance des Patriarches et des Prophètes

"Montre-nous, Seigneur, l'obéissance des Patriarches et des Prophètes, ces hommes qui ont obéi à Tes préceptes...contre leur volonté (*contra propriam uoluntatem*): l'exemple d'Abraham, mais surtout du Christ lui-même obéissant en tout à son Père, jusqu'à la mort et la mort de la croix (cf. Ph 2, 6-11). "*Oblatus est quia uoluit*" (Is 53, 7).

L'obéissance des Apôtres n'est pas surprenante après avoir vu ce qu'ils ont vu: "*Nous vous annonçons ce que nous avons entendu de nos oreilles, ce que nos yeux ont vu, ce que nous avons touché par nos mains du Verbe de vie*"... (1 Jn 1, 1). "Pourquoi n'auraient-ils pas tout quitté?"

"Ainsi, les jours sont venus pour nous maintenant, de désirer voir un seul jour du Fils de l'Homme...et cette grâce ne nous est pas accordée"... Mais MARTIN est là pour nous rassurer et nous enlever tout prétexte de péché. **Il fut en tout semblable à nous** (*terrigena, filius hominis*)...

*

Guillaume de S. Thierry

Contribution au "Dossier cistercien" *De anima*

A. "De la nature du corps et de l'âme"

Dans le "Billet d'envoi" de la "Lettre aux Frères du Mont-Dieu", Guillaume précise son intention (cf. SC 223, p. 139, §13):

"Je vous signale encore un autre ouvrage de ma composition: le Traité "De la nature de l'âme", paru sous l'adresse "Théophile à Jean". Pour y parler de l'homme tout entier - comme il semblait expédient -, je l'ai fait précéder d'un Traité "Sur la nature du corps". Celui-ci est tiré des Livres de ceux qui soignent les maladies corporelles; celui-là des écrits de ceux qui s'appliquent au soin des âmes".

1- Le Prologue

Il nous en apprend encore davantage:

"La réponse de l'Apollon de Delphes, si fameuse jadis chez les Grecs, nous est rapportée: 'Homme, connais-toi, toi-même!' Cette même Parole, Salomon, mais bien plutôt le Christ, la profère dans le Cantique: 'Si tu ne te connais pas, dit-il, sors!'. De fait, quiconque ne s'arrête pas, par une sage contemplation, à la connaissance de son moi profond, se trouve nécessairement entraîné, par une vaine curiosité, vers des réalités étrangères. En conséquence, si le sens suffit à peine à l'homme doué de raison, la grâce aidant, pour se connaître lui-même, et si, d'autre part cette connaissance ne lui sert pas à autre chose qu'à s'élever, en partant de son être intime, jusqu'à Celui dont il est issu et qui est au-dessus de lui, c'est alors divagation désastreuse, c'est folie que d'éparpiller hors de soi à l'égard de réalités étrangères, une capacité de compréhension à qui la nature - bien mieux, l'Auteur de la nature, Dieu même - ont assigné l'intériorité avec tant d'insistance comme champ de recherche.

Notre intention, dans cet ouvrage 'De la nature de l'âme', est de scruter en quelque sorte par le dedans et par le dehors, dans son âme et dans son corps, ce *microcosme*, ce 'petit monde' qu'est l'homme. Nous essaierons de monter, par la compréhension des choses visibles et sensibles qui nous sont propres, jusqu'à l'Auteur des réalités visibles et invisibles. Nous mettrons en lumière d'abord quelques aspects relatifs à la nature du corps

pour aborder ensuite les questions qui regardent l'âme.

Mais sache-le: ce que tu vas lire n'est pas de mon invention. J'ai emprunté, pour une part, aux philosophes et aux naturalistes (*physici*), et pour une autre part aux Docteurs de l'Eglise, non seulement le sens qu'ils en ont donné, mais les réalités mêmes qu'ils ont scrutées, telles qu'ils les ont dites ou rapportées par écrit, et dont j'ai rassemblé ici, dans cet unique ouvrage, des fragments rassemblés à partir de leurs livres".

Il s'agit donc d'une compilation, mais qui ne manquera cependant pas d'originalité. L'itinéraire est tracé: c'est à partir de ce qu'il est lui-même, que l'homme pourra "monter vers Celui dont il reçoit l'être et qui est très au-dessus de lui". De plus, le labeur de la recherche devra s'opérer à l'intérieur de soi. Déjà dans ce Prologue, l'homme est considéré comme un monde en miniature (*microcosmos*). La méthode, très platonicienne, sera d'accéder par la considération des réalités visibles à la contemplation des réalités invisibles.

La méthode d'exposition sera donc la suivante:

1. Considération sur le corps humain;
2. Considération sur l'âme humaine.

2) La nature du corps

a) Les Sources de Guillaume

- Des **médecins**, tel Hippocrate de Cos (460-377). Sa physiologie reposait sur la théorie des humeurs (sang, lymphe, bile jaune, bile noire), d'où dérivait son autre théorie: celle des tempéraments. L'équilibre des humeurs devait déterminer la santé, l'excès ou le manque provoquant la maladie. Hippocrate est de plus célèbre par le fameux "serment" qu'il faisait prêter à tout jeune médecin: "Ne servir que la vie; ne jamais utiliser l'art médical pour donner la mort".
- Guillaume emprunte aussi à un moine-médecin du Mont-Cassin, Constantin l'Africain (+1085), et à Emesius d'Emèse (+450), traduit par un contemporain, Alfano de Salerne (+1085). Donc, il est raisonnable de penser que ces diverses sources viennent du Mont-Cassin. Le monde bénédictin était bien connu de l'Abbé de S. Thierry.
- Il se réfère aussi aux **philosophes**, tels Empédocle (+435 av. J.C.) et Platon (+348). Ce dernier soutenait que tout corps naturel se composait de quatre éléments: le feu, l'air, l'eau et la terre. Pour le corps humain, quatre humeurs sortent de ces quatre éléments: le sang, la bile (rouge ou jaune), le flegme, la bile noire. Ces humeurs se purifient en remontant dans le corps, prétendait le philosophe, par les oreilles, les yeux, le nez, la bouche...

b) Forces et esprits dans le corps

- Entre l'âme spirituelle et le corps matériel, il y aurait des "esprits": ce sont des forces intermédiaires (*uirtutes*) qui permettent à l'âme d'agir sur le corps.
- Trois de ces forces sont distinguées: - la "vertu naturelle" (elle permet d'engendrer, de se nourrir et de croître);
 - la vertu spirituelle (elle porte partout la vie, dans le coeur, les poumons, le sang);
 - la vertu animale (dont le siège est le cerveau; elle régit les sens).

c) Les organes des sens

- Le sens de la vue est le plus noble; l'explication est issue des théories du temps: l'esprit (*uirtus*) sort de l'œil, s'empare des couleurs extérieures, et rapporte au cristallin cet ensemble d'images

colorées; du cristallin, cela est transmis au cerveau qui interprète.

- Le principe de la sensation: "Tout sens change en quelque sorte le sujet qui perçoit en l'objet perçu; sinon, il n'y a pas de perception" (206).
- Pour ce qui est des autres sens: odorat, ouïe, goût, toucher...; un changement s'opère dans la *mens*, qui est la capacité la plus spirituelle de l'âme, "la fine pointe de l'âme", l'*égèmonikon* des grecs.
- Les quatre âges de l'homme (adolescence, jeunesse, maturité, vieillesse), correspondent - dit Guillaume - aux quatre humeurs (sang, bile rouge, flegme, bile noire). On ne voit pas très bien pourquoi; mais l'auteur prend soin de montrer que rien n'est laissé au hasard, et qu'il y a un rapport de cause à effet entre les constituants du corps: chacun a son rôle propre, en interdépendance avec les autres. Pour la vue, il s'efforce de mesurer le rapport entre ce qui est perçu (l'image) et le décodage opéré par le cerveau pour permettre la perception (207-208).

3) La nature de l'âme

a) Sources

Guillaume semble dépendre ici de Scot Erigène (+870), traducteur de Grégoire de Nysse, et producteur d'un *De imagine*; il emprunte aussi à Claudien Mamert (+474), auteur d'un *De statu animae*, et surtout d'Augustin: "De l'étendue de l'âme" (*De quantitate animae*). Ainsi, Guillaume va traiter successivement de l'existence de l'âme, de la supériorité de l'âme humaine sur les autres principes d'animation (plantes, bêtes...), de la nature et de la fin de l'âme humaine.

b) Existence de l'âme

- "Ce qu'est l'âme, nul ne peut le comprendre, car il s'agit d'une réalité immatérielle, spirituelle, intellectuelle; elle appartient donc à la catégorie du mystère...comme Dieu" (225).
- **Ses vertus** fondamentales: les quatre vertus cardinales fondent la rationalité (Prudence, Justice, Force, Tempérance).
- **Ses passions**; elles sont aussi au nombre de quatre: espérance et joie, crainte et tristesse; ce regroupement quaternaire est très classique; il est repris de Boèce (+526), semble-t-il, qui le reproduit dans "La Consolation de la Philosophie":
 "Si tu veux, toi aussi, sous une lumière limpide discerner le vrai,
 coupe au plus court, chasse les joies, chasse la peur,
 défie-toi de l'espoir, éloigne la triste douleur.
 L'esprit est embrumé et bridé quand il est sous leur emprise" (I, 13).

Ces passions de l'âme président à la vie rationnelle, et les vertus théologiques s'y enracinent (foi, espérance, charité).

- **Son essence**: elle tient le milieu entre le corps et Dieu (cf. le schéma anthropologique d'Augustin). Elle est à la fois "partout et partout tout entière" (*ubique scilicet et ubique tota*) - 227. Ce qui explique qu'elle puisse se livrer à l'animation de la vie corporelle, aux fonctions de la vie végétative et sensitive, et se donner à la contemplation (228). Elle imite la nature divine par sa SIMPLICITE: elle s'identifie à ses actes; "toute entière elle pense, car elle est toute pensée; tout entière elle veut, car elle est toute volonté" - (229). "Elle se sait supérieure à ce qui est au-dessous d'elle, et inférieure à l'Être immuable et impassible dans le temps et dans l'espace" (230).

"En tout cela (discernant sa supériorité par rapport à d'autres êtres créés, et sa place de créature par rapport au Créateur), elle a déjà conscience d'être à l'image de son Créateur. Mais il y a plus. Elle s'aperçoit qu'elle est bâtie, en quelque sorte, à l'image de la Trinité, à savoir par sa mémoire, son intelligence et sa volonté (cf. S. Augustin, *De Trin.* IX-XIV). C'est comme si elle entendait Dieu et le Christ lui dire: 'Moi et le Père et mon Amour, nous ne faisons pas trois, mais un: nous sommes un seul Dieu. Toi aussi, âme raisonnable, par

ton intelligence (ta raison), par ton amour, tu es un seul homme bâti à l'image de ton Créateur. Retire-toi donc des créatures qui te sont inférieures, moins bien formées que toi, de moins belle forme. Approche-toi de la Forme qui forme, afin que tu puisses retrouver la forme la plus belle" (la ressemblance; 231-232; cf. S. Augustin, *De Gen. ad litt.* I, 9-12).

c) L'unité d'esprit (cf. 1 Co 6, 17)

"L'âme demeure toute ramassée en Dieu par sa persévérance dans l'amour: elle aime Celui qui demeure en elle par sa toute puissante opération, ne faisant plus qu'un seul esprit avec lui (cf. 'Lettre d'or', §§ 286-300). Car la volonté du Père et du Fils qui est le Saint-Esprit - faveur inconcevable, joie ineffable! - dans un souffle très secret, et en même temps dans une étreinte manifeste, accapare sa volonté et se la conforme, unissant par sa toute-puissance aimante son amour à ce qu'il est"...

"Un par l'amour, un par la béatitude, un par l'immortalité et par l'incorruptibilité, un même en quelque sorte par la divinité" (233).

C'est l'union nuptiale, l'unité dans la communion. C'est le chemin de la divinisation du chrétien et de l'adoption filiale qui se trouve là tracé, dans la ligne des Pères Grecs et de la théologie paulinienne (cf. Rm 8).

d) La finalité de l'âme humaine et la tension vers son terme

Ici, Guillaume se fait très dépendant d'Augustin. Il suit le Traité de l'évêque d'Hippone *De quantitate animae* ("Sur l'étendue de l'âme", c'est à dire, sa "grandeur"). Il dresse, par degrés, l'échelle de l'itinéraire du retournement vers Dieu (235). En voici les étapes, comparées à celles retenues par Augustin:

	Augustin ("Sur l'étendue de l'âme") - §§ 70-79 -	Guillaume ("De la nature du corps et de l'âme")
1	"Le premier acte est 'animation' (<i>animatio</i>)".	"L'âme, principe de vie et d'unité de tout l'être humain, en assure la cohésion et l'harmonie".
2	"Le second acte s'effectue au niveau de la 'sensation'(<i>sensus</i>)".	"Le rôle de l'âme est d'assurer et de coordonner l'activité sensorielle, en faisant s'appliquer les sens à leur objet".
3	"Troisième acte: l'observation et les signes alimentant le raisonnement, permettent l'activité des métiers (<i>ars</i>)".	"Par la mémoire, elle emmagasine des images qui constituent le support de la connaissance (et donc des arts et métiers)".
4	"Le quatrième acte est celui de l'exercice de la bonté, par l'acquisition des vertus, et la préférence, librement choisie, du spirituel sur le matériel (<i>uirtus</i>)".	"Elle s'affranchit peu à peu de tout ce qui est matériel, des créatures elles-mêmes, pour s'initier à la contemplation, en se réservant pour Dieu aimé par-dessus tout".
5	"En ce quatrième acte, l'âme ne craint plus de peur; elle se tient en elle-même, mettant toute sa confiance en Dieu (<i>tranquillitas</i>)".	"L'âme, en cette ultime phase de purification, trouve son repos en Dieu qu'elle contemple dans son mystère ineffable".
6	"Sixième acte: un appétit de connaissance	"L'âme goûte dans la contemplation, le mystère

	Augustin ("Sur l'étendue de l'âme") - §§ 70-79 -	Guillaume ("De la nature du corps et de l'âme")
	du vrai lui ouvre le regard du cœur sur Dieu; elle redit en vérité le Ps 50, 12: 'Crée en moi un cœur pur, ô Dieu, restaure en moi un esprit ferme!' (<i>ingressio</i>).	de la vérité divine".
7	"Le septième acte est celui de la contemplation émerveillée de la vérité (<i>contemplatio</i>).	"Elle se repose et jouit du Souverain Bien, dans la vision même et la contemplation de la vérité".

Telle est la route ascendante vers le terme, la "fin". L'âme vit alors dans son corps sans en être esclave du fait de la maîtrise des passions et de l'édification des vertus: elle devient "impassible" (cf. *apathèia*); elle vit une montée (*anabasis, anabathmon*). En cas contraire, laissant les passions la dominer, elle descend (*katabasis, katabathmon*), et devient comme "étrangère à Dieu".

"Il y a tant de volupté dans la contemplation de la vérité, sous quelque aspect qu'on la contemple, tant de pureté, tant d'intégrité, d'indubitable certitude... ; et pour que l'âme soit moins embarrassée d'adhérer tout entière à l'intégrale vérité, elle désire cette mort qu'elle redoutait auparavant" (Finale du Traité de Guillaume).

B. 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 art 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 cœurs 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. **Toute 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 cœur, 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:

1. 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 qui ppe 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 théologiques ("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'Écriture 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'œuvre 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 cœur, 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 cœur": le Seigneur réclame la volonté entière; 'De toute ton âme': tout l'amour naturel est demandé; 'De toutes tes force': 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'Ecriture 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 déshonnête. 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

1. L'amour est une force naturelle de l'âme humaine (cf. Prologue 1-2; S. Augustin, *Conf.* XIII,9-10).
2. 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.
3. 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.
4. 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.

Isaac de l'Etoile (+1178)

Contribution au Dossier cistercien "*De anima*"

Présentation

Isaac de l'Etoile (+ vers 1178) est d'origine anglaise. Il entra à l'Abbaye cistercienne de Pontigny, seconde fille de Cîteaux, vers 1143 et fit partie du groupe de moines envoyés au monastère de l'Etoile, près de Poitiers, pour initier les bénédictins qui s'y trouvaient au "nouveau genre de vie", puisque cette communauté désirait être rattachée à l'Ordre cistercien.

Epris de solitude plus grande, il gagna le petit monastère de N.D. des Chateliers, dans l'île de Ré, au large de La Rochelle, monastère pris en charge par Pontigny. Il y fut Abbé, y resta dix ans, et y mourut en 1178.

Sa physionomie peut se condenser dans ce que Gaëtano Raciti appelle "une profonde unité intérieure dans le dynamisme d'un continuel dépassement" (DS, T. VII, 1971, col. 2014). Esprit cultivé et curieux de science théologique, il était porté comme d'instinct à pénétrer les choses de la foi par ce que S. Bernard nommait la "considération", mais aussi dans la contemplation.

Louis Bouyer rend un juste compte de l'originalité d'Isaac lorsqu'il dit qu'il est "unique parmi les premiers cisterciens pour la liberté et la hardiesse avec lesquelles il fait passer dans ses Sermons les discussions métaphysiques les plus techniques. Il les ramène toujours finalement à nourrir une théologie contemplative" (voir "La spiritualité de Cîteaux", p. 197).

Outre ses 55 Sermons qui nous sont parvenus (édition des S.C. vol. 130, 207 et 339, et la Lettre à Jean, évêque de Poitiers "Sur le canon de la Messe"), la "**Lettre sur l'âme**" à Alcher de Clairvaux tient une place importante dans l'œuvre et la pensée d'Isaac.

Le contexte est le suivant: de passage à Clairvaux, Isaac avait discoursu sur des questions d'anthropologie psychologique. Intéressé spécialement par une des conférences d'Isaac, Alcher le questionne pour en savoir plus sur l'âme humaine, au plan philosophique surtout. Isaac base sa réponse, brève quant au volume mais dense quant au contenu, sur la notion néo-platonicienne et augustinienne de l'âme comme réalité intermédiaire entre le monde corporel et le monde divin. Après des considérations d'une grande finesse d'analyse, Isaac débouche dans une heureuse contemplation mystique.

Cette "Lettre sur l'âme" est sans doute un des meilleurs documents qui témoigne de l'intérêt porté par les premiers cisterciens aux rapports entre foi et raison.

La "Lettre sur l'âme" d'Isaac de l'Etoile (*De anima*)

Analyse

I. L'âme et ses puissances; sa position médiane entre deux autres réalités: Dieu et le corps

(§§ 1 à 6)

A- Introduction:

- Isaac se situe moins en théologien sur le plan de l'Histoire du Salut, qu'en philosophe. Mais il restera théologien. La philosophie lui servira d'outil théologique pour scruter et approfondir deux questions: quelle est la nature (*natura*) de l'âme et de ses puissances (*uires*)? Comment se réalise sa présence dans le corps et sa sortie du corps?

- La difficulté de la saisie de la nature ou essence de l'âme porte aussitôt Isaac à affirmer que

l'âme "soutient grandement la ressemblance avec la nature divine" (cf. Jean Chrysostome, "De l'incompréhensibilité de Dieu", et "Commentaire sur Job": l'âme, comme Dieu est inscrutable"...).

- Pourtant, par obéissance envers son ami Alcher, il se résout à "scruter" ce qu'est l'âme. Il la met en relation avec les deux autres réalités existentielles que sont Dieu (qui est Esprit) et le corps humain (qui est matière). Il note une gradation dans l'incompréhensibilité de ces trois réalités: Dieu est le plus incompréhensible, ensuite l'âme humaine, enfin le corps.

- Il note en se référant à Sg 9, 15, que "le corps appesantit l'âme" (Sg 9, 15-16: "un corps corruptible appesantit l'âme et cette tente d'argile alourdit l'esprit aux multiples soucis; aussi, avons-nous peine à conjecturer ce qui est sur la terre, et ce qui est à notre portée nous ne le trouvons qu'avec effort, mais ce qui est dans les cieux, qui l'a découvert?" - cf. Rm 7, 14-25). Nous retrouvons-là le schéma anthropologique de S. Augustin (s'y reporter; voir notes des "Conférences du mercredi").

- Une première structure de l'âme est présentée en fin de § 1875D:

- connaissance sensible (*sensus*);
- intellect (*intellectus*) qui se situe "au-dessus de la connaissance sensible (*sensus*)";
- intelligence (*intelligentia*) qui dépasse l'intellect parce qu'elle peut "voir Dieu"(en avoir une certaine connaissance): "Dans l'âme une certaine connaissance de Dieu apparaît".

L'âme est dite ici, pour la première fois, "image de Dieu", alors que "dans le corps ne s'y trouve à peine que quelques traces".

A la simplicité de Dieu s'oppose cependant la complexité du corps qui, par nature, est composé. L'âme, elle, participe à la simplicité de Dieu pourvu qu'elle s'élève au-dessus de la corporéité et de la matière composée: "Suivant son rapport ou à Dieu ou au corps, elle est simple ou composée".

Bilan de ce premier paragraphe:

Nous trouvons ici déjà beaucoup d'éléments relatifs à la structure de l'âme, en particulier cette gradation du sensible à l'intelligible spécifiée par ces trois puissances de l'âme que sont **la connaissance sensible, l'intellect et l'intelligence**. Plus loin, au § 5, mais surtout au § 8 où sera présentée la Théorie de la connaissance, seront adjointes deux autres puissances: **l'imagination** (*imaginatio*) et **la raison** (*ratio*).

Isaac se rapporte là, sans doute, au Traité d'Augustin "Sur l'étendue de l'âme" (*De quantitate animae*), §§ 70-79, et peut-être aux catégories de Boèce.

L'affirmation finale: "Dieu seul est parfaitement simple, Lui, Le Très-Haut", replace l'âme à une juste place comparativement à Celui dont elle se reçoit.

B- Rapports respectifs entre Dieu, l'âme et le corps

1. Dieu est tout ce qu'Il possède: "Il est tout ce qui est sien". Le corps n'est rien de ce qu'il possède: "Il n'est rien de ce qui lui appartient". L'âme, elle, tient le milieu entre ces deux natures (Dieu et le corps): elle est ce qui lui appartient ("elle est mémoire; elle est intelligence; elle est volonté; elle est donc simple; mais elle ne l'est pas absolument parce qu'elle n'est pas totalement ce qui lui appartient").
2. En Dieu, il n'y a ni qualité, ni quantité qui ajouteraient à son être. Le corps, lui, "est doté à la fois de qualité et de quantité, mais il n'est ni l'un ni l'autre". L'âme n'a pas de quantité (ce qui est le propre du corps d'en avoir), mais elle possède des qualités: en cela, elle diffère de Dieu.
3. Isaac précise sa terminologie: Quand on parle de **qualités de l'âme**, c'est "par analogie". Intelligence, raison, mémoire sont constitutives de l'âme; ce sont des parties "connaturelles"; elle est en quelque sorte chacune de ces parties, mais chaque partie est comme "une âme différente"; autre est l'activité de l'âme, autre celle de la raison: l'âme vit, la raison juge par

la sagesse. Il y a là un parallèle avec la divinité: en elle, il y a pluralité de propriétés naturelles (paternité, filiation, engendrement), et il y a une seule nature. Aucune de ces propriétés n'est l'autre, et pourtant aucune n'est d'une autre nature.

C- Essence (nature) et puissances de l'âme

- Isaac se lance dans une distinction subtile entre **attributs naturels** de l'âme (raison, concupiscible, irascible; ils sont elle-même), et **attributs accidentels** (vertus cardinales: prudence, tempérance, justice et force; elle ne s'identifie pas à eux). Elle est une seule chose avec ses puissances, mais pas avec ses vertus (puisque la vertu n'est pas constitutive de l'âme mais une habitude acquise qui donne la force de pratiquer le bien et de s'y maintenir). Isaac prend l'exemple du feu qui chauffe "accidentellement" d'autres substances qui s'en approchent, et de la lumière qui illumine ceux qui se présentent à elle. De même dans la Nature Divine, il y a un don inné, un don source (*Donum fontale*) et une Bonté originelle qui donne chaleur et lumière, Justice et Sagesse, à ceux qui s'en approchent et s'avancent vers Elle, "créant en cette part d'eux-mêmes (la part la plus spirituelle) ce par quoi ils peuvent devenir bons et être illuminés": c'est qu'en théologie moderne on appelle "la charité créée", et que Guillaume de S. Thierry nomme "l'amour illuminé".

C'est bien d'ailleurs ce qu'affirme l'Écriture, remarque Isaac: "Approchez-vous, et vous serez illuminés" (Ps 33, 6; cf. Jc 4, 8; Za 1, 3; Ml 3, 7); et Rm 5, 5 proclame: "L'amour de Dieu a été répandu en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné". Le don gracieux le meilleur fait aux puissances de l'âme est la charité (cf. 1 Co 12, 13).

Quant au Seigneur Jésus, toutes les puissances de son âme humaine furent revêtues de la Force d'en-Haut, et ainsi fut-il dit "rempli du Saint-Esprit" (cf. Lc 4, 1), "plein de grâce et de vérité" (Jn 1, 14); si bien que "de sa plénitude - plénitude qui n'appartient qu'à lui - nous avons tous reçu" (Jn 1, 16).

Une précision est encore apportée quant à cette distinction entre attributs naturels et attributs accidentels. "Dieu est ses attributs naturels. Il n'y a pas en Lui d'attributs accidentels": une manière de réfuter, après S. Bernard, Gilbert de la Porrée, l'évêque de Poitiers, qui faisait une distinction erronée entre "être Bon" et "la Bonté" en Dieu. **Dieu, pour Gilbert, n'était pas ses attributs naturels.** Cela lui sera reproché au Concile de Reims de 1148; il se soumettra.

D- Position médiane et médiatrice de l'âme; rôle de la raison

- Cette position médiane apparaît très clairement dans le schéma anthropologique d'Augustin. "L'âme - dit Isaac - doit être en harmonie avec ses deux extrêmes: par sa partie supérieure avec le Plus Haut des Êtres; par sa partie inférieure, avec le plus bas des êtres". D'où trois parties distinctes de l'âme:

- une partie inférieure (*imum*);
- une partie médiane (*medium*);
- une partie supérieure ou sommet (*summum*) [cf. 1878 BCD].

- Toute l'essence de l'âme est contenue dans ces trois parties - qui sont une- et que l'on peut désigner encore par

- la capacité de raisonner (*rationabilitas*);
- la capacité de désirer: *concupiscibilitas* et *irascibilitas*.

- Isaac se réfère à Is 7, 15 pour montrer que le Christ possédait une âme humaine "complète et parfaite" (*plenam et perfectam*): "Il nous instruit lui-même par son propre exemple" ("exemplaire" humain parfait, il nous dit ce que nous sommes). S'il est dit, dans l'oracle isaïen, "il mangera du beurre et du miel", c'est pour indiquer qu'il fera l'expérience de l'amertume (le beurre est difficile à barater...) et de la douceur (quoi de plus doux que le miel!).

Rôle de la raison: par elle, l'âme possède la capacité de connaître les choses qui se trouvent au-dessous d'elle, au-dessus d'elle, en elle ou de parité avec elle.

Rôle des facultés de l'âme (concupiscible et irascible): ce sont ses puissances de désir (amour ou haine). L'âme cherche par elles à aimer ou à haïr (rejet). Reprenant l'antique

correspondance établie par Boèce (cf. "La Consolation de la Philosophie", fin du Premier Livre), Isaac associe au concupiscible, joie (présente) et espérance (joie future), à l'irascible tristesse (présente) et crainte (pour le futur). "Ces quatre puissances du désir de l'âme sont comme les éléments et la matière commune de toutes les vertus et de tous les vices"; "l'élan du désir donne un nom à chaque action"(joyeuse ou triste).

Définition de la vertu: "La vertu est l'habitude acquise de bien discipliner son âme". Aussi, "les puissances du désir de l'âme (joie, espérance, tristesse et crainte) doivent être exercées, organisées et ordonnées à leur but propre et à leur opération par la raison" afin d'acquérir les vertus nécessaires à l'action bonne. Sans cet entraînement - cette exercice d'ascèse -, l'âme tombe dans le vice.

Bien ordonnées, ces puissances du désir de l'âme engendrent les vertus dont les quatre principales (les "cardinales" ou "pivot") sont la prudence, la tempérance, la justice et la force; vertus qui "sont comme l'expression des divers mouvements de l'amour".

La finale du § 1879 A, est très belle; nous en citons de larges extraits:

"De l'irascible et du concupiscible naît chaque mouvement de l'âme par lequel elle est portée à choisir ou à rejeter pour aimer ou pour haïr quelque chose au-dessus d'elle ou au-dessous d'elle, en elle ou de pair avec elle. L'appétit concupiscible engendre séduction, jouissance, dilection; de l'appétit irascible vient émulation, colère, indignation et haine. Toutes ces pulsions, une fois qu'elles sont convenablement ordonnées, à travers le mépris du monde et de soi (cf. S. Augustin, "Cité de Dieu", XIV, 28), permettent à l'âme de progresser dans l'amour du prochain et de Dieu, méprisant l'éphémère, orientant son désir vers ce qui est éternel et élevé".

II. La théorie de la connaissance (raison, mémoire, talent naturel)

Une très suggestive présentation en est donnée en 1879 BC:

"La capacité de connaissance... qui procède de la rationalité, varie en fonction de la division du temps en présent, passé et futur; aussi, est-elle nommée de façon diverse: **raison, mémoire, ou talent naturel**. Le talent naturel (*ingenium*) est une puissance de l'âme, une détermination par laquelle l'âme se déploie et s'investit dans la découverte des choses inconnues. Ainsi, le talent naturel cherche à découvrir des choses inconnues, la raison juge des choses trouvées, la mémoire conserve ce qui a été apprécié et présente ce qui doit être ultérieurement discerné. Cependant, le talent naturel apporte à la pénétrante raison ce qu'il a investi par innovation intuitive, la mémoire rapporte à cette même raison ce qu'elle a caché; mais la raison est telle qu'elle se porte aux choses présentes comme si elle était 'la bouche du cœur', ou bien elle mastique toujours ce que le talent naturel rassemble, ou bien elle rumine ce que 'l'estomac de la mémoire' présente...

Pour Dieu, rien n'est futur ou passé. Pour Lui toutes choses existent simultanément à son regard, en une seule fois; elles Lui sont toujours présentes. Pour Lui être immuablement présentes et éternelles, elles sont dites dans le Verbe ou Logos, c'est à dire dans l'acte de l'esprit qui aussitôt, simultanément et toujours, réfléchit avec Lui et Lui parle. C'est pour cela qu'en Dieu, chaque acte particulier de connaissance n'est appelé ni mémoire, ni génie naturel (*ingenium*), mais Verbe. **Pourtant la faculté de raisonnement, la mémoire et le génie naturel - qui sont trois selon l'activité - sont un selon l'essence de l'âme: ils la constituent elle-même**..."

A- La capacité de connaissance procède de la rationalité et varie selon la division du temps (présent, passé et futur).

- Isaac nomme cette capacité de connaissance raison, mémoire, talent naturel (génie innovateur). Ce dernier est une puissance de l'âme, une détermination (*intentio*) par laquelle l'âme se déploie et s'investit dans la découverte des choses inconnues. Tels sont les objectifs répartis:

- à l'*ingenium* (le talent naturel) de chercher à découvrir les choses inconnues;
- à la raison de juger par discernement les choses trouvées;
- à la mémoire de conserver, en l'emmagasinant, les choses discernées et présentes, ainsi que celles qui devront être ultérieurement discernées.

Mais il y a interaction entre ces trois puissances de l'âme: l'*ingenium* apporte à la raison en quête de savoir ce qu'il a inventé en innovant par intuition; la mémoire rapporte à cette même raison ce qu'elle a emmagasiné en elle. Il est à remarquer qu'Isaac emploie le vocabulaire de l'assimilation des aliments dans ce travail d'accès à la connaissance: mastication, rumination, bouche du cœur, estomac de la mémoire, bouche du corps... "La parole qui convient...est formée dans la bouche du cœur", et dans "la bouche du corps" est émis à l'extérieur un son pour exprimer cette parole"...

On notera aussi l'analogie entre la fonction de connaissance de l'âme et celle de Dieu dans son rapport au Logos.

B- Les degrés de la connaissance (connaissance sensible, imagination, raison, intellect, intelligence)

1-Tous ces "degrés" de connaissance "se trouvent dans l'âme et constituent l'âme en elle-même".

"Les propriétés sont différentes les unes par rapport aux autres à cause de leur activité propre, mais **une** est l'essence rationnelle, et **une** l'âme". "Toute faculté de l'âme par laquelle elle apprend n'est rien d'autre que l'âme connaissante"... "Et la volonté de l'âme, en tant que faculté, ne peut être autre chose que l'âme en acte de vouloir".

2- Isaac distingue encore cinq degrés du progrès de l'âme vers la sagesse :

Monde visible	Monde de l'âme (pérégrinante en son corps vers la sagesse)
Terre	Faculté de connaissance sensorielle
Eau	Imagination
Air	Raison
Ether (Espaces célestes; Firmament)	Intellect (discernement; "considération")
Empyrée (Ciel)	Intelligence (contemplation)

De même que la rationalité est conduite à la sagesse par cinq degrés, l'élan du désir (*affectus*) ou volonté est conduit à la charité par quatre degrés; ainsi 5+4 = 9: ce sont les neuf degrés de connaissance et d'affection qu'Isaac rapproche des neuf degrés de la Hiérarchie Céleste distingués par le Pseudo-Denys (cf. SC 130, p. 136, n°1). Ainsi, "l'âme marche vers l'Esprit" (*Spiritu ambulet*) jusqu'aux Chérubins et aux Séraphins, c'est à dire "jusqu'à la plénitude de la connaissance et jusqu'au brasier de la charité".

3- Connaissance sensible (ou sensorielle), imagination, raison, intellect, intelligence; leur rôle respectifs:

- par la connaissance sensible, l'âme perçoit les corps;
- par l'imagination, elle perçoit les images des corps;
- par la raison, elle juge des dimensions des corps et autres choses sensibles, et le premier degré de l'incorporel;
- par l'intellect, l'âme transcende le corporel; elle perçoit l'esprit créé qui, pour subsister,

n'a besoin ni de corps, ni de lieu - bien qu'il soit lié au temps et soumis au changement par nature.

- par l'intelligence, l'âme discerne d'une manière compatible avec sa nature: esprit créé, il est seul à être absolument et totalement incorporel, n'ayant besoin pour exister ni de corps, ni de lieu, ni de temps.

N.B.: on retrouvera en 1886CD-1887A une reprise de cette présentation graduée.

4- Précision sur la "perception sensible":

Elle est "corporelle" sans être un corps, à cause de son mode d'agir "par l'intermédiaire d'agents instrumentaux" (*corporeis instrumentis*): ils sont au nombre de cinq, comme les cinq sens corporels, mais à l'intime de l'âme ils se réduisent à l'unité.

5- Quant à l'imagination et son lien avec le corps et l'esprit, elle provient de la perception sensible qui lui fournit des images des choses corporelles; elle réalise donc par là une certaine "prise de distance" par rapport à la matérialisation des corps, sans pour autant atteindre à l'incorporel.

"Le domaine des phantasmes de l'âme est presque du corporel"; et la sensibilité de la chair "est presque du domaine de l'esprit".

Puisque le sommet de l'âme (l'intelligence) porte l'image et la ressemblance de Dieu, et que, par l'intelligence, l'âme en devient le réceptacle, pourquoi la partie supérieure de la chair n'accueillerait-elle pas - "puisqu'elle porte la ressemblance de l'âme - l'essence de l'âme en vue d'une union personnelle?" D'où la notion "d'esprit corporel" chère à Tertullien qui, par l'expression "corporéité de l'esprit" entendait signifier, à la manière des stoïciens, la réalité d'existence de l'esprit. Isaac se sert de cette approche audacieuse pour affirmer que la sensibilité, dans sa partie supérieure, peut, comme l'intelligence, se faire capacité d'union personnelle à Dieu. "Les natures contraires du corps et de l'âme peuvent vivre ensemble puisqu'elles se rencontrent". Leurs intermédiaires (perception sensible, imagination) sont parfaitement adaptés à cette rencontre personnelle avec Dieu qui est esprit (cf. Jn 4, 24). Il y a donc interaction entre réalités corporelles et réalités spirituelles (voir 1882 CD-1883 A).

A cette réflexion, Isaac joint ici une considération sur l'essence de Dieu et sur l'essence de l'âme (cf. 1883 BCD).

6- La raison et sa perception des formes incorporelles

La raison est donc le troisième degré (après la perception sensorielle et l'imagination) de la progression de l'âme vers la sagesse.

La raison est une puissance de l'âme (ou faculté de connaissance) qui perçoit les formes incorporelles des choses corporelles. Elle abstrait par considération du corporel, l'incorporel. Elle perçoit ce que ni la sensation, ni l'imagination, ne perçoivent: la nature du corps et des choses corporelles, leurs formes, leurs différences, les accidents: autant de conditions d'appartenance à un sujet. Elles sont appelées "substance seconde" par rapport à l'être du sujet qui lui est appelé "substance première" (voir Isaac de l'Etoile, Sermon 19, 13-18; SC 207, pp. 33-35). La substance seconde n'existe que "dans la première", seulement dans la pensée comme concept abstrait. La substance première, elle, existe dans la pensée et dans la réalité à la fois. "L'homme n'existe jamais sans être tel homme". Mais, si l'homme n'existe pas, tel homme - celui-ci ou celui-là -, n'existe pas.

Autrement dit, "les substances secondes n'existent que dans les premières, mais les premières ne subsistent que par les secondes" (voir finale de 1884 AB, pp. 10-11). La substance seconde existe par soi (*per se*), mais non pas en soi (*in se*). Et si "la substance première existe par soi (*per se*), elle n'existe pas de soi (*a se*). Donc, l'une et l'autre est imparfaite et indigente: à l'une manque d'exister en soi, à l'autre d'exister de soi; celle-ci requiert avant elle ce qui lui donne l'être, celle-là requiert après elle ce qui lui donne d'être là et de telle manière".

III. Divers statuts des existants; rôle de la science et de la théologie

A- Il y a divers statuts des choses existantes auxquelles s'appliquent et par lesquelles se renforcent les perceptions: la sensation, l'imagination, la raison, c'est à dire le réel et le rationnel, le naturel et le théorique.

Sensation et imagination peuvent conduire à la raison mais non pas aux formes incorporelles des choses corporelles sans la raison.

Quant à la théologie, science qui traite des réalités divines, la raison peut y aider, mais sans y atteindre. La théologie a sa fin propre.

Dans un passage poétique, Isaac va joindre à la raison l'intellect - qui l'emporte sur elle par le rang (*ordo*) et par la puissance (*uirtus*). Lui sera associée l'intelligence.

B- Image et ressemblance

Au-dessus de l'intellect (comparé au Firmament), plus aiguisé et plus subtil, se trouve l'intelligence (comparée à l'Empyrée). L'intellect perçoit les formes des réalités incorporelles, l'intelligence, ce qui est absolument incorporel. L'être non absolument incorporel est donc purement et simplement une image et ressemblance de l'incorporel. Il est "presque incorporel". L'âme, image de la sagesse qui "dispose tout avec douceur" (Sg 8, 1), doit néanmoins se garder de "s'abâtardir" (cf. Ps 91, 5-6; 76, 13; 138, 14).

C- Puissance de connaissance de l'âme; sa fragilité

L'âme possède ce qu'il faut pour scruter et connaître. Créée en totale ressemblance avec la Sagesse, elle porte en elle-même la similitude de toutes les réalités (cf. Varron) des corps à Dieu (par la connaissance sensible, l'imagination, par la raison, l'intellect et l'intelligence):

"Admirable est Ta science, Seigneur, elle-même me dépasse!
Et je ne puis l'atteindre... (Ps 138, 6).

D'où cette fragilité de l'âme qui ne peut, par elle-même, atteindre Dieu - l'objet de son désir:

"Mes péchés m'emprisonnent; à cause d'eux, je ne puis voir" (Ps 39, 13; cf. Ps 37, 11; Ps 6, 8).

D- Dieu: Justice essentielle; participations accidentelles

L'oeil de la connaissance sensible - les yeux de l'esprit (*spiritus*)- s'est ouvert à la **curiosité**, et les yeux de la chair (*carnis*) - ceux de la femme - se sont ouverts à la **volupté**. L'oeil de la connaissance sensible et de l'imagination a été "brouillé": il ne voit plus qu'obscurément. L'œil de la raison voit à peine; l'oeil de l'intellect et de l'intelligence ne voit presque plus rien. Qui se connaît soi-même?

"L'âme pour connaître Dieu par elle-même devait monter au-dessus d'elle-même; et elle a perdu la capacité de se connaître elle-même en elle-même, et de connaître l'ange, tout près d'elle"...

La connaissance sensible et l'imagination déploient leur vigueur dans les réalités de la nature;...la raison, dans les rapports de la logique mathématique; l'intelligence, dans le domaine théologique. Quant à l'intellect, il n'a pas établi son propre champ de connaissance; il perçoit les formes incorporelles par abstraction; seule l'intelligence peut "voir Dieu". L'intellect est médian: il applique son effort de recherche aux sciences de la nature pour une part, et pour l'autre à la science théologique.

L'essence de la Justice, c'est Dieu Lui-même, et la vertu, c'est de participer à Lui. La Justice essentielle est une; elle est participée par les esprits qui participent au Juste Lui-même, mais les participations elles-mêmes sont accidentelles, non essentielles.

E- De la participation à Dieu par les créatures

Dieu est participé par le don naturel de chacun. Puisque l'être est en toutes choses, il doit être discerné à partir de quelque beauté, image ou forme et d'un don naturellement en lui-même. Et cette triade - essence, image et don - inhérente à tout être subsistant, apparaît comme une certaine trace de l'Essence Suprême, de son Image et de son Don par excellence, trace du Père, du Fils et de l'Esprit. Oui, "l'Essence (*Aeternitas- Essentia*) est dans le Père, la Forme ou Beauté (*species*) est

dans l'Image, l'usage ou la jouissance (*usus*) est dans le Don (cf. Hilaire de Poitiers, *De Trin.* II, 1 cité par S. Augustin en *De Trin.* VI, 10, 11).

Tout ce qui subsiste dans le nombre, la mesure et le poids (cf. Sg 11, 20), s'élève graduellement à partir des êtres animés par l'animation, la sensibilité, et la rationalité vers son image et ressemblance qui luit dans la partie supérieure de l'âme. Par la rationalité - mais aussi par la connaissance sensible - l'âme est conduite à l'amour; elle se trouve capable de s'ouvrir à l'universel.

L'esprit rationnel, habilité par un don de création à connaître le vrai et à aimer le bien, ne peut atteindre effectivement la sagesse ou la charité sans être traversé par un rayon de lumière intérieure et sans être embrasé d'un feu intérieur: grâce créatrice et grâce adjuvante sont nécessaires. Car l'âme ne se suffit pas à elle-même pour acquérir la sagesse (cf. Sg 11, 20 en 1888 B).

F- Le statut privilégié de l'intelligence

- Si la connaissance sensible est aidée de l'extérieur (*exterius*), si imagination et raison sont aidées de dessous (*inferius*) à partir de la grâce créatrice première comme "tout homme venant en ce monde" (Jn 1, 9), du moins l'intellect et l'intelligence sont aidés de dessus (*superius*).

- Car l'intelligence est cette puissance de l'âme placée immédiatement au-dessous de Dieu. Elle se trouve proche de Dieu par les propriétés qui sont siennes.

- L'Esprit-Saint, Don du Père et du Fils, qui procède de l'un et de l'autre, est ce Don naturel par lequel Dieu se rend participable à toute nature, et objet de fruition. La Lumière inengendrée - l'Essence même de Dieu - illumine "la lumière extérieure et engendrée" qu'est l'intelligence. Elle la fait briller et témoigner de la Lumière. Dieu est Lumière, et les ténèbres ne sont rien. Cette **Lumière divine** est inaccessible, sinon à celui qui y accèdera par illumination gracieuse de son intelligence pour qu'elle connaisse la vérité. Elle est feu qui embrase l'élan du désir (*affectus*) pour l'attirer vers l'amour de la vertu. C'est ar l'Esprit-Saint que les hommes vont au Fils, et par le Fils qu'ils montent vers le Père. Venant du Fils, l'Esprit est envoyé: il unit le corps (l'Eglise) à la Tête qui est le Christ (cf. 1 Co 11, 3; Col 1, 18). L'Esprit régit, console, instruit et conduit l'Eglise au Christ, cette Eglise que le Christ offrira lui-même, "sans tache ni ride" (Ep 5, 27), comme Royaume à son Père.

Conclusion de la Lettre-Traité *De anima*

Isaac s'en remet dans un acte de foi à la Providence divine, alors que le pays où il se trouve traverse une rude famine et connaît une sévère disette. Il voit malgré tout, dans ces événements, l'oeuvre de la Sagesse de Dieu, car "rien de ce que produit la Sagesse ne se fait sinon sagement". Il est vrai que "le Souverain Bien ne produit rien que de Bon, rien qui ne soit un bien, et pour notre bien".

Evaluation

1- Dès l'introduction, plusieurs éléments de la structure de l'âme sont présentés sous forme graduée: connaissance sensible (*sensus*), intellect (*intellectus*) et intelligence (*intelligentia*).

2- Plus loin, aux §§5 et 8, l'auteur adjointra à ces trois éléments primordiaux l'imagination (*imaginatio*) et la raison (*ratio*).

3- Le modèle suivi par Isaac - avec beaucoup d'indépendance d'ailleurs - est sans doute le Traité d'Augustin, "De l'étendue de l'âme" (*De quantitate animae*). Son autre modèle est Boèce (*La consolation de la Philosophie*).

4- Isaac articule son Traité en trois parties, selon notre regroupement:

- L'âme et ses puissances: une réalité médiane entre Dieu et le corps [§§ 1-6].
- La théorie de la connaissance, allant du sensible à l'intelligible vers la parfaite Simplicité qui est Dieu même (*Simplicissimus Deus*) [§§ 7-8].
- Une réflexion sur les statuts des existants scrutés par la science et la théologie: image et ressemblance; participation à Dieu par l'Esprit illuminateur de l'intelligence [§§ 9-15].

- Une conclusion illustre les deux démarches conjointement menées: la démarche rationnelle ("Tout effet a une cause"), et la démarche théologique (remise de soi, par la foi, en la Providence du Souverain Bien, faisant tout concourir au bien).

Le "Traité sur l'âme", chez Aelred de Rievaulx

Sa contribution à la recherche cistercienne sur ce qu'est l'âme humaine

*

Deux lieux majeurs dans les œuvres d'Aelred enrichissent le Dossier: Le "Miroir de la Charité" et le "Dialogue sur l'âme".

I. Le Miroir de la Charité.

Dans son Prologue, l'Abbé de Rievaulx invite le lecteur à "opérer le tri entre ce qu'il faut lire et ce qu'il faut passer" (Pr 5). Nous suivrons cette consigne pour nous attacher à deux lieux essentiels: Livre I, ch. 1-5, et Livre III, ch. 7-21.

A- Livre I, ch. 1-5

- **Ch. 1: Ce qu'est l'amour: délectation et charité**

"Mais qu'est-ce que l'amour, ô mon Dieu? C'est, si je ne me trompe, une merveilleuse délectation de l'âme, d'autant plus douce qu'il est plus chaste, d'autant plus savoureuse qu'il est plus authentique, d'autant plus agréable qu'il est plus étendu. C'est l'action de goûter dans le palais du cœur que Tu es doux, de percevoir par l'œil intérieur que Tu es bon, de prendre conscience que l'âme humaine est le lieu capable de Toi, (Seigneur), le Très-Haut. Car 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..."

Quoi de plus juste pour Ta créature que de T'aimer, elle qui a reçu de Toi de pouvoir T'aimer? "

- **Ch.2: Les trois dons faits à toute créature**

"Notre Dieu a donné trois choses à toutes ses créatures en général: une **nature** (*natura*), une **forme ou aspect** (*forma/species*), une **utilité ou place ou usage** (*usus*). Une nature, selon laquelle elles sont bonnes; un aspect ou forme, selon lequel elles sont belles; une utilité, pour que, bien à leur place (*ordo*), elles soient utiles à quelque chose".

"C'est par la puissance d'être du Père que les créatures sont bonnes. C'est par la Sagesse du Fils que les créatures sont bien à leur place. C'est par la miséricordieuse tendresse de l'Esprit qu'est accordé aux créatures rationnelles la béatitude".

- **Ch. 3: L'homme créé à l'image de son Créateur est capable de béatitude**

"En créant l'univers, Dieu n'a pas seulement donné à l'homme d'être, d'être bon, beau et bien à sa place - comme les autres créatures; mais en plus, il lui a donné d'être heureux. Or, de même qu'aucune créature ne tient l'être, la beauté ou la bonté d'elle-même mais de Celui qui Est supérieurement, qui est suprêmement bon et beau - qui est donc la bonté de tout ce qui est bon, la beauté de tout ce qui est beau, la cause de tout ce qui existe (cf. S. Augustin, Soliloques I, 1, 3) -, de même la créature humaine ne tient pas son bonheur d'elle-même mais de Celui qui est suprêmement heureux et qui est ainsi la béatitude de tout être heureux".

"D'une telle béatitude, seule la créature raisonnable est capable; créée à l'image de son Créateur, elle est apte à adhérer à Celui dont elle est l'image (cf. S. Augustin, *De Trin.* XIV, 14, 20; et Ps. 72, 28: *mihi adherere Deo bonum est*, "pour moi, il est bon d'adhérer à Dieu"). Cette adhésion ne

concerne évidemment pas la chair mais l'âme, en laquelle l'Auteur des natures a greffé trois facultés ou puissances qui lui permettent de participer à l'éternité de Dieu, à sa Sagesse, et de savourer sa Douceur: ce sont la mémoire, la connaissance, l'amour ou volonté. Par là, l'homme est créé à l'image de la Trinité: la mémoire a capacité pour l'éternité, la connaissance pour la sagesse, l'amour/volonté pour la douceur. Par la mémoire, l'homme retient Dieu sans l'oublier; par la connaissance, il le reconnaît sans erreur; par son amour/volonté, il l'étreint sans convoiter autre chose".

L'homme était heureux de ce bonheur là, avant la faute originelle; il retrouve ce bonheur après conversion et retournement vers Dieu, dans le Christ, avec la puissance transformante de l'Esprit.

- **Ch. 4. La convoitise et dissemblance; l'éloignement de Dieu cause du malheur de l'homme**

"Par l'amour de convoitise (détournement de Dieu/retournement vers les créatures) l'homme s'est éloigné de Dieu. Il s'est ainsi rendu malheureux, et a terni en lui la splendeur de l'image de Dieu, sans la détruire.

"Il n'y a pas d'autre béatitude pour la créature raisonnable que d'adhérer à Dieu; s'en éloigner, c'est faire son propre malheur' (S. Augustin, Cité de Dieu XII, 1, 2; cf. Ps 72, 27).

(§ 12): "Usant mal de son libre arbitre, l'être humain a détourné sa faculté d'aimer du Bien immuable, et, aveuglé par sa convoitise, il l'a fait dévier vers ce qui est moindre... Il advint ainsi en toute justice que celui qui convoitait la ressemblance de Dieu à l'encontre de Dieu, lui devint d'autant plus dissemblable par la convoitise qu'il avait voulu, par curiosité, lui ressembler. C'est pourquoi l'image de Dieu en l'homme est corrompue mais non pas détruite entièrement. Il possède une mémoire, mais elle est sujette à l'oubli; il possède une faculté de connaissance, mais sujette à l'erreur; et s'il possède toujours sa capacité d'aimer, celle-ci s'incline vers la convoitise.

En cette trinité de facultés - si misérables soient-elles -, l'empreinte de la bienheureuse Trinité persiste dans l'âme raisonnable; cette empreinte se rapporte à la substance de l'âme qui se souvient d'elle-même, se connaît et s'aime elle-même... Elle fait voir l'unité de sa substance "...

- **Ch. 5: Le renouvellement de l'image de Dieu dans l'homme; le retour à la paix**

"Depuis l'avènement du Sauveur, l'image de Dieu est renouvelée dans l'homme; elle sera parfaitement rénovée dans la Patrie". Et Aelred de citer 1 Tm 2, 5 (acquiescement de la dette de la nature humaine par le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'Homme Jésus Christ), et Col 2, 14-15 (la "cédule" - le billet accusateur - de notre dette a été détruite sur la croix de Jésus):

"Dès lors, la mémoire est restaurée par l'enseignement que donne la Sainte Ecriture, l'intelligence par le sacrement de la foi (le baptême), et la faculté d'aimer par l'accroissement quotidien de la pratique de la charité.

Cette paix, cette tranquillité, cette félicité sont à espérer pour la Patrie: point de place pour l'oubli en ceux qui vivent dans l'éternité, point d'irruption d'erreur en ceux qui jouissent de la vérité, point d'assaut de la convoitise en ceux qui sont absorbés par la divine charité: "O éternelle vérité, et vraie charité, et chère éternité; c'est Toi qui est mon Dieu!" (S. Augustin, *Conf.* VII, 10, 16). Là, oui, est le repos, la paix, l'heureuse tranquillité, la tranquille félicité, l'heureuse et tranquille allégresse (*iucunditas*).

(§ 15): "Que fais-tu, ô âme humaine, que fais-tu? Pourquoi te laisses-tu captiver par la diversité? Une seule chose est nécessaire (Lc 10, 42). Alors, pourquoi en poursuis-tu tellement? Ce que tu recherches dans la multiplicité se trouve dans l'UN (cf. S. Augustin, *Serm.* 96, 6, 6). Tu désires réussir, connaître, avoir du plaisir (jouir), être dans l'abondance? Tout se trouve là en perfection, et nulle part ailleurs.

Y a-t-il réussite vraie dans ce gouffre de misère et cette vase de borbier (Ps 39, 3). Y a-t-il connaissance plénière dans cette région de l'ombre de la mort (Cf. Is 9, 1), dans ce pays d'horreur et de vaste solitude (cf. Dt 32, 10; E.C. I, 7)... Que vaut la connaissance de l'homme qui ne se connaît

pas lui-même? Et si tu trouves ton plaisir dans la chair, le cheval et la mule en font autant, eux qui n'ont point d'intelligence? (cf. Ps 31, 9)...

(§ 16): En attendant, que mon âme s'emplume, Seigneur Jésus, qu'elle s'emplume, je t'en prie, au nid de ta discipline, qu'elle demeure dans les fentes du rocher, dans le creux du mur (cf. Ct 2, 14). En attendant, que ma mémoire soit occupée à méditer et à savourer ces choses de peur que l'oubli ne l'obscurcisse. En attendant, puissé-je décider de ne rien savoir sinon mon Seigneur et mon Seigneur crucifié (1 Co 2, 2), de peur qu'une erreur sans consistance ne détourne ma faculté de connaissance de la solidité de la foi, que ma faculté d'amour soit tout entière accaparée par ta merveilleuse dilection de peur qu'une convoitise de ce monde ne la subjugue".

B- Livre III, 7-21

- **Ch. 7: Ce qu'est l'amour, la charité, la convoitise**

(§ 20): "L'amour est une certaine force ou élément naturel de l'âme raisonnable, grâce à quoi elle possède naturellement la faculté d'aimer, ou de ne pas aimer quelque chose".

"C'est aussi l'acte de cette même âme raisonnable quand elle met cette force en œuvre, que ce soit à bon ou à mauvais escient... Mais cette force ou élément naturel de l'âme est un bien de l'âme et ne peut jamais être qu'un bien, que l'acte soit posé en bien ou en mal. Cette force appartient en effet à la substance de l'âme, substance qui provient de Celui qui est le Bien Suprême et qui a fait bonne chaque chose et très bonne l'ensemble de la création (cf. Gn 1, 31).

(§ 21): Mais l'être humain, doté de libre arbitre en use bien - aidé de la grâce -, ou mal - abandonné par la justice - ... Le bon usage d'un bien donné rend l'homme bon parce qu'il rend bon son amour. Un mauvais usage de ce même bien rend l'homme mauvais du fait qu'il rend son amour mauvais. Pourquoi donc hésiterions-nous à appeler **charité** le bon usage de la faculté d'amour, et **convoitise** son mauvais usage?

- **Ch. 8: Choix, désir, action raisonnable, jouissance**

(§ 22): "Le bon ou le mauvais usage de la faculté d'amour se situe dans le choix (éclairé par la raison), dans le mouvement d'attraction, et la jouissance qui en est le fruit, bon ou mauvais.

- **Ch. 21: Affection, discernement, et force**

"Si l'âme, séduite ou trompée, choisit pour en jouir autre chose que Dieu aimé en Lui-même et le prochain aimé en Dieu, elle se situe en dehors des limites de la vraie dilection" (§ 49).

"Que le choix soit sain, le désir adéquat, l'action raisonnable. Pour cela sont nécessaires l'affection, le discernement et la force" (§ 51).

*

II. Le "Dialogue sur l'âme"

Introduction:

C'est un écrit de la fin de la vie d'Aelred (vers 1165-1166).

Caractéristiques du Traité d'Aelred :

Aelred fait figure de "conservateur" par rapport à Guillaume de S. Thierry et surtout par rapport à Isaac de l'Etoile; il apparaît moins "prospectif", moins innovant. Il va même - se voulant très dépendant d'Augustin -, soutenir au Livre III qu'il envisagerait des réprouvés éternels, des damnés effectifs; quant à lui attribuer d'avoir "envisager une double

prédestination" (voir note 61 de P.Y. Emery, p. 123), Aelred n'emploie pas le terme - pas plus qu'Augustin! Mais il partage avec l'évêque d'Hippone, la restriction du nombre des élus, bien que Dieu veuille que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité" (1 Tm 2, 4-5). Il se montre plus augustinien que les autres.

Son enseignement sur l'âme est la reprise de celui d'Augustin: il le suit dans son Traité sur l'âme (*De quantitate animae* ou "De l'étendue - ou grandeur - de l'âme"), et dans les "Confessions", surtout au Livre X. Avec l'évêque d'Hippone, il essaie de surmonter le dualisme antithétique de Platon opposant le corps humain à l'âme humaine; un chemin est ouvert pour sauvegarder l'unité du composé humain tout en différenciant les substances corps et âme. Aelred est original en concevant un *sensus medians*, sorte de faculté de perception médiane entre le corps et l'âme, d'une nature proche de l'esprit composé de matière subtile, espace frontalier entre corps et âme (nous parlerions aujourd'hui plutôt d'âme végétative ou sensitive, ou d'élan affectif médian).

La notion d'*affectus* (élan affectif), proche du sens donné par S. Bernard, est fortement présente. L'*affectus* est situé à la jonction de l'âme animale et du jugement de raison; il est la première force constitutive de l'âme rationnelle: l'*affectus* tient ce rôle médian.

L'âme est "le principe du corps".

Synthèse des trois Livres

Livre I: Immatérialité de l'âme

- L'âme est immatérielle et pourtant articulée avec le corps: "Elle est dans le corps comme Dieu dans le créé" (p. 20). Elle n'est pas localisable, mais radicalement **simple**. Elle est tout entière l'animatrice de la totalité du corps, et elle consiste dans une vie rationnelle.
- A l'image de Dieu elle est immortelle, mais à sa manière à elle. Elle reçoit l'immortalité de Dieu. Elle est "substance du corps".
- La vie du corps se déploie par les cinq sens, mais c'est l'âme qui en décode les messages sensoriels: sensibilité et raison sont en relation constante.
- D'où provient l'âme? Elle anime le corps dès le commencement, et donc, elle ne s'y ajoute pas après coup. Comment s'opère sa transmission? Par les parents? Par création directe opérée par Dieu? Aelred penche - comme Augustin dans une première approche - vers l'hypothèse "par les parents": ainsi, le péché originel transmis n'est pas imputé à la transmission de la vie par Dieu. Augustin se ralliera pourtant à la solution 'créatianiste'.

Livre II: Mémoire, intelligence, volonté. Libre arbitre et grâce; immortalité de l'âme

- L'âme est substantiellement mémoire, intelligence et volonté. La mémoire relie le passé au présent, en assurant une continuité du vécu dans le temps de l'histoire. Elle est présence à soi et à Dieu qui "habite la mémoire". La raison/intelligence est "capacité de savoir" et de sagesse; donc, ouverture à la Sagesse en Personne. Elle conditionne aussi le péché par le bon ou le mauvais usage du jugement de la raison dans la liberté du choix (libre arbitre). La volonté: elle est un pouvoir et un usage. Raison et volonté sont engagées ensemble (libre arbitre). Mais le libre arbitre ne suffit pas dans la liberté du choix bon; il faut l'action de la grâce pour que le sujet se détermine au bien et puisse y persévérer. La grâce est "originelle", et précède le péché; elle le dépassera et rétablira le pécheur - qui y consent - dans un état d'amitié avec Dieu (état de grâce). Quant à l'immortalité de l'âme, le N.T. l'atteste. L'âme étant simple, elle ne peut se disloquer, donc mourir. Mais cela est encore un don du Créateur, Lui l'Immortel.

Livre III: L'âme au sortir du corps, et la prière des saints

- A la mort du corps, l'âme le quitte pour rejoindre "le sein d'Abraham" (cf. Lc 16, 19-31). La réprobation et le rejet des "réprouvés" du Royaume sont affirmés à la manière des évangiles. Aelred se rallie à la restriction augustinienne concernant l'universalité du salut: "Tous sont appelés; peu sont élus" (cf. Mt 22, 14). Quant à la prétendue et "double prédestination", Aelred n'en parle pas, et Augustin, pas davantage (contrairement à ce que pense Pierre-Yves Emery; voir note 61, p. 123).

Conclusion

La forme dialogale de l'écrit permet à la pensée de s'exprimer librement, par accroissements successifs, et de prendre corps; le parcours s'effectue à travers bien des méandres: hésitations, retours en arrière, amplifications, longueurs... comme dans les "Dialogues" de Platon. La pensée se cherche; elle nous provoque encore aujourd'hui à la réflexion: "Connais-toi, toi-même!"... "Homme, que dis-tu de toi-même?".

Illustration par quelques textes

1. Livre II: La triple fonction de l'âme et sa liberté

- Mémoire: des réalités concrètes (pp. 55-56);
de ce qui est sans image (pp. 59-60).
- Raison: pp. 62-65.
- Volonté et libre arbitre: pp. 68-71

2. Livre II (suite): La nécessité de la grâce; cf. pp. 76-79 + Résumé § 51, p. 85:

"Plus la volonté rationnelle se tourne vers Dieu (la Divinité suessentielle), plus elle tend vers ce qui est vraiment, car Il est immuable. Et plus elle se détourne de Lui, plus elle s'éloigne de l'être véritable et tend vers le non-être. Or, pour tendre vers le Bien immuable dont elle n'est pas faite, mais par quoi elle a été faite, elle a besoin du secours du Bien immuable Lui-même, par le bienfait de qui elle a été faite.

Rien ne peut rendre muable immuable, sinon de participer au Bien qui ne change pas. Puisque l'esprit, de par sa nature, s'en montre incapable - muable qu'il est -, il le peut assurément par la grâce de Celui qui, par nature, est immuable.

Mais la liberté de la volonté n'y perd rien du tout, car il n'est rien qui s'enfoncé dans le pire, sinon la volonté, ni rien qui progresse vers le mieux, sinon la volonté qu'habite toujours la liberté avec la raison".

V- Alcher de Clairvaux

Contribution aux "Traité cisterciens '*De anima*' ":

"De l'esprit et de l'âme" (*De spiritu et anima*) - vers 1160.

Présentation et traduction partielle

Ce Traité est considéré par J. M. Canivez comme "une compilation de textes empruntés à S. Augustin, Gennade de Marseille, Cassiodore, Bède, Hugues de S. Victor, S. Bernard, et Isaac de l'Etoile". Ce Traité fut très répandu au Moyen Age. Dom Wilmart en a recueilli 60 manuscrits... Erasme, cet immense érudit hollandais, contemporain de Luther, est très critique vis à vis d'Alcher et de son Traité *De spiritu et anima*: "C'est du sable sans chaux!"...

Nous suivons le manuscrit de Fr. Bertrand Tissier, Docteur en Théologie, reproduit dans l'édition de Bonnefontaine de 1664, découverte à la Bibliothèque de Westmalle, en Juillet 2008. La PL 40 de J.P. Migne, le reproduit avec quelques variantes.

Livre (*Liber*)

"A propos de ce titre et de ce même Alcher que nous faisons connaître au préalable dans une Préface"

"Puisqu'il m'a été dit de me connaître moi-même (cf. l'Oracle de Delphes: *Gnôti seauton*), je ne puis supporter de rester inconnu à moi-même. Cela relève d'une grande négligence coupable que d'ignorer ce lieu de l'esprit où nous pensons à des réalités profondément célestes, et où nous nous investissons, par une considération très subtile, dans la recherche de réalités d'ordre naturel. Mais c'est aussi là que nous désirons pénétrer la sublimité de notre Créateur. Ce n'est pas une réalité passagère ni péniblement recherchée que notre esprit (*animus*) désire pénétrer pour en goûter la saveur; c'est un désir qui nous habite toujours, qui nous est présent, dont nous parlons, que nous considérons avec réflexion, et qui - entre autres choses -, demeure pourtant inconnu. Bien que soit donné à cet esprit (*animus*) la capacité de connaître les secrets des choses les plus hautes, pourtant, se connaître soi-même, il ne le peut. Il en faut toutefois peu pour discerner l'esprit par l'esprit lui-même, puisque l'esprit même se voit par lui-même. Cependant, il ne peut le faire sans une certaine touche de la divine Providence pour que la faculté de trouver ne fasse pas défaut aux esprits dévots (*religiosis animis*) qui se cherchent eux-mêmes et qui cherchent Dieu avec piété, chastement et diligemment. Pour cette raison, je me rendrai donc à moi-même; bien plus, je me rendrai à mon Dieu auquel je me dois bien davantage. Et je verrai ce qu'est l'esprit et quelle patrie est la sienne".

Chapitre premier

Qu'est-ce que l'âme (*anima*) et quel est son objet?

L'esprit (*animus*) est une certaine substance qui participe à la raison et qui est apte à régir le corps. L'esprit, éclairé par la sagesse, reconnaît son principe et se connaît lui-même. Il comprend qu'il est indigne de chercher hors de soi ce qu'en lui-même il peut trouver. Assoupi par les passions corporelles et tirer hors de lui-même par l'attrait des formes sensibles, il a oublié ce qu'il est. Et parce qu'il ne fut rien d'autre que ce qu'il est, il se souvient (cf. Platon et sa théorie de la réminiscence), et ne croit rien d'autre d'existentiellement vrai que ce qui apparaît. Par la seule sensation qui lui vient des réalités corporelles, mais aussi par l'imagination nourrie des similitudes

corporelles et locales, il se trouve abattu et se met en question, qu'il veille ou qu'il dorme. Mais lorsque, émergeant de cet état d'aliénation par un acte de pure intelligence, il se rassemble en lui-même dans l'unité de son être, il témoigne qu'il est un être rationnel⁴.

Toutefois, la raison est un aspect de l'esprit par lequel il considère vraiment les choses par lui-même. Le raisonnement est une recherche attentive opérée par la raison. Ainsi, la raison a-t-elle pour objet de devoir considérer les choses; le raisonnement le devoir d'en trouver le sens. L'esprit est invisible. En effet, s'il en était autrement, il ne pourrait pas scruter les choses invisibles. Il voit par le corps les choses visibles, et les invisibles par lui-même. En cela, il se voit: il perçoit qu'il est invisible. Cependant, il semble être dans le corps du fait même de son action à travers le corps, comme le sens des mots demeure dans la lettre, et, par la lettre, devient évident. L'esprit est le maître du corps, son régisseur, son hôte. Il se voit par soi-même: par lui-même, il se voit lui-même. Il ne cherche pas le secours des yeux corporels; bien plus, il se dégage de toutes les sensations du corps comme d'autant d'obstacles et de troubles envahissants qui l'entravent, afin de se voir en lui-même et de se reconnaître chez lui.

Lorsqu'il veut connaître Dieu, il s'élève au-dessus de lui-même par un acte de pensée. En effet, Dieu n'est pas autre que ce qu'est l'esprit. Il ne peut pas être vu plus que ne l'est l'esprit. Et s'il est vu, c'est pour que l'esprit le soit. Pourtant, il est vérité incommunicable, d'une substance sans défaut. Tel n'est pas l'esprit qui est déficient: il est muable, progresse, connaît et ignore, se souvient et oublie; tantôt il veut, tantôt ne veut pas; par ses pensées désordonnées et les conseils qu'il se donne, il divague çà et là. Par la considération, il regarde tout, voit les choses qui sont absentes, rejoint par la vision les régions au-delà des mers; il les parcourt d'un regard intérieur; cachées, il les scrute, et, en un moment, il fait le tour des secrètes limites du bout du monde par ses sens. Il descend aux enfers (le séjour des morts), en remonte, retourne au ciel, adhère au Christ, s'unit à Dieu⁵.

Si lui-même est de cette patrie et de cette demeure, c'est qu'il a été fait à leur ressemblance. Donc, quiconque désirerait se rendre tel qu'il fut fait par Dieu, semblable à Lui, qu'il revienne à lui-même, s'établisse en soi, et qu'ainsi, à l'intérieur de lui-même, il cherche et voit d'où l'homme procède, en quoi il consiste, et quelle partie de lui-même fut faite "à l'image de Dieu".

Chapitre deux

Des différentes parties de l'âme; des passions, des vertus, et des progrès vers la sagesse.

L'homme subsiste à partir de deux substances, l'âme et la chair; l'âme avec sa raison; la chair avec ses sens. La chair, cependant, ne met pas en mouvement les sens sans la participation de l'âme (*absque animae societate*). Et l'âme tient cependant sa capacité rationnelle indépendamment de la chair, vu qu'elle est douée de rationalité, de concupiscible et d'irascible.

Pour la rationalité de sa propre nature, l'âme est éclairée pour être portée à connaître ce qui est au-dessus de soi, en soi, et auprès de soi. Elle connaît Dieu au-dessus d'elle-même; elle se connaît en elle-même, connaît l'ange auprès d'elle, et tout ce qui appartient à l'environnement céleste au-dessus de soi. Par sa capacité concupiscible et irascible, elle est habilitée à se laisser attirer par quelque chose ou à le fuir, à aimer ou à haïr. C'est pourquoi, toute perception sensible de l'âme procède de la rationalité, et tout élan d'affection vient des deux autres facultés, le concupiscible et l'irascible. Les affections, il est vrai, se répartissent en quatre catégories: de ce que nous aimons, tout de suite nous en jouissons; nous en réjouissant, nous espérons; de ce que nous haïssons, aussitôt nous en souffrons; en en souffrant nous en éprouvons de la crainte. Ainsi, de notre faculté concupiscible nous tirons de la **joie** et de l'**espérance**; de notre irascibilité naissent la

⁴ *animus* sera traduit par "esprit"; *anima* par "âme"; *ratio* par raison; *intellectus* par "intellect"; *intelligentia* par "intelligence" ou "faculté de comprendre"; *ratiocinatio* par "raisonnement"; *sensus* par "perception sensible".

⁵ Toute la thématique de ce § est reprise du Ps 138.

douleur (ou tristesse) et la **Crainte** (cf. Boèce, "Consolation de la Philosophie", Livre I, finale). De ces quatre potentialités affectives de l'âme (ou "affects") sortent, comme d'un principe, tous les vices et toutes les vertus. Le nom de l'opération vicieuse ou vertueuse caractérise la manière dont se réalise l'affection. Parce que la vertu est un '*habitus*' de l'esprit bien disposé, organisé et dirigé en vue du bien, les 'affects' de l'esprit doivent être ordonnés vers ce qu'ils doivent produire et selon la manière dont ils le doivent afin que les vertus puissent croître. Du reste, elles se corrompent facilement en vices. Lors donc que prudemment, modestement, fortement et avec empressement l'amour et la haine ont été établis, elles se lèvent comme prudence, tempérance, force et justice, vertus qui sont à l'origine de toutes les vertus et qui en constituent le pivot. Lorsqu'avec affection et habileté tout cela se met en place dans l'âme, entraînant un certain mépris du monde et de soi-même, il y a croissance dans l'amour de Dieu et du prochain. Par le désintéret des réalités corporelles et inférieures, ces vertus croissent vers un désir des réalités éternelles et supérieures. La perception sensible de l'âme (*sensus*) est une; elle est ce qu'est l'âme elle-même; et bien qu'elle ne soit pas le corps, on la dit appartenant au corps, non parce que le corps la transcenderait, mais parce qu'elle exerce ses facultés par la médiation d'instruments corporels. D'où la répartition sous le nombre cinq de ces instruments - a-t-on dit -, alors qu'ils ne sont pas à l'intérieur de l'âme sans être un. A juste raison, on les appelle d'un nom différent à cause de leurs fonctions diverses: on les dénomme "perception sensible" (*sensus*), "imagination" (*imaginatio*), "raison" (*ratio*), "intellect" (*intellectus*), "intelligence" (*intelligentia*)⁶. Eux tous, dans l'âme, ne sont rien d'autre qu'elle-même. Autre, et autres sont-ils entre eux ces instruments par leurs propriétés à cause de leurs offices variés; mais possédant une seule et même essence rationnelle, et ne constituant qu'une seule âme (*anima una*).

Ces facultés (ou instruments) ont des propriétés diverses, mais une essence une. Selon leur fonction, elles sont plusieurs; selon l'essence, elles sont une seule chose dans l'âme: elles sont l'âme elle-même. Et comme le monde visible est réparti en cinq éléments distincts, à savoir la terre, l'eau, l'air, l'éther ou firmament auquel il convient d'adjoindre un ciel supérieur appelé Empyrée⁷. Ainsi en est-il de l'âme pérégrinant dans le monde de son corps où se trouvent cinq possibilités de progrès pour atteindre à la Sagesse: la perception sensible, l'imagination, la raison, l'intellect et l'intelligence⁸. Ainsi la capacité de connaissance rationnelle de l'âme progresse-t-elle par cinq degrés vers la Sagesse, et par quatre "affects"⁹ s'exerce-t-elle à la pratique de la charité; si bien que l'on arrive à totaliser 9 progrès successifs qui s'exercent dans l'âme elle-même au niveau des sens et de l'affectivité. Ce sont comme des pieds internes qui lui sont donnés - elle qui vit de l'esprit - et qui la font marcher dans l'esprit jusqu'aux Chérubins et jusqu'aux Séraphins, c'est à dire jusqu'à la plénitude de la Science et au Règne de la Charité.

L'âme possède les vertus dans la mesure où elle se livre à la 'pratique' pour en faire l'acquisition. Mais c'est par nature qu'elle possède des facultés. Dans la comparaison des noms des progrès de l'âme avec les Ordres Angéliques, le lecteur restera prudent. Toutefois, il lui sera facile de comparer la sensibilité (*sensus*), qui tient lieu de premier messenger de l'âme, aux Anges qui portent le nom de 'messagers' (*nuntii*); l'imagination, qui a un pouvoir de compréhension bien supérieur à celui des sens, est apte à être comparée aux Archanges; la crainte aux Vertus, la tristesse douloureuse aux Puissances: en effet, celui qui est épouvanté par la crainte des supplices et qui est affligé par la douleur que lui causent les péchés commis, méprise le monde et soi-même. Avec les Vertus, il fait des miracles, et avec les Puissances, il met en fuite les démons. En effet, il est plus

6 On se reportera à Isaac de l'Etoile, *De anima*, PL 194, 1880 CD et 1881 A.

7 Cf. Isaac de l'Etoile, *ibidem*, 1885 AB.

8 Notons qu'Alcher ne fait pas mention ici de ce qu'Isaac appelle l'*ingenium*, ou talent naturel, faculté d'innovation qui vient dynamiser la raison pour lui faire découvrir des choses inconnues (cf. *ibidem* 1879 BC).

9 Ces 4 affects ont été mentionnés à la page précédente; ils ont été tirés de "La Consolation de la Philosophie" de Boèce, Livre I, finale. Ce sont la joie et l'espérance, la tristesse douloureuse et la crainte. Cf. Isaac de l'Etoile, *De anima* 1878 BCD.

grand de se mépriser soi-même que de mépriser ce monde rejeté par beaucoup à cause de la vanité. La raison est attribuée aux Principautés; en effet, comme celles-ci président et commandent aux esprits qui leur sont soumis, ainsi la raison fait de même envers les sens et les affections. L'amour (ou la joie) est attribué aux Dominations; il domine et commande aux autres puissances de l'âme avec rectitude: il les aime toutes et se réjouit des progrès de chacune. L'intellect est attribué aux Trônes; les Trônes sont appelés 'sièges', parce que le Seigneur siège sur eux¹⁰. Nous devons comprendre encore que l'amour habite en nos cœurs par la foi, par la sanctification, par la paix et la dilection, car Dieu est le Dieu de la paix et de la dilection. L'intelligence s'applique aux Chérubins; ceux-ci, en effet, sont remplis d'Esprit autant que de science, et d'une science d'autant supérieure qu'ils contemplent de manière plus rapprochée la resplendissante clarté divine. L'intelligence aussi est cette force de l'âme qui s'approche immédiatement de Dieu, le voit Lui-même et ce qui est en Lui. L'espérance (ou le désir) est attribuée aux Séraphins. Dieu, en effet, est l'Espérance des confins de la terre qui désireraient voir, de tout leur élan, la Face de Dieu; ce Visage, les Séraphins désirent le contempler ardemment: c'est aussi l'expression de toute notre espérance et de notre désir.

Chapitre III

L'âme de l'homme, semblable en toutes choses à l'image de Dieu et de toute la Trinité, est faite, d'une manière spécifique, à la ressemblance de Dieu.

Trois énoncés d'importance dans ce chapitre:

1. L'âme est faite à la ressemblance de toute la Sagesse; elle porte en elle la ressemblance de toutes choses. Le Philosophe (Aristote, sans doute) la définit donc comme la similitude de toutes choses: de la terre par les sens, de l'eau par l'imagination, de l'air par la raison, du firmament (ou Ether) par l'intellect, du ciel des cieus (ou Empyrée) par l'intelligence. Elle est semblable aux pierres par l'essence, aux arbres par la vie, aux animaux par les sens et l'imagination, aux hommes par la raison, aux Anges par l'intellect, à Dieu par l'intelligence. De même que Dieu se rend accessible et participable à tous les êtres, ainsi l'âme est-elle capable de toutes choses...
 2. En toutes choses se trouvent des traces de la Trinité.
 3. La Bonté miséricordieuse de Dieu a rejoint l'homme dans le Christ donateur de l'Esprit-Saint pour communiquer aux hommes le privilège de l'adoption filiale.
 "Donc, que personne ne désespère de la Bonté miséricordieuse de Dieu (*pietas*): Sa miséricorde est plus grande que notre misère. Et quiconque crie vers Lui de tout son cœur, sera par Lui exaucé, car Il est miséricordieux"...
- "L'âme est apte à tout comprendre, car elle est portée par sa rationalité à connaître, et par sa capacité de désirer à l'amour; elle se trouve ainsi dotée d'une capacité universelle"...

Chapitre IV

L'âme humaine est changeante et s'accouple soit avec le bien, soit avec le mal¹¹

"Par le mauvais discernement dans l'usage des sens, l'âme, en cédant à la volupté, se donne en quelque sorte la mort".

10 Cf. S. Bernard, *De Consid.* V, 7-8.

11 Voir Isaac de l'Etoile, *De anima* 1878 BCD.

Chapitre V

"L'âme et l'esprit, c'est tout un. Elle est une, autant dans le corps qu'en elle-même. Et par la sensualité, il y a en elle une sorte de duplicité: ou bien la sensibilité se tient à l'intérieur d'elle-même pour la vie, ou bien la rejette à l'extérieur d'elle-même".

"L'âme et l'esprit sont la même chose dans l'homme, quoique l'âme exprime quelque chose d'autre que l'esprit, et l'esprit quelque chose d'autre que l'âme. L'esprit est de substance spirituelle. Il ne meurt pas. L'âme est la vie du corps. Mais 'Qui perd sa vie à cause de moi, dit le Seigneur, la sauvera' (Lc 9, 24), c'est à dire que renoncer à la mauvaise gestion de sa sensualité, pour suivre le Seigneur et garder ses commandements, c'est sauvegarder sa vie spirituelle, et participer à l'édification des vertus".

"Il n'y a pas deux âmes dans l'homme. Il y a cependant une altérité entre la sensualité et la rationalité. Il y a deux niveaux dans l'exercice des sens pour l'homme: un niveau intérieur (la perception sensible de Dieu), et un niveau extérieur (la perception sensible dans les créatures). La perception sensible intérieure est complétée par la contemplation de la divinité. La 'sensation' extérieure l'est par la contemplation de ce qui est humain. Mais Dieu s'est fait homme. En Lui, l'homme tout entier, âme et corps, sera béatifié".

"Tout cela était le bien de l'homme. Mais l'homme a fait un pacte avec les plaisirs du siècle, se reposant sur eux. Il attendait la consolation de biens étrangers en se détournant des biens intérieurs. En effet, le mal nuit d'autant plus que le bien est plus utile, qu'il est plus intime" (cf. S. Augustin, "*Intimior intimo meo et superior summo meo*" - *Conf.* III, (7), 12: "Ô mon Dieu, vous êtes plus intérieur à mon âme que le plus intime de mon être, et plus élevé que le plus sublime de mes pensées")¹².

Chapitre VI

Qu'est-ce que l'esprit en tant que distinct de l'âme?

"L'esprit est encore une certaine force de l'âme, inférieure à la *mens* (qui constitue la fine pointe de l'âme spirituelle). 'Renouvelez-vous', exhorte Paul en Ep 4, 23, 'par une transformation spirituelle de votre jugement' (*mens*).

Chapitre VII

Qu'est-ce que la *mens* (ou fine pointe de l'esprit)? En quoi diffère-t-elle de l'âme et de l'esprit? Dans quel lieu opèrent les cinq progressions de l'âme vers la sagesse?

Le terme grec *μηνή* (mènè) est donné par Alcher comme étymologie de *mens*. Or *mènè*, en grec, signifie "lune": elle croît et elle décroît; ainsi de la fine pointe de l'âme qui, selon les choix opérés par la volonté, peut croître vers l'Esprit ou décroître vers la matière.

"La raison est un aspect de la *mens* où se discerne le bien et le mal. C'est la raison qui entreprend l'édification des vertus pour guider l'âme vers l'amour de Dieu. La *mens* est capable de tout et est la similitude par excellence de toutes choses. On la dit 'être tout'; du moins, est-elle une certaine puissance native, de dignité naturelle".

"La sagesse, c'est l'amour du bien; l'intelligence, l'amour de la vérité: elle tient lieu de vision

12 Alcher ne cite pas littéralement cette pensée d'Augustin, mais il semble l'évoquer.

à la *mens*. Le sommet de la sagesse, c'est Dieu même. La sagesse de l'homme consiste dans la piété", à savoir le culte que l'on doit rendre à Dieu, ou la foi qui adore Dieu et le célèbre par l'amour de charité.

On remarquera, à la fin de ce ch. VII, une véhémence diatribe contre la femme, dans la ligne de Sir 42, 14 et de Qo 7, 26-28:

"Mieux vaut la malice d'une femme,
que le bien qu'elle peut réaliser"...

Chapitre VIII

Des cinq degrés de l'âme en progrès vers la sagesse, ou du mode d'action des facultés de l'âme: leurs subordinations et différences, et ce qui s'y oppose.

6. *Sensus* - La perception par les sens est utile à ce qui est extérieur à l'être humain; l'oeil charnel reçoit certes de la nature la faculté de voir, mais jamais n'accède de lui-même à la vision, ni les oreilles à l'audition, si ce n'est qu'au profit d'une lumière ou d'un son extérieurs.
7. *Imaginatio* - L'imagination est utile aux choses inférieures, puisqu'elle est conçue à partir de la sensibilité.
8. *Ratio* - La raison sert ce qui est intérieur, parce que l'esprit rationnel procède d'un don de la création qui l'habilite à connaître le vrai et à aimer le bien.
9. *Intellectus* - L'intellect sert à ce qui est supérieur.
10. *Intelligentia* - L'intelligence, fine pointe de l'intellect, est suprêmement utile à discerner en clarté ce qui est supérieur. Dieu est Feu et Lumière. L'intelligence participe à cette lumière, et émet cette lumière en flamme d'affection orientée vers l'amour de la vertu. Il est bien vrai qu' "on ne voit la lumière que dans la lumière" (Ps 35, 10).

Regroupant ces facultés précédemment énumérées en une trilogie, Alcher distingue trois niveaux:

- *Sensus et imaginatio*: ces facultés n'appréhendent les choses qu'au niveau "animal" c'est à dire "infra rationnel", au-dessous de la raison.
- *Ratio et intellectus*: ici les réalités sont abordées par la rationalité et le raisonnement; c'est un niveau situé autour de la raison, proche de la raison et y accédant "iuxta rationem".
- *Intelligentia*: elle permettra de réaliser l'étape de croissance nécessaire pour accéder à la contemplation des réalités divines, à un niveau "supra rationnel" (*supra rationem*).

Chapitre IX

Des trois puissances de l'âme touchant la rationalité, le domaine du concupiscible et de l'irascible; leurs forces et les obstacles à surmonter.

Les divers noms de l'âme:

Une définition: "l'âme est un esprit intellectuel, rationnel, toujours vivant, toujours en mouvement, capable de bonne et de mauvaise volonté. Elle est dite:

- *anima* = âme en tant qu'elle génère la vie.
- *spiritus* = esprit, en tant qu'elle est capable de contemplation.
- *sensus* = sensibilité, du fait de sa capacité sensorielle de connaissance.
- *animus* = esprit, en tant qu'elle peut goûter et apprécier la saveur des réalités.

- *mens* = fine pointe spirituelle, en sa capacité de comprendre.
- *ratio* = raison, du fait de son don de discernement.
- *memoria* = mémoire, en tant qu'elle se souvient et maîtrise le temps.
- *uoluntas* = volonté, du fait de son aptitude au consentement dans la liberté du choix.

Sous tous ces aspects, l'âme n'est pas de diverses substances mais une, et seulement diversifiée par les noms qu'on lui donne relativement à ses diverses fonctions. En tout cela, elle est une, d'essence une.

La double action de l'âme

- a) En usant de ses ressources d'esprit (*concilium*), elle est élevée vers Dieu;
- b) Ou bien, sans recours auprès de cette instance de délibération (*concilium*), elle s'incline vers la chair (*caro*).

"Par sa faculté concupiscible, elle désire; par son irascible, elle retranche et rejette ce qui lui est préjudiciable à sa montée vers Dieu. Par la raison, elle discerne le bien du mal, entre ce que le concupiscible lui présente, et ce que l'irascible l'invite à rejeter.

L'âme est une substance simple. la raison - qui n'est pas moins une substance -, n'est cependant pas autre que l'âme. De même, irascible et concupiscible ne sont pas autre chose que l'âme; mais chacun fait partie intégrante de cette unique et même substance, selon diverses puissances signifiées par un vocabulaire différencié".

"Les puissances de l'âme sont sa rationalité, sa puissance concupiscible et sa puissance irascible; elles constituent comme la trinité de l'âme. Les forces (uires) de l'âme sont la sensibilité, l'imagination, la raison, l'intellect et l'intelligence. Mais les puissances peuvent être dites *uires* (forces), et réciproquement.

Chapitre X

De l'inclination naturelle de l'âme vers le corps; l'admirable union entre eux, âme et corps, provient de Dieu.

"L'âme est jointe au corps par une sorte d'amitié selon laquelle 'personne n'a jamais haï sa propre chair' qui lui est associée. En effet, bien que cette société (*societas*) avec le corps alourdisse l'âme, elle l'aime d'une manière ineffable. Elle aime sa prison (*amat carcerem suum*), et c'est pourquoi elle ne peut s'en libérer"...

"Il y a neuf ouvertures (*foramina*) dans le corps humain, par lesquels, selon un accommodement naturel, tout est concerné, et par quoi le corps est vivifié et régi.

Il y a les ouvertures supérieures et les ouvertures inférieures. les inférieures sont reliées à la sensibilité, au 'fantastique', à l'émotionnel et à l'imaginaire. Les supérieures relèvent des facultés en rapport avec la rationalité et l'intelligence".

Mais déjà, au niveau de la sensualité de la chair, Alcher reconnaît - avec Virgile¹³ - que cette vigueur de l'âme est animée d'un feu et que son origine est céleste. Cela aussi vient de Dieu dans l'acte créateur de l'homme.

Il est montré - et Alcher voudrait en faire la démonstration malgré une certaine incohérence de langage - qu'il y a ouverture de la sensibilité vers le spirituel, sans exclusive. Il parle même - à la manière de Tertullien - "d'esprit corporel" (*spiritus corporeus*). Et notre auteur s'émerveille de ces trois remarquables unions:

3. L'âme et le corps humain; la sensibilité et l'intelligence.

¹³ "Cette vigueur est ignée, et d'origine céleste" (Virgile, *Aeneid.* I, VI, 729). Citation reprise d'Isaac de l'Etoile en *De anima* 1882 A: *Igeus est illis uigor, et caelestis origo.*

4. L'union de Dieu avec l'Ange.
5. L'union de Dieu avec l'homme.

N.B. Jusqu'à ce ch. X inclusivement, Alcher n'a fait que cinq citations bibliques, ce qui est peu pour un cistercien...

Chapitre XI

Qu'est-ce que le vrai bien de l'âme?

C'est de monter vers Dieu et d'entrer en communauté de rapport avec Lui par la contemplation (*ascendere ad Deum est et intrare ad seipsum*).

Chapitre XII

Comment le corps est vivifié par l'âme, et comment sans elle, il mourrait.

"Le feu et l'air sont les plus proches de la nature incorporelle. L'âme agit par les organes du corps. Elle délibère pour le corps. Le corps en est comme l'instrument (*organum*) par lequel sont mêlés et disposés les sons que l'âme est chargée d'émettre".

Chapitre XIII

La vie de l'âme et sa félicité sont dues à l'amour de Dieu à de multiples titres.

Excellence de l'âme: elle a reçu le commandement de "demeurer dans l'amour de Dieu" (Jn 15, 9; ce qui constitue la sixième citation scripturaire du Traité).

Le grand passage sur la Charité:

"Par l'amour (*dilectio*) de son Créateur - et réciproquement de l'un à l'autre -, la créature rationnelle Lui est unie (*copulata*). C'est seulement par le lien de l'amour qu'ils s'unissent en une même chose par l'amour (*amor*) de Dieu, tous nous adhérons à Lui. Par l'amour du prochain, tous nous sommes unis les uns aux autres, afin que le bien de tous se réalise en chacun. Ce que quelqu'un n'a pas en lui-même, il le possède dans un autre¹⁴. La charité est le chemin de Dieu vers les hommes et des hommes vers Dieu. Par la charité, en effet, Dieu vient vers les hommes; Il vient parmi les hommes (*in homines*). Il s'est fait homme"... (Citation scripturaire implicite: Jn 1, 14; 7ème citation du Traité).

L'omniprésence divine doit nous faire rougir, puisqu'Il voit et sait toutes nos actions et pensées cachées.

Chapitre XIV

L'âme donne vie au corps. Le corps peut donner la mort à l'âme. Quand et comment?

"Par sa présence au corps, l'âme le vivifie; elle lui est ainsi reliée, de sorte qu'elle ne puisse

¹⁴ Cf. Aelred de Rievaulx, Serm./Pentecôte ; Serm./Toussaint, 26: "Ce qui est à chacun, tous le partagent; ce qui est à tous, chacun le possède".

s'en séparer, non pas lorsqu'elle le voudrait, ni s'y maintenir à son gré, mais lorsqu'elle aura entendu l'ordre du Créateur. Vu que de la vie de l'âme dépend la vie du corps, il en est cependant autrement de la mort de l'âme par rapport à la mort du corps. En effet, comme l'âme par sa vie rend vivante la chair, et, par ce qui émane de sa nature, irrigue comme d'une source ce qui doit recevoir la vie, ainsi la chair, par la corruption de son état, tue l'âme si elle la lie par des cupidités illicites... Ou bien l'âme par ses vertus a autorité sur la chair pour la rendre spirituelle, ou bien la chair, victorieuse de l'âme, rendra celle-ci charnelle".

"L'âme cependant ne peut être sujette à la mort à moins de s'être livrée à l'emprise des vices; et la chair ne peut rien retenir de ce qui la fait vivre si ce n'est qu'irriguée par la force vitale de l'âme".

"Par la raison, l'âme reçoit un signe distinctif (un 'caractère') dont l'expérience nous apprend l'éminence; caractère qui accroît sa connaissance par l'usage de disciplines excellentes, de telle sorte qu'elle goûte aux choses divines tout en gérant honnêtement les choses humaines. Ainsi excelle-t-elle - comme il convient à sa nature - en tant que 'substance rationnelle'. En effet, c'est le propre de l'âme d'être une substance rationnelle c'est à dire un esprit rationnel".

Chapitre XV

Pourquoi, par la perception sensible, l'âme peut-elle être dite 'corporelle', et comment habite-t-elle dans le corps comme dans un lieu?

"L'âme est immortelle afin de ne pas paraître en désaccord avec son Créateur, ni dissemblable. Cette similitude ne peut permettre que la fin de l'âme soit la mort...

En vérité, toute créature rationnelle est 'corporelle', d'une certaine manière"¹⁵.

"Comme Dieu est tout entier partout, dans la totalité du monde et en chacune de ses créatures, ainsi l'âme est partout, tout entière dans son corps, comme dans son monde à elle; elle l'est plus intensément en son cœur et en son cerveau, de la même manière que Dieu est dit principalement 'être au ciel' ".

Chapitre XVI

L'âme est absolument incorporée.

"L'âme est invisible et incorporée. Elle est présente en tout, se souvient des sons, des odeurs, des formes par le toucher... Elle est toute vision et audition. Elle est toute mémoire (*tota est memoria*). Lorsqu'elle veut, elle est toute volonté. Lorsqu'elle pense quelque chose, elle est toute réflexion (*cogitatio*). Lorsque tout entière elle aime, elle est tout amour (*tota est dilectio*).

Elle peut d'une part penser, et d'autre part aimer".

Chapitre XVII

Des puissances de l'âme, comme vertus cardinales, puis comme vertus "théologiques" (c.à d. théologiques), enfin comme vertus 'sacramentaires', et de leurs puissances effectives.

15 Alcher emprunte ici les catégories de l'anthropologie théologique de Tertullien, qui fait de la corporéité une condition synonymique de la réalité existentielle. Dieu Lui-même, selon ces catégories, est "corps" parce qu'absolument "existant": Il est "l'Être même". Les Anges et toutes les Puissances des cieus sont 'corporelles' bien qu'elles ne subsistent pas dans la chair.

"L'âme possède des 'affects' (*affectiones* ou *affectus*) dont elle fait usage par les vertus 'cardinales' (prudence, tempérance, force et justice)".

Ces 'affects', liés au concupiscible et à l'irascible, ont été précédemment nommés en dépendance de Boèce¹⁶: joie et espérance, tristesse douloureuse et crainte.

"L'âme possède aussi des 'vertus sacramentelles', par lesquelles elle est initiée, ce sont la foi, l'espérance, le baptême, l'onction et la confirmation¹⁷: par là, elle est consacrée à Dieu. Elle possède aussi des vertus qui la font croître, et par lesquelles elle s'unit à Dieu, comme l'humilité, la pureté, la charité: l'humilité la soumet à Dieu, la pureté permet de Le rejoindre, la charité l'y unit".

Chapitre XVIII

Des facultés corporelles de l'âme, naturelle, vitale, animale, et de celles qui lui sont soumises.

Alcher distingue- en s'appuyant peut-être sur un traité d'Hippocrate ou du bénédictin du Mont-Cassin, connu de Guillaume de S. Thierry, Constantin l'Africain -, la force naturelle, qui agit dans et par le foie, la force vitale, qui agit dans et par le cœur, et la force animale, qui agit dans et par le cerveau.

Chapitre XIX

Des songes de l'âme réalisés fréquemment par les dormeurs, et les illusions qu'ils engendrent.

Chapitre XX

L'âme n'est pas de la substance de Dieu et ne procède pas d'autres éléments. Quand elle se trouve induite en erreur par ses vivions, et quand elle ne l'est pas.

Les propriétés de l'âme :

- "Elle est une substance spirituelle, simple, indivisible, indissoluble, invisible, incorporelle, passible et muable..., créée à partir de rien (*ex nihilo creata*)... Ayant une origine inconnue, elle n'en a pas moins commencé d'être pour ne plus cessé d'être"...
- "Elle n'est contenue en aucun lieu; elle n'est gravée sur aucun de ses membres. Elle ne s'achève en aucune limite. Mais c'est ainsi qu'elle se révèle comme devant être connue et reconnue dans son rapport à la sagesse, à la justice, et aux autres vertus créées par le Tout-Puissant"...
- "Lorsque l'âme est assujettie par un bon esprit, elle ne peut sombrer dans l'erreur, car, de manières merveilleuses, les saints Anges, par une union préférentielle aisée et une sorte de conjonction, rendent nôtres leurs propres visions; ils informent d'une manière ineffable notre propre esprit de ce qu'ils contemplent... C'est ainsi que l'Ange du Seigneur apparut à Joseph en songe, lui disant: 'Ne crains pas, de prendre chez toi Marie, ton épouse' (Mt 1, 20). Et de

16 Cf. "La Consolation de la Philosophie", Livre I, finale.

17 On constate ici le relativisme sacramentaire d'Alcher: l'onction, distinguée de la confirmation, doit vouloir désigner la "chrismation" (ou "confirmation", en langage sacramentel moderne). Il n'est pas fait mention dans ces "vertus sacramentelles", du principal sacrement vers lequel tous les autres convergent: l'eucharistie.

nouveau: 'Prends l'Enfant, et fuis en Egypte' (Mt 2, 13). Dieu dit encore par son Prophète: 'Je répandrai de mon Esprit sur toute chair: les jeunes gens auront des visions, et les vieillards des songes' (Jl 3, 1). Il y a encore bien d'autres moyens oniriques (par visions ou songes) employés par Dieu pour rejoindre l'homme"...

Remarquons l'emploi de trois citations bibliques; ce qui porte à dix les citations du Traité, à ce point de l'exposé, du ch. I à XX.

Chapitre XXI

Des cinq espèces de visions rencontrées dans les songes.

Ce sont:

L'oracle, la vision, le songe, l'insomnie et le phantasme.

Chapitre XXII

Est-elle réelle ou imaginaire cette transformation des hommes en loups (*lupos*)?

"Non, les corps ne sont pas transformables par l'action d'un démon. Ce n'est qu'une illusion éprouvée au cours de songes".

Chapitre XXIII

De là ressort que la possession par de bons ou de mauvais anges doit être discernée.

"Certes, bons et mauvais esprits sont 'assumables' par l'homme. Cependant, nulle créature, en raison de sa substance, ne peut emplir en totalité l'âme ou l'esprit de l'homme, sinon la seule Trinité. Il appartient à la seule Trinité d'entrer dans la nature et de combler la substance qu'elle a créée".

Chapitre XXIV

Existe-t-il une véritable et fantastique chevauchée des magiciennes dans les airs?

Ici, Alcher renvoie au Concile d'Ancyre - celui de 314, sans doute, qui traite dans les canons 16 à 25 des fautes graves et de la superstition (voir DTC, T. XIV, col. 2366).

Chapitre XXV

Des âmes des morts; de leurs opérations et de leurs apparitions.

Notre auteur se contente de dire: "quant au soin apporté par les morts aux vivants, nous ne savons pas comment il s'opère", ce qui n'entrave nullement la communication entre fidèles, vivants ou défunts, dans la communion des saints.

Chapitre XXVI

Du statut des âmes qui varie en fonction de leurs mérites, de leurs opérations, et des purifications possibles après leur vie sur terre (*pro passionibus post uitam*).

"les puissances de l'âme et les vertus acquises par un long entraînement dans l'ascèse (la *praktikè*) croissent, au cours du temps. Mais l'âme elle-même ne grandit pas, ne s'accroît pas, ou ne décroît pas... Elle vit après la mort, selon ses mérites, ou bien dans le repos, ou bien dans la détresse là où son corps l'y aura conduite".

Chapitre XXVII

De la mort. Il convient que l'âme s'y prépare en pensée

"L'homme est un animal rationnel et mortel. L'âme voit alors son esprit (*mens*), auquel elle ne lui préfère rien, dans une vraie présence, non simulée, en elle-même. Et rien n'est plus présent à l'esprit que l'âme elle-même".

"L'esprit n'est pas pour autant privé des images qui sont siennes et qu'il aime". Il faut pourtant que l'esprit soit purifié de la corruption des affections corporelles, et, hors de son corps, il se tiendra détaché des passions corporelles. Il s'efforcera donc en cette vie (nouvelle) à se purifier des agissements du siècle... Il ne se fera suivre de rien de corporel; il se montrera pur de toute passion corporelle".

Chapitre XXVIII

L'âme vivifiant le corps, comment descend-elle vers lui, comment s'abstrait-elle de lui pour monter vers Dieu?

A ce propos, Alcher tient à faire la distinction entre "méditation" et "contemplation". La méditation d'Alcher correspondant ici à ce que S. Bernard appelait la "considération"¹⁸.

- La "méditation" est une recherche studieuse et appliquée de la vérité qui se cache.
- La contemplation, elle, est un émerveillement joyeux au sujet de la vérité devenue transparente et évidente. C'est pourquoi la révélation divine éclaire la méditation afin qu'elle connaisse la vérité.
- Et l'inspiration divine embrase la contemplation afin qu'elle aime la Vérité découverte.

Chapitre XXIX

Comment l'âme s'acquitte-t-elle de son ministère des cinq esprits de la perception sensible (les cinq sens); et comment après la perception sensible, l'imagination opère-t-elle dans la tête?

A la manière des anciens - et Guillaume de S. Thierry le fait dans son Traité "De la nature du corps et de l'âme" - Alcher rattache l'opération des cinq sens à des parties précises du corps: tête, cerveau, coeur, moelle épinière...

Chapitre XXX

Avec toutes ses puissances, l'âme ne forme qu'un seul tout (*unum*).

"L'âme, c'est l'homme intérieur tout entier (*totus homo interior*)".

18 Cf. *De Consideratione*, Livre II.

Chapitre XXXI

De la joie de l'esprit (*mentis*) lorsque, séparé des choses inférieures, il adhère à Dieu seul; des effets de sa séparation et de son union (à Dieu).

Héb 4, 12 illustre bien ce fait: "la Parole de Dieu est efficace et incisive...; elle juge des sentiments et des pensées du cœur".

Les Quinze derniers chapitres du *De spiritu et anima* (XXXII à XLVI)

Le contenu de cet ensemble est explicitement signifié par les titres de ces chapitres. Nous en donnons la traduction avant de conclure par une "Evaluation d'ensemble".

- XXXII: L'image de Dieu resplendit dans la création de l'homme intérieur (l'âme en est la gérante).

-XXXIII: En quoi consiste la ressemblance de Dieu dans l'homme intérieur?

- XXXIV: La similitude et la félicité de l'âme avec Dieu procède de l'amour de Dieu, aussi bien dans la vie présente que dans la vie future.

- XXXV: En ses trois puissances ou états de connaissance intellectuelle, rationnelle et animale, l'âme peut être comparée à une cité.

- XXXVI: Définition des forces ou facultés de l'âme (à remarquer ici, l'insertion de l'*ingenium* ou "talent naturel"- qui ne figurait pas précédemment, et qui est repris d'Isaac de l'Etoile - cf. *De anima*, 1879 BC, placé par Alcher entre la *cogitatio* et la *ratio*, tandis qu'Isaac le situait entre la *ratio* et l'*intellectum*).

- XXXVII: En quelle partie d'elle-même doit correspondre dans l'âme l'image de Dieu et la ressemblance? (Alcher nomme la *mens* comme y correspondant le mieux puisque là se trouve sa "capacité de charité" pour aimer, sous la mouvance de l'Esprit "à la manière de la Trinité" - *a modo Trinitatis*).

- XXXVIII: L'âme n'est pas une 'partie' de Dieu; elle est en effet muable; elle ne procède pourtant pas de la matière.

- XXXIX: De la création de l'âme, de la transmission du péché originel et du remède qui y est apporté.

- XL: Pourquoi Dieu qui crée les âmes les vouerait-elle à la perte sans le remède salutaire du baptême?

- XLI: De l'immortalité; de sa vie "à Dieu" et par elle, de la communication de la vie à son corps.

- XLII: L'âme, en tant qu'invisible, doit seule avoir accès à la vision des réalités invisibles.

- XLIII: L'âme est créée par Dieu pour la béatitude.

- XLIV: Quelle utilité peuvent avoir les passions de l'âme en comparaison de la béatitude?
- XLV: De la création de l'âme, de son unité, de sa liberté et sa coopération avec Dieu.
- XLVI: Des sens intérieurs de l'âme; de la misère et de la fragilité de la vie humaine.

Cette finale pourrait apparaître comme une note pessimiste. En fait, ce dernier paragraphe (ou chapitre) est le plus nourri de citations bibliques (8); il y est souligné l'affinité de la fine pointe de l'âme avec l'Esprit-Saint, en s'appuyant sur une citation de Didyme l'aveugle. La note finale est en fait à l'espérance puisque les tout derniers termes y exhortent:

"La vision de Dieu est la fin de l'homme"
(*Visio Dei finis noster*).

Evaluation

Nous avons reconnu, au fil de notre lecture, la dépendance d'Alcher vis à vis d'Isaac de l'Etoile, de S. Bernard, de Guillaume de S. Thierry. S; Augustin reste présent à la pensée d'Alcher. Il est vrai que ce Traité fait figure de "compilation", selon l'appréciation de J.M. Canivez. Il n'en est pas moins vrai qu'il reste original, ne serait-ce que par sa faconde...

La parcimonie du rapport à la Bible a été également soulignée au cours de l'analyse. Alcher se situe, comme Isaac, en philosophe, mais il n'a pas l'étoffe ni l'*ingenium* de son ami qui, lui, en plus de son talent de philosophe, est un excellent théologien.

En fin de parcours, après avoir lu Alcher, il nous apparaît que le jugement d'Erasmus rapporté dans la présentation, à la première page, est trop sévère. S'il y a beaucoup de 'sable' dans le discours de l'ami d'Isaac, il y a tout de même un peu de 'chaux'... Mais, il est un fait, qu'en comparaison avec le traité de l'Abbé de l'Etoile, le *De spiritu et anima* n'arrive pas à la hauteur de l'oeuvre de son maître et ami.

Quant au titre, il nous semble devoir l'interpréter comme un *confirmatur* de l'amitié d'Isaac pour Alcher. Si le Traité peut paraître, par son titre, avoir Isaac pour auteur ("Du même Bx Isaac Abbé de l'Etoile"...), ce qui suit, et selon la volonté expresse de celui-ci, est placé sous l'autorité de l'ami Alcher (*seu, ut ipsi inscribere placuit, Alcheri* = "ou ce qui revient au même - comme il a plu à Isaac de l'inscrire, - d'Alcher", ... 'son *alter ego*' ...). La critique littéraire du *De spiritu et anima*, apporte d'autre part la certitude que ce texte est d'une autre main que celle d'Isaac.

Autre hypothèse possible: le Traité d'Alcher se ferait d'autant mieux édité qu'il serait placé sous l'autorité et la paternité d'un théologien et philosophe réputé - et qui, de plus, est "Abbé" d'un monastère. D'où le stratagème de ne pas dissocier Isaac d'Alcher, au risque de laisser planer une incertitude sur le véritable auteur. Le Traité devra donc être lu dans la mouvance du *De anima* d'Isaac, comme son "complément", ou comme un "additif".

Nous avons donc là un beau témoignage d'amitié spirituelle, amitié si fortement honorée dans la tradition cistercienne, et qu'Aelred de Rievaulx illustrera par son célèbre écrit: "De l'amitié spirituelle".

Kasanza (RDC)
15 Mars 2009.

*

