

Le sens de l'amour illuminé

À PROPOS DU *SENSUS AMORIS* DANS LES ÉCRITS DE
GUILLAUME DE SAINT-THIERRY¹

Guillaume de Saint-Thierry parlait d'expérience lorsqu'il estimait l'homme capable de *voir* Dieu « face à face ». Plus l'homme devient un avec Dieu, plus son esprit discerne le spirituel. Car, de même que les réalités matérielles sont appréhendées par les sens corporels, ainsi Dieu n'est approché que par le sens de l'amour illuminé. Dans une pensée spirituelle d'une extrême consistance et vérifiée par l'expérience, Guillaume sonde les possibilités et les insuffisances de la sensibilité humaine pour devenir un seul esprit avec Dieu. Cela nous livre le passionnant système de pensée d'un grand contemplatif, qui est également un éminent représentant de la théologie monastique du Moyen Âge.

Dans le visage de l'Unique, voir son propre visage

Celui qui partage la vie des hommes et les écoute longuement, remarque chez eux une lutte continuelle, pour ainsi dire innée. Il y a dans l'homme un désir d'humanité : il veut être homme et prochain de son semblable. Il veut en outre mettre en œuvre et développer tous les dons qu'il possède : la diversité de ses sens, les forces de son cœur, la pénétration de son esprit et la richesse de sa sensibilité. Il veut devenir un homme accompli. D'autre part, il est aussi en recherche de profondeur ; il veut vivre à partir de son âme ; il veut découvrir l'unité avec la création, avec son semblable et avec son Dieu, et l'expérimenter. Guillaume de Saint-Thierry était un tel homme. Tout son projet de vie, d'abord comme bénédictin, ensuite comme cistercien, était fondé sur la découverte de ses capacités

¹ Traduction d'un article paru en néerlandais dans le périodique *De Kovel*, revue monastique des Bénédictins et Cisterciens pour la Flandre et les Pays-Bas, n° 18. Sauf indications contraires, les numéros de pages donnés dans les références renvoient aux traductions des *Sources Chrétiennes*.

intérieures, sur son aspiration à l'unification intérieure et avec Dieu, et sur sa recherche ardente pour retrouver dans le visage de l'Unique son propre visage.

Nullé part, en effet, la mesure de l'imperfection humaine ne se découvre mieux que dans la lumière du visage de Dieu, dans le miroir de la vision divine. Là, au sein du jour éternel, à la vue toujours plus nette de ce qui lui manque, l'âme corrige de jour en jour par la ressemblance tout ce qui est fautif en elle du fait de la dissemblance. [...]

C'est là cette face de Dieu que nul ne peut voir et vivre en même temps pour le monde. C'est là cette beauté qu'aspire à contempler quiconque désire aimer le Seigneur son Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit, de toutes ses forces. À quoi, d'ailleurs, il ne cesse de provoquer son prochain s'il le chérit autant que lui-même. [...]

À qui se trouve être l'objet de l'élection et de la dilection divines, se montre en effet, de temps à autre, quelque reflet du visage de Dieu².

En outre, se posait la question cruciale de savoir avec quel sens il pouvait voir le Bien-aimé de son âme, *facie ad faciem*, face à face. Guillaume était profondément convaincu qu'il était créé à l'image et ressemblance de Dieu. C'est pourquoi il croyait qu'on pouvait connaître et toucher Dieu dans sa créature. Par le fait de regarder l'image de Dieu, on voit aussi quelque chose de Dieu lui-même, et « voir » doit ici être interprété comme la métaphore d'une expérience religieuse. Entre le Dieu infiniment transcendant et l'homme fini et immanent, il faut jeter un pont épistémologique. Cela ne signifie pas que Guillaume rabatte quelque chose de la transcendance de Dieu. « On ne peut en rien comparer l'homme à Dieu, écrit-il, non pas même en cette ressemblance d'humilité [de l'Incarnation]³. »

Mais, d'une manière ou d'une autre, l'homme doit être en mesure de voir, entendre, sentir, goûter ou toucher Dieu. Comme héraut de l'école de Cîteaux, Guillaume se montrait très optimiste dans les possibilités dont l'homme disposait pour connaître Dieu et entrer en relation avec lui. De plus, la connaissance sensible n'était pas pour lui un premier pas vers la connaissance spirituelle, elle offrait plutôt

² GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, n° 271, 297, 268, (Sources Chrétiennes 223), p. 361, 383, 359. L'édition critique du texte original se trouve dans : CCCM 88, p. 224-289. (Désormais cité : *Lettre* suivi du n° du §.)

³ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, 108 (112), (Sources Chrétiennes 82), p. 242-243. L'édition critique du texte original se trouve dans : CCCM 87, p. 19-133. (Dans la suite : *Exposé* suivi du n° du § de CCCM et entre parenthèses, celui de l'édition des *Sources Chrétiennes*.)

une analogie pour cette connaissance. De même qu'on est impressionné par une expérience sensorielle, qu'on puise une certaine intelligence des choses liée à une émotion spécifique, ainsi l'homme est affecté dans son noyau par une Présence qui doit être située non pas quelque part au-dehors, mais à l'intérieur de l'homme. À cet effet, un état de pureté, de réceptivité et de passivité est indispensable.

Car la pression de la concupiscence et l'image de pensées hétéroclites brouillent l'œil de mon esprit (*oculo mentis*), et je ne vois pas celui que j'aime. [...] Haletante après la vision de Dieu, l'Épouse désire un cœur pur, une conscience pure, une sensibilité pure (*sensum*), une intelligence pure, une totale pureté. La force de l'amour, feu ni glaive, ni péril d'aucune sorte ne la peut troubler. Mais la savoureuse possession de ses délices exige cœur en paix, âme sereine⁴.

Selon Guillaume de Saint-Thierry, l'homme est doté d'une sorte de sens pour non seulement repérer (connaître) cette présence, mais aussi en jouir pleinement (aimer). Avant d'aller plus loin dans cette ligne, consacrons d'abord quelques réflexions à la réalité sensorielle en général, pour ensuite en déterminer le rôle dans l'œuvre de l'auteur. Nous y examinerons de près surtout son chef-d'œuvre : son *Exposé sur le Cantique des cantiques*, et la *Lettre d'or*, qu'il écrivit à l'automne de sa vie.

Les sens : portes d'accès à l'âme

La psychologie contemporaine du développement semble mettre ses pas dans la mystique du Moyen Âge dans l'intérêt qu'elle porte à la perception sensorielle pour la construction de notre *mental state*. Il existe ainsi une théorie clinique étayée à propos du « mentaliser ». Elle concerne la possibilité d'avoir des sentiments, convictions, pensées et autres perceptions mentales, tant par rapport à soi que par rapport aux autres. Les premiers touchers de tendresse, le goût du lait maternel, le regard de l'autre – d'acceptation ou de rejet –, toutes sortes de sons sécurisants ou alarmants, s'attachent, comme si c'était définitif, à la façon dont l'enfant va réfléchir sur lui-même et sur autrui, dont il se ressent lui-même et ressent l'autre, dont le désir et l'imagination se développent. Il s'agit donc de contacts sensoriels dans le premier stade de notre vie qui paraissent fondamentaux pour notre mentalité ultérieure et pour la manière dont nous nous percevons et percevons les autres. Ce « mentaliser » aiguëra également nos facultés afin d'apprécier avec justesse une situation, précisément parce que nous pouvons nous familiariser avec l'esprit des différents acteurs.

⁴ *Exposé* 57 (60), p. 157.

Pareillement, pour un écrivain médiéval comme Guillaume de Saint-Thierry, les sens sont des accès à l'âme. Ils marquent la frontière entre l'intérieur et l'extérieur. L'esprit de l'homme se peuple de ce que les sens lui présentent. Guillaume se donne de la peine pour décrire ce processus avec exactitude, précisément parce que l'analogie avec les sens spirituels l'exige.

Sur le plan de la sensibilité, où le corps est l'instrument, l'acte de la sensation consiste en la réalisation dans l'esprit, par l'entremise d'une image mentale, d'une certaine ressemblance avec l'objet senti conforme à la nature du sens récepteur et de l'objet sensible. Si l'objet de la sensation, par exemple, intéresse la vue, le sujet, en aucune façon, ne pourra le voir, qu'en son esprit, d'abord, ne se dessine l'élément visible de cet objet, en la forme d'une image ressemblante, qui transforme le sujet sentant en l'objet senti. Pareille opération, à un bien plus haut degré, la vision de Dieu l'effectue dans le sens de l'amour, par lequel on voit Dieu ; aussi bien, même pour la sensation corporelle, si l'amour lui-même ne coopère pas avec le sens, à peine celui-ci parvient-il à quelque résultat : sans cesse le sujet se dérobe, si quelque obscure poussée de désir ne le « colle » à l'objet sensible. Mais, dans la vision de Dieu, où seul, sans l'aide d'aucun sens, d'une manière incomparablement plus noble et plus affinée que toute l'imagerie des sensations, œuvre l'amour, c'est la pureté de l'amour et la divine attirance qui jouent ce même rôle⁵.

Les expériences sensorielles laissent des traces en notre intérieur. Si les sens sont sains, s'ils sont aiguisés, et si ce que l'on perçoit vaut la peine – une tendre caresse, un magnifique morceau de musique ou un paysage captivant –, nous pouvons alors avoir la certitude que les traces laissées seront plus profondément imprimées. Il est vrai que Guillaume n'indique jamais une continuité entre l'expérience sensorielle corporelle et l'expérience spirituelle, comme si l'une débordait automatiquement dans l'autre. Néanmoins, il semble tout mettre en œuvre pour stimuler la perception sensorielle et l'imagination de ses lecteurs. Pour relater ses épreuves spirituelles, il fait explicitement appel à un livre biblique connu pour son abondance d'images sensorielles et sensuelles : le Cantique des cantiques.

L'Épouse veut aimer et jouir

Comment un moine s'avise-t-il de choisir cette petite œuvre poétique et érotique, pleine de senteurs orientales et de couleurs exotiques, avec caves et celliers, où des montagnes d'encens, des lits et des colliers de fleurs représentent le désir et la jouissance de l'époux

⁵ *Exposé* 90 (94), p. 219-221.

et de l'épouse, pour rendre compte de son expérience de Dieu ? À peine le nom de Dieu apparaît-il dans ce livre ! Toutefois, Guillaume ne brode pas sur tout ce sensuel, au contraire. Il veut juste poser un appât pour ranimer l'amour [*Exposé* 26 (29)] ; il ne veut pas passer outre aux celliers royaux et aux excellentes caves [*Exposé* 24 (27)] ; il laisse l'épouse s'enivrer au sein du Bien-aimé (et non inversement), et se parfumer de ses parfums [*Exposé* 23 (26)]. Les vertus qui ne possèdent ni couleur ni saveur, il les rejette [*Exposé* 44 (47)], mais il trouve exquis la douceur d'une étreinte divine ou l'émoi causé par la respiration de sa bouche [*Exposé* 51 (54)]. Et cette douceur lui procure une telle saveur que toute jouissance de la chair, du monde ou de la création retombe dans le néant [*Exposé* 76 (80)]. En s'identifiant lui-même avec l'épouse, dans son commentaire, Guillaume attire le lecteur à l'intérieur du récit. Par là, la capacité à « mentaliser » se trouve interpellée et tous les désirs (plus ou moins refoulés) sont stimulés. Le grand renouveau de l'exégèse du Cantique des cantiques par Bernard et Guillaume au douzième siècle, ne consisterait-il pas en cela : retrouver une estime renouvelée pour le contenu littéral de ce livre biblique, pour l'*historia*, pour le sens premier du texte ? Dans le schéma d'interprétation qu'ils ont hérité d'Origène († 254), ils attachent moins d'importance au deuxième niveau d'interprétation, l'*allegoria* dans laquelle l'épouse est identifiée à l'Église, pour donner d'autant plus d'attention à la *tropologia*. Ainsi, le texte reçoit une traduction dans la vie de chaque individu, dans son action et son agir, jusque et y compris l'expérience personnelle de la présence de Dieu dans la parole. À ce niveau moral ou tropologique d'interprétation, l'épouse peut représenter quiconque veut entrer à l'école de l'amour. « Elle veut aimer, elle désire jouir, et non en raison de l'ambition de la volonté mais d'une disposition d'âme stable (*in habitu mentis*) » [*Exposé* 98 (102)].

Chez Bernard et Guillaume, gagne du terrain la conception que même l'amour charnel est de l'amour, et que l'amour spirituel ne peut devenir langage si sentiments et expériences, tous générés par le corps, ne s'y voient attribuer un rôle. Au lieu de débarrasser le Cantique de son contenu érotique, les deux abbés vont exploiter ce dernier afin d'engager les capacités affectives humaines dans la recherche de Dieu. L'érotisme est quelque chose qui produit une tension ; il peut, mais ne doit pas nécessairement toujours, comporter une charge sexuelle. La tension érotique et l'abondance des images sensorielles dans le Cantique étaient justement les raisons pour lesquelles le Cantique, au douzième siècle, occupait chez les cisterciens la tête du hit parade ! La confluence des significations littérale et

spirituelle en un seul *sens* tropologique, créait pour Guillaume et Bernard l'occasion de se laisser impressionner par le Cantique dans leur affectivité, d'où leur amour pour Dieu pouvait plus vivement s'enflammer. Il n'est donc pas étonnant qu'à une époque où l'émotivité intérieure jouait un rôle si important, les gens se soient rués sur le Cantique⁶.

Sensus, un pavillon qui couvre toute une cargaison

Le lecteur avisé aura depuis longtemps remarqué que le petit mot *sensus*, fréquemment employé, possède des significations différentes selon le contexte. Le verbe *sentire*, avec tous ses dérivés, exprime toujours quelque chose appartenant à la sphère de la perception. Qu'il s'agisse de sentir, de faire l'expérience ou de juger, il y vibre à chaque fois une certaine dimension d'expérience. Dans un sens fort, *sentire* peut se rapporter à la souffrance ou, dans un sens plus faible, signifier devenir conscient d'une chose ou la remarquer. Le terme peut également avoir une connotation cognitive quand il est traduit par penser, avoir une conviction, signifier ou être sensibilisé. Le substantif revêt toutes ces nuances. *Sensus* est, il est vrai, le mot latin qui désigne les sens tels que l'ouïe, l'odorat ou le toucher. Mais il exprime aussi bien ce que nous traduisons par « signification » ou « sens ». Sentiment, émotion, goût, jugement ou pensée (opinion), tout cela peut être traduit par *sensus*. Dans le vocabulaire de Guillaume, apparaissent en abondance les mots *sensus*, *sentire*, cependant presque toujours en corrélation avec des mots tels que *experientia*, *affectus* (affection, bienveillance) ou *afficere* (affecter), donc dans un contexte de sentiment et d'expérience. Ce champ sémantique, chez Guillaume, est clairement délimité par des notions cognitives telles que *intellectus* (intelligence), *scientia* (science), *cognoscere* (connaître), *scire* (savoir), etc. La meilleure définition de *sensus*, dans l'acception où Guillaume l'emploie, me semble donc : une expérience ou perception avec sens ou signification. Les impressions sensorielles répondent assez bien à cette définition, du moins si on les applique largement. Au niveau externe, il est vrai, Guillaume désigne par le terme *sensus* les cinq sens traditionnels, mais dans un sens plus large, également tous les organes sensitifs de notre corps par lesquels nous percevons le monde autour de nous.

L'âme sort d'elle-même, en quelque sorte, par le moyen des sens corporels. S'arrêtant aux plaisirs des corps sur lesquels s'est porté son

⁶ Cf. C. BYNUM, « Jesus as Mother and Abbot as Mother : some Themes in Twelfth-Century Writings », *Harvard Theological Review* 70 (1977), p. 257-284.

choix, de leur jouissance elle nourrit ou alimente sa propre sensualité. Ou bien elle rentre en elle-même ; mais incapable d’emmener avec elle, au sein de sa nature incorporelle, ces corps auxquels elle adhère par la forte glu de l’amour et de l’habitude, elle y rassemble leurs images et en fait là les aimables compagnes de sa vie (*Lettre* 46).

Sens internes et externes

La citation ci-dessus est encore intéressante pour une autre raison. Guillaume y confirme que nos expériences sensorielles ont aussi une relation avec l’amour. L’amour ne fait donc pas défaut au niveau des sens externes, ce qui était également attesté par la longue citation de *Exposé* 90 (94). Aussi bien pour Guillaume, l’amour est la force universelle qui, selon la nature de chaque créature, corporelle ou spirituelle, la mène vers son lieu propre et sa fin, comme le feu s’enflamme et que l’eau dévale⁷. Après la chute originelle, cette force dans l’homme a pour une grande part perdu son orientation. Dorénavant, l’homme doit apprendre comment il peut la purifier, comment croître en elle et la fortifier. L’amour lui-même l’enseigne, car pour Guillaume, dans sa conception de la connaissance, l’amour est lui-même intelligence (*amor ipse intellectus est*), une expression qu’il emprunte à Grégoire le Grand⁸. « Travaille [...] à le comprendre en l’aimant, à l’aimer en le comprenant », exhorte l’épouse [*Exposé* 60 (64)]. Guillaume parle de même du sens de l’amour (*sensus amoris*) qui nous relie à Dieu⁹. La componction, ou « le pincement du cœur » (*punctio cordis*), réveille, selon lui, le sens de l’amour [*Exposé* 83(87)]. Ici, nous sommes déjà dans le domaine des sens intérieurs ou spirituels. Une citation importante de son traité *De la nature et de la dignité de l’amour* renvoie à l’analogie du fonctionnement des deux types de sens :

Le corps est relié à l’âme par les cinq sens corporels, par l’intermédiaire de la vie ; par les cinq sens spirituels, l’âme (*anima*) se trouve reliée à Dieu par l’intermédiaire de l’amour (*caritas*)¹⁰.

De ce texte, on pourrait conclure que le sens de la vie (*sensus vitae*), un terme que Guillaume utilise sporadiquement [cf. *Exposé* 1 et 63 (67)], constitue le chaînon entre le corps et l’âme, alors que le

⁷ GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *De natura et dignitate amoris*, 1, CCCM 88, p. 177 ; cf. Pain de Cîteaux 24 (1^{ère} série), p. 11s.

⁸ GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Evangelia*, 27, 4 : *amor ipse notitia est* (PL 76 col. 1207 A). Cf. Ineke VAN ’T SPLUKER, « Guillaume de Saint Thierry : Experience and the Religious Subject », *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Brepols, 2004, p. 189, note 10.

⁹ *Exposé* 18 (21) ; 54 (57) ; 75 (79) ; 90 (94) ; 95 (99).

¹⁰ *De natura et dignitate amoris*, 15, CCCM 88, p. 190 ; cf. Pain de Cîteaux 24, p. 73.

sens de l'amour (*sensus amoris*) serait le chaînon entre l'âme et Dieu. En ce cas, ils se situent dans le prolongement l'un de l'autre et fonctionnent de façon analogique. Cette analogie se révèle également dans le fait que, comme les sens corporels transforment la personne dans la ligne de ce qui est expérimenté, les sens spirituels transforment la personne en ce qu'elle perçoit. Ainsi se réalise l'unification avec Dieu. Dans une de ses *Méditations*, Guillaume l'exprime avec sa lucidité habituelle :

Tout sens corporel, pour qu'il soit sens et qu'il sente, il faut qu'une certaine affection le transforme de quelque façon en ce qu'il sent [...]. Sinon, ni on ne sent ni il n'y a de sens. Si en effet, le sens n'annonce pas à la raison la chose sentie, et si l'âme de celui qui sent n'est pas, par une certaine transformation de soi, muée en la chose qu'on sent, il n'y a pas de sens et on ne peut pas sentir. C'est pourquoi, si par l'amour, qui est son sens, l'âme sent le Dieu bon, et l'aime parce qu'il est bon, cela ne se peut que si elle communique par l'affection au Bien même, et si elle-même devient bonne.

Si nous revenons au sens de l'âme, n'est-ce pas ce que dit Paul : *Contemplant la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image* ? Ainsi en va-t-il d'une certaine façon pour le sens de l'âme. Le sens de l'âme, en effet, c'est l'amour : par lui, qu'elle soit charmée ou qu'elle soit offensée, elle sent tout ce qu'elle sent. Quand par lui l'âme se porte sur quelque objet, une certaine transformation d'elle-même la transmue en ce qu'elle aime : non qu'elle soit la même chose par nature, mais l'affection la conforme à la chose aimée. C'est qu'elle ne peut pas aimer quelque bien, en tant qu'il est bon, si elle-même, en ce même bien, ne devient pas bonne¹¹.

L'existence d'un lien entre les sens externes et internes, les corporels et les spirituels, n'est pas une découverte de Guillaume. Déjà, les Pères de l'Église pratiquaient une pédagogie des sens, dans laquelle l'expérience primait l'explication. À partir de la vision sensorielle, on effectue le passage vers l'invisible mystère, qui ne peut être contemplé que par les « yeux du cœur ». C'est ce qu'écrivait Ambroise :

Considère, toi aussi, les yeux de ton cœur. Tu voyais ce qui est corporel, avec les yeux de ton corps ; mais ce qui concerne les sacrements, tu ne pouvais pas encore le voir des yeux de ton cœur¹².

La méthode d'apprentissage qui monte du matériel au spirituel, était chère aussi à Augustin. Par les voies de la ressemblance, il veut

¹¹ *Oraisons méditatives* III, 9-10, (Sources Chrétiennes 324), p. 71-73.

¹² AMBROISE, *Des sacrements*, III, 12, (Sources Chrétiennes 25), p.76.

s'élever jusqu'à Dieu. Il a conscience, par exemple à propos de la vue, que les yeux corporels sont bel et bien concernés, mais aussi l'attention, qui appartient au domaine de l'esprit. Une perception sensorielle jette donc un pont entre le domaine du corps et celui de l'esprit. Le sens appartient pour une part au corps, mais pour une part également à l'esprit. Ce que nous percevons nous donne une information qui, par la volonté, peut être maîtrisée. Elle laisse une impression dans la mémoire, et par notre intelligence, nous pouvons y réfléchir. L'objet que nous voyons et la vision que nous en avons, sont clairement des réalités à différencier. La première est matérielle et extérieure ; la deuxième est mentale et intérieure. L'image intérieure possède la force de transformer non seulement notre intérieur, mais jusqu'à notre corps. Qui-conque a jamais été amoureux en sait quelque chose.

Si son impétuosité est telle qu'elle mérite le nom d'amour, de convoitise, de passion, il arrive même que tout le corps de l'être animé en soit vivement affecté. [...] elle fait prendre au corps une forme et une couleur semblables à celles de l'objet¹³,

écrivait Augustin. Quand on lit attentivement les textes de l'évêque d'Hippone, on ne peut se défendre de l'impression que, malgré ses efforts acharnés, il ne réussit pas vraiment à s'élever sans bruit des sens externes vers les sens internes. Guillaume de Saint-Thierry est en cette occurrence très catégorique : les sens externes ne sont pas pour lui un marchepied vers les sens intérieurs. En dépit de leur fonctionnement analogue, il s'agit de réalités séparées qui peuvent même bien des fois se contrarier mutuellement. Ainsi distingue-t-il des êtres corporels, qui sont encore esclaves de leur corps et de leurs sens corporels, des êtres raisonnables ou spirituels qui, eux, en sont maîtres (*Lettre 60*). Avec cette dernière catégorie commencent à s'éveiller les sens spirituels. Pour bien le comprendre, nous devons d'abord jeter un coup d'œil sur la vision de l'homme qui habite ce mystique cistercien.

L'homme, une « tri-unité » créée

La spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry s'appuie sur un fondement trinitaire original. Elle considère l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, comme un reflet de la Trinité : Père, Fils et Saint-Esprit. En son noyau, en son âme, – et pour Guillaume de Saint-Thierry, c'est à peu de chose près l'homme tout entier¹⁴ – ce dernier est une trinité créée. À la suite d'Augustin, il reconnaît la mémoire (*memoria*), la raison (*ratio*) et la volonté (*voluntas*) comme

¹³ AUGUSTIN, *La Trinité*, livre XI, II, 5, (Bibliothèque augustinienne 16), p. 173.

¹⁴ « L'âme, voilà vraiment tout l'homme, peu s'en faut ! », cf. *Exposé 51* (54).

les trois puissances constitutives de l'âme. Dans l'optique de Guillaume, elles sont toutes les trois habitées d'un désir respectivement orienté vers le Père, vers le Fils et vers le Saint-Esprit, comme vers leur source. Nous voulons consacrer à ces trois aspects de l'âme séparément, une considération dans laquelle nous relèverons aussi le fonctionnement du sens spirituel.

Le principe paternel duquel tout jaillit est la *mémoire*. Il concerne nos capacités à nous souvenir, à garder présent à l'esprit, à rappeler et à retenir. Il s'agit donc de bien plus que la mémoire dans l'acception rétrécie de ce mot aujourd'hui. Faire mémoire est un concept juif qui inclut la réciprocité : l'homme peut se souvenir de Dieu uniquement parce que Dieu se souvient de lui, jusqu'à chaque instant de son existence. La créature aussi est appelée à avoir sans cesse Dieu et ses paroles présents à l'esprit. Notre *memoria* doit devenir *memoria Dei*, ce qui pour les Pères est un synonyme de vivre constamment en la présence de Dieu. Pour Guillaume, le concept de « présence » est fondamentalement relié au souvenir. Seul celui qui habite avec lui-même, est capable de recevoir l'Époux. Le drame de l'homme depuis la chute est qu'il est hors de lui-même. Il séjourne dans une contrée étrangère, la *regio dissimilitudinis*, un pays de ténèbres où l'homme marche aliéné par ses sens corporels, pervertis par l'envie et la curiosité. En rentrant en lui-même – ce qui est en premier le travail de la grâce illuminative de Dieu qui séduit nos sens –, l'homme apprend à se connaître à nouveau comme image de Dieu. Dans la demeure de son cœur, l'homme trouve la paix et jouit d'un avant-goût de ce qui l'attend [*Exposé* 63 (65)]. C'est seulement quand l'épouse « oublie la maison de son père » (Ps 44, 12) que son sens intérieur a une chance de s'éveiller. Guillaume de Saint-Thierry interprète cet oubli de la façon suivante :

Oublie ton peuple et la maison de ton père ; oublie les objets matériels auxquels t'accoutumèrent les sens du corps et les joies savourées en ceux auxquels ton amour t'enchaîna, les images de ceux que le désir d'en jouir imprima plus en creux dans ta mémoire. C'est par là que, sortant de toi-même, tu t'es éloignée de toi, par l'attache aux vestiges du troupeau de tes inclinations. Tu les portes, ces vestiges, si bien gravés dans ta mémoire que, à défaut même de l'objet, son image demeure [...]. Purifie-toi, exerce-toi à la piété et, au-dedans de toi, tu trouveras le royaume de Dieu. Ô image de Dieu, reconnaiss ta dignité ; que resplendisse sur toi l'effigie de ton Créateur [*Exposé* 62 (66)].

Les sens corporels se voient de cette façon imposer un carême, afin de mettre en œuvre un autre sens, spirituel. Guillaume paraphrase ainsi le verset 1, 13 du Cantique des cantiques : l'Épouse rassemble, à partir des merveilles de Dieu dans l'Ancien Testament, de l'œuvre

rédemptrice de l'incarnation du Christ et des marques d'amour personnelles de son Époux, un petit bouquet de myrrhe qui repose en sûreté entre les seins de sa mémoire [*Exposé* 76 (80)]. La fragrance de la myrrhe fortifie la mémoire et parfume continuellement le fidèle souvenir de l'épouse d'un amour délicieux [*Exposé* 77 (81)]. Confier chaque jour quelque chose de la *lectio divina* à l'estomac de la mémoire (*Lettre* 122) permet la croissance d'un *sensus Christi*, un sens du Christ, un sens pour le Christ. Le souvenir des hauts faits du salut par le Christ nous est en effet donné pour en jouir et non pour nous abattre [*Exposé* 78 (82)] :

Quiconque a le sens du Christ sait aussi combien il est avantageux à la piété chrétienne, combien séant pour un serviteur de Dieu et du Christ rédempteur, de repasser attentivement dans son esprit, ne serait-ce qu'une fois par jour, les bienfaits de sa Passion rédemptrice, pour en jouir délicieusement en sa conscience et les graver fidèlement dans sa mémoire (*Lettre* 115).

Raison et amour : les deux yeux de l'âme¹⁵

Si Guillaume appelle la mémoire un bouquet de myrrhe qui repose entre les seins de l'épouse, alors, les deux seins eux-mêmes sont la connaissance et l'amour. *Raison* et *volonté*, le cognitif et l'affectif, constituent les deux autres facultés de l'âme humaine qui tendent respectivement vers le Fils, la Parole du Père, et vers le Saint-Esprit, qui est l'amour entre le Père et le Fils. Guillaume les nomme également les deux yeux de la contemplation [*Exposé* 88 (92)].

La *raison* est notre capacité de connaître par excellence ; elle inclut l'entendement et l'intelligence naturelle. Elle est destinée à nous conduire et à orienter nos faits et gestes. Nous devons lui rendre son hégémonie naturelle, c'est-à-dire que nous devons devenir raisonnables. Par suite de la chute originelle, la connaissance que nous acquérons à travers les sens corporels est souvent déterminée par une existence tournée vers l'extérieur (*curiositas*) et par un appétit de jouissance (*concupiscentia*), en sorte que ce savoir reste inférieur.

C'est une science d'espèce infirme et terre à terre que l'expérience animale des réalités sensibles, qui s'acquiert par les cinq sens du corps, surtout quand les concupiscences de la chair ou des yeux, voire de l'orgueil de cette vie, entrent en action (*Lettre* 285).

L'âme est alors encore *anima* ; c'est-à-dire élan vital aveugle qui doit être guidé par une autorité extérieure. Elle ne devient *animus* ou

¹⁵ Cette partie doit beaucoup à l'article de Christophe VUILLAUME, « La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry », *Collectanea Cisterciensia* 57 (1995), p. 249-270.

âme raisonnable que si elle rentre en elle-même, acquiert la connaissance d'elle-même, et habite avec elle-même. Les êtres raisonnables se laissent conduire par le jugement de leur intelligence et la capacité de discernement de leur entendement naturel (*Lettre* 43). Ils trouvent en eux-mêmes une autorité. Guillaume qualifie en effet la raison comme un sens intérieur par lequel nous pouvons voir :

Pour ce qui est de la raison, en voici la définition ou la description habituelle : le regard de l'âme, grâce auquel celle-ci considère le vrai par ses propres moyens, non par l'intermédiaire du corps. C'est aussi la contemplation du vrai, ou le vrai lui-même ainsi contemplé ; c'est encore la vie rationnelle, la soumission réfléchie par laquelle on se conforme à la vérité contemplée.

[...] Le raisonnement cherche, la raison trouve. Lorsque ce regard se porte sur quelque objet et le voit effectivement, il y a science ; ignorance pour l'homme lorsqu'il ne voit pas (*Lettre* 203-204).

Un des grands mérites de notre moine-théologien est certainement qu'on ne trouve chez lui aucun mépris de l'intelligence dans l'acte de connaître¹⁶. Mais pour lui, de tous les savoirs, la connaissance de Dieu est de loin la plus importante, et celle-ci devient visible dans l'homme (*Lettre* 284).

Ne pas se souvenir de Dieu, c'est le propre de l'animal. [...] Se le rappeler pour le connaître, c'est le propre de l'homme ; le connaître jusqu'à l'aimer, l'aimer jusqu'à la possession savoureuse, cette fois, c'est l'apanage de la raison humaine en sa perfection [*Exposé* 85 (89)].

Selon Guillaume, touchant la connaissance de Dieu, la rationalité pure demeure radicalement déficiente. Sa critique fondamentale concernant l'approche de son contemporain Abélard était que celui-ci voulait faire de Dieu un objet de connaissance, déconnecté de la qualité de relation que l'on a avec Dieu. Lorsque Guillaume parle de la raison qui doit devenir humble ou bien de l'humble considération [*Exposé* 87 (91)], il signifie par là la raison qui ne se sépare ni de l'amour, ni de la grâce de Dieu : un piège dans lequel est tombée plus d'une puissante intelligence. La raison veut-elle voir, elle doit être illuminée par la grâce. Veut-elle savourer, elle doit alors être fécondée par l'amour et être transformée en sagesse. Par la sagesse (*sapientia*), les choses de Dieu reçoivent une vraie saveur (*sapor*), par laquelle l'attachement de l'inclination (*affectio*) grandit par rapport à Dieu.

C'est là, enfin, cette vie avec Dieu [...] qui est moins un progrès de la raison que déjà, dans la sagesse, le sens de la perfection. Et parce

¹⁶ Christophe VUILLAUME, « La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry », p. 259.

que toutes ces choses ont une saveur (*sapiunt*) pour qui les goûte (*sapienti*), celui-ci est sage (*sapiens*) ; spirituel parce qu'il est devenu un seul esprit avec Dieu. Et telle est bien en cette vie la perfection de l'homme (*Lettre* 287).

Entre-temps, comme tout naturellement, nous nous retrouvons dans la troisième sphère de l'âme, l'*amour* qui prend racine dans la volonté (*voluntas*) et, selon Guillaume, s'identifie au Saint-Esprit. « L'Esprit Saint, c'est la bonne volonté » (*Lettre* 142), écrit-il à ses amis chartreux. La volonté pour les écrivains antiques signifie bien davantage que la force de volonté à laquelle notre temps l'associe si fréquemment. La volonté est pour eux le siège du désir, de la passion, de l'expérience et de toutes nos puissances affectives et émotionnelles. « L'amour est le ressort de tous les mouvements de notre âme », écrit Guillaume [*Exposé* 57 (60)]. L'amour est vie, parce que tout ce qui bouge vit. Mais l'homme ne trouve la vraie vie que dans l'amour de Dieu :

Former l'homme, le façonner ne suffit pas : il faut lui donner la vie. Dieu, en effet, commença par former l'homme ; puis il souffla sur sa face le souffle de vie, et l'homme devint un être vivant. La formation de l'homme, c'est l'éducation morale ; sa vie, c'est l'amour divin.

Conçu par la foi, enfanté dans l'espérance, cet amour reçoit de la charité, c'est-à-dire de l'Esprit Saint, sa forme et sa vitalité. Voici comment : l'amour de Dieu, ou l'amour-Dieu, l'Esprit Saint, pénétrant l'amour de l'homme et son esprit, se l'approprie. S'aimant alors avec quelque chose de l'homme, Dieu, de l'amour de l'homme et de son esprit, fait une seule chose avec lui. Le corps ne reçoit la vie que de l'esprit qui l'anime : pareillement, ce mouvement du cœur de l'homme qu'on appelle « amour » ne vit, autrement dit n'aime Dieu, que de l'Esprit Saint (*Lettre* 169-170).

Tant que nous ne sommes pas mus par un unique amour, nous tournons en rond. L'amour alors désire véritablement, mais ne jouit pas encore. L'amour désirant demeure dans les ténèbres et est donc aveugle ; l'amour jouissant est dans la lumière et voit. *Amor* est l'amour commençant. S'il est touché par Dieu (*amor ipse affici*), il devient alors tel que Dieu est (*esse sicut ipse est*) [*Exposé* 85 (89)]. L'amour humble qui s'oriente vers Dieu est façonné par celui vers lequel il est orienté. Dieu lui-même prend la formation en main [*Exposé* 90 (94)]. Dans la mesure où l'Esprit aiguillonne et purifie notre amour de tout égoïsme, il devient voyant, de même que l'œil intérieur (*oculus mentis*) s'éclaire dans la mesure où il n'est plus troublé par la convoitise et toutes sortes de fantasmes. Ici se dessine doucement le sens de l'amour (*sensus amoris*) qui illumine l'intelligence

et dépasse la connaissance. C'est à cela que nous consacrons notre paragraphe de conclusion.

Le sens de l'amour illuminé

Chacune des trois facultés de l'âme est donc habitée par un désir avec lequel Dieu la séduit. La mémoire, pour abandonner son extériorité en toutes sortes de pensées et représentations aliénantes, et aller habiter en elle-même, où l'Unique vient demeurer. La raison pour acquérir l'humble conscience que l'on est image de Dieu et, par l'amour, se laisser transformer en savoureuse sagesse. L'amour pour échanger son existence errante pour la condition d'épouse et se laisser emporter de l'amour de soi vers la jouissance de l'amour de Dieu. Il ne faut surtout pas considérer ceci comme une direction à trois voies : il s'agit fondamentalement d'une unique impulsion vers l'unification, l'unité et la simplicité, par laquelle l'homme grandit de plus en plus vers la ressemblance de l'image dans laquelle il est créé.

Cherche donc Dieu dans la simplicité ; sens quelque chose de lui dans la bonté ; travaille à le maintenir sans cesse en ta mémoire, à le comprendre en l'aimant, à l'aimer en le comprenant [*Exposé* 60 (64)].

Pour Guillaume, mémoire, raison et amour sont comme une seule couche (« petit lit ») sur laquelle l'Époux et l'Épouse reposent ensemble.

L'endroit où se couchent, où s'étendent côte à côte l'Époux et l'Épouse, c'est la mémoire, l'intelligence et l'amour. C'est là que, l'un près de l'autre, se couchent l'Époux et l'Épouse. Lui, verse sa grâce ; elle, remue de tendres souvenirs, médite humblement, aime avec ardeur [*Exposé* 71 (76)].

Son commentaire poursuit en posant que l'épouse ne peut jouir de la présence de l'Époux – une absence qui est fortement reliée à la mémoire – « aussi longtemps que sa connaissance n'est pas transformée en amour ». Bien que Guillaume désigne la raison et l'amour comme les deux yeux de la contemplation, il se hâte d'ajouter qu'ils doivent devenir un seul œil. La raison doit se transformer (*transire*) en amour. Car la contemplation est singulièrement une affaire d'amour.

Illuminés par la grâce, ils se prêtent un mutuel et sérieux appui : l'amour vivifie la raison et la raison clarifie l'amour ; leur regard devient un regard de colombe : simple pour contempler, prudent pour se garder. Souvent une collaboration loyale ne fait qu'un de ces deux yeux : dans la contemplation œuvre avant tout l'amour, la raison passe en amour ; elle se transforme en une sorte d'intelligence spirituelle et divine, qui transcende et absorbe toute raison [*Exposé* 88 (92)].

Nous avons maintenant l'ensemble des éléments pour situer quelque peu cet unique sens spirituel que Guillaume nomme le *sensus illuminati amoris*, le sens de l'amour illuminé. L'expérience dont bénéficie le contemplatif éprouvé – de temps à autres, *ad tempus ad horam* – est avant tout le travail de la grâce illuminative. Cela concerne la part de Dieu dans la contemplation de Dieu, que l'homme qui en est gratifié ne peut jamais mettre sur le compte de ses propres efforts. Cela lui survient, il est touché. L'expérience se situe dans le *spiritus* de l'homme, l'essence de son âme où il manifeste l'affinité la plus intense avec l'Esprit de Dieu et où l'union la plus élevée entre Dieu et l'homme, l'union des esprits, se consomme.

Sous l'action de l'Esprit Saint, l'esprit de l'homme et le sens illuminé de l'amour y atteignent parfois d'une prise confuse, d'un vol fugace. En eux alors, se fond de douceur et ravit l'âme aimante, un je ne sais quoi d'aimé plutôt que pensé, de savouré plutôt que connu [*Exposé* 95 (99)].

L'expérience de Dieu que Guillaume essaie de traduire en langage humain touche à une perception fugace, et à tous égards inattendue, d'une qualité éminente par laquelle la capacité de réfléchir, et toute connaissance spirituelle et toute science se trouvent fondues et transcendées en un seul élan amoureux. L'amant est ravi par ce qu'il savoure dans l'amour, par ce qu'il goûte bien plus que par ce qu'il conçoit avec la raison [cf. *Exposé* 95 (99)]. Avec le Cantique des cantiques 2, 3, « Son fruit est doux à mon palais », Guillaume note :

Son fruit devint doux à mon palais, lorsque la vertu de l'amour illuminé commença de me faire goûter les suaves expériences de sa suavité [*Exposé* 109 (113)].

Voir, goûter, être affecté : tout le registre sensoriel est ouvert par Guillaume de Saint-Thierry pour décrire cette expérience spirituelle intense. Une expérience sublime de bonheur qui est le lot de l'humble amant lorsqu'il est affecté, touché et transformé en ce Dieu dont

la réalité, l'excellence dépassent de beaucoup tout ce qui sera jamais donné à n'importe quelle faculté de saisir. On atteint pourtant cet Être plus sûrement par le sens de l'amour humble et illuminé que par n'importe quelles réflexions de la raison. [...]

Nulle ressemblance corporelle n'en peut donner une idée [...]. Ni la raison ni ses recherches ne sauraient le voir ou l'atteindre, mais seulement l'humble amour d'un cœur pur (*Lettre* 294 et 296).

*Abdij der Trappisten
B – 2390 WESTMALLE*

Guerric AERDEN, ocsa