

La Vierge Marie, maison où la Sagesse se repose

UNE LECTURE DES SERMONS D'ISAAC DE L'ÉTOILE
POUR LA FÊTE DE L'ASSOMPTION

Cet article est le deuxième volet d'un triptyque qui a l'Assomption de la Vierge Marie comme sujet selon les versions qu'en ont données dans leurs sermons trois auteurs cisterciens : Aelred de Rievaulx, Isaac de l'Étoile et Gueric d'Igny. Par version, j'entends la façon dont chacun de ces auteurs bâtit son sermon : le texte biblique qu'il choisit de commenter et la manière dont il organise son commentaire. Comme je l'ai déjà fait en d'autres occasions¹, je cherche à montrer comment une analyse qui se présente d'abord comme linguistique permet de mettre mieux en évidence les thèmes théologiques et spirituels d'un côté, et, de l'autre, de voir le rôle très important qu'ont, dans la construction d'un tableau, le choix des mots (*lexis*) et les structures qui les ordonnent et les entrelacent (*syntaxe*). Dans le texte, les mots sont comme des matériaux d'une peinture, et la syntaxe trace les lignes et le dessin

¹ Je renvoie à D. PEZZINI, « *Mysterium and Moralitas : A Reading of Isaac of Stella's Sermons 11 and 12 on the Healing of a Leper (Mt 8, 1-4)* », *Cistercian Studies Quarterly* 44 (2009), p. 411-429 ; IDEM, « L'Assomption de la Vierge Marie dans les sermons d'Aelred de Rievaulx », *Collectanea Cisterciensia* 72 (2010), p. 4-27. Ce dernier article constituait le premier volet du triptyque rédigé à partir de deux conférences données à Orval (septembre 2007) lors d'un colloque sur Gueric d'Igny à l'occasion du 850^e anniversaire de sa mort (1157). Sur la rhétorique d'Isaac, en particulier, voir mes deux introductions à ma traduction italienne des Sermons : ISACCO DELLA STELLA, *I Sermoni*, ed. D. Pezzini, vol. 1, Paoline, Milano 2006, p. 50-53, et vol. 2, Paoline, Milano 2007, p. 28-34. J'ai repris ce sujet dans une longue étude qui va être publiée prochainement : « *Eloquentia et elegantia : On Isaac of Stella's Literary Style Illustrated through a Comparative Analysis of Modern Translations* ». À propos du style d'Isaac, voici ce que Louis Bouyer écrivait : « Il a un don du style aux antipodes de celui de saint Bernard, mais guère moins éclatant. Ses visions métaphysiques ou théologiques s'expriment dans des phrases aux antithèses admirablement balancées, qui ont quelque chose de léonin. Ou bien il se lance dans de vastes périodes harmonieusement ponctuées d'images splendides, véritables poèmes en prose. À travers tout cela, passent à l'improviste des traits d'une humanité savoureuse et d'une familiarité inattendue » (L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris 1954, p. 195-196). La qualité « léonine » de la langue d'Isaac renvoie au latin admirable de saint Léon le Grand. Je souhaite que cet essai puisse prouver la vérité des intuitions de ce maître.

d'une architecture, soit dans l'unité minimale d'une phrase, soit dans la charpente plus complexe d'un paragraphe ou d'un texte dans sa totalité. Substantifs et adjectifs disent les choses et leurs couleurs ; verbes et adverbes expriment la dynamique qui lie les mots et son mode de fonctionnement. De plus il faut considérer la manière dont les phrases sont liées en séquences anaphoriques, ou coordonnées entre elles par des figures de parallélisme ou d'opposition, comme par l'entrecroisement typique du chiasme, ou encore structurées de manière à former une inclusion ou une gradation². Cela aiguise l'attention du lecteur/auditeur et lui donne du plaisir. Cette mise en évidence de la « beauté » du texte aide à le goûter pour le plus grand profit spirituel de celui qui l'utilise soit en l'écoutant, ou mieux encore, comme c'est souvent le cas aujourd'hui, en le lisant. On sait bien d'ailleurs que le goût (*sapere*) est pour les cisterciens un élément décisif pour la *lectio divina*, en tant qu'il nous fait entrer plus en profondeur dans les multiples significations de la Parole et par conséquent nous permet de mieux nous approprier ses vertus. À la suite du Concile Vatican II, on a beaucoup écrit sur l'exercice de la *lectio divina*, qu'on pratique de plus en plus, même dans des groupes bibliques de laïcs. Je crois que, à côté de règles et de théories qui nous apprennent comment « lire » la Bible, il est au moins aussi utile de faire son apprentissage en « pratiquant » cet exercice à l'école de ceux qui nous donnent, dans leurs écrits, d'excellents exemples sur la manière d'explorer, en profondeur et sans limites, les textes scripturaires. Les cisterciens sont, parmi tant d'autres, des maîtres en ce domaine. Le but de cet article est simplement de montrer le grand profit qu'on peut tirer de leur leçon.

Isaac de l'Étoile est peut-être (ou était-il ?) le moins connu parmi les grands auteurs de la première génération cistercienne³. On a dit qu'il est « une figure à la manière de Melchisédech⁴ », du fait que nous connaissons surtout la période de son abbatiat à l'Étoile (1147-1167), entre deux zones de silence ; pour le reste, en effet, nous savons peu de chose. L'incertitude concerne même les dates extrêmes

² Les « mots » sont l'objet de ma première tentative dans ce domaine : D. PEZZINI, « The Vocabulary of Joy in Julian of Norwich », *Studies in Spirituality* 4 (1994), p. 94-115. Dans cet article, j'analyse les neuf mots qui forment le champ sémantique de la joie dans le *Livre des Révélations* de la mystique anglaise du XIV^e siècle, en les regroupant par rapport au contenu de la joie (substantifs), à sa dynamique (verbes) et à ses qualités (adjectifs et adverbes).

³ Une preuve de cette difficile « réception » d'Isaac est le fait que, dans un tout récent CD produit par un moine de Cîteaux et consacré aux « Écrits Cisterciens », à côté de Bernard, Aelred, Guerric et Guillaume, Isaac n'apparaît pas. Voir *Collectanea Cisterciensia* 72 (2010), p. 450.

⁴ H. McCAFFERY, « Isaac of Stella : A Significant Spokesman for the Sanctity of Bernard of Clairvaux », dans J.R. SOMMERFELDT (ed.), *Cistercian Ideals and Reality*, Kalamazoo 1978, p. 199-219 (ici p. 203).

de sa vie : il serait né entre 1100 et 1110 (date la plus probable), et mort vers 1178. On sait (il le dit lui-même à la fin de sa lettre sur le *Canon de la Messe*) qu'il est anglais ; il nous laisse entendre qu'il provient d'une famille d'un certain niveau social⁵, on a des raisons de supposer qu'il a étudié dans quelque école urbaine auprès de maîtres renommés (Chartres et/ou Paris) avant de se faire moine (il en parle dans le *Sermon* 48) ; on pense qu'il est devenu cistercien à Pontigny, d'où, en 1147, il a été envoyé comme abbé à l'Étoile, qui avait été agrégée à l'Ordre de Cîteaux en 1145. Sa biographie comporte le petit mystère d'un séjour à l'île de Ré : on ignore si ce fut par un choix temporaire, fait avec d'autres frères, d'une vie monastique plus rigide, ou si ce fut la conséquence d'un « exil », dû à des problèmes avec l'Ordre et/ou avec le roi Henri II d'Angleterre suite à l'affaire Becket⁶. Il nous a laissé une *Lettre sur l'Âme* et une autre sur le *Canon de la Messe*, et surtout une collection, probablement incomplète, de 55 *Sermons* et trois *Fragments* maintenant disponibles dans la collection « Sources Chrétiennes⁷ ». C'est à partir de cette édition que je vais maintenant analyser les trois sermons (51, 52, 53) qu'il a consacrés à la fête de l'Assomption de la Vierge Marie.

SERMON 51 : MARIE, ICÔNE DE L'ÉGLISE ET MAISON OÙ LA SAGESSE TROUVE SON REPOS

Il est curieux que le *Sermon* 51, le plus développé (30 paragraphes) et le plus riche des trois du point de vue théologique et spirituel, débute par deux remarques qui peuvent paraître déconcer-

⁵ Dans le *Sermon* 38, 8, il dit ressentir, comme s'il s'agissait de « tentations », le souvenir de son lignage, ainsi que la conscience de son habileté dans l'art de la parole (*eloquentia et elegantia*). Il y revient dans le *Sermon* 48, 2 : ses frères se plaignent de le voir abandonner « sa façon admirable de dire des choses admirables (*mirabiliter mira dicere*) ».

⁶ Pour la biographie d'Isaac voir C. GARDA, « Du nouveau sur Isaac de l'Étoile », *Cîteaux. Commentarii Cistercienses* 37 (1986), p. 8-22 ; E. DIETZ, « When Exile is Home : The Biography of Isaac of Stella », *Cistercian Studies Quarterly* 41 (2006), p. 141-165. J'ai tracé un profil biographique d'Isaac et essayé d'illustrer les traits majeurs de sa personnalité dans mon introduction à ISACCO DELLA STELLA, *I Sermoni*, op. cit., vol. 1, p. 9-38 ; vol. 2, p. 9-14, où je reprends et discute, à la lumière de l'article de E. Dietz, certains points de sa vie qui posent problème. Voir aussi une récente mise au point très claire et bien fondée par C. GARDA, « Que savons-nous au juste d'Isaac de l'Étoile ? », *Bulletin de l'Association pour la sauvegarde de l'Abbaye de l'Étoile*, n° 30 (2^e sem. 2010), p. 6-16. Claude Garda pense que le séjour à Ré aurait été un « exil volontaire » d'Isaac à la suite de son soutien à Thomas Becket et de la réaction furieuse d'Henri II : l'abbé, « soucieux de ne pas attirer sur sa propre communauté de l'Étoile d'autres violences », aurait « préféré s'éloigner quelque temps, accompagné probablement de quelques-uns de ses religieux » (p. 13-14).

⁷ ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermons* I, II, III (Sources Chrétiennes 130, 207, 339), Paris 1967, 1974, 1987.

tantes. C'est peut-être une astuce rhétorique de souligner dès le départ que « De la solennité d'aujourd'hui, l'Assomption de la bienheureuse toujours Vierge, il est malaisé de trouver ce qu'on peut dire en termes propres » (51, 1). Par ailleurs, dans le sens de la théologie de son temps, mais à la différence d'Aelred qui, lui, est plus « audacieux » sur ce point⁸, Isaac n'ose pas affirmer que Marie est maintenant au ciel « avec son corps » (« Je ne sais, dit-il, Dieu le sait »). Mais, à défaut d'un récit évangélique à commenter, et donc sans base scripturaire spécifique, et laissant de côté l'hypothèse d'une assomption corporelle, Isaac fonde sa réflexion sur la raison théologique de l'Assomption, qui est la maternité divine de la Vierge. C'est justement ce fait qui la lie au Christ, à son corps, et donc à son âme :

Elle a été enlevée par celui qui d'elle a pris sur terre la chair à laquelle seule il voulait la subordonner dans les cieus. Nous croyons en effet qu'après le fruit même de ses entrailles, elle occupe – ou, si elle n'est pas encore ressuscitée, elle occupera – un rang et une place tels que son âme à elle vienne aussitôt après son âme bénie à lui quant à la sagesse, et son corps à elle aussitôt après son corps à lui quant à la gloire. Elle occupe à bon droit la première place dans la génération des justes, elle qui a engendré véritablement le premier d'entre eux tous (51, 2).

Dans ce passage, on découvre les deux mots clés qui régissent le développement du sermon : l'*engendrement* du Christ dans l'âme fidèle, et la *sagesse*, qui trouve, dans les sages ou les justes, la demeure où elle peut avoir son « repos », ce qui est le thème du verset biblique cité en tête de ce sermon (Si 24, 11). En résumé, l'Assomption révèle la double fonction de Marie en tant que « mère » : elle enfante le Christ dans l'âme fidèle et continue de l'enfanter par l'intermédiaire de l'Église ; elle est, par cela même, la « maison de la Sagesse », la demeure parfaite où le Verbe, Sagesse de Dieu, peut se reposer comme dans son habitation naturelle parce qu'il y retrouve la parfaite image et ressemblance de Dieu imprimée dans la créature à l'origine, avant que le péché ne la déforme.

⁸ Voir ce que dit Aelred dans le *Sermon* 45, 10 : « Il est tout à fait vraisemblable que Celui qui peut tout et qui fait passer son propre corps au-dessus de tous les cieus n'ait pas supporté (*non sineret*) que le corps même de sa très douce mère – dont il a lui-même reçu son corps – fût longtemps (*diu*) séparé de son propre corps » (CCCM II A, p. 355). Il avait été plus prudent dans un autre sermon : « je n'ose pas affirmer cela » (*Sermon* 20, 32 ; CCCM II A, p. 163). Tandis qu'il base son hésitation sur le fait que « nous n'avons pas de témoignage certain dans les Écritures pour prouver cela » (*Sermon* 45, 10 ; *op. cit.*, p. 355), Isaac dit qu'il faut « rester dans les limites fixées par les Pères » (51, 1). Gueric, pour sa part, ne parle pas d'assomption corporelle.

1. Enfanter le Christ, le premier-né, dans l'âme fidèle (51, 3-8)

Le thème de l'enfantement d'une « multitude de frères » du Christ, le « premier-né », fils de Marie (Rm 8, 29), est traité selon deux axes temporels : le passé et le présent. D'une part, le passé se présente comme un résumé de la théologie de l'Incarnation, qui considère l'événement (historique) qui nous permet d'entrer dans cette fraternité du Christ ; d'autre part, cette théologie expose le mode et le but de la naissance du Verbe dans la chair (signification théologique). Cette description se fait en des termes tout à fait traditionnels qui développent le thème de l'abaissement du Fils de Dieu (cf. Ph 2, 1-11) :

Par lui, devenu fils de pauvre, beaucoup sont devenus fils de riche ; par lui, devenu fils de servante, beaucoup sont devenus fils de noble ; en somme, par lui, devenu fils d'homme, beaucoup sont devenus fils de Dieu. Par sa charité et sa puissance, l'Unique s'est associé une multitude. En eux-mêmes, de par la génération charnelle, ils sont plusieurs, de par la régénération divine, avec lui, en lui, ils sont un (51, 6).

Les mots « puissance » et « charité » donnent la couleur fondamentale du passage : au début, le « pouvoir aimable et admirable » permet de devenir fils de Dieu (51, 3 ; cf. Jn 1, 12) ; ensuite la « puissance inestimable », doublée de la « charité incomparable » (51, 5), fait que le Fils décide de descendre pour nous élever ; enfin, celui qui est devenu unique par sa puissance et sa charité (51, 6) rassemble la multitude dans l'unité. Si la puissance est traduite par la force extraordinaire des paradoxes, dans la charité respandit l'amour de tendresse qui pousse le Fils de Dieu à s'anéantir pour nous sauver. Vu son penchant spéculatif, Isaac se trouve à l'aise dans le langage du paradoxe. Il y en a au moins six dans cette partie du sermon : pauvreté/richeesse, bassesse/noblesse, fils de l'homme/Fils de Dieu dans le passage cité ; à ceux-ci, il faut ajouter folie/sagesse (cf. 1 Cor 1, 25, utilisé ici par Isaac), maternité/virginité et enfin unité/multiplcité. On peut voir un signe de la nouvelle spiritualité centrée sur l'humanité de Jésus, dont les cisterciens étaient sans doute des protagonistes, dans le fait que, parmi les nombreux paradoxes sur l'Incarnation, Isaac ne relève que la pauvreté et l'humilité⁹, deux manifestations de la charité : un résumé de vertus typiquement monastiques.

⁹ J'aime signaler une phrase du *Sermon* 12, 4, où Isaac écrit que, par l'Incarnation, le Verbe de Dieu se « réduit (*se cohibet*) », dans une sorte de pénible auto-réduction, à la mesure de la foule des hommes pour pouvoir marcher avec eux dans la « vallée », qui est cette terre, et parler une langue qu'ils puissent comprendre (Sources Chrétiennes 130, p. 252).

La sagesse se situe au cœur du sermon à partir du passage de l'Écriture choisi comme thème (Si 24, 11), et elle est en fait le vrai visage de ce qui apparaît comme étant la « folie » de Dieu. Avant d'aborder ce sujet, Isaac réfléchit sur l'unité, un des points majeurs de sa théologie, but premier de l'Incarnation, comme le disait la conclusion du passage qu'on vient de citer. Il le fait dans un paragraphe (51, 7-8) qui est, à n'en pas douter, le plus célèbre de ce sermon¹⁰. Il y montre comment et par qui se fait aujourd'hui l'enfantement du Christ « total ».

Le principe qui fonde cette opération est clairement affirmé dès le début : « Il n'y a qu'un unique et total et seul Christ, tête et corps (*Unus enim et totus et solus Christus, caput et corpus*) ». En ce chef et sous lui, la multitude des hommes est de nouveau engendrée pour former une unité divine et stable ; la source de cette nouvelle génération est double : Marie et l'Église, qui sont en même temps « une seule mère et plusieurs, une seule vierge et plusieurs » (51, 7). Engendrer le Christ signifie, comme on verra, selon ce qui est arrivé en Marie, ramener la Sagesse, qui est le Verbe de Dieu, dans sa demeure originelle, qui est l'âme fidèle. Cela se fait par Marie et par l'Église, qui dans cette génération sont mères et vierges à la fois. S'il n'y a pas génération sans maternité, il faut dire que cet enfantement est « virginal » en tant qu'il requiert l'œuvre du Saint-Esprit, comme ce fut le cas pour la Vierge Marie, au point qu'on pourrait qualifier cette maternité virginale d'opération « humano-divine », ce qui d'ailleurs était déjà dit à la fin du passage cité ci-dessus (51, 6).

Vu l'importance de ce passage pour comprendre la pensée d'Isaac, il vaut la peine de le citer en entier :

Comme la tête et les membres sont un seul Fils et plusieurs fils, Marie et l'Église sont une seule mère et plusieurs, une seule vierge et plusieurs. L'une et l'autre est mère ; l'une et l'autre, vierge. L'une et l'autre, sans trouble charnel, conçoit du même Esprit ; l'une et l'autre, sans péché, donne une progéniture à Dieu Père. L'une, hors de tout péché, a mis au monde la tête de ce corps ; l'autre, dans la rémission de tous les péchés, a donné le jour au corps de cette tête. L'une et l'autre est mère du Christ, mais aucune des deux ne l'enfante tout entier sans l'autre (51, 7).

Dans cette série de parallélismes parfaits il y a une seule exception, qui, par le fait même, est mise en relief : tandis que Marie est

¹⁰ Ce texte est indiqué parmi les références du ch. 8 de la constitution *Lumen Gentium* de Vatican II (§ 64, n. 20). Sur l'ecclésiologie d'Isaac, voir l'étude récente de P. SYSSOEV, « *Sacramentum Mediatoris* : l'Église comme sacrement de l'unité chez Isaac de l'Étoile », *Revue Thomiste* 107 (2007), p. 91-134.

« sans péché », l'Église reçoit le « pardon des péchés », et c'est dans ce double mouvement d'une même « grâce » que le Christ est à nouveau enfanté. Comment, en qui et par qui ? C'est ce qui est expliqué dans le paragraphe suivant :

C'est à bon droit que dans les Écritures divinement inspirées, ce qui est dit *universellement* de l'Église, Vierge-mère, est compris *singulièrement* de Marie, Vierge-mère ; et ce qui est dit *spécialement* de Marie, Vierge-mère, est compris *généralement* de l'Église, Vierge-mère. Et quand un texte parle de l'une ou de l'autre, son contenu s'applique presque sans distinction à l'une et à l'autre. Chaque âme fidèle, également, peut être reconnue, à sa manière propre, comme épouse du Verbe de Dieu, comme mère, fille et sœur du Christ (cf. Mt 12, 50), comme vierge et féconde.

C'est donc à la fois l'Église *universellement*, Marie, *spécialement*, et encore l'âme fidèle, *singulièrement*, que vise la Sagesse même de Dieu, qui est le Verbe du Père, en disant : « J'ai cherché en tous le repos, etc. » (51, 8-9).

Je voudrais faire quelques remarques sur le style de ce passage, qui montre comment la linguistique peut être au service de la théologie. D'abord les quatre phrases qui concernent les rapports entre Marie et l'Église sont ordonnées selon la figure rhétorique du chiasme : Église – Marie – Marie – Église, qui entrecroise les deux éléments en forme de « miroir », une façon de peindre en termes visuels ce qu'Isaac avait dit plus haut à propos de l'interconnexion nécessaire des deux agents de la génération du Verbe : « L'une et l'autre est mère du Christ, mais aucune des deux ne l'enfante tout entier sans l'autre (51, 7). » Dans la citation, les adverbes, en italique, caractérisent la manière du « discours » sur la génération. Pour l'Église, la « maternité » se situe au niveau *universel* et *général* ; pour Marie, au niveau *singulier* et *spécial*. Lorsque le thème est repris, l'« âme fidèle » vient s'ajouter à ce duo, et la séquence devient : *Église/universel*, *Marie/spécial*, *âme/singulier* ; les deux adverbes qui étaient relatifs à la Vierge se dédoublent alors, et l'un d'eux est appliqué à l'âme ; elle en vient à incarner la figure de Marie et la reflète exactement comme dans un « miroir ». Historiquement, c'est comme si, en passant de Marie à l'Église et de l'Église à l'âme, une situation, de toute « spéciale » qu'elle était, devient « générale et universelle » pour ensuite se matérialiser dans la « singularité » de chaque fidèle dans un mouvement circulaire qui est, par le fait même, ouvert et perpétuel. Enfin, le paragraphe se termine dans un déploiement de termes relationnels, comme dans un grand final de symphonie, puisque « chaque âme fidèle peut être reconnue, à sa manière propre, comme épouse du Verbe de Dieu, comme mère,

fille et sœur du Christ (cf. Mt 12, 50), comme vierge et féconde ». On voit bien, dans ces passages admirables, tant pour le contenu que pour le style, les thèmes clés de la mariologie et de l'ecclésiologie de Vatican II, qui, dans *Lumen Gentium*, au chapitre 8, propose Marie comme icône de l'Église, et on comprend alors pourquoi on a vu à bon droit en Isaac un « prophète » du dernier Concile¹¹.

2. La Sagesse cherche une maison où se reposer (31, 9-27)

Le temps est venu pour Isaac d'aborder directement le sujet qu'il a choisi pour son sermon, c'est-à-dire d'explorer le sens de la citation de Si 24, 11, où la Sagesse dit : « En tout j'ai cherché le repos. » Que cela soit le cœur du sermon est prouvé par le fait qu'Isaac lui consacre 15 des 30 paragraphes (de 9 à 23) dont le sermon est composé. L'idée de repos évoque tout naturellement celle de la « maison », ou même du « lit », et c'est en effet par une merveilleuse utilisation de cette image qu'Isaac développe sa réflexion.

Le point de départ consiste à préciser où la Sagesse, qui est, rappelons-le, « le Verbe du Père » (51, 9), peut se reposer. La réponse naturelle est que « c'est seulement dans les âmes portant son image et sa ressemblance (cf. Gn 1, 26) qu'elle trouve repos et joie, ou au contraire difficulté et désagrément » (51, 9). Le fait même qu'elle « cherche », et l'existence d'une double possibilité impliquent qu'il puisse y avoir des demeures où la Sagesse n'est pas à son aise. Il va de soi que dans les maisons où elle ne peut pas se reposer, la Sagesse peut encore moins être enfantée. Isaac expose sa pensée en trois étapes : Quelle est la demeure où la Sagesse peut se reposer ? Pourquoi elle ne peut pas se reposer « partout » ? Comment restaurer une « maison » qui après la faute est tombée en ruine ? En clair, c'est la théologie de la création, du péché et de la rédemption qui est ici développée. Ce qui nous intéresse est évidemment la manière dont Isaac organise son exposé, en particulier les images qu'il emploie et la force iconique qu'elles sont capables de transmettre.

a. « La Sagesse se repose uniquement dans les sages¹² » (51, 12). Sur cette affirmation plane, de manière implicite, l'ombre du péché, puisqu'il y a évidemment des gens qui ne sont pas sages. En effet, Isaac ajoute immédiatement que « pour l'insensé, elle [la sagesse] est à charge et antipathique ; aussi la déteste-t-il, et la richesse, dont,

¹¹ B. OLIVERA, « Isaac of Stella, Prophet of Vatican II », *Cistercian Studies Quarterly* 4 (1969), p. 122-138.

¹² On peut comparer la perspective d'Isaac avec celle de Guerric, pour qui la Sagesse ne se repose que dans les « humbles » : voir 3^e *Sermon pour l'Assomption*, 3 (Sources Chrétiennes 202, p. 447).

à la maison, il pourrait avoir avec son père et son frère la possession paisible et opulente, il la dilapide, en fuyant dans une région lointaine et en vivant dans l'inconduite (Lc 15, 13) » (51, 12). Le thème bien connu de l'enfant prodigue qui abandonne la « maison » de la Sagesse pour se perdre dans la « région de la dissemblance » est lancé mais vite abandonné pour être repris plus loin (voir infra commentaire de 51, 18). Maintenant il importe de préciser « qui » est sage, en conformité avec le projet originel de la création ou de la « forme » qui reflète l'image du Créateur.

Pour répondre à la question, Isaac recourt à une vision anthropologique de la philosophie antique qu'il aime particulièrement : la maison de la Sagesse se trouve dans les trois facultés de l'âme raisonnable, c'est-à-dire de la créature humaine, qui sont « le raisonnable, l'irascible, le concupiscible¹³ », dans lesquelles il voit « la salle au triple lit (*triclinium*), “ que la Sagesse s'est bâtie ” (cf. Pr 9, 1) pour y habiter et se reposer » (51, 13). On a là l'union de la pensée païenne avec la révélation biblique, une attitude typique de ce qu'on a appelé l'« humanisme du XII^e siècle », dont Isaac est sûrement l'un de meilleurs témoins¹⁴. Au-delà de la terminologie employée, qui nous est moins familière aujourd'hui, disons que tout se joue dans la dynamique qui naît dans l'esprit par rapport au « bien », que la raison « identifie », et que la zone émotionnelle de l'âme devrait « désirer » (*concupiscere*) d'un côté, en « refusant » (*irasci*) de l'autre le mal qui est son contraire. Il est d'ailleurs tout à fait clair, comme Isaac le précise, que « ce qui fait le sage, ce n'est pas seulement la connaissance des choses, mais aussi le choix de celles qui sont bonnes et la réprobation de celles qui sont mauvaises » (51, 12). Dans un passage plein de termes abstraits, ce qui peut surprendre mais qui est bien « cistercien », il affirme : « L'esprit raisonnable a été créé précisément pour qu'il se réjouisse et qu'il se délecte avec Dieu (*ut congau-deat et condelectetur Deo*) de Dieu et de toutes choses en lui seul » (51, 14). La mention de la « joie partagée » comme but suprême de

¹³ Isaac revient sur ce triple aspect de l'âme raisonnable dans : *Sermon* 10, 18 ; 17, 9-14 ; 25, 5-7 ; *De Anima* (PL 194, col. 1887-89), et partiellement en *Sermon* 4, 14, où le concupiscible et l'irascible sont deux aspects de l'« affection ». Voir à ce propos le commentaire de B. MCGINN, *The Golden Chain. A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*, Washington D.C., 1972, p. 146-156. Prov 9, 1 est commenté dans le *De Anima*, PL 194, 1882A. Les trois facultés de l'âme, qui remontent à Platon et sont aussi mentionnées par Cicéron, sont bien présentes dans la pensée patristique et médiévale : voir *Sermon* 17, 13, n. 1 (Sources Chrétiennes 130, p. 320-321), où l'on dit que cette tradition est passée chez les Pères, et l'on cite : Tertullien, Jérôme, Jean Cassien et Isidore de Séville. Voir aussi : G. RACTIL, art. « Isaac de l'Étoile », *Dict. Spir.*, VII/2 (1971), col. 2022-2023.

¹⁴ Il a été reconnu comme « L'un des plus profonds métaphysiciens de son siècle » : H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. 3 (II/1), Paris, 1961, reprint 1993, p. 277-278.

la vie est d'ailleurs précédée et intégrée par le langage très particulier qu'Isaac emploie pour illustrer le « bien » qui est proposé au choix des trois facultés : la raison doit discerner « entre l'ami et l'ennemi, entre l'époux et l'adultère », de façon à pouvoir ne pas admettre ou expulser, par l'irascible, les « adversaires », et d'autre part désirer, admettre et aimer « seulement l'ami et époux légitime » pour lui procurer « à lui seul repos et compagnie » (51, 13). Nous trouvons à nouveau des images très concrètes qui illustrent à quel point cette théologie baigne dans la partie émotionnelle et relationnelle de l'homme. On pourrait dire que, par le biais du langage, où l'idée est traduite en images, l'esprit se fait chair, puisque l'un ne peut exister et agir sans l'autre. Je laisse à Isaac la conclusion synthétique de cette partie : « De la raison vient donc la connaissance ; de l'irascible, la réprobation ; du concupiscible, l'élection » (51, 14). Et pour montrer que la Sagesse est une catégorie plus affective qu'intellectuelle, voilà comment Isaac termine cette section :

Le sage, qui par la raison connaît le bien et le mal, qui par le zèle réprouve et déteste tout le mal, et qui par le concupiscible choisit et aime le seul bien, bâtit en lui-même une demeure pour la Sagesse et lui procure le repos. Il dispose aussi une chambre ou prépare un lit où elle jouisse et se repose plus secrètement, à mesure que dans ces domaines il témoigne plus d'application, d'ardeur et d'attachement (51, 15).

b. Comment se fait-il donc qu'il y ait des lieux où la Sagesse ne peut pas reposer ? La réponse est nette : c'est l'homme qui a abandonné le lieu où il avait été placé au moment de la création, puisqu'Adam, « qu'avant le péché, Dieu avait placé dans la clarté et la lumière du paradis [...] s'était enfui dans un lieu obscur à cause de son péché ». Et le Créateur, qui le poursuit, de s'écrier : « Adam, où es-tu ? », comme s'il disait, remarque Isaac : « Tu n'es pas où je t'ai mis ; et où tu es, je ne t'ai pas mis » (51, 17).

La situation est dramatique si l'on s'en tient à la justice, qui « a le droit d'exiger chaque dépôt » avec en plus l'intérêt, du moment que ce qui avait été donné aurait dû porter des fruits, tandis que l'homme, comme le prodigue, a tout dissipé (cf. Lc 15, 13.30). Isaac est lapidaire dans la description qu'il donne de l'homme après la chute : « La justice exige tout, la malice a tout gaspillé, la faiblesse ne restitue rien, le jugement ne remet rien » (51, 18). Il faut remarquer la beauté de cette structure syntaxique à quatre membres, disposés en termes parallèles (tout, tout / rien, rien) et en chiasme (justice / malice – faiblesse / jugement), ce qui montre jusqu'au paroxysme l'impossibilité d'un salut quelconque ; au centre une créature, par sa malice

et sa faiblesse, se trouve comme engloutie par la justice et le jugement. La seule manière de sortir de cette impasse est : « Que vienne donc et qu'intervienne la miséricorde au-devant de la justice » (51, 19), un souhait où les deux verbes ne sont pas une simple répétition, puisque le premier demande à la miséricorde de « venir » sur la scène de ce monde corrompu, et ensuite qu'elle vienne se poser entre (*inter*) le Créateur et sa créature pour les réconcilier.

c. Le long passage qu'Isaac consacre à l'œuvre de la miséricorde (51, 19-24) fourmille d'images fulgurantes, et il vaudrait la peine de le lire et de le savourer en entier. Je me limite ici à signaler quelques passages qui peuvent en donner un avant-goût.

Dans la situation désespérée de l'homme déchu, il faut que la miséricorde vienne « *au-devant* de la justice », et qu'elle

poursuive et rejoigne Adam, errant comme la brebis perdue au désert¹⁵, Adam que poursuivit jadis la justice et qu'elle atteignit caché sous un arbre au paradis. Que la miséricorde s'avance jusqu'aux ténèbres et à l'ombre de la mort pour y « chercher ce qui était perdu » (Lc 19, 10), puisque la justice, restant dans la lumière, interpelle de loin celui qui, dissimulé dans l'ombre, était perdu et lui crie : « Adam, où es-tu ? » (51, 19).

Les deux verbes, traduits par « poursuivre », sont différents en latin : pour la miséricorde on emploie *prosequi*, qui signifie « chercher avec empressement » (ce qui évoque la recherche passionnée du berger en Lc 15, 4), tandis que pour la justice on a *persequi*, qui peut signifier aussi « persécuter ». Les deux sens en contraste sont également présents dans la façon de trouver Adam : tandis que la miséricorde est chargée de le « prendre », ou mieux « le saisir » (*apprehendat*¹⁶), la justice le « débusque », ou le « prend en faute »

¹⁵ Le thème de l'humanité comparée à la brebis qui s'était perdue dans le désert, les quatre-vingt-dix-neuf autres (les anges) étant restées dans le pâturage (le ciel), est développé par GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur les Évangiles* 24, 3. Isaac le reprend dans les *Sermons* 5, 15 ; 32, 12-13 ; 35, 4.

¹⁶ À ce propos, je trouve que la traduction de *apprehendat* par « rejoigne » est trop faible. Dans un *Sermon pour la Nativité* de 1605, qui commente He 2, 16, « Il vint en aide à la descendance d'Abraham (*semen Abraham apprehendit*) », l'évêque anglican Lancelot Andrewes (1555-1626), grand prédicateur et fin philologue, remarque que le verbe *apprehendere* (il cite aussi le terme grec correspondant) signifie « saisir une chose avec une grande véhémence, s'en emparer avec les deux mains comme pour une chose que nous sommes heureux d'avoir trouvée, et que nous ne voudrions pas perdre à nouveau ». Et, après avoir remarqué que le même verbe est employé à propos de Jésus qui tire Pierre de l'eau (Mt 14, 31), il ajoute plus loin, avec toujours en arrière-fond le texte de Lc 15, 4, que ce verbe « est bien choisi pour exprimer soit l'affection qui a poussé Dieu à nous saisir, soit le grand danger où nous étions, qui rendait cette action nécessaire » (L. ANDREWES, *Sermons*, ed. by G.M. Story, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 10 et 13).

(*deprehendit*). Dans les deux cas, le maintien du même radical et le contraste confié aux préfixes (*ad-*, *de-*) soulignent le double visage que peut prendre l'action de Dieu.

Puisque la justice comme telle ne peut abandonner la « lumière », c'est seulement la miséricorde qui peut entrer dans l'« ombre » où Adam s'est caché en fuyant devant Dieu. Utilisant un jeu de mots significatif, Isaac écrit : « Là où est la misère vient la miséricorde, puisque là où est l'injustice ne peut venir la justice. » Et encore : « Vient enfin la Sagesse elle-même préparer un trône de miséricorde, après avoir autrefois bâti une demeure de justice » (51, 20). Devant une maison ruinée, la Sagesse qui n'y trouve pas son repos ne s'enfuit pas : au contraire, c'est à elle de réparer les dégâts de la faute, c'est à elle de se préparer un lieu de repos. Comme dira Isaac à la conclusion de cette partie du sermon, elle l'a fait dans le passé en Marie, elle le fait en tout temps dans et par l'Église.

Pour donner un exemple de l'habileté d'Isaac à manier les images, je voudrais citer un passage où il utilise la métaphore mère qui soutient tout le sermon, celle de la maison :

Que vient la miséricorde et, de la maison vétuste et ruineuse, béante aux vents et à la pluie, livrée aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la forêt, où l'homme n'ose habiter, où le Fils de l'homme ne se repose pas, qu'elle se crée à neuf avec un art nouveau une habitation nouvelle où « le Fils de l'homme puisse reposer la tête » (Mt 8, 20) et goûter un moment de relâche, comme il est écrit : « Dormez maintenant et reposez-vous », et aussitôt après : « Levez-vous et partons d'ici ! » (Mt 25, 45-46 ; Jn 14,31). Insuffisant et de courte durée est en effet ici-bas le repos des saints, tandis que le labeur est grand et presque continuel (51, 21).

Il est important qu'Isaac, par des citations qui semblent ne pas convenir, ait lié le thème du repos au contexte de l'agonie à Gethsémani, parce qu'ainsi, il rappelle deux choses : le prix qu'a coûté au Fils de Dieu la restauration de la maison ruinée, et le fait que, dans cette vie, même les justes, ou eux surtout, ne peuvent prétendre avoir un repos total et définitif, qui reste à venir.

Les paragraphes qui terminent la section (22-23) sont la reprise des paradoxes de l'Incarnation-Rédemption. À côté de la « majesté qui s'est abaissée pour nous grandir » et de « la lumière qui s'est obscurcie » pour que nos yeux puissent voir, et à côté d'autres paradoxes bien connus dans la tradition¹⁷, il y en a un qu'Isaac propose

¹⁷ Voir les références aux sermons de S. Léon le Grand données dans Sources Chrétiennes 339, p. 215, n. 2.

avec une certaine hésitation (*quodammodo*) : « Que vienne donc l'Éternel jusqu'à ce qui est vétuste et, pour renouveler le vieil homme en renouvelant toute chose, que lui-même en quelque sorte vieillisse » (51, 22). Si l'on pense que la « vieillesse » dans le langage de la liturgie désigne le péché (*vetustas peccati*), et aussi qu'elle est l'anti-chambre de la mort, on n'est pas loin de ce qu'écrit saint Paul, là où il dit que le Christ est devenu « péché » lui-même pour nous racheter du péché et de la mort¹⁸. Isaac aime évidemment ce paradoxe, puisque, après l'avoir placé en tête de la série, il le reprend, avec tous les autres, pour conclure la reconstruction de la maison humaine de manière à offrir à la Sagesse/Christ un lieu de repos, ce qui produit sur l'ensemble du paragraphe une *inclusion* qui est en elle-même significative :

Ainsi le Seigneur, nouveau de par sa vétusté, a, par un art nouveau, rénové à partir de ce qui était vieilli un héritage nouveau où demeurer et un tabernacle où se reposer, lui qui avait auparavant cherché « en tous le repos » sans le trouver nulle part (51, 23).

La deuxième partie du verset de l'Éclésiastique, « Et je demeurerai dans l'héritage du Seigneur » (Si 24, 11b), n'a maintenant plus besoin de commentaire ; elle sert à Isaac pour résumer, dans une synthèse magnifique, ce qu'il a dit jusqu'ici :

Aussi est-il dit ensuite : « Et je demeurerai dans l'héritage du Seigneur. » L'héritage du Seigneur, c'est universellement l'Église, spécialement Marie, singulièrement chaque âme fidèle. Dans le « tabernacle » du sein de Marie le Christ a demeuré neuf mois ; dans le « tabernacle » de la foi de l'Église il demeurera « jusqu'à la fin du monde » (Si 24, 12), dans la connaissance et l'amour de l'âme fidèle il demeurera pour les siècles des siècles¹⁹ (51, 24).

Le sermon aurait pu se terminer avec ce passage, mais Isaac continue sa réflexion pour montrer comment la Sagesse, ne trouvant nulle part dans le monde le repos qu'elle cherchait, a décidé de bâtir trois demeures dans les trois sujets qu'il vient de nommer : l'Église, Marie et l'âme. Le choix se fait en obéissant à l'ordre de Dieu qui se trouve dans le verset suivant : « Alors le Créateur de l'univers m'a *commandé* et m'a *parlé* » (Si 24, 12). Les deux verbes, repris trois fois

¹⁸ Cf. 2 Co 5, 21. Le thème de la « vétusté » dont Dieu se revêt n'est pas nouveau, loin s'en faut ; voir, par exemple, LÉON LE GRAND, *Sermons pour la Nativité* 5, 5 ; 6, 2, (Sources Chrétiennes 22bis, p. 132 ; 138). Mais la préférence qu'Isaac lui accorde est quand même significative, ainsi que l'insistance sur la « nouveauté » qui en découle (trois fois « nouveau » et le verbe « rénové » dans le passage, 51, 23, qui va être cité un peu plus loin).

¹⁹ Le « tabernacle » ou mieux la « tente », en tant qu'habitation provisoire et temporaire, disparaît dans la troisième phase, qui est l'éternité.

comme en refrain, forment le réseau linguistique (*commander* pour l'intérieur et *parler/dire* pour l'extérieur), qui manifeste la continuité de l'action du Créateur à travers la Sagesse par rapport aux trois sujets appelés à devenir la demeure de son repos.

La construction de l'Église est développée suivant les étapes de l'histoire du salut en trois moments successifs. La Sagesse se réserve d'abord « comme son héritage le peuple juif », guidé par Moïse, auquel « *il a commandé et parlé*, c'est-à-dire il a dicté ses préceptes » ; de là vient « la Synagogue, la mère de l'Église », où elle se repose « dans le tabernacle de l'Alliance » ; enfin, « maintenant, dans l'Église, il [le Christ Sagesse] repose de la même manière dans le sacrement de son corps » (51, 25). On notera la « modernité » surprenante de la théologie d'Isaac, soit à propos du rapport Synagogue-Église, soit dans la vision de l'Église comme « sacrement du corps du Christ²⁰ ».

Après avoir montré la formation de la maison-Église, Isaac illustre celle de la maison-Marie. La Vierge est éduquée intérieurement par le Saint-Esprit, qui lui *commande* d'aimer la virginité, et illuminée extérieurement par l'archange Gabriel, qui lui *dit* la conception du Christ par le même Saint-Esprit, « qu'elle possédait déjà intérieurement » (51, 26).

Vient enfin la formation de la maison-âme fidèle, à laquelle la Sagesse, « quand elle veut et comme elle veut, *commande et parle* ». Elle fait cela par le moyen de quatre éducateurs : l'intelligence naturelle et la grâce à l'intérieur, la doctrine et la création à l'extérieur. C'est dans cette âme « formée » par elle que la Sagesse vient « se reposer » (51, 27).

3. Trois manières de demeurer de la sagesse : habitation, héritage, racines (51, 28-30)

Il ne reste que trois paragraphes pour arriver à la conclusion du sermon, et Isaac a encore un verset à commenter ! Le mouvement s'accélère donc, et ce qu'on trouve ressemble plutôt à des « notes » schématiques, qui supposent un développement oral. C'est encore la Sagesse qui parle : « “ Et il m'a dit : Habite en Jacob, et possède ton héritage en Israël, et pousse tes racines en mes élus ” (Si 24, 13) » (51, 28). Habitation, héritage, racines : trois mots qui exigent d'être bien distingués. En effet « la Sagesse habite en Jacob, possède son

²⁰ Voir *Lumen Gentium* 1 et 48. La même expression se trouve aussi dans le *Sermon* 34, 7.

héritage en Israël, mais c'est dans les élus du Père, et en eux tous, qu'elle pousse ses racines », et donc « la Sagesse ne possède pas son héritage partout où elle habite, et elle ne pousse pas ses racines partout où elle possède son héritage » (51, 28). Cette façon de répéter les phrases en renversant l'ordre des membres est bien propre à notre auteur, qui marque ainsi l'importance de ce qui est affirmé²¹.

Tournant son regard vers « l'âme-fidèle », Isaac offre une autre interprétation possible des trois verbes (« si vous préférez », dit-il), selon laquelle « la Sagesse habite chez les *actifs* (...) elle possède son héritage chez les *contemplatifs* (...) mais elle pousse ses racines chez les uns et les autres des *élus* (...) ». Et il confirme l'impression que cette partie finale du sermon est plutôt un schéma à développer en faisant remarquer que « dans cette perspective les autres traits se déduisent facilement, avec les transpositions voulues » (51, 29). Si l'on considère que les trois verbes forment une *gradatio*, figure qui désigne une intensification progressive de sens, il en découle que l'idéal consiste dans une synthèse d'action et de contemplation. Ce que d'ailleurs Isaac lui-même ne manque pas d'affirmer dans la finale du sermon :

De toute façon, l'action et la contemplation sont dans l'Église deux vies ; en Marie, deux devoirs très pleinement remplis à l'égard du Christ, en chacun de nous deux états dont le changement est fort utile et l'alternance nécessaire. Tout ce qui en effet ignore le repos que procure le changement ne saurait durer en notre condition présente (51, 30).

À l'arrière-fond de ce sermon se trouve ainsi la rencontre de Jésus avec Marthe et Marie (Lc 10, 38-42), figures traditionnelles des deux « vies ». C'était le texte d'évangile lu à la fête de l'Assomption ; Aelred et Gueric en ont fait également, chacun pour sa part, l'objet d'un sermon²².

C'est donc sur la note du « repos », présentée dès le début et revenant tout le long de l'exposé, qu'Isaac termine ce sermon, après avoir montré pourquoi et comment Dieu et sa Sagesse, le Christ, aspirent à le trouver dans l'âme pour en faire leur demeure.

²¹ Voir d'autres exemples dans l'introduction de mon édition *I Sermoni*, vol. 1, p. 51.

²² Aelred commente Lc 10, 38-42 dans son *Sermon* 19 (voir mon article cité à la note 1, p. 7-9) ; Gueric le fait dans son *Sermon* 4 pour la fête de l'Assomption. Bernard, lui, favorise cet épisode le choisissant comme thème dans trois de ses quatre sermons pour la fête, le quatrième ayant comme sujet la mort et la résurrection de Lazare (lié donc, lui aussi, aux deux sœurs) ; un cinquième sermon pour le Dimanche dans l'Octave commente la vision de la Femme vêtue de soleil d'Ap 12, 1.

SERMON 52. MONTER AU CIEL PAR LA VOIE DES VERTUS

Le plan du sermon 52 est nettement plus facile à tracer. Isaac structure son exposé à partir de trois versets du Cantique qui commencent par la même question : Quelle est celle-ci ? La triple interrogation crée comme un suspens dramatique, d'autant plus que les traits de cette figure féminine vont se préciser peu à peu, comme si elle émergeait du brouillard ou de la clarté incertaine de l'aurore, jusqu'à se montrer en toute sa splendeur dans la lumière du plein jour. C'est donc l'image de l'avancement ou du progrès qui domine, ou mieux, pour reprendre la figure de fond, celle de la « montée » ou de l'« ascension » vers le ciel²³. Ce thème apparaît très clairement dans les verbes des trois versets du Cantique : « elle *monte par* le désert » (Ct 3, 6), « *se levant et avançant* » (Ct 6, 9), « elle *monte du* désert » (Ct 8, 5), où il faut noter la différence qui existe entre « monter *par* le désert » et « monter *du* désert ». On pourrait donc dire que tout le sermon est construit selon la figure de la gradation.

Considérant ces trois étapes comme la dynamique de la vie spirituelle, Isaac structure le sermon en deux parties, selon la perspective double et complémentaire qu'il utilise souvent, celle qui consiste à distinguer le « mystère » de la « morale-histoire » (*mysteria liter/historia liter*, 52, 8), c'est-à-dire la signification théologique, d'un côté, et la pratique concrète de la vie, de l'autre.

La première partie, le « mystère », est à son tour divisée en deux sections : l'examen du sens mystique des images que l'on rencontre dans les trois versets (elles sont nombreuses, étant donné le langage du Cantique, et Isaac montre alors comment les côtés partiels et ambigus seront absorbés dans la plénitude de la troisième étape) (52, 1-3) ; l'application de ces images à la figure de la Vierge Marie, qui les réalise de manière parfaite et totale (52, 4-7).

²³ Au début du commentaire de ce sermon, il me paraît utile de faire une remarque sur la façon dont ces moines exégètes utilisent les images du texte biblique. Aelred et Guerric d'ailleurs donnent d'autres interprétations de ces images du Cantique que l'on va trouver dans Isaac : aurore, lune, soleil, armée (52, 10). On parle généralement, à ce propos, d'une lecture « allégorique » de l'Écriture, ce qui, pour beaucoup, signifie lecture « arbitraire », et, d'« arbitraire », on passe facilement à « inutile ». Un ami bibliste me disait un jour : « Vaut-il la peine de se promener dans leurs applications allégoriques et fantastiques quand on pourrait aller directement au sens du texte sans perdre de temps ? » Cela est vrai en un certain sens, mais il ne faudrait pas conclure que cette opération en devient insignifiante et inutile. Il est sûr, par exemple, que l'on pourrait tout à fait parler de contrition et de confession sans lier ces concepts aux images du feu et de la fumée, mais il est vrai également que ces « figures » donnent, aux concepts, de la « matière », de la consistance, ce qui les rend plus riches de sens et probablement plus faciles à comprendre et à goûter.

La seconde partie, « historique », reprend chaque image pour en donner l'interprétation morale, ce qui constitue comme un petit traité de vie spirituelle où il ne manque presque rien (52, 8-14). En forme de conclusion, pour marquer le passage de l'idéal à la réalité, Isaac présente d'abord un portrait de saint Bernard comme celui d'un homme « qui avait quelque chose de surhumain » (52, 15), et il termine (52, 16) avec la louange de la Vierge Marie, qui a rejoint le plus haut degré de perfection visible dans sa montée au ciel.

1 a – Le « mystère » célébré : la figure mystérieuse qui monte du désert (52, 1-3)

Au départ apparaît, de manière énigmatique, une « figure admirable qui semble étendue dans le désert ». Cette créature est ardente et fumante : le feu est secret, mais sa présence est révélée dans une « volute de fumée » qui en sort et qui a « les arômes de la myrrhe et de l'encens et de toutes les poudres de senteur » (Ct 3, 6). On a déjà ici cinq images, auxquelles il faut ajouter la posture de la figure qui « gît » et dont le « mouvement » a la fragilité, et en même temps la visibilité, d'une « fumée » qui monte de son intérieur (52, 1).

Apparaît ensuite une « autre » figure (mais Isaac ajoute, non sans créer un effet de suspens : « à moins que ce ne soit la même qui a progressé en vertu »), « qui cette fois “ se lève et avance ” ». Ce fait d'avancer n'est pas sans ambiguïté, puisque les figures qui le disent, l'aurore, la lune et le soleil, sont partielles et ont toutes des limites. Par rapport à la lumière, l'*aurore* est encore « aux frontières de la nuit » ; la *lune* « n'est pas toute belle » ; le *soleil*, qui est « tout entier lumineux, n'est pas tout entier paisible » : il chauffe en même temps qu'il brûle ! Enfin, une quatrième image, celle de l'*armée rangée*, a aussi son côté problématique : « elle peut être bien rangée, mais en tant qu'elle est une armée, elle ne peut pas être tout à fait rassurante et tout à fait pacifique ou apaisée » (52, 2).

Il faut donc attendre la troisième apparition, « non plus *étendue et fumant par le désert*, ni *se levant et s'avançant du désert*, mais *montant du désert* avec une plénitude de force et un entrain admirable, tout entière, [...] surabondant et débordant de délices », et « telle la reine Esther montant au palais du roi Assuérus, “ penchée et appuyée sur son bien-aimé ” (Ct 8, 5 ; Est 2, 13.16 ; 15, 6) » (52, 3). Et d'ajouter : « Cette dernière apparition pourrait bien être celle de “ la Reine de l'univers qui aujourd'hui est enlevée à ce monde et à ce siècle mauvais²⁴ ” » (52, 4).

²⁴ La phrase cite le verset d'un répons de l'Office cistercien des Vigiles de l'Assomption.

1 b – Le « mystère » célébré : la Vierge Marie monte auprès de son Fils pour intercéder (52, 4-7)

La mention d'Esther, une des figures bibliques de la Vierge, donne à la « liturgie » de la montée au ciel un ton royal grandiose : son arrivée auprès du trône de son fils prend l'allure d'une grande procession, traitée avec beaucoup plus d'ampleur dramatique par Aelred²⁵, mais présentée aussi par Isaac avec ses particularités. Le lien avec la reine Esther porte à souligner sa fonction de médiatrice : « Pour intercéder en faveur de son peuple, elle pénètre aujourd'hui auprès du Roi, son fils et son époux », dont la majesté « insoutenable » a été d'ailleurs déjà adoucie « par la bonté qui lui est connaturelle » (52, 4). À la différence du sermon 51, où la maternité divine était la raison qui avait porté Marie tout près de son fils, Isaac affirme maintenant que « la mère pénètre auprès de son fils, non point tant parce qu'elle est seule à l'avoir mis au monde que parce qu'elle l'a aimé de façon unique » (52, 5). Ce n'est évidemment pas une opposition, mais un choix différent. La maternité méritait d'être soulignée là où l'on parlait de la « génération » du Christ dans l'âme fidèle ; ici le parcours du sermon suit la piste de la « charité », comme on le verra, et donc il est important de dire que la Vierge Marie est « unique » parce que son « amour » est unique, et c'est en raison de cela qu'elle est placée immédiatement après son fils.

D'où vient cette grandeur de Marie ? Elle paraît comme troisième figure parce qu'en elle, le parcours des vertus, commencé dans la première figure et continué dans la seconde, trouve son épanouissement. Elle « monte du désert, enivrée de délices » (Ct 8, 5), et ces « délices sont les fruits des vertus » (52, 6). L'image du « fruit » suggère à Isaac un beau développement que j'aime citer pour montrer comment la surprenante habileté spéculative de l'abbé de l'Étoile, qui fait sa renommée, coexiste aisément avec une extraordinaire capacité d'observation des choses les plus ordinaires :

À la saison des fruits mûrs, l'écorce une fois jetée et la coquille ouverte, on parvient enfin à la douceur et à la suavité de l'amande, et on récolte avec joie et délices ce qui a été longtemps travaillé et attendu. De même, n'est-ce pas, après la vie présente, une fois totalement abolis les exercices qu'exigent les vertus, c'est en elles, seules, simples et nues, que nous trouverons nos délices (52, 7).

²⁵ Voir *Sermons* 45 et 73, dans D. PEZZINI, « L'Assomption de la Vierge dans les sermons d'Aelred de Rievaulx », *Collectanea Cisterciensia* 72 (2010), p. 16-23.

L'Assomption de la Vierge est donc le « fruit mûr » d'une vie où elle « a fleuri plus que tous en ces vertus », et c'est pour cela qu'elle est maintenant « appuyée en tout sur son Bien-aimé que, par sa foi et sa dilection, elle a plus heureusement porté en son cœur qu'en sa chair » (52, 7).

2 a – L' « histoire » en actions : les cinq étapes de la conversion (52, 8-12)

Dans la deuxième partie du sermon, Isaac montre comment nous pouvons

reconnaître chaque jour en nous-mêmes des ascensions semblables dues au progrès de notre vie spirituelle. [...] Il y a pour l'âme raisonnable comme une mort mystique ; il y a aussi une naissance, une résurrection, une ascension et un règne. Et presque tout ce qui se passe au dehors dans l'histoire se célèbre intérieurement dans le mystère (52, 8).

Le sermon reprend donc, à partir de là, les trois figures du Cantique et les interprète comme un itinéraire qui part de la conversion et, à travers une série de passages, conduit à la charité, qui en constitue le point d'arrivée.

Le départ du parcours est évidemment la « naissance ». Comme c'est « par la pénitence que l'âme meurt au diable et naît à Dieu », Isaac lit la première des trois figures du Cantique en tant que métaphore d'un itinéraire de conversion, qu'il structure en cinq étapes, correspondant aux cinq images qui accompagnent « celle qui monte par le désert comme une volute de fumée » (Ct 3, 6). Ces images sont : le *feu* intérieur, c'est-à-dire l'examen des maux passés, la *fumée* qui en sort, qui signifie la confession orale, et les « parfums » qui embaument la fumée, c'est-à-dire la *myrrhe* du jeûne, l'*encens* de la prière, et les *poudres de senteur* qui symbolisent les aumônes²⁶. Pour montrer ce que l'image peut apporter au concept, voilà comment Isaac illustre les premiers pas du chemin de renaissance spirituelle :

Le premier mouvement qui se produit vers la vie au sein de la mort du péché, c'est la contrition du cœur. Et comme celle-ci est touchée de componction et enflammée de douleur par le continuel examen des maux antérieurs, elle produit au-dedans comme un feu d'enfer qui, par la confession orale, fait s'élever une fumée (52, 10).

²⁶ Isaac a traité ailleurs très en détail le thème de la conversion, auquel il a dédié les sermons 16 et 17. Voir E. DIETZ, « Conversion in the Sermons of Isaac of Stella », *Cistercian Studies Quarterly* 37 (2002), p. 229-259, et D. PEZZINI, « Parcours de conversion chez Isaac de l'Étoile », *Collectanea Cisterciensia* 70 (2008), p. 94-116.

Les trois « parfums », qui, après la confession, viennent donner « une bonne odeur à la fumée », sont le jeûne, la prière et « la libéralité des aumônes, qui, semblables à la poussière provenant de la matière terrestre dont elle est le superflu, sont dispersées en menues parcelles²⁷ » (52, 10). L'idée est amplifiée à la fois par l'examen de conscience comme feu qui brûle et purifie, et aussi par l'idée que les œuvres de pénitence sont la manière de visualiser la conversion intérieure et d'en transformer l'aspect pénible en « parfum ». Il est d'ailleurs tout à fait normal d'employer des images quand on expose un sujet abstrait : la différence est que l'exégèse monastique médiévale partait des « images bibliques » pour y rattacher des concepts, sans pour autant s'y limiter, comme on vient de le voir dans la belle image de l'amande qu'Isaac a utilisée pour illustrer les fruits mûrs des vertus²⁸. Et c'est précisément lors de la conclusion de cette première étape de la vie spirituelle qu'on trouve, côte à côte, la réflexion et la figure, celle-ci étant une lecture allégorique des opérations qui accompagnent la naissance selon Ez 16, 4. Comme j'ai déjà donné des exemples de figures, j'aimerais citer le passage « théorique », qui résume tout le processus de conversion et le présente comme une récupération de la « mémoire » et une « restauration » de la bonté originelle :

Ainsi, frère, par la contrition, la confession, la mortification et la prière, tu te souviens (*memineris*) excellemment de toi et de Dieu ; par l'aumône, tu te rappelles (*recordaris*) avec bonté le prochain ; et par la grâce de la pénitence, tu restaures (*restauras*) tout, alors que par l'offense de la transgression, tu avais ruiné et toi-même et Dieu et le prochain (52, 12).

²⁷ L'image de l'aumône, et, plus généralement, celle de la charité, comme « multiplication » ou comme une heureuse « fragmentation » de l'amour, est aussi chère au cœur d'Isaac que l'idée de l'unité. On en trouve une illustration dans un passage du *Sermon* 12, 6 (Sources Chrétiennes 130, p. 255), où il dit, comme s'il s'agissait d'une musique en contrepoint, que la règle d'une *sancta conversatio* est de « suivre le Christ en haut vers le Père, et en bas vers les frères », ce qui signifie, comme dans un mouvement de systole et diastole, « s'unifier dans la paix de la méditation (...) et se diviser dans l'action en mille morceaux, se faire tout à tous (...) ne s'occuper que d'une seule chose là où le Christ est un ; vouloir servir tous là où le Christ est multiple ».

²⁸ Un autre exemple, encore plus beau, montre comment cet intellectuel de grande envergure avait bien les pieds sur terre : « De même en effet que celui qui veut faire passer un gros fil à plusieurs brins par le chas étroit d'une fine aiguille essaye, comme il peut, du bout des doigts, de le ramener à l'unité, de le tordre et de le rendre affilé, de même celui qui fixe son désir sur l'amour de la sagesse dont nous parlons doit retirer son cœur de toute inquiétude, manie de savoir, ambition et volupté charnelle, doit l'infléchir par la discipline, l'affiler par une très grande vigilance sur ses désirs ; sinon il s'illusionne soi-même et se fatigue vainement » (*Sermon* 21, 6 ; Sources Chrétiennes 207, p. 61).

2 b – L'« histoire » en actions : les quatre formes de la justice (52, 13-14)

La deuxième figure du Cantique (Ct 6, 9) comprend quatre images : l'aurore, la lune, le soleil et l'armée bien ordonnée. Isaac y voit des formes de la « justice » qui se révèle en progression : l'innocence comme lumière intérieure (l'aurore), la bonne conduite qui éclaire les autres (la lune), le zèle qui brûle et encourage les autres à devenir plus lumineux (le soleil), et enfin le fait « d'inspirer une crainte révérencielle par une lumière incomparable et une sorte de majesté insoutenable²⁹ » (l'armée bien rangée) (52,13). Cela dit, Isaac remarque que cet idéal ne peut être réalisé qu'en partie sur cette terre, ce que d'ailleurs il avait déjà implicitement suggéré dans l'explication allégorique de ces quatre images ; il les avait décrites comme partielles (l'aurore et la lune n'indiquent pas la pleine lumière) ou ambiguës (le soleil illumine et brûle en même temps, une armée suscite toujours une certaine crainte). Il connaît et illustre l'idéal, mais il ne tombe pas dans un idéalisme facile :

À vrai dire, ici-bas, à peine possède-t-on l'innocence pleine qui ne nuit ni à elle-même ni à personne ; la conduite ne resplendit pas facilement sans aucun fard ; le zèle bouillonne difficilement sans aucune passion ; et il est très rare qu'une quantité de vertus bien ordonnées se fasse redouter par un prestige tout pacifique (52, 14).

2 c – L'« histoire » en actions : la charité, sommet de la justice (52, 15-16)

Faut-il donc renoncer à parvenir jusqu'au terme de ce parcours de sainteté ? Non, évidemment, puisqu'il y a une « troisième créature » (cf. Ct 8, 5) qui apparaît à l'horizon et semble posséder les qualités de la deuxième sans en avoir les défauts possibles, une créature « qui tout entière déborde de délices, qui ne brûle personne – c'est-à-dire qui ne scandalise personne par ses gestes ou ses reproches –, qui charme et pacifie tout le monde par sa douceur et sa bonne grâce » (52, 14). L'auditeur, ou le lecteur, s'attend à voir nommer la Vierge Marie, puisque tout le sermon conduit à cette conclusion. Mais Isaac nous réserve une surprise, en faisant une sorte de détour pour insérer à cet endroit l'éloge d'un homme « qui sans nul doute avait quelque

²⁹ Aelred interprète différemment ces mêmes figures tirées de Ct 6, 9 : pour lui l'aurore est la lumière de la foi et de la chasteté, la lune signifie la splendeur des œuvres bonnes, le soleil est l'éclat de l'intention, et l'armée bien rangée est l'harmonie des vertus gouvernées par la discrétion (*Sermon* 73, 16 ; voir *Collectanea Cisterciensia* 72 [2010], p. 23).

chose de surhumain », et qui n'est autre que saint Bernard. Il est vrai, certains étaient « brûlés » par ses gestes et ses reproches, mais

une sorte de majesté divine forçant l'amour (*divina [...] amanda maiestas*) et de charité forçant le respect (*reverenda caritas*) resplendissait sur son visage, avec quelque chose de si pacifiant et de si redoutable à la fois, et il y avait « une telle grâce répandue sur ses lèvres » (Ps 44, 3) qu'aussitôt charmés dès qu'ils le voyaient ils se faisaient des reproches de lui en avoir fait, et ils aimaient, louaient, célébraient tout en lui (52, 15).

Et à la fin de ce portrait, comme par une ultime touche de couleur qui vient compléter le tableau, un bel oxymore placé en chiasme, où l'entrecroisement des deux phrases miroir pourrait figurer l'équilibre qui résulte d'une composition paisible des contradictions d'un tempérament « riche et difficile », nous dit que Bernard était en même temps « exigeant en son amour et aimable en son exigence (*et amore terribilis et terrore amabilis*³⁰) ».

C'est la « sainteté », dont Bernard est un exemple extraordinaire, qui dans cette vie représente « le degré suprême de la justice », un degré qu'Isaac ne nomme pas. En effet il reprend les quatre thèmes qu'il a déjà illustrés : innocence, munificence, zèle et autorité, mais il en énonce un « cinquième » comme le plus haut, qui est :

la *charité*, qui par-dessus tout se présente à tous comme gracieuse et aimable, rendue belle par ses progrès dans la justice et suprêmement suave en ses délices, comme l'est cette sainte Mère de Dieu en sa vie et plus encore aujourd'hui en sa mort (52, 16).

C'est dans l'assomption de la Vierge que l'on voit le point d'arrivée du parcours, ou « progrès » (*progredi* signifie « avancer »),

³⁰ La note complémentaire n. 31 à ce *Sermon* 52 (Sources Chrétiennes 339, p. 313-315), après avoir fait remarquer que « ce sermon se présente justement sous la forme d'un petit commentaire synthétique du Cantique, brossant à grands traits l'itinéraire spirituel qui mène de la conversion à la plénitude de la charité » signale qu'Isaac suit de près le sermon *De diversis* 91, où Bernard utilise les trois mêmes versets scripturaires, et qui culmine par un éloge de saint Paul. « Tout donc porte à croire qu'Isaac, pour rendre hommage à la mémoire de saint Bernard, ait repris l'un des sermons de l'abbé de Clairvaux, en l'adaptant à la circonstance liturgique et en substituant finement l'éloge de saint Paul par celui de Bernard lui-même ». En effet la similitude est plutôt dans le schéma tripartite élaboré à partir des trois versets que dans son développement. Bernard y voit l'image de trois états de vie, successivement : les mariés, ou pénitents ; les moines, ou continents ; et les prélats, ou prédicateurs. Ce n'est qu'à propos des pénitents (cf. Ct 3, 6) que Bernard donne la même interprétation qu'Isaac ; les images de Ct 6, 9 signifient l'humilité (l'aurore), la chasteté (la lune), la charité ou la persévérance (le soleil), et la discrétion, mère des vertus (l'armée bien rangée), tandis que la troisième figure (Ct 8, 5), celle qui « déborde de délices », incarne les prédicateurs, qui possèdent « l'abondante infusion de la grâce spirituelle », dont saint Paul est l'exemple le plus typique.

visible dans la triple figure mystérieuse du Cantique, qui, née au désert, qui est cette terre, s'en détache pour monter jusqu'au ciel. C'est la charité le vrai « fruit mûr » de la conversion, et la perfection de la « justice ». Ce sont les « saints », dont Marie est la première, qui nous montrent comment les « figures » de cet itinéraire idéal deviennent réalité.

SERMON 53. « TU M'AS TENU, TU M'AS CONDUIT, TU
M'AS ACCUEILLI » :
LA TRIPLE ACTION DE LA GRÂCE DIVINE

Le troisième sermon qu'Isaac a composé pour l'Assomption est le plus court et le plus nettement structuré. Il prend comme thème un verset du psaume 72, 24, et en analyse les trois verbes qui désignent l'action de Dieu : « tu m'as pris et tenu, tu m'as conduit, tu m'as accueilli ». Si le troisième verbe est le seul à se référer, sous forme d'image, à l'Assomption, il suppose pourtant les deux autres, même si on pourrait penser que les trois n'indiquent que des formes différentes d'une même attitude : l'*accueil*, qui est le vrai centre iconique et thématique du sermon.

Le premier paragraphe suggère d'emblée un schéma en trois parties, bâti sur un rythme ternaire soutenu, où la triple affirmation est répétée sept fois. C'est un passage que l'on est obligé de citer en entier, l'un de ceux dont le résumé est pratiquement impossible, tellement chaque mot est essentiel :

« Tu m'as tenu la main droite, et tu m'as conduit selon ta volonté, et tu m'as accueilli avec gloire » (Ps 72, 24).

L'affirmation est triple : il a tenu, conduit, accueilli.

Il a tenu pour parer aux chutes, conduit pour parer aux errements, accueilli pour parer aux défaillances³¹.

Il a donc tenu pour la stabilité, conduit pour le progrès, accueilli pour la perfection.

Mais qui a tenu qui, et comment y a-t-il eu conduite et accueil ?

Il a tenu, est-il dit, la droite, et a conduit selon sa volonté, et a accueilli dans sa gloire.

Il a donc tenu en sa force, conduit en sa volonté, accueilli en sa clarté.

Il a tenu dans la foi, a conduit dans l'espérance, a accueilli dans la réalité (53,1).

³¹ La traduction gomme un peu l'architecture compacte du latin : « *Tenuit ne caderet, deduxit ne erraret, suscepit ne deficeret* (Il a tenu pour qu'on ne tombe pas, conduit pour qu'on n'erre pas, accueilli pour qu'on ne faillisse pas). »

Une fois établi le réseau multiple de l'action de Dieu et de sa grâce tel qu'il découle des trois phrases du verset de psaume, Isaac revient à la perspective du sermon 51, selon laquelle l'âme fidèle, l'Église et Marie sont liées entre elles. Il le dit en affirmant que ce psaume est « pour l'instant, la voix de l'âme fidèle », « en attendant qu'à la fin toute l'Église ensemble le chante », et en proclamant que Marie est la seule qui peut d'ores et déjà dire ces mots et chanter ce psaume « à voix plus haute, elle qui a surpassé toutes les créatures » (53, 2-3). Le psaume est en effet une grande action de grâces qui est ravivée par la contemplation de toute l'histoire du salut qu'Isaac résume en dix points : l'âme « en Église » doit considérer « où elle gisait et en quel état, par où elle est passée et comment, où elle a été placée et par qui, où elle avait été plongée et pourquoi », et en plus « d'où elle est d'abord tombée et comment³² ». Dans ce « déca-corde », écrit Isaac, « on peut répartir toute la divine Écriture et surtout le psautier » (53, 2). On voit combien ces deux paragraphes initiaux forment un « prologue » tellement dense qu'on se demande justement si ce texte a pu être prêché tel que nous l'avons, ou s'il faut penser plutôt, comme c'est souvent le cas avec Isaac, à un sermon à méditer comme *lectio divina*. C'est peut-être pour adoucir la tension créée par ce foisonnement de « concepts » qu'Isaac insère à ce point un passage « lyrique », qui exprime, comme dans une litanie, la reconnaissance de Marie

au fils de sa chair, au frère de sa grâce, au père de sa nature, au seigneur de sa vie, au rédempteur de son âme ; bref à celui qui a maintenu sa stabilité, qui a guidé son progrès, qui aujourd'hui accueille son esprit, et, si elle a ressuscité en sa chair, également son corps (53, 3).

1. Dieu nous saisit et nous tient par la main (53, 4-7)

La première partie du verset dit : « *Tu m'as tenu la main droite.* » Si on reprend le paragraphe-programme du début, on voit que « tenir » signifie de la part de Dieu « protéger des chutes » et « donner stabilité », et cela, grâce à la « force » de Dieu et à la « foi » du croyant. Mais, qu'est-ce que c'est que la « main droite » ?

³² Les dix points à méditer de la part de l'Église sont donc : deux pour la situation de l'humanité après la chute (où elle gisait et en quel état), deux pour la rédemption (par où elle est passée et comment), deux pour la glorification (où elle a été placée et par qui), deux qui considèrent en rétrospective le salut (où elle avait été plongée et pourquoi), et en plus deux qui concernent la condition originelle de la créature et la cause de la chute (d'où elle est d'abord tombée et comment). On voit qu'il ne s'agit pas tant d'une séquence « chronologique », que d'une méditation : le va-et-vient d'un mouvement circulaire reproduit d'ailleurs la variété et l'alternance de phases différentes de la vie.

On peut le comprendre à partir de ce que sous-entend Isaac quand il écrit :

La main gauche c'est la vie de la chair et sa prospérité. Il la lui [à Marie] a en quelque sorte lâchée, puisqu'il l'a exposée à la pauvreté, à la souffrance, à la faiblesse, à la mort ; mais partout il a tenu la droite, puisqu'il a gardé en tout son âme, lui a donné la patience, a augmenté son mérite (53, 4).

La main droite, celle qui dans l'opinion commune est plus forte que la gauche, serait donc la « prospérité spirituelle » ; celle-ci peut résulter du profit que l'on tire même du côté douloureux de la vie, des épreuves et des tribulations, qui dans une perspective de foi nous obtiennent la « patience » ici-bas et la « gloire » dans la vie éternelle. C'est pourquoi, « la Mère du Christ se glorifie au sujet de sa seule main droite et, devant la douceur et l'abondance de la gloire qui l'a accueillie, elle énumère parmi ses gains même ce qu'elle a souffert » (53, 5). Si la main signifie « prospérité, gain », qui peut être « charnel » (la gauche) ou « spirituel » (la droite), ce n'est pas le lieu de choisir une main ou l'autre, mais de se procurer un « vrai » avantage par l'emploi des deux mains à la fois : l'idéal c'est d'être « ambidextre³³ ». Cela signifie, à l'exemple de Paul, être « paré pour toutes les situations », savoir « être dans l'abondance et souffrir la pénurie » (Ph 4, 12), « faisant partout de nécessité vertu » (53, 6), ou, comme Jean-Baptiste, ne pas se laisser « agiter tel un roseau flexible au vent de la faveur ou du blâme » (Mt 11, 7). Voilà exactement la « stabilité », bien évoquée par le verbe « tenir », qui empêche de s'enfler dans la prospérité et de se consumer dans l'adversité (53, 7).

2. Dieu nous conduit selon sa volonté (53, 8-10a)

La deuxième partie du verset dit : « *Et tu m'as conduit selon ta volonté.* » Il est bon de revenir encore une fois au début, où le verbe « conduire » permet d'« éviter les errements » et de « progresser » dans le chemin ; ici c'est la « volonté » de Dieu qui agit, à laquelle correspondent, de la part du croyant, l'« espérance » et la confiance qui en découle.

³³ « Ambidextres, nous le serons à notre tour, lorsque l'abondance ou la disette des choses présentes ne pourront nous changer ; que ni la première ne nous jettera aux voluptés d'un mortel relâchement, ni la seconde au désespoir et au murmure, mais que, rendant à Dieu d'égaux actions de grâces dans la bonne et la mauvaise fortune, nous tirerons un même profit de l'une et de l'autre », JEAN CASSIEN, *Conférences*, I, 6, 10 (Sources Chrétiennes 42, p. 232), cité dans ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermons III* (Sources Chrétiennes 339), p. 240-241, n. 1.

Isaac consacre toute cette section, et il le fait avec une grande énergie, à souligner l'importance de renoncer à sa propre volonté pour ne chercher que la volonté de Dieu. C'est un des traits caractéristiques du moine, comme c'est d'ailleurs évident dans les passages de la règle de saint Benoît qu'il utilise (*Prol.* 2-3 ; 5, 7.12 ; 58, 17). Il choisit de commenter le thème en parlant plutôt de la désobéissance, et le fait en donnant un portrait très sévère du moine qui veut que tout soit fait selon sa propre volonté, ce qui cause désordre et inquiétude dans la communauté. Il arrive à dire que « l'homme insolent et obstiné dans sa volonté » est « la seule cause qui fait naître toutes les controverses, qui engendre tous les litiges et toutes les rivalités ». Mais Isaac n'est pas dupe ni simpliste, et il ajoute, sagement, qu'« en effet, si quelqu'un lutte c'est parce qu'il défend ce qui lui semble bon, plaisant, désirable, contre un autre qui veut autre chose. Agir ainsi entre hommes peut parfois comporter une part de justice ou d'excuse, mais vis-à-vis de Dieu toute désobéissance est pure impiété » (53, 9). Le principe est clair et indiscutable, bien que cela ne résolve pas tous les problèmes de la vie en communauté, loin de là !

Ce qui compte, en positif, c'est que le bien de l'obéissance, en premier lieu à celui qui est « le Créateur, le Seigneur, le Juge de tous », transparaisse dans le fait qu'elle est une forme de *pietas*, cette vertu qui réunit le respect, l'affection, la bienveillance, l'estime, la vénération même. Isaac le dit en reprenant le verset en forme d'une prière de « remerciement », qu'il commente ainsi : « Paroles d'un affectueux respect (*pie dicit*) de qui a filialement obéi (*pie oboedivit*), et qui avec piété rend grâce (*pie gratias agit*) à celui qui l'a conduit d'une manière profitable » (53, 10). Le traducteur français a choisi, pour des raisons tout à fait légitimes, de rendre la complexe polysémie du mot latin *pietas* de trois manières différentes. Si j'ai signalé le latin, c'est d'une part pour montrer la difficulté que présente la transposition de certains mots dans une autre langue, et donc les différents choix possibles, mais c'est surtout pour faire remarquer comment la triple répétition de l'adverbe *pie* fait du *respect* (c'est le mot que j'ai préféré dans ma traduction italienne pour garder la force de la répétition du latin) comme un arrière-fond musical, d'où découlent, dans l'âme qui obéit, paix et quiétude.

3. Dieu nous accueille dans sa joie (53, 10b-12a)

Par une phrase qui synthétise à nouveau le sens du verset thème (« Dieu en effet *tient* fortement ses élus, il les *conduit* d'une

manière profitable, il les *accueille* avec joie » : 53, 10), Isaac en vient à exposer le troisième point de son sermon. Le plan dessiné au début voyait dans l'accueil un soutien pour parer aux défaillances (*ne deficeret*), le signe d'une perfection réalisée (*suscepit ad perfectum*), et de la part de Dieu le partage de sa gloire et de sa clarté. Le regard se fixe donc sur la fin du parcours, et cela permet d'outrepasser l'aspect de dureté (ascèse) dans la pratique des vertus, qui caractérisait les deux premières étapes. Maintenant il n'y a que le « repos pour qui a d'abord servi dans la fatigue » (53, 10) ; tout au plus la vision de la joie qui nous attend nous aide à rester persévérants dans les épreuves pour ne pas tomber (cf. He 12, 1-3).

Ce repos n'est pas seulement la récompense de l'accueil, mais il est clair que l'accueil même est essentiellement une forme de repos. L'écriture d'Isaac se fait « musique » (qu'on se rappelle que ce psaume doit être « chanté » par Marie et par l'Église !) : de nombreux parallélismes, chiasmes et comparaisons montrent en termes linguistiques que l'accueil est un mouvement réciproque, une rencontre active et passive, dans une dynamique circulaire ouverte à l'infini. Qu'on lise simplement ce qu'Isaac écrit :

« Aujourd'hui il accueille au ciel cette mère qui a accueilli ce fils sur terre ; et elle qui l'a accueilli en son sein est accueillie par lui en son royaume » (53, 11).

Le *chiasme* élégant voit au centre la mère et son fils qui sont pour ainsi dire « enveloppés » ou « embrassés » par le ciel et le royaume de Dieu, ce qui fait que la pauvre étable de Bethléem est comme heureusement absorbée dans un espace cosmique de beauté et d'assurance. Des *comparaisons* montrent comment Marie est « accueillie d'une manière unique » du fait qu'elle « a accueilli d'une manière unique ». En effet,

« Marthe a accueilli dans sa maison ; elle, dans son sein. Marthe a servi je ne sais quelle nourriture extérieure ; elle, c'est de son propre lait qu'elle a nourri son enfant. Un je ne sais qui l'a revêtu d'un vêtement ; elle, c'est de sa chair qu'elle l'a revêtu » (53, 11).

Ensuite, par rapport à Marie-Madeleine, « à qui beaucoup a été remis parce qu'elle a beaucoup aimé, et elle a beaucoup aimé parce qu'il lui a été beaucoup remis », à la Vierge Marie « il a été donné immensément parce qu'elle a aimé immensément, et elle a aimé immensément parce qu'elle a reçu immensément » (53, 11). Deux phrases avec chiasme, où l'amour « rémission » et l'amour « don » se reflètent comme dans un miroir qui dit la réciprocité de la rencontre,

le tout amplifié par la *comparaison* qui passe du « beaucoup » à l'« immense ».

Un autre *parallèle* suivi d'un *chiasme* vient conclure cette section magistrale qui chante l'accueil par l'enchevêtrement des phrases : « L'amour se voit donc remettre la dette et donner ce qui n'est pas dû³⁴ : l'une et l'autre faveur fait croître l'amour, et l'amour procure l'une et l'autre » (53, 12).

Et en conclusion, Isaac résume le sens de cette intervention amoureuse de Dieu dans une série d'affirmations *anaphoriques* qui annoncent comment « l'amour est le moyen expiatoire des pécheurs ; l'amour, le mérite des saints ; l'amour, la récompense des bienheureux ». On voit, encore une fois, en filigrane, l'itinéraire où le pécheur est « saisi » dans son péché, « conduit » sur le chemin de sainteté pour être enfin « accueilli » dans le repos du ciel.

4. L'amour-miséricorde qui donne et pardonne (53, 12b-14)

Don et pardon sont les deux aspects de l'amour (*dilectio*), et c'est précisément l'amour qui devient le sujet de la conclusion de ce sermon. Le « je-tu » du psaume, qui désignait proprement le rapport entre Marie et Dieu, puisqu'Isaac a dit au début qu'elle était la seule qui pouvait « chanter ce psaume à haute voix », devient maintenant un rapport « nous-Dieu », passage tout à fait naturel puisque Marie incarne l'Église. Cette « généralisation » n'enlève rien au ton affectueux qu'on devinait dans le dialogue entre la Vierge et son Seigneur, d'autant plus que Dieu, plus haut qualifié de « Créateur, Seigneur, Juge », maintenant n'est qu'« Amour », et, dans le « nous », il y a les pécheurs, les saints et les bienheureux (53, 12). C'est un amour aux frontières immenses, puisqu'il nous prévient (1 Jn 4, 10), ce qui nous donne la possibilité d'aimer à notre tour³⁵, et, malgré les dégâts du péché, il peut nous refaire et reformer dans une intégrité dont Marie est l'exemplaire le mieux réussi.

Une autre reprise des trois verbes du Ps 72, 24 met l'accent sur les trois formes, ici en italique, que cet Amour revêt : « l'amour qui *previent* saisit et tient (...) L'amour qui *aide* nous conduit (...)

³⁴ Il est malheureusement impossible de rendre en français la musique du latin produite par l'allitération avec la lettre « d » : « *Dilectioni itaque dimittitur debitum et donatur inddebitum* ».

³⁵ Voir l'affirmation fulgurante de saint Bernard : « Aimés, nous aimons, et en aimant nous méritons d'être aimés encore plus (*Amati amamus, amantes amplius meremur amari*) » (*Lettre* 107, 8).

L'amour qui *accompagne* nous accueille (...) ». Il est intéressant de noter que, dans les trois citations qu'Isaac utilise pour appuyer ces affirmations (Ps 58, 11 ; Ps 93, 18 ; Ps 22, 6), le sujet est la « miséricorde », qui est l'essence même de l'amour. Ces trois manières d'agir de l'amour-miséricorde constituent un itinéraire complet du « salut », puisque « le premier amour réconcilie l'ennemi ; le second justifie l'ami ; le troisième glorifie le fils³⁶ » (53, 13).

Pour terminer, Isaac revient au début, et, en rappelant le projet de notre prédestination (cf. Rm 8, 30), il reprend, pour la dernière fois, les trois verbes du psaume, en y voyant la manière dont Dieu réalise notre salut, puisque, nous ayant prédestinés, « il nous saisit, nous tient, nous conduit partout à sa volonté, réalisant tout en tous » (53, 14). On pourrait même penser que, par la reprise fréquente du verset cité au début du sermon (trois fois dans les trois derniers paragraphes), Isaac non seulement donne à son exposé une grande cohésion textuelle, qui sans doute aide l'auditeur à suivre le discours, mais de plus, par cette opération « linguistique », il fait de son sermon une parole qui nous saisit, nous conduit et nous accompagne à sa glorieuse destination. On sait d'ailleurs combien Isaac est sensible aux « figures » qui sont comme cachées dans les mots : il lui suffit d'un verbe ou d'un nom pour générer ou structurer un ou plusieurs sermons³⁷ !

En conclusion, c'est l'œuvre de la grâce qui est exaltée dans ce sermon, une grâce qui prévient et accompagne³⁸, une grâce qui montre en Marie son fruit le meilleur et le plus mûr, une grâce qui s'est faite « corps » dans le Christ, son fils, lui qui, pour le dire avec

³⁶ Le *Sermon* 5, 1-5 d'Isaac propose un itinéraire en quatre degrés : d'ennemis que nous étions, nous devenons serviteurs, amis, frères du Christ et fils de Dieu.

³⁷ Je ne donne que trois exemples. Le verbe « sortir » au début de la parabole du semeur (« Le semeur sortit, *Exivit seminator* » : Lc 8, 5) offre à Isaac le thème des neuf sermons pour la Sexagésime (*Sermons* 18-26). Le fait que Jéricho signifie la « lune », symbole de mutabilité, le porte à structurer les trois sermons (*Sermons* 27-29) sur la guérison de l'aveugle de Jéricho à partir du contraste « croître/décroître » (*profectus/defectus*), qui, analysé sous des angles différents dans les formes verbales et nominales, produit une série variable d'oppositions, qui entraînent l'auditeur/lecteur dans un fascinant parcours à spirale. C'est encore le verbe « sortir », tiré de l'évangile de la Cananéenne (Mt 15, 21-22) qui lui suggère la « sortie éternelle » du Fils (qu'il avait traitée longuement dans les sermons pour la Sexagésime), la « sortie temporelle » par l'Incarnation, et enfin la « sortie (de Jésus) de sa patrie » afin qu'il puisse être trouvé « par ceux qui sortent de leur propre territoire et vont à sa rencontre », comme c'est le cas de la femme païenne dans cet épisode, d'où l'invitation à « sortir » de notre iniquité (*Sermon* 33, 1-9) : le « mystère » se traduit en « morale (*moralitas*) », comme d'habitude chez Isaac.

³⁸ Voir la Prière d'Entrée de la messe du 28^e dimanche du temps ordinaire : « Que ta grâce nous devance, Seigneur, et qu'elle nous accompagne toujours. »

les mots du poète anglais G.M. Hopkins, est pour nous « *first, fast, last friend* (premier, solide, ultime ami³⁹) ».

Via Mamiani, 7 C
I-20127 MILANO

Domenico PEZZINI

³⁹ Extrait du poème : « The Lantern out of Doors » (1918). J'ai donné un commentaire de ce poème dans D. PEZZINI, « Images of Friendship in Hopkins' Poetry », dans *Gerard Manley Hopkins Annual*, ed. by M. SUNDERMEIER, Omaha (Nebraska) 1992, p. 83-103. J'aime citer ce demi-vers non seulement pour sa beauté intrinsèque, mais pour montrer encore une fois, s'il le fallait, combien l'attention à l'aspect linguistique de l'écriture telle qu'on la trouve au plus haut degré chez les poètes (et Isaac est un poète !) peut contribuer à donner « chair » au langage de la théologie. Ici, par un jeu subtil de rimes (*fast, last*) et d'allitérations (*first, fast, friend*), l'auteur exalte, moyennant une extrême économie de mots, la gratuité et la solidité de l'amitié qui lie le Christ à nous. C'est un petit traité de christologie en quatre monosyllabes.