

« Puissent-ils être sages et comprendre » Intelligence et expérience de la foi chez Bernard de Clairvaux (2)*

4. Bernard face à l'intelligence de la foi d'Abélard

L'opposition entre Bernard et Abélard peut servir d'exemple pour observer, dans une situation concrète de dispute théologique, la relation entre foi et raison dans la pensée de Bernard. Dans ce binôme foi-raison, Bernard met l'accent sur la foi, tandis qu'Abélard insiste sur la compréhension par la raison. Benoît XVI, dans une belle catéchèse sur la controverse entre Bernard et Abélard, a utilisé l'expression « théologie du cœur » et « théologie de la raison » pour définir respectivement la théologie monastique et la théologie scolastique du XII^e siècle⁵⁵.

Dans cette controverse, aux tons souvent acerbes, Bernard use de tout son prestige et de toute son autorité pour faire condamner Abélard au concile de Sens en 1140, en demandant l'intervention du pape. Son attitude, dans cette confrontation, ne fut pas toujours correcte. Sa réaction nous paraît aujourd'hui exagérée. Bernard est quelquefois comme un bulldozer qui aplanit tout ce qui se trouve devant lui et qui ne correspond pas avec sa propre façon de voir.

Nous avons vu précédemment comment Bernard n'est pas un anti-intellectuel ; mais, si lui-même cherche la raison du mystère, pourquoi interdit-il à Abélard de le faire ? Bernard peine à se mettre d'accord avec Abélard et, d'une manière plus générale, avec ceux qui

* Pour la première partie de cet article, voir *Collectanea Cisterciensia* 75 (2013), p. 252-270. Se référer aussi à ce texte pour les références complètes à des œuvres déjà citées.

55. Cf. BENOÎT XVI, Catéchèse à l'audience générale du 4.11.2009, *La documentation catholique*, n° 2437 (2010), p. 13-15. Sur ce sujet, voir J. VERGER, J. JOLIVET, *Bernard-Abélard ou Le cloître et l'école*, Paris, Mame, 1982.

soumettent les vérités de la foi à l'examen critique de la raison. Dans une lettre, il écrit, tout affligé :

Voilà comment l'esprit humain veut étendre son domaine sur tout et ne laisse rien à la foi. Il aborde les choses qui sont au-dessus de sa portée et veut comprendre ce qui passe ses lumières ; il fait irruption dans les choses de Dieu et les défigure sous prétexte de les expliquer ; il n'ouvre point la porte ou le sceau qui nous les cache, il les brise ; il traite de pur néant ce qu'il ne peut comprendre et refuse de le croire⁵⁶.

Dans la lettre 190 au pape Innocent II, Bernard soutient qu'Abélard concevait la foi comme une simple opinion détachée de la vérité révélée. Abélard fut sans doute un innovateur, qui se plaçait dans une perspective différente de celle de Bernard ; c'est lui qui a introduit le terme de « théologie » dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui. La théologie scolastique du siècle suivant adopta et développa, d'une façon plus mûre et plus féconde, sa méthodologie, sans son insolence et sa présomption, en introduisant l'usage de la raison dans l'exposition et dans la défense des mystères de la foi chrétienne.

Bernard, au contraire, reste disciple de la grande tradition des Pères et, après l'Écriture, il s'appuie toujours sur leur autorité, il en assume le style et en approfondit les contenus. C'est pour cela qu'il ne se considérait pas comme un « innovateur ». Il est significatif que, dans un sermon pour l'Avent⁵⁷, il se justifie de n'être pas inclus, lui aussi, parmi les novateurs (*novatores*), quand il présente sa doctrine sur le *medius Adventus* (c'est-à-dire la venue du Christ intermédiaire, spirituelle, dans l'âme croyante, entre la venue historique et la venue eschatologique) ; il affirme que ce n'est pas une invention à lui (*inventitia*) et il prend appui sur l'autorité de l'Évangile (cf. Jn 14, 23). En réalité, lui aussi se rattache à la grande tradition pour dire quelque chose de nouveau, pour la faire progresser en vue de fournir à l'âme une nourriture spirituelle.

Une première objection de saint Bernard, et la plus fondamentale, contre les raisons d'Abélard est contenue dans le premier paragraphe de la lettre 190 où il le condamne. Abélard ne veut croire qu'après avoir trouvé des raisons. « Que peut-on voir de plus opposé à la foi que de refuser de croire tout ce qui dépasse la portée de la raison⁵⁸ ? »

56. Lettre 188, 1 (*Œuvres complètes*, I, fr. seul, Paris 1865, p. 328).

57. *Sermons pour l'Avent*, 5, 2 (*Sermons pour l'année*, p. 64-66).

58. Lettre 190, 1 (*Œuvres complètes*, II, fr. seul, Paris 1866, p. 564). Le dossier de la polémique de Bernard avec Abélard va de la lettre 187 jusqu'à la lettre 194. On doit y ajouter les lettres 326 et 327 (en tenant compte que la lettre 326 est de Guillaume de Saint-Thierry), et les lettres 330 à 338 (sauf la lettre 337, des évêques français). La lettre 190 est la plus importante dans cette dispute. À cause de son ampleur et de ses arguments, elle a été publiée par Mabillon comme un traité distinct des lettres.

Au fond, l'abbé de Clairvaux ici ne parle pas des raisons, mais de la raison. Ce qu'il dit peut aussi trouver une *autorité* bien connue : « Or, le pape saint Grégoire dit que la foi divine est sans mérite, dès que la raison lui fournit des preuves⁵⁹. » Ce mérite semble être analogue à la *foi volontaire* de la lettre 338⁶⁰. Il s'agit de l'obscurité de la foi. La chose est tellement vraie qu'au paragraphe 17 de la lettre 190, l'explication d'Abélard, qui enlève à la foi toute obscurité, est dite profanation du mystère, qui permet à l'incirconcis, à l'infidèle, de s'y promener comme s'il était chez lui.

Quel incomparable docteur ! Il découvre les secrets mêmes de Dieu, il les rend clairs et accessibles, quand il veut, à ses disciples, il sait si bien aplanir par ses fictions les escarpements d'un mystère placé si haut et dans un lieu si inaccessible aux hommes, que maintenant il n'a plus rien d'impénétrable, même pour un incirconcis et un pécheur, comme si la sagesse de Dieu nous en eût interdit la vue sans le voiler à nos regards ; comme si elle avait voulu prostituer les choses saintes en les livrant aux chiens, ou jeter des perles aux pieds des pourceaux⁶¹.

De plus, l'Apôtre ne dit-il pas : « L'homme animal ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu » (1 Co 2, 14) ? Il est clair que la raison à laquelle saint Bernard refuse l'intelligence du mystère, est celle aux yeux de laquelle le mystère reste pure obscurité, c'est la raison de l'« homme animal », de l'homme charnel. Abélard est justement condamnable parce qu'il veut soumettre la foi à cette raison. Malgré cela, on peut conclure que, à l'intérieur de la foi, Bernard permet la recherche de raisons convaincantes. »

Dans le premier paragraphe de la lettre 190, il dit que la raison elle-même s'oppose aux tentatives d'Abélard : « Qu'y a-t-il en effet de plus contraire à la raison que de vouloir la faire servir à se surpasser elle-même⁶² ? » Ces paroles montrent bien que cette raison, étant ainsi charnelle, n'a pas le droit de s'opposer à la foi ; la foi la dépasse : c'est tout.

D'autre part, il serait faux d'affirmer que, à l'intérieur de la foi, cette raison peut jouer son rôle. Certes, dans la foi, il y a, si on veut, lumière, intelligence. Il est évident que cette lumière s'adresse à notre capacité de comprendre. Seulement, celle-ci n'est pas la *raison*

59. Lettre 190, 1 (p. 564). Le texte de Grégoire le Grand se trouve dans GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, 26, 1 (SC 522), Paris 2008, Homélie 26, p. 137.

60. Lettre 338 (*Œuvres complètes* I, fr. seul, Paris 1865, p. 564-565). C'est là que saint Bernard oppose à Abélard l'expression de Isaïe 7, 9 (LXX) : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas (*Nisi credideritis, non intelligetis*). »

61. Lettre 190, 17 (p. 579).

62. Lettre 190, 1 (p. 564).

de saint Bernard. C'est notre raison illuminée par la foi, équipée par elle pour aller au-delà des choses évidentes, pour comprendre les réalités spirituelles.

Pour Bernard, il y a une raison animale, avec son domaine propre, limité aux sens. Si elle est illuminée par la foi, nous la transcendons pour atteindre une autre sphère de lumière. Abélard, lui, veut y pénétrer avec sa raison charnelle, ce qui équivaldrait à enlever au dogme cette obscurité que nous ne pouvons dépasser qu'avec la foi. Saint Bernard n'a pas dit que, dans cette sphère de lumière, où la foi nous conduit, il y a deux parties : une où la raison pourrait parvenir à l'évidence, et l'autre où ce processus serait exclu.

On pourrait aussi croire que, dans la lettre 190 (VIII, 19), il distingue entre raisons évidentes et raisons de convenance. Examinons le texte. Pour Abélard, l'unique raison de l'Incarnation est de provoquer l'amour à travers un exemple divin. C'est tout à fait aussi l'opinion de Bernard, celle qui nous intéresse ici. Mais l'abbé de Clairvaux invoque un autre motif à l'Incarnation : la misère de l'homme, l'immense danger qu'il court. Et il ajoute :

Qui oserait prétendre que le Tout-Puissant n'avait pas mille autres moyens de nous racheter, de nous justifier et de nous délivrer ? Mais cela ne diminue en rien l'efficacité de celui qu'il a choisi ; peut-être même a-t-il choisi le meilleur et le plus capable de guérir notre ingratitude et de nous bien rappeler la grandeur de notre chute par la grandeur des peines qu'il en a coûtées à notre Rédempteur⁶³.

On voit immédiatement que, pour saint Bernard, l'erreur d'Abélard est d'avoir adopté une raison qui déterminerait Dieu. La raison mise en avant par la dialectique n'est pas présentée ici comme une raison qui permettrait de conclure logiquement au nom de la raison, même illuminée par la foi, à la nécessité de l'Incarnation et de la Passion. Abélard, comme l'abbé de Clairvaux, admet le principe que Dieu avait d'autres moyens pour restaurer l'humanité déchue.

Tous les deux cherchent des raisons : en cela, ils sont d'accord. L'abbé de Clairvaux en a énuméré plusieurs, et celle qu'il introduit avec ces mots, « et peut-être le motif principal », est justement le pouvoir sur notre cœur de cette Incarnation douloureuse, qu'Abélard proposait. Bernard ne nie pas que ces raisons puissent être dites nécessaires. Le sens des paroles du dialecticien, « ce fut une nécessité (*quae necessitas fuit*) » dans le contexte de la lettre 190 équivaut à celui qui fera dire à saint Bernard à son tour « ce qui fut nécessaire (*quid necesse fuit*) » pour introduire les raisons que Marie avait de

63. Lettre 190, 19 (p. 581).

visiter sa cousine Élisabeth⁶⁴. Ailleurs, il fera la demande « par quelle nécessité (*qua necessitate*) » après avoir décrit l'humiliation de la croix, et ce sera pour répondre : dans le but de nous donner l'exemple⁶⁵.

Bernard introduit le texte pour montrer qu'Abélard nie une des raisons traditionnelles de l'Incarnation : la rédemption de l'humanité prisonnière du diable. C'est justement parce que sa question élimine d'elle-même cette cause, cette nécessité, que Bernard attaque. Mais il fait plus qu'affirmer que la rédemption est une raison. Il en vient à aborder la question même de la recherche des raisons, et en cela, il se montrera un peu excessif. Après avoir rappelé les raisons traditionnelles, après y avoir ajouté celle qui lui était chère (et aussi à Abélard), il poursuivra :

D'ailleurs, nul homme ne sait ni ne peut savoir parfaitement les trésors de grâces, les convenances de sagesse, les sources de gloire et les remèdes de salut qui sont cachés dans les incompréhensibles profondeurs de cet auguste mystère, dont la seule pensée remplissait le prophète d'admiration et que le Précurseur se croit indigne de pénétrer⁶⁶.

Mais, tandis que dans son quatrième sermon pour l'Ascension, une telle abondance de lumière fait que l'incitation à chercher se trouve comprise dans le mystère lui-même, et le fait gémir *vae angustiae cognitionis, vae paupertati nostrae scientiae*⁶⁷, ici, impressionné par cette dialectique dont il a vu surtout qu'elle secouait la foi, il conclut qu'« il n'est pas permis de scruter les secrets desseins de Dieu⁶⁸. » Ainsi, en voulant éviter à tout prix de mettre en danger un donné de la foi (ce qui ne peut être que le fait d'une raison charnelle présomptueuse), saint Bernard, amené à distinguer entre la vraie pénétration de la foi et cette intrusion de la raison charnelle, en finira par minimiser ses propres recherches et à condamner presque tout approfondissement du mystère.

On doit admettre que le « personne ne peut connaître pleinement (*nemo noscere ad plenum potest*) » suppose, dans cette lettre 190 (19), une double zone à l'intérieur de la foi. Mais il faut noter que cette zone d'investigation accessible à une connaissance, avec les raisons qu'on peut y trouver, n'est pas considérée par Bernard comme une zone accessible à l'évidence logique, tandis que l'autre

64. Homélie 4, 6 (*À la louange de la Vierge mère* [SC 390], Paris 1993, p. 218-223).

65. *Traité des degrés de l'humilité et de la superbe*, 7, dans *Saint Bernard. Un itinéraire de retour à Dieu*, Paris 1964, p. 99.

66. Lettre 190, 19 (p. 581-582).

67. *Sermons pour l'Ascension*, 4, 2 (*Sermons pour l'année*, p. 531).

68. Lettre 190, 20 (p. 582).

resterait celle des raisons de pure convenance. Tout au plus pourrait-on affirmer qu'une des zones serait celle des raisons de convenance, et l'autre, celle de l'obscurité absolue.

En étant amené à opposer au dialecticien quelque'une de ces raisons qu'il aimait tant découvrir dans le cours de ses sermons, tout à coup saint Bernard s'en détache. La zone de lumière où il est permis de chercher des raisons semble disparaître soudain devant une foi devenue timide. Comme si ces raisons, du fait d'avoir été introduites dans une dispute, avaient perdu leur caractère d'humble découverte d'une lumière divine, pour revêtir un peu de cette allure orgueilleuse d'une raison charnelle qui argumente à la façon d'Abélard. En effet, si on considère les paroles explicites de la lettre 190, la méthode semble reconstruite par Bernard à partir des erreurs auxquelles cette méthode avait abouti. Les conclusions secouaient la foi. Les arguments étaient a priori étrangers et opposés à la foi.

5. La recherche rationnelle dans le traité *La considération*

Le dernier traité de Bernard, le traité *La considération au pape Eugène*, est écrit dans les années 1148-1153. À la différence des écrits précédents, on y ressent un climat tout à fait particulier, et, sous divers aspects, nouveau dans la vie de Bernard : climat de réflexion calme et détachée, de recueillement plus intense et apaisé, dû non seulement à l'âge avancé et à la santé compromise, mais aussi au fait qu'il s'était retiré de la vie politique et ecclésiastique de son temps. Cela était dû aussi à deux événements qui, de manière négative, en tant qu'insuccès, avaient marqué son activité, à savoir la déception pour l'échec de la seconde croisade et la non condamnation, au concile de Reims, de Gilbert de la Porrée.

Ces deux événements teintèrent d'une amère mélancolie les dernières années de la vie de Bernard. La déception et l'amertume pour ce qui était arrivé portèrent Bernard à une attitude extérieure, mais plus encore intérieure, de plus grande tranquillité et de plus de détachement des choses ; il sortit rarement du monastère et se consacra principalement à peaufiner et mettre au point ses œuvres, et en composer de nouvelles. C'est cela l'arrière-fond de *La considération*.

Il semble que, désormais, ce soit une donnée confirmée que, dans *La considération*, Bernard reconnaît à la recherche rationnelle en général, et donc à la raison, une valeur positive et une place dans le cheminement de la perfection spirituelle, ce qui manquait dans des œuvres précédentes, avec leur contexte propre, et qui était moins clair dans d'autres. L'éloge de la *considération*, dont le caractère principal est la mesure, est au fond un éloge de la philosophie : en

invitant Eugène III à la pratique de la *considération*, Bernard l'invite, en d'autres termes, à pratiquer, en paroles et en actes, la philosophie. À la connaissance philosophique, basée sur l'usage autonome de la raison et de ses instruments, Bernard assigne un domaine de recherche bien déterminé, à l'intérieur duquel elle peut se mouvoir distinctement et indépendamment de celle de l'opinion et de la foi.

On doit bien comprendre que l'opinion qui se met à affirmer devient téméraire, la foi qui se met à hésiter devient défaillante ; de même, l'intelligence qui cherche à pénétrer les mystères de la foi se rend coupable d'effraction et de curiosité sacrilège. Nombreux sont ceux qui, ayant pris leur opinion pour vérité d'intelligence, ont fait erreur. Il peut certes arriver que l'on prenne une opinion pour vérité d'intelligence, mais l'inverse n'est pas possible. De quoi cela provient-il donc ? De ce fait que, si l'opinion peut faire erreur, l'intelligence ne le peut pas, sans cesser d'être par cela même l'intelligence et de devenir opinion. Ce qui caractérise en effet l'intelligence, ce n'est pas seulement de tenir la vérité pour certaine, c'est d'en avoir aussi la prénotion. Voici comment nous pouvons définir chacune de ces trois entités. La foi est un acte de volonté qui, par anticipation, nous permet de goûter comme certitude une vérité qui n'est pas encore dévoilée. L'intelligence est la connaissance claire et certaine d'une chose invisible. L'opinion consiste à tenir pour vraie une chose que l'on ne sait pas être fausse⁶⁹.

Dans toute œuvre de Bernard, le terme « philosophie » se présente toujours avec une acception élevée et noble, dans sa signification de pure activité rationnelle. C'est très clair dans la manière qu'a Bernard d'affirmer une distinction entre foi et raison : si la première opère une adhésion certaine et forte à la Vérité qui se manifeste dans les voiles de son mystère sans que la raison s'en aperçoive nécessairement, la seconde a comme but spécifique d'exprimer et de mettre en évidence le contenu de l'objet de la foi, tout en restant à l'intérieur de son propre domaine. Si la foi, outre l'adhésion certaine, ferme, intelligente et volontaire présente aussi la possibilité de goûter d'avance (*praelibatio*) et de se délecter de la Vérité, la raison, ou intellect, se limite à rendre manifeste la certitude et la clarté d'une réalité invisible.

De tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, on a facilement l'impression que, des sermons à la lettre 190 contre Abélard ou au cinquième livre de *La Considération*, l'atmosphère a changé. La compréhension que Bernard cherche spontanément dans un sermon sur le *Cantique* est une anticipation du ciel – bien sûr communicable – mais non moins intimement liée à l'expérience et susceptible

69. *De la considération*, V, III, 6 (Paris 1986, p. 121-122).

d'autres explications⁷⁰. Le désir de la raison n'est plus blâmé en tant que « curiosité indigne », et l'intelligence peut se mouvoir sans encombres et sans prendre garde de limites à ne pas dépasser, dans l'usage libre et bien encadré de ses instruments.

Contre Abélard, il est encore question des raisons du mystère, mais de manière plus sobre. Dans un autre texte, cette fois sans polémique, l'intelligence (*intellectus*) restera possible, mais est devenue une évidence, basée sur le raisonnement. C'est la raison certaine (*certa ratio*), dont Bernard se sert dans la discussion, à côté de l'autorité (*auctoritas*), adoptée seulement dans sa lettre aux chanoines de Lyon⁷¹, qui a pour argument le baptême⁷².

Cette différence entre les deux contextes ne doit pas être considérée comme excessive. Il n'y a pas opposition. D'autre part, il serait faux de juger saint Bernard en se basant uniquement sur les écrits qui se réfèrent à l'un des contextes. En effet, si les deux intelligences se trouvent bien à l'intérieur de la foi, les sermons sont beaucoup plus marqués par l'approfondissement du mystère ; dans les traités, l'accent se porte vers l'évidence du raisonnement, et l'insistance sur les limites imposées à ce raisonnement est quelquefois trop forte.

Selon un premier jugement extérieur, cette oscillation de Bernard pourrait sembler une attitude incohérente, une contradiction interne. Mais, pour lui, foi et raison, connaissance du mystère et intelligence ne s'opposent pas mais sont des éléments en tension. Selon les contextes où ils sont utilisés, l'un prévaut sur l'autre, différente est l'insistance de l'un par rapport à l'autre. Du reste, l'œuvre de Bernard est vaste et diversifiée : on passe de textes plus spirituels et mystiques à d'autres plus âprement polémiques. En outre, comme nous le verrons, sa pensée elle-même quant aux thèmes qui nous occupent a eu, dans le temps, une évolution bien visible dans les textes.

Contre Abélard, jugé comme hérétique, la réaction de Bernard a été dure, et le langage, sévère. Le risque entrevu par Bernard dans la théologie des écoles et des nouveaux théologiens dialectiques est celui d'une intelligence de la foi qui n'aboutit pas à la spiritualité, à l'expérience spirituelle, qui ne porte pas à la charité.

À l'intérieur de ce mouvement de l'amour, la connaissance de Dieu est un don venant de lui, et ce qu'il nous faut savoir, au fond, c'est de

70. *SCt* 47, 4 (*SC* 452, p. 298-299). Bernard y parle des « divers sens (*diversi intellectus*) » que l'Esprit Saint cache dans l'Écriture.

71. Lettre 174, 6 (*Œuvres complètes*, I, p. 307-308).

72. Lettre 77, 1 (*Lettres* II, [*SC* 458], Paris 2001, p. 314-315).

connaître notre manque de sagesse, qui est, elle aussi, un don de Dieu.

Il est tout à fait digne de mort, celui qui refuse de vivre pour toi, Seigneur Jésus ; et même, il est déjà mort. Celui qui ne partage pas ta sagesse est insensé ; celui qui cherche à être pour autre chose que pour toi est pour le néant et n'est que néant. Enfin, que serait l'homme, si tu ne lui avais pas donné de te connaître ? C'est pour toi seul, mon Dieu, que tu as fait toutes choses, et celui qui veut être pour soi-même, et non pour toi, se condamne à n'être que néant, au cœur de toute la création. [...] Mais, mon Dieu, tu connais mon manque de sagesse, à moins qu'il n'y en ait peut-être en cet aveu même ; et cela aussi est un don venant de toi. Fais-le grandir en moi. Non pas que je sois ingrat pour ce petit don que j'ai reçu, mais j'implore ce qui me manque. Pour tout cela je t'aime, autant que je le puis⁷³.

5. Le monastère, école du Christ, école de charité

Au Moyen Âge, on distingue, parmi les écoles de philosophie du XII^e siècle, les écoles de philosophie profane et les écoles de philosophie du Christ⁷⁴. Elles sont antagonistes : l'une est au service du monde et vise exclusivement à l'approfondissement du savoir pour le transmettre ensuite dans l'enseignement ; l'autre, au contraire, est orientée pour obtenir, dans l'expérience de la prière, l'union avec la Sagesse incréée. Dans la mentalité des XI^e et XII^e siècles, on considérait que les véritables et authentiques philosophes étaient, non pas ces nouveaux enseignants d'une « nouvelle théologie » dans les cathédrales, mais bien plutôt les moines et les ermites, qui, cachés loin de tout, dans une recherche exténuante et dépouillée, attendent avec un amour infini la venue de la sagesse – le Verbe – dans leur cœur.

Ce sont les moines, les vrais philosophes, parce qu'eux seuls habitent ce lieu retiré unique, où l'on apprend le mieux à aimer le Christ, Sagesse incréée. L'histoire du monachisme primitif trouve l'un de ses commencements dans ce filon qui va du *didaskaleion* urbain, l'école catéchétique où l'on enseigne la recherche de la sagesse dans la Sainte Écriture, à l'école du désert d'Égypte, où les premiers ascètes recherchaient l'unique sagesse, qui vient de l'Évangile, dans la suite radicale du Christ.

Saint Benoît, dans le prologue de sa règle, présente le monastère comme une « école du service du Seigneur⁷⁵ ». Le monastère est « l'école du Christ », où le moine apprend à pratiquer et à aimer cette

73. *SCr* 20, 1 (*SC* 431, p. 124-127).

74. Cf. M.-M. DAVY, *Initiation philosophique. La philosophie au douzième siècle*, Paris 1980, p. 135-175.

75. *Prologue* 45 (*La règle de saint Benoît* [*SC* 181], Paris 1972, p. 422).

philosophie⁷⁶ ; le monastère est « l'école de charité⁷⁷ » : dans cette école, le moine se consacre à l'approfondissement de l'exercice de l'amour, qui est à la base de sa vocation.

L'attitude de fond des moines était le *quaerere Deum* – se mettre à la recherche de Dieu. C'est là, pourrions-nous dire, l'attitude vraiment philosophique : regarder au-delà des réalités pénultièmes et se mettre à la recherche des réalités ultimes⁷⁸.

Pour clarifier ce que nous sommes en train de dire, citons quelques expressions tirées d'écrits de moines appartenant à deux ordres différents, mais tous deux témoins de l'école du Christ du XII^e siècle.

Le moine chartreux, aux yeux des contemporains, est celui qui s'est mis à l'école de la vraie Sagesse⁷⁹. En écrivant aux chartreux du Mont-Dieu, Guillaume de Saint-Thierry affirme :

Aux autres la foi en Dieu, la science, l'amour et la révérence. A vous le goût, l'intelligence, la connaissance, la jouissance. Haute vocation, tâche ardue⁸⁰.

C'est le même Guillaume de Saint-Thierry qui nous fournit une célèbre définition du monastère cistercien, en le caractérisant comme une « école particulière de charité (*specialis caritatis schola*⁸¹) », école spécialisée dans l'art de l'amour, qui a comme fondement législatif la *Charte de Charité*. On entre au monastère pour apprendre à aimer Dieu et les frères.

Pour les auteurs de la première génération cistercienne, mener une vie à l'enseigne de l'expérience continue de l'amour, c'est conduire une vie philosophique, c'est « faire philosophie ». Adam de Perseigne, abbé d'un monastère cistercien, écrira dans une de ses lettres :

Que toute notre philosophie s'attache donc pour l'instant à l'enfance du Verbe incarné : et puisqu'elle nous fait, en quelque sorte, mesurer l'amour de Dieu à notre égard, appliquons-nous à le lui rendre selon la mesure de nos forces et avec fidélité⁸².

Pierre, ancien évêque de Chartres, et par la suite abbé du monastère cistercien de Saint-Pierre de Celle, dans son traité *La discipline*

76. G. PENCO, « Sul concetto del monastero come "schola" », dans *Spiritualità monastica. Aspetti e momenti*, Abbazia di Praglia 1988, p. 273-279.

77. Cf. É. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 78-107.

78. BENOÎT XVI, « La recherche de Dieu, fondement de toute vraie culture », La documentation catholique, n° 2409 (2008), p. 831.

79. Cf. BRUNO LE CHARTREUX, « Lettre à Raoul le Verd » dans *Lettres des premiers Chartreux I* (SC 88), Paris 1962, p. 74-75.

80. *Lettre aux frères du Mont-Dieu* 16 (SC 233), Paris 1975, p. 157.

81. *De la nature et de la dignité de l'amour*, IX, 26 (CCCM 88, p. 198 ; PL 184, col. 396).

82. Lettre 3, 30 (*Lettres I* [SC 66], Paris 1960, p. 85).

claustrale (*De Disciplina claustrali*), au chapitre VIII, décrit le nouveau type de philosophe, celui des écoles urbaines, comme celui qui prend des moustiques à la différence du moine, qui, au contraire, prend des abeilles⁸³. Dans le philosophe dont parle Pierre de Celle dans cette métaphore, il faut entrevoir les nouveaux maîtres qui, ouverts à la scolastique naissante, ne dédaignent pas de faire un usage hasardeux, selon Pierre, de la raison et de la logique dans les choses qui regardent Dieu. Et comme le moustique pique et dérange, de même les argumentations et les disputes en usage dans les écoles profanes. Le moustique est agressif, ne se rend devant personne, est opiniâtre, s'agite continuellement à la recherche de sa victime, et son bourdonnement est disproportionné par rapport à sa taille ; il habite enfin des lieux tout à fait insalubres : étangs, marais, où l'eau ne jaillit pas dans sa fraîcheur et transparence, mais où au contraire elle stagne. Tellement différente est, en revanche, l'abeille laborieuse, qui choisit le meilleur nectar, fleur après fleur, et se déplace sans peur du soleil ! Symbole de la sagesse, elle voltige sur les lèvres du vrai philosophe, le moine, chercheur authentique et amant de la Sagesse. Symbole royal – à cause du miel qu'elle produit – et solaire en même temps, l'abeille représente l'âme orientée vers la lumière divine.

Aux yeux de ces contemporains de saint Bernard, ultime représentant de la glorieuse tradition théologique de caractère monastique, héritière elle-même de la tradition patristique, l'unique et vraie philosophe est donc le moine, l'amoureux de la Sagesse et *philosopher* n'était rien d'autre que synonyme de vivre la vie monastique (*agere monacum*). Dans cette perspective, le cloître alors est vu comme une « école » de vie philosophique.

Bernard n'a certainement pas été un philosophe dans le sens classique du terme ; au contraire, il n'est pas du tout tendre pour les philosophes de son temps (Abélard et Gilbert de la Porrée). Cependant son œuvre abondante met en lumière toute une conception de l'homme, de sa relation avec lui-même, avec le monde et avec Dieu. Est-ce que ce ne sont pas là des thèmes qui intéressent aussi les philosophes⁸⁴ ?

La grande quantité des écrits des auteurs cisterciens du XII^e siècle a une profondeur qui ne manque pas de valeur philosophique. On peut sans aucun doute parler d'une « école » de pensée cistercienne, qui a

83. PIERRE DE CELLE, *L'école du cloître* (SC 240), Paris 1977, p. 172-181.

84. Cf. R. BRAGUE (dir.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993 ; J.-M. DÉCHANET, « Aux sources de la pensée philosophique de saint Bernard », dans « Saint Bernard théologien, Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953 », *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 9 (1953), p. 56-77.

exercé son influence même en dehors de l'Ordre⁸⁵. Mais en quel sens comprendre cela ? Bernard ne se concevait certainement pas comme un « théologien » et encore moins comme un « philosophe » : ces termes dans son œuvre sont toujours utilisés dans un sens péjoratif et dans un contexte polémique. Mais le mot « philosophie », au contraire, est toujours utilisé positivement, et c'est au nom de la vraie philosophie que le moine combat ceux qui, à ses yeux, la trahissent.

Bernard développe une philosophie de l'intériorité, avant tout pratique, qui met l'accent sur le soin que l'on doit prendre de soi : garde de la main, de la langue, du cœur. Mais sa philosophie comporte aussi une dimension spéculative : métaphysique de l'homme intérieur, dont le fondement est à retrouver dans l'influence du commentaire du *Cantique* dans la tradition grecque. En voyant la contemplation comme transformation du sujet impliqué, Bernard se réfère à la grande tradition de l'interprétation du *Cantique*, commencée par Origène, dans laquelle la métaphysique n'est plus orientée, à la différence d'Aristote, uniquement vers l'objet, ni comprise comme abstraite, mais explicitement comme la « transformation », c'est-à-dire l'auto-modification du sujet. Dans notre liberté, l'image de Dieu est inviolable, et nous reconquérons sa ressemblance en acquérant les vertus. La substance de l'enseignement de Bernard sur la liberté et la volonté se fonde également sur certains aspects de la philosophie d'Origène et de la tradition qui en dérive. La question de la *philosophie* de Bernard et de la pensée des cisterciens doit être replacée dans un cadre d'« apories et paradoxes », qui soulèvent demandes et recherche, sans réponses à sens unique et bien mises en forme⁸⁶.

6. La pénétration du mystère : l'expérience monastique

Dans la lettre 190 contre les erreurs d'Abélard, nous avons vu saint Bernard réagir contre un dialecticien jugé hérétique. Son langage était sévère, mais on pouvait le comprendre. Au contraire, dans d'autres passages, saint Bernard n'a pas réagi contre les études en général ; il ne s'est pas opposé aux nouvelles écoles par parti pris. Son amitié avec les théologiens de l'époque n'aurait sûrement pas été en accord avec des sentiments aussi virulents, pas plus que le caractère non polémique de la plupart de ses écrits.

85. Cf. « Bernard de Clairvaux et la pensée des Cisterciens. Actes du colloque de Troyes 28-30 octobre 2010 », *Cîteaux – Commentarii cistercienses* 63 (2012), *passim*.

86. Cf. T. KOBUSCH, « La pensée de Bernard : un héritage de la "philosophie chrétienne" », *Cîteaux – Commentarii cistercienses* 63 (2012), p. 15-16.

Il reste le fait qu'il préférerait, et de loin, l'« école monastique » aux autres, et cela justement à cause de la lumière qui, seule, selon lui, permet de pénétrer le mystère : l'expérience. À ses yeux, le lien entre la doctrine et la vie était très faible dans les nouvelles écoles. On ne pratiquait pas ce qu'on y enseignait. Pour l'abbé de Clairvaux, cette lacune équivalait à ne pas comprendre, à rester à la superficie, à se fermer à la lettre. Cette vue profondément patristique sera souvent exprimée dans ses introductions aux sermons. Mais elle sera développée plus particulièrement dans deux lettres, dont la première est adressée à un étudiant que l'amour des études retenait loin du monastère.

L'expérience vécue au monastère y sera décrite comme la « grande révélation », comme une communication du conseil divin⁸⁷. À cette occasion, saint Bernard réunira tous les thèmes des introductions des sermons dans une admirable synthèse. Nous chercherons à le suivre en indiquant les passages des sermons.

Au maître Henri Murdac⁸⁸, saint Bernard pose cette question :

Mais, toi, frère, qui à ce que j'ai entendu dire, lis les Prophètes, penses-tu comprendre ce que tu lis ? Car, si tu le comprends, tu perçois que le sens de cette lecture du Prophète est le Christ. Si tu désires le saisir, tu peux l'atteindre plus vite en le suivant qu'en le lisant⁸⁹.

Qui ne voit clairement là où l'abbé voudrait conduire son professeur ? De la lecture des paroles au Christ que ces paroles signifient, du contact littéraire à un contact personnel. Il suffirait du reste à son ami d'avoir goûté une seule fois combien est doux ce contact personnel avec le Christ pour abandonner immédiatement sa chaire aussi bien que ses livres.

Oh ! si seulement tu pouvais, ne serait-ce qu'une fois, goûter à la fine fleur de froment dont se rassasie Jérusalem ! Comme tu laisserais volontiers la croûte à ronger aux écrivains juifs⁹⁰ !

Cette expérience monastique ne nous enseigne-t-elle pas des choses incommunicables ? Voici la réponse.

Si seulement, cette goutte tirée de la pluie bienveillante que Dieu a réservée à son héritage et qu'il daigne parfois, dans sa mansuétude,

87. Cf. Lettre 107, 10 (*Lettres III* [SC 556], Paris 2012, p. 135).

88. Fils d'une riche et puissante famille de York, il devint moine et abbé cistercien, puis évêque de York.

89. Lettre 106, 1 (*Lettres III*, [SC 556], Paris 2012, p. 110-113).

90. Lettre 106, 2 (SC 556, p. 113).

répandre sur ma pauvre personne, je pouvais bientôt la reverser sur toi et recevoir à mon tour de toi ce que tu as ressenti⁹¹ !

L'expérience religieuse vécue dans le monastère nous enseigne donc ce qui se cache sous la lettre. Comment le fait-elle ? Quel est le contenu de cet enseignement ? Voyons maintenant la lettre suivante. Elle nous invite, elle aussi, à venir goûter au monastère la meilleure part, « ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, [...] ce que Dieu seul révèle par son Esprit (cf. 1 Co 2, 9-10)⁹² ».

Pratiquement, c'est toute l'économie du salut que saint Bernard se met à décrire : ces paroles sont celles de l'auteur lui-même⁹³. Mais c'est sous le signe du conseil révélé par le ciel⁹⁴ que l'abbé de Clairvaux le montrera, à l'état pur, dans la conversion à l'état monastique.

Thomas, prévôt de Beverley, était riche de terres, de biens visibles, mais aussi périssables. Si saint Bernard le veut au monastère, ce n'est pas pour ces biens. Dans le cloître, il trouvera bien autre chose, un trésor invisible pour les sens, dont l'homme charnel ne tient aucun compte. Il trouvera un bien que seuls, les amis de Dieu connaissent, un bien pour lequel le ciel leur réserve le secret, un bien qui, au fond, consiste dans cette révélation elle-même, ou au moins dont on prend possession grâce à elle.

Cette révélation personnelle arrive par l'Esprit Saint. Dans ce contexte, les fréquentes réminiscences de 1 Co 2, 6-16 nous montrent que la lumière que l'on peut recevoir au monastère en ce qui concerne les choses spirituelles est due à un enseignement de l'Esprit. Ce thème revient souvent dans les sermons, où les renvois à ce passage de la lettre aux Corinthiens ne manquent pas⁹⁵. Pour l'abbé de Clairvaux, en fait, l'expérience religieuse est le fondement ultime de l'illumination qui nous permet d'aller au-delà, là où l'homme charnel doit s'arrêter. Dans les sermons, cette expérience concerne parfois des points particuliers de la vie chrétienne. Dans la lettre qui nous occupe, il s'agit uniquement de l'expérience de notre

91. Lettres 106, 2 (SC 556, p. 113). On se rappellera *Sermons pour l'Ascension du Seigneur*, 4, 2 ; voir aussi *Sermons sur le Cantique*, 74, 1, où Bernard se dit obligé par sa charge de communiquer l'expérience de la Visite du Verbe, comme explication d'un verset du *Cantique*. Autres rappels de son expérience : *Sermons sur le Cantique*, 57, 5 ; 73, 10 ; cf. 6, 9.

92. Lettre 107, 3 (SC 556, p. 120-123).

93. « En cette lettre est décrite de manière très pénétrante toute l'économie du salut » (Lettre 107, introd. [SC 556, p. 116]).

94. *Consilium* revient aux numéros 3 et 4 ; et, dans le même sens, *secretum*, *arcanum*, *mysterium* sont fréquents (numéros 3, 4, etc.).

95. Cf. *Sermons sur le Cantique*, 1, 1 ; 3 ; *Sermons pour le premier dimanche après l'octave de l'Épiphanie*, 2, 1 ; *Sermons pour le premier dimanche de novembre*, 5, 9.

justification. On y trouvera donc une description très fouillée du processus de cette justification⁹⁶.

L'amour pour Dieu que nous sentons dans notre cœur est la révélation du secret céleste. Ici, saint Bernard dit davantage : c'est l'effet de l'Esprit Saint en nous, c'est le témoignage de cet Esprit, et cette infusion de l'Esprit d'amour est la justification elle-même⁹⁷.

À ce témoignage intérieur de l'amour de Dieu pour nous, qui consiste dans notre amour pour lui, s'ajoute le témoignage extérieur de l'amour de Dieu pour sa créature, la Passion du Christ. Deux témoignages donc : l'effusion de l'Esprit dans notre cœur, l'effusion du Sang sur la Croix. Ils sont nécessairement liés⁹⁸.

L'abbé de Clairvaux revient au thème de la révélation : la Croix du Christ était le témoignage extérieur de la chair. Or, celle-ci, seule, ne justifie pas, mais bien l'Esprit. Vie et justice étant identiques, c'est l'Esprit qui justifie. Comment ?

Le juste, qui est-il, si ce n'est celui qui rend à son tour son amour à Dieu qui l'aime ? Ce qui se fait seulement lorsque l'Esprit révèle par la foi, à l'homme, le dessein éternel de Dieu en ce qui concerne son salut futur. Révélation qui n'est rien d'autre que l'infusion de la grâce spirituelle, par laquelle [...] l'homme se prépare pour le royaume, [...] recevant en même temps dans l'unique esprit, la révélation qu'il est aimé et de quoi aimer à son tour, afin que l'amour de Dieu ne lui ait pas été donné en pure perte⁹⁹.

Saint Bernard avait invité son prévôt au monastère pour y posséder ce bien que l'œil n'a pas vu, le secret que Dieu ne révèle qu'à ses élus. Ce bien, c'est au fond, la vie de l'âme : l'amour. Ou mieux, c'est le décret de la prédestination, l'amour éternel que Dieu a pour nous, et que nous, nous ne pouvons connaître que dans l'amour que Dieu lui-même nous infuse en nous communiquant son Esprit.

Et c'est justement parce que, en définitive, toute l'économie du salut se trouve ici, dans cet amour de Dieu pour nous, amour qui se manifeste en nous donnant de l'aimer, que toute cette économie divine reste lettre morte pour qui n'a pas expérimenté l'amour pour Dieu.

L'école de cet amour, est, pour saint Bernard, le monastère. Pour lui, c'est là que l'on apprend vraiment au-delà de la « lettre », à parvenir jusqu'à la « saveur », jusqu'à l'« intelligence » de l'amour

96. Lettre 107, 6-7 (SC 556, p. 126-131).

97. Pour la relation entre expérience et Esprit Saint, voir *Sermons sur le Cantique*, 32, 1 ; 18, 1 ; 59, 6.

98. Lettre 107, 8-9 (SC 556, p. 130-135).

99. Lettre 107, 10 (SC 556, p. 135).

divin. La révélation, disait-il, consiste dans l'infusion de la grâce spirituelle, de l'amour. Il continue :

Tel est donc le dessein secret et sacré que le Fils a reçu du Père par l'Esprit saint et que, par ce même esprit, il communique à ceux qu'il reconnaît pour siens, les justifiant par le fait même de cette communication¹⁰⁰.

Remarquons comment le Fils reçoit, du Père, cette « connaissance », et comment il nous la donne par l'Esprit. Cette communication est, aussi et avant tout, intérieure, c'est la justification elle-même. Le rôle des trois Personnes divines dans la révélation n'en est pas moins nettement déterminé, et le texte illustre bien en profondeur la pensée de l'abbé de Clairvaux sur la question. Celui-ci relie cette révélation moyennant la justification au thème de la connaissance anticipée du ciel.

Quand chacun reçoit ce secret dans sa justification, il commence à connaître lui-même comme il est connu, alors qu'il lui est donné à lui-même aussi de pressentir quelque chose de sa félicité future, telle qu'elle est restée cachée de toute éternité, en celui qui l'a prédestiné et apparaîtra pleinement en celui qui le rendra bienheureux¹⁰¹.

L'expérience de l'amour pour Dieu en nous n'est pas seulement la manifestation de l'amour de Dieu qui nous prédestine, c'est aussi une anticipation de la perception de Dieu qui nous béatifie. Anticipation évidemment partielle, imparfaite. L'expérience d'un amour pour Dieu en nous, ici bas, est une expérience intérieure à la foi.

Grâce à cette connaissance de lui-même, déjà perçue en partie, qu'il se glorifie entre temps, en espérance toutefois pas encore en toute certitude¹⁰².

Saint Bernard se rappelle alors des dispositions d'esprit de son destinataire, qui diffère encore son entrée au monastère.

À quel point ils sont à plaindre, ceux qui ne possèdent aucun gage de leur appel à cette heureuse assemblée des justes¹⁰³ !

L'abbé de Clairvaux a expérimenté ce témoignage dans sa propre vie, il le confesse simplement dans la lettre précédente : « Crois en mon expérience : tu trouveras plus dans les bois que dans les livres. Les arbres et les pierres t'enseigneront une leçon que tu ne pourrais apprendre des maîtres¹⁰⁴. » Ici, il finit par se lamenter : « “Seigneur, qui a cru à notre écoute” (Is 53, 1) “Oh ! puissent-ils être sages

100. Lettre 107, 10 (SC 556, p. 135).

101. *Ibidem*.

102. *Ibidem*.

103. *Ibidem*.

104. Lettre 106, 2 (SC 556, p. 112-115) ; cf. *Sermons divers*, 111, 3 (*Sermons divers* III [SC 545], Paris 2012, p. 303).

(*saperent*) et comprendre (*intelligerent*) !” (Dt 32, 29) » L’expérience le leur enseignerait ! Mais cette expérience, cette saveur, cette intelligence spirituelle, on ne la trouve que dans la foi ; il faut qu’ils commencent à croire : « “Mais, s’ils n’ont pas cru, ils ne comprendront (*intelligent*) pas” (Is 7, 9)¹⁰⁵. »

On remarquera ce dernier « comprendront (*intelligent*) » : il veut être l’équivalent d’« être sage (*sapere*) », équivalent de l’expérience de cet amour infusé en nous dans la justification, dans la conversion à l’état monastique. Saint Bernard n’hésite pas à donner à tout cela ensemble le nom d’intelligence.

Conclusions : de l’intelligence à la sagesse

En analysant les introductions à quelques sermons, où le même Bernard énonce son point de vue, souvent à l’état d’indications éparses, il nous est apparu comment il est extrêmement favorable à une intelligence de la foi. Cependant, nous savions qu’il était en opposition aux initiateurs de la théologie classique, à laquelle nous serions tentés de réserver de manière exclusive l’expression « intelligence de la foi ». Bernard montre comment foi et raison sont des éléments en tension qui ne s’excluent pas l’un l’autre, mais ont besoin l’un de l’autre. La raison, à elle seule, ne peut épuiser le besoin et le désir de connaître Dieu.

Bernard n’exclut pas la raison du processus d’investigation du Mystère, mais il veut sauver la transcendance radicale du Mystère de Dieu : la connaissance intellectuelle ne peut pas éliminer cette portion d’obscurité de la foi. De plus, le soupçon par rapport à une prépondérance rationnelle des théologiens dialecticiens dans les écoles est dû à la perception que leurs investigations rationnelles ne conduisent pas à la vraie connaissance de Dieu, qui reste l’objectif d’une foi pensée d’une manière intelligente.

Dans la nouvelle théologie des écoles, Bernard critique le risque de dissocier la réalité de la foi du vécu de la foi ; sa réflexion veut concilier le savoir de la vérité de la foi et l’expérience de la foi, nous pourrions dire la « pratique » de la foi. La foi, pour pouvoir exister, doit se manifester avec des paroles et des gestes intimement liés.

Nous avons vu l’opposition de Bernard par rapport à Abélard, le premier auteur auquel on doit un tout début d’une théologie scolastique faite par des « professionnels », détachée de l’expérience du cloître. Cette réflexion sur la foi et sur le Mystère ne naît pas

105. Lettre 107, 10 (SC 556, p. 135).

nécessairement de l'expérience et ne conduit pas nécessairement à l'expérience de la foi qui est la charité. Selon une pensée d'Isaac de Ninive,

La foi laisse un feu dans l'homme, depuis la tête jusqu'aux ongles. La puissance de ce feu, c'est l'amour qui rappelle sans cesse à l'âme de quitter les choses de la terre pour voguer en Dieu, grâce à ses motions¹⁰⁶.

Textes en mains, nous devons donc conclure que le docteur claravallien a été, à l'occasion, dur pour les pionniers de la théologie scolastique, jusqu'à être injuste avec lui-même, jusqu'à devenir timide face à ce donné de la révélation. Mais la majeure partie de son œuvre nous fait découvrir en lui une autre intelligence de la foi. Selon nos catégories, on la dira mystique, en bref, on la dira « prophétique ».

Quelle fut la pensée de saint Bernard ? S'il est devant ses moines pour pénétrer le Mystère, pour en chercher les raisons profondes, pour éclairer le *sacramentum* du texte inspiré, il fait appel à l'Esprit, au Christ, à l'expérience, à l'amour éternel du Père. S'il se trouve devant un homme du monde pour décrire la vie monastique, il est porté à la représenter comme une révélation du mystère par l'amour, comme un don de l'Esprit, communiqué par le Christ qui le reçoit du Père.

On pourrait conclure que sa théologie fut « monastique », pleinement conçue en fonction de l'expérience vécue de ceux à qui cette théologie s'adressait, comme un écho de la vie personnelle de celui qui offrait cet enseignement.

Celle-ci n'est pas moins savante, ni moins profonde, ni moins communicable. La lettre 107, que nous venons de lire, pourrait le prouver à elle seule. Sa profondeur égale celle des lettres d'Abélard, si elle ne la surpasse pas. Et si on ajoute que ce thème de la justification moyennant l'infusion de l'amour et cette considération tellement spirituelle de la Passion du Christ, en tant que « manifestation de l'affection (*affectionis occasio*) », sont au plus haut point abélardiennes, on comprendra que saint Bernard ne fut pas étranger aux idées de son temps, ni complètement conservateur sur toute la ligne.

L'amour connaît mieux Dieu. Comme l'écrivait Guillaume de Saint-Thierry dans son commentaire sur le *Cantique des cantiques* :

106. Discours 3, dans ISAAC LE SYRIEN, *Œuvres spirituelles II (Spiritualité orientale 81)*, Abbaye de Bellefontaine 2003, p. 137.

Mais de l'Épouse à l'Époux, connaître, aimer, c'est tout comme, car, en cette matière, l'amour même est intelligence (*quoniam in hac re amor ipse intellectus est*)¹⁰⁷.

Pour Guillaume, l'amour représente une forme de connaissance supérieure à celle de la simple raison, laquelle, parvenue à ce point, non seulement doit céder le pas, mais doit se transformer elle-même en amour. Il faut toutefois préciser qu'il n'y a aucune opposition entre raison et amour parce que, selon Guillaume, dans la connaissance de Dieu, il est nécessaire qu'advienne un complément et un perfectionnement de la raison dans l'amour. En commentant le verset du *Cantique* qui exalte la beauté de l'épouse, il compare ses yeux à ceux des colombes (Ct 1, 14) et il affirme :

La contemplation a deux yeux : la raison et l'amour, selon le mot du prophète : « Sagesse et science ; voilà les richesses du salut. » L'un de ces yeux scrute, en appliquant les règles de la science, les choses humaines ; l'autre, les choses divines, en appliquant les règles de la sagesse. Illuminés par la grâce, ils se prêtent un mutuel et sérieux appui : l'amour vivifie la raison et la raison clarifie l'amour (*amor vivificat rationem et ratio clarificat amorem*) ; 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 de l'amour, la raison passe en amour ; elle se transforme en une sorte d'intelligence spirituelle et divine, qui transforme et absorbe toute raison (*spiritualem vel divinum formatur intellectum qui omnem superat et absorbet rationem*)¹⁰⁸.

Il est évident dans ce passage que, pour Guillaume, une compréhension purement intellectuelle du texte biblique n'est pas suffisante. La clef de l'interprétation, et la fin de l'exégèse, est l'amour : de l'intelligence à l'expérience du Verbe. En cela, Guillaume partage avec ses contemporains – et donc avec son ami et maître Bernard – une nouvelle sensibilité qui permet de s'exprimer de manière plus forte que ce qui arrivait auparavant¹⁰⁹.

La connaissance qui procède des sens et de l'intelligence réduit, mais n'élimine pas, la distance entre le sujet et l'objet, entre le moi et

107. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, 54 ; cf. 71-72 (SC 82, Paris 1962, p. 153 ; 188) : « Sans aucun doute, l'amour de Dieu s'identifie avec sa connaissance même (*Amor quippe Dei ipse intellectus eius est*) ». La formule « *amor ipse intellectus est* », dans sa forme littéraire, vient de Grégoire le Grand : « L'amour même est connaissance (*Amor ipse notitia est*) » (*Homélie sur l'Évangile*, 27, 4) ; « Nous connaissons par l'amour (*Per amorem agnoscimus*) » (*Morales sur Job*, 10, 13 ; *Homélie sur l'Évangile*, 14, 4).

108. *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 88 (SC 82, p. 213) ; ce texte a été cité par le pape François dans son encyclique *La lumière de la foi*, 27 ; voir aussi *De la nature et de la dignité de l'amour* IX, 25 (CCCM 88, p. 197 ; PL 184, col. 396).

109. Cf. C. A. MONTANARI, « *Per figuras amatorias* », p. 333-343.

le toi. L'amour au contraire produit attraction et communion, réciprocité d'affection, jusqu'à la transformation du sujet dans l'unité de l'esprit (*unitas spiritus*). Dans la Bible, la « connaissance » dérive non d'un processus purement intellectuel, mais d'une « expérience », d'une présence ; elle se répand nécessairement en amour. Dans la littérature sapientielle, la « connaissance » est quasi synonyme de « sagesse » : « Le Seigneur lui-même a créé la sagesse, l'a vue, dénombrée, l'a répandue sur toutes ses œuvres, en toute chair selon sa largesse et l'a distribuée à ceux qui l'aiment » (Si 1, 9-10).

« Le principe de la sagesse, c'est de craindre le Seigneur » (Si 1, 14). Pour Bernard, à l'opposé, « le premier degré de la superbe est la curiosité¹¹⁰ ». En effet, le péché originel est un péché de superbe qui a sa cause dans la curiosité, dans le fait de vouloir être comme Dieu : « La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir le discernement » (Gn 3, 6). Bernard enseigne que le parcours de recherche et de connaissance du mystère de Dieu, l'acquisition de la vraie sagesse, part toujours de la « crainte du Seigneur », se rappelant que Dieu reste Dieu, sa transcendance reste telle et nous dépasse toujours : cette connaissance ne peut être une entreprise purement humaine.

On pénètre vraiment le Mystère en acquérant la sagesse : l'intelligence de la foi est donc sagesse, en tant que don de l'Esprit. Pour Bernard et les principaux Pères cisterciens du XII^e siècle, le passage de l'intelligence à la sagesse, à l'expérience savoureuse de l'amour, est important : « La saveur fait le sage¹¹¹. » Ils ont réfléchi et fait des recherches sur le mystère de l'Amour, en se servant, comme d'une sorte de guide, de la théologie nuptiale du *Cantique des cantiques*. Mais ils ne se sont pas limités à un exercice de pensée, riche et fécond autant qu'on le veut sur le plan abstrait, mais stérile si on se contente de son seul exercice intellectuel : ils l'ont vécu, incarné, prié, invoqué avec ténacité et expérimenté.

Monastero Trappisti
Via Appia Nuova, 37
I – 00047 FRATTOCCHIE (Roma)

Loris Maria TOMASSINI, ocsa

110. *Traité des degrés de l'humilité et de la superbe* 10, 28, dans SAINT BERNARD, *Un itinéraire de retour à Dieu*, Paris 1964, p. 108.

111. « *Sapor sapientem facit* », *SCt* 23, 4, 4 (SC 431, p. 228).