HAL
open science

Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry

Monique Desthieux

To cite this version:

Monique Desthieux. Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry. Religions. Université Paul Verlaine - Metz, 2005. Français. NNT : 2005METZ005L . tel-01777166

HAL Id: tel-01777166

https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01777166

Submitted on 24 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE LORRAINE

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4
Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10
http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php
http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm

UNIVERSITE DE METZ
Thèse de Théologie Catholique

Janvier 2005

UNIVERSITE Paul Verlaine - METZ
S.C.D.
N° Inv. 2005 021 L
Cote L/Mj 05/05
Loc. mag. rouge

Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry

Thèse de doctorat
Sous la direction du professeur Marie-Anne VANNIER
présentée par Monique Desthieux

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE DE METZ
031 536341 4

Remerciements

Je voudrais exprimer toute ma reconnaissance à ma directrice de thèse Marie-Anne Vannier pour ses conseils et ses encouragements.

Mes remerciements vont aussi à la sœur Béatrice de l'abbaye de Colombey pour l'intérêt qu'elle a porté à mon travail, à la sœur Jean-Marc de l'abbaye de Saint-Thierry, au frère Denis Cazes de l'abbaye de Melleray, au frère Jean-Marie, prieur de l'abbaye de Hauterive.

Je n'oublie pas non plus l'aide réelle apportée par Jean-Bernard Lang pour la traduction des textes allemands et celle de Gloria Desthieux-Gosatti pour la lecture des textes italiens.

Je tiens aussi à dire toute ma gratitude à ma famille qui m'a soutenue dans mon travail ; particulièrement à mon époux qui, avec patience et compétence, m'a beaucoup aidé dans l'élaboration de ma thèse ainsi que dans mes recherches.

UNIVERSITE Paul Verlaine METZ
S.C.D.
N° Inv 2005021L
Cote L/Mg 05/05
Loc mag. rouge

Abréviations courantes

BA : *Bibliothèque Augustinienne*, Paris, Desclée De Brouwer, 1949 s.
CCCM : *Corpus christiaanorum Continuatio mediaevalis*, Tournhout, 1971 s.
DS : *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique,* Paris, Beauchesne, 1937-1995.
PL : *Patrologie latine*, éd. J.-P. Migne, Paris, 1844-1864.
PL : *Patrologie grecque,* éd. J.-P. Migne, Paris, 1857-1866.
OA : *Oeuvres complètes de saint Augustin.* Traduction M. Poujoulat et l'abbé Raulx, éd. L. Guérin, Bar-le Duc, 1864-1873.
SC : *Sources chrétiennes*, Paris, Cerf, 1942 s.

Les abréviations des revues sont empruntées à l'Année Philologique.

RAM : Revues d'Ascétiques et de Mystiques.
REAug : Revues des Études Augustiniennes.
RMAL : Revue du Moyen Age latin.
RSR : Recherche de Science Religieuse, Paris.
RevSR : Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg.
RTAM : Revue des Recherches théologiques anciennes et médiévales.

Abréviations utilisées pour citer les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry.

Pour les textes en latin et les traductions des écrits de Guillaume, nous utilisons les éditions dont nous indiquons les abréviations. Ce sont les abréviations utilisées par Matthieu Rougé dans sa thèse : *Doctrine et expérience de l'Eucharistie chez Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1999. Si nous prenons les traductions des écrits de Guillaume dans une autre édition, nous l'indiquons en note.

CD	*La contemplation de Dieu.* Introduction, texte latin et traduction de J. HOURLIER (*Sources chrétiennes* 61 bis), Paris 1999.
DNDA	*De la nature et de la dignité de l'amour*, in *Deux traités de l'amour de Dieu.* Textes, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris 1953, 70-137.

ESLR	*Exposé sur l'Epître aux Romains.* Introduction, traduction et notes par F.-A. BRU (Pain de Cîteaux), Paris, 1986.
OM	*Oraisons méditatives.* Introduction, texte latin et traduction de J. HOURLIER (*Sources chrétiennes* 324), Paris, 1985.
DNCA	*De la nature du corps et de l'âme.* Texte établi, traduit et commenté par M. LEMOINE, Paris, 1988.
ESCC	*Exposé sur le Cantique des Cantiques.* Texte latin, introduction et notes par J.-M. DECHANET, traduction française de M. DUMONTIER (*Sources chrétiennes* 82), Paris, 1962.
EF	*L'Enigme de la foi,* in *Deux traités sur la foi.* Texte, notes critiques et traduction de M.-M. DAVY, 1959, 92-179
MF	*Le miroir de la foi.* Introduction, texte critique, traduction et notes par J.-M. DECHANET (*Sources chrétiennes* 301), Paris, 1982.
LFMD	*Lettre aux Frères du Mont-Dieu /Lettre d'or).* Introduction, texte critique, traduction et notes par J.-M. DECHANET (*Sources chrétiennes* 223), Paris, 1985.
VSB	*Vie de saint Bernard.* Traduction, introduction et notes d'I. GOBRY, Paris, 1997.

Introduction

A maintes reprises Guillaume de Saint-Thierry – religieux, théologien et mystique du XIIe siècle - exprime le « désir de voir Dieu » : *O visage ! Qu'il est heureux le visage d'adhérer à toi en te voyant !* (...). *C'est pourquoi, scrutant tous les coins et recoins de ma conscience, de par ta grâce, mon unique désir, mon désir brûlant, c'est de te voir* (*CD* 3, p. 67). Voir la face divine[1] pour aimer davantage son Seigneur[2] et l'aimer toujours plus afin de le voir[3], sont les aspirations profondes de son âme.

Il faut dire que les hommes du XIIe siècle n'étaient pas étonnés par les visions, la présence de l'invisible faisait partie de la foi en l'Esprit Saint dans la diversité de ses dons[4]. Durant tout le premier millénaire, les chrétiens, en général, ont été convaincus que la vision de Dieu était proprement inaccessible en cette vie. En revanche, à partir du XIIe siècle, une nouvelle forme d'expérience visionnaire apparut, imprégnée de Bible, de liturgie et de théologie, et très portée à s'approprier, par dévotion mimétique et non sans ferveur sincère et intense, les expériences indicibles les plus hautes des prophètes et des apôtres, si bien que l'on ne vit bientôt plus de contradiction ni même de présomption coupable à désirer de telles visions[5].

1. Objet de notre étude

L'objet de notre étude sera de regarder la pensée théologique et spirituelle de Guillaume de Saint-Thierry sur cette délicate question de la vision du Dieu invisible en relation avec l'amour de Dieu[6]. Cela nous amène à chercher quelles sont les différentes interprétations de ce désir de voir Dieu que l'on retrouve si souvent sous la plume de Guillaume. Nous regarderons quelles sont les raisons de ce désir de voir Dieu, son enracinement au cœur de

---

[1] *Montre-moi ta face, montre-moi ta face,* s'écrie Guillaume ; de tels appels ne cessent de se répéter (*CD* 2, p. 61 ; 3, p. 67 ; *EF* 10, p. 101 ; 59, p. 145 ; *OM* III, 2, p. 65 ; VII, 5, p. 129 ; VII, 8, p. 130 ; VIII, 13, p. 145...).

[2] *Je désire uniquement et exclusivement te voir (...), et j'aimerai puisque je verrai, celui qu'aimer est la vraie vie* (*CD* 3, p. 67).

[3] *La vision commence sur terre par une vie sainte et par l'usage de la divine contemplation, là, l'amour mérite la vision lorsqu'on croit, espère et aime ce qu'on ne voit pas* (*EF* 23, p. 113).

[4] M.-M. DAVY, *Initiation médiévale, la philosophie au XIIe s.* Paris, Albin Michel, 1980, p. 195.

[5] T. E. BREIDENTHAL, « Visions (de la Trinité) », *Dictionnaire critique de la théologie,* Paris, 1998, p. 840.

[6] L'amour de Dieu, pris au sens de l'amour venant de Dieu, et pour Dieu.

l'homme, ses effets sur toutes ses composantes anthropologiques et comment ce désir de voir Dieu peut trouver une réponse dans la théologie guillelmienne.

Le désir de voir Dieu peut sembler paradoxal puisqu'il a été enseigné aux Israëlites que : « L'homme ne saurait voir Dieu et vivre[7]. » Dieu n'est-il pas « un Dieu qui se tient caché » s'exclamait le prophète Esaïe[8] ? Cependant maintes fois les Psaumes ont traduit l'aspiration profonde qui habite Guillaume : voir la face du Seigneur[9]. Jacob avive cette espérance de voir Dieu en appelant « Penuel » l'endroit où il lutta avec l'ange car il dit : « j'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve[10] » ?

Face à ces textes contradictoires, il semble que la question demeure : la vision de Dieu serait-elle la vision béatifique uniquement réservée pour l'au-delà, comme certains textes de Guillaume l'affirment[11], ou peut-on espérer ici-bas une vision de Dieu, avant goût de la vision à venir ? C'est une question centrale dans la théologie guillelmienne qui nous amène à nous interroger sur ce que recouvre cette expression « vision de Dieu », afin d'être à même de dire si une certaine forme de vision de Dieu, dans la pensée de Guillaume, pourrait être donnée ici-bas.

- L'objet de la quête de Guillaume : « la vision de Dieu », serait-il de connaître la vérité de Dieu, c'est-à-dire ce qu'il est en lui-même ? Serait-il d'avoir une vision intellectuelle de Dieu qui serait une connaissance intérieure de son mystère[12].

- En évoquant la « vision de Dieu » Guillaume ne se réfère-t-il pas le plus souvent au sens spirituel de la vue ? On comprend l'importance du sens spirituel de la vue en faisant l'analogie avec le sens corporel. Dans les échanges vivifiants avec l'être aimé, nous connaissons l'importance du fait de voir la personne. Voir Dieu, dans une vision spirituelle, traduirait-elle l'aspiration profonde de Guillaume à ressentir la présence du

---

[7] Certains textes bibliques rappellent la transcendance absolue de Dieu apparemment inaccessible sur terre ; ils ont affirmé que l'homme ne pouvait voir Dieu sans mourir pour marquer le respect envers le Dieu transcendant (Gn 32, 31 ; Ex 3, 6 ; 33, 20 ; Jg 6, 22-23 ; 13, 22 ; 1R 19, 13 ; Is 6, 4).

[8] Es 45, 15.

[9] Ps 23, 6 ; 26, 8-9 ; 27, 8 , 105, 4 ...

[10] Gn 32, 20. Cf. d'autres textes de l'Ecriture qui disent que Dieu peut-être vu ou qu'il y a impossibilité de le voir dans notre étude sur « Livres saints les plus cités chez Guillaume », *infra,* Chapitre I B 1. b, p. 97.

[11] La vision de Dieu serait alors considérée comme l'activité essentielle de l'âme lorsqu'elle atteint l'état de béatitude promise pour les fins dernières. C'est ce qu'à indiqué Guillaume dans quelques écrits : *La vision face à face et la pleine connaissance ne sont données à personne sur terre. Mais elles sont promises pour la vie future* (*EF* 3, p. 95) (cf. *EF* 87, p. 169 ; *MF* 11, p. 71).

[12] Ainsi Guillaume parle d'une vision de Dieu qui serait une connaissance par l'intelligence : *Or la vision (visio) même est cette connaissance (intellectus) qui est dans l'âme, lorsque celle-ci arrive à connaître (intelligere) c'est-à-dire à voir Dieu (Deum videre)* (Traduction légèrement modifiée de *MF* 4, p. 65).

Seigneur, par les yeux du cœur, dans le fond de son âme[13] ? Déjà Platon avait cette aspiration profonde à la vision[14] de l'Être absolu, c'était là la béatitude car elle amène à être en contact avec une présence[15].

- La vision de Dieu tant désirée par Guillaume ne serait-elle pas pour lui le sommet de la contemplation ? Ainsi chez Platon, le mot « Theoria (contemplation) » se rattachait à l'idée première de vue[16]. Dans les temps ultérieurs, au Moyen Âge, la contemplation était traditionnellement le fait de regarder, de diriger toute l'attention de l'esprit vers Dieu et ses mystères afin d'être en union de cœur avec le Seigneur. Serait-ce ce que recherche Guillaume : cet état de prière considéré comme une sorte d'anticipation de ce que sera l'union totale à Dieu dans la vision[17] ?

Nous constatons que l'expression « vision de Dieu » peut recouvrir plusieurs sens possible chez Guillaume[18]. Il nous faut chercher quel sens Guillaume donne à « la vision de Dieu » au cours de ses écrits pour être à même de comprendre ce que représente, dans sa vie mystique, son désir de « voir Dieu » indissociable du désir « d'aimer son Seigneur[19] ».

Le thème de « la vision de Dieu », en lien avec celui de « l'amour de Dieu », est très présent dans la théologie de Guillaume, il en traite comme du ressort même de la vie chrétienne. Aussi il n'est pas surprenant qu'il soit évoqué par les auteurs qui s'intéressent à la mystique de Guillaume. Il nous a semblé que ce thème méritait une étude qui lui soit entièrement consacrée. Mais regardons tout d'abord comment cette question de la vision de Dieu en relation avec l'amour de Dieu a été abordée dans les études sur la pensée de Guillaume.

---

[13] C'est ce qui ferait dire à Guillaume : *Plus l'homme voit, plus l'homme comprend Celui auquel s'adresse son offrande, plus Celui-ci est présent au cœur* (*LFMD* 173, p. 283). Nous remarquons que ces deux approches de la vision (intellectuelle et par le sens spirituel) souvent s'entrelacent.

[14] Platon, comme le fera Guillaume, attribue la plus grande des importances au sens de la vue pour souligner le désir de l'âme de voir l'être absolu invisible : « N'as-tu pas remarqué que l'ouvrier de nos sens s'est mis beaucoup plus en dépense pour la faculté de voir et d'être vu que pour les autres ? » (*La République.* Livre VI Trad. E. Chambry, Paris 1963, p. 210-211).

[15] A. J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1936, p. 263.

[16] *Ibid.*, p. 13.

[17] J. LECLERCQ, « Contemplation », *Dic. Encyclopédique du Moyen Âge,* Paris 1997, p. 390.

[18] En énumérant ces quatre possibilités de sens de l'expression : « Vision de Dieu » (Vision de Dieu dans la vie future ; vision de Dieu ici-bas par l'intelligence, par le sens spirituel , au sommet de la contemplation), nous suivons Jean-Pierre Torrel dans le tout début de son article : « La vision de Dieu ''Per essentiam'' selon saint Thomas d'Aquin », *Recherches Thomasiennes,* Paris, 2000, p. 177-197, p. 177.

[19] Cf. *CD* 3, p. 67, cité *supra,* p. 5, note 2.

2. Etat de la question

Etienne Gilson, dans ses *Notes sur Guillaume de Saint-Thierry*[20], évoque, en quelques lignes, la question de la vision de Dieu liée à celle d'une vie de charité conduisant à la ressemblance. Lorsque l'amour restaure la ressemblance dans l'âme, « Guillaume s'exprime souvent comme s'il sentait la grâce[21], et la consolation intérieure », nous dit Etienne Gilson[22]. L'auteur fait remarquer que la nature de la consolation spirituelle, dans la doctrine de Guillaume, est assez difficile à définir ; ne serait-elle pas identifiable à une certaine présence de la paix et de la joie dans l'âme ? A la question qu'il se pose de savoir si la joie de l'âme s'accompagnerait d'une vue de Dieu, Etienne Gilson donne une interprétation restrictive. Il donne aux mots « voir Dieu », que Guillaume utilise souvent, le sens de : « Sentir la joie de cette ressemblance enfin retrouvée. » et il ajoute : « Ce n'est pas peu, mais ce n'est que cela. Il est donc inutile de chercher dans les métaphores dont use Guillaume, un sens mystérieux qu'elles n'ont pas. De quelques images qu'il se serve, il ne veut jamais dire que la charité nous donne la connaissance, la vue ou la vision de Dieu qui est ici-bas refusée à l'intelligence[23]. » Remarquons d'emblée qu'il n'est pas sûr que Guillaume donne au mot « intelligence » le même sens que lui attribue Etienne Gilson[24]. Dans cette prise de position sur le rapport entre charité et connaissance ou vision de Dieu, l'auteur fut critiqué par la plupart de ses successeurs[25]. Il lui fut reproché d'escamoter sensiblement l'aspect cognitif de l'amour et de donner au mot connaissance une acceptation purement intellectuelle, voir conceptuelle.

---

[20]E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1969, p. 216-232.

[21] Chez Guillaume, l'Esprit Saint est l'auteur de la grâce : *Si tu appelles le Père, dans un élan d'amour filial, l'auteur de la grâce, l'Esprit Saint, pénétrant ton esprit, déclarera, par ce même élan d'amour, que tu es fils de Dieu* (*ESLR* Livvre V, p. 220) (A. RYDSTROM-POULSEN, *The Gracious God Gratia in Augustine and the Twelfth Century,* Copenhague, 2002, p. 265). Le sens le plus important du mot grâce est lié à l'amour de Dieu : *Ton Esprit Saint lui-même, qui est dit amour, unité et volonté du Père et du Fils, inhabite en nous par sa grâce ; il dépose en nous la charité de Dieu* (*CD* 11, p. 97) (A. RYDSTROM-POULSEN, *op. cit.,* p. 261). Le mot grâce revêt aussi une dimension sotériologique et christologique. En effet, par la grâce obtenue par les mérites de la passion et de la mort du Christ, Dieu pardonne les péchés et justifie le pécheur : *Et c'est la justice de Dieu que, par la foi de celui qui est mort pour nous, nous ayons, par lui, ce que nous ne pouvions obtenir par nous-mêmes. Et parce que cela nous est attribué gratuitement, nous l'appelons la grâce* (*ESLR* Livre II, p. 91 ; cf. aussi *CD* 10, p. 91) (A. RYDSTROM-POULSEN, *op. cit.,* p. 255-256).

[22] E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1969, p. 225.

[23] *Ibid.,* p. 227-228.

[24] Cf. notre étude « L'intelligence », *infra,* Chapitre II B 3, p. 150.

[25] J.-M. DECHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry,* Bruges, 1940, p. 19. P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 263 ; O. BROOKE, "The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of Saint-Thierry", *RTAM* 26, (1959), 82-127, p. 11, note 124.

Cependant Etienne Gilson, en présentant Guillaume comme : « Un très grand théologien, dont la fermeté de pensée s'allie à une justesse d'expression remarquable » (...) et qui « a construit une théologie mystique très soigneusement ajustée[26] », a certes contribué à ce que de nombreuses études, depuis le dernier quart de siècle passé, s'intéressent à la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry et à son témoignage mystique[27].

Louis Malevez[28], après avoir précisé que la formation de l'image de Dieu dans l'âme précède la connaissance du Dieu Trine, dans la suite de son article, développe l'équivalence entre vision-connaissance et ressemblance. Nous utilisons les mots accolés « vision-connaissance », car dans la pensée de Guillaume, la vision est souvent une connaissance, une connaissance dite « mystique[29] ». Ainsi pour indiquer l'unité régnant entre le Père et le Fils, au sein de la Trinité, dans l'échange de leur regard, Guillaume utilise aussi bien le mot « vision[30] » que le mot « connaissance[31] ».

Louis Malevez a le mérite de mettre en évidence l'inspiration augustinienne[32] de Guillaume sur les sensations. Il souligne que Guillaume a eu « l'idée de faire de la faculté mystique un analogue de la sensibilité corporelle[33]. » Le sens de l'amour, en particulier, est lié aux mêmes conditions que la sensibilité corporelle : il est l'agent de la perception de Dieu, de la vision qui, selon Guillaume, sera plénière au ciel, lorsque l'âme sera complètement renouvelée à

---

[26] E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1969, p. 216-217.

[27] P. VERDEYEN, « En quoi la connaissance de Guillaume de Saint-Thierry a-t-elle progressé depuis le colloque de 1976 ? », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry, Actes du Colloques international d'Etudes cisterciennes 9, 10, 11 Septembre 1998*, réunis par N. BOUCHER, Signy l'Abbaye 2000, 411-413, p. 413.

[28] L. MALVEZ, « La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry », *RSR* 22, (1932), 178-205 ; 257-279.

[29] Guillaume parle, dans son *Miroir de la foi,* de la vision intellectuelle de Dieu comme une connaissance intérieure de son mystère : *Or la vision (visio) même est cette connaissance (intellectus) qui est dans l'âme, lorsque celle-ci arrive à connaître (intelligere) c'est à dire voir Dieu (Deum videre)* (*MF* 4, p. 65) (Cf. « Connaissance mystique de Dieu », *DS* t. 3, col. 892).

[30] *Dans la Trinité le Père et le Fils se voient mutuellement, leur vision réciproque est l'unité de leur existence...*(*EF* 6, p. 97).

[31] *Quant à cette connaissance que le Père et le Fils ont l'un de l'autre, c'est leur unité même à tous deux* (*MF* 106, p. 177).

[32] Cf. AUGUSTIN, *La Trinité* XI, *BA* 16, p. 161 s.

[33] L. MALVEZ, *art. cit.,* p. 275.

l'image de l'Essence divine[34]. La clarté de la vision au cours de la vie terrestre est proportionnée à la mesure de la ressemblance divine déjà acquise[35].

Comme limite à son apport, on pourrait signaler que Louis Malvez ne prend pas en compte les différentes approches de Guillaume sur la vision de Dieu. Si, en certains textes, Guillaume affirme la possibilité d'avoir une vision de Dieu en son essence[36], dans d'autres, il présente des restrictions à voir Dieu tel qu'il est ici-bas[37].

Dom Jean-Marie Déchanet a contribué de manière décisive à la redécouverte de Guillaume de Saint-Thierry au XXe siècle . Dans son étude : « Guillaume de Saint-Thierry », pour *le Dictionnaire de spiritualité*[38], il tente une synthèse doctrinale dans lequel le thème de la vision apparaît peu, ou en filigrane. Il apparaît davantage dans son article sur « La doctrine de l'amour intellection chez Guillaume de Saint-Thierry[39] », écrit en réponse à certains aspects des thèses sur la vision de Dieu énoncées par Louis Malevez. Comme Louis Malevez, il pense que chez Guillaume, il y a continuité et grande analogie entre le mode de vision-connaissance de Dieu ici-bas et dans le ciel[40], mais il se démarque de Louis Malevez en affirmant que Guillaume, au ciel, nie la possibilité d'avoir une vision ontologique de Dieu, de le voir tel qu'il est[41]. De plus, ce qui est vrai de l'état du bienheureux dans le ciel, l'est encore, à plus forte raison, de l'état du chrétien sur terre : la vision de Dieu par un acte de l'intelligence lui est refusée[42]. Cette saisie du divin ne peut se faire que par « le sens de l'amour[43] ». Il faut maintenir la distinction des notions d'intelligence et d'amour.

Le Pére Déchanet a été un des premiers à insister sur l'importance du rôle du Saint Esprit, chez Guillaume, dans la connaissance et l'amour mutuel du Père et du Fils[44]. L'apport des thèses de Jean-Marie Déchanet sera certes prise largement en considération dans notre étude. Il reste cependant à déplorer qu'il n'accepte pas la possibilité d'avoir une connaissance de

---

[34] *Ibid.*, p. 195-196.
[35] *Ibid.*, p. 261.
[36] *LFMD* 269, p. 361.
[37] *OM* 8, p. 71 ; *ESCC* 23, p. 99 ; 155, p. 329 ; *EF* 7, p. 96-98 ; *MF* 108, p. 179 ; *LFMD* 267, p. 357.
[38] *DS* t. 6, (1967), col. 1241-1263.
[39] J.-M. DECHANET, « Amor ipse intellectus est », *RMAL* 1, (1945), 349-374.
[40] *Ibid.*, p. 354.
[41] *Ibid.*, p. 355.
[42] *Ibid.*, p. 356.
[43] *Ibid.*, p. 357.
[44] J.-M. DECHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry,* Bruges, 1940, p. 21.

Dieu immédiate dans l'amour, ce qui pourrait restreindre l'idée de communion amoureuse à laquelle Guillaume nous invite[45].

Marie-Madeleine Davy dans la préface de sa thèse : *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*[46] indique le but de son étude : « Effectuer une sorte de traversée de ses œuvres autour du problème de la connaissance de Dieu dans la foi[47]. »

En ce qui concerne le thème de notre recherche, Marie-Madeleine Davy est amenée à évoquer le désir de voir Dieu comblé en partie par la foi[48]. Tout en soulignant l'antériorité psychologique de la foi sur l'espérance et la charité, l'auteur montre la connexion profonde de ces trois vertus chez Guillaume. Toutes les trois vertus ont leur rôle dans l'approche de la vision : « La foi, l'espérance et la charité sont appelées par Guillaume vertus cardinales tant elles sont nécessaires[49]. » Leur économie foncière est de nous disposer à la vision bienheureuse[50]. » A plusieurs reprises M.-M. Davy parle du profond désir de Guillaume de voir Dieu[51], de le contempler, de l'élan de ce désir dans la vie spirituelle, mais elle ne fait pas une étude suivie de l'aspiration profonde de Guillaume à la vision.

Marie-Madeleine Davy indique une démarcation très nette entre la vision bienheureuse et la vision ici-bas : « Voir Dieu, pour le croyant qui a la charité, se présente, devant son espérance et son appel, sur deux plans : le plan éternel dans le face à face ; le plan terrestre dans une grâce d'illumination du Saint Esprit, non pas destinée, certes, à nous faire voir Dieu en lui-même, tel qu'il nous apparaîtra dans la vision béatifique, mais seulement à nous communiquer une meilleure intelligence des vérités de notre foi[52]. » Nous verrons que la vision de Dieu, ici-bas, a, chez Guillaume, une dimension plus large que celle de donner seulement une meilleure compréhension de notre foi. D'autre part, l'auteur montre avec fermeté que l'amour ne peut être connaissance ; l'amour est une faculté affective non une faculté cognitive[53]. Cette

---

[45] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 264.
[46] M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Tome I : La connaissance de Dieu, Paris, 1954.
[47] *Ibid.,* p. VIII.
[48] *Ibid.,* p. 2. 9. 12. 16. 42.
[49] Notons que l'appelation « théologale » n'apparaît qu'au début du XIIIe siècle avec Maître MARTIN (Paris, B. N. ms. Lat. 14556, f° 313 c) et E. LANGTON (Paris B. N. ms. Lat. 16835, f° 42 d). Cf. M.-M. DAVY, *op. cit.,* p. 143, note 2.
[50] *Ibid.,* p. 143.
[51] *Ibid.,* p. 181. 186. 314.
[52] *Ibid.,* p. 182.
[53] *Ibid.,* p. 210-215.

position, qu'il nous faudra regarder dans notre étude, sera largement débattue par la suite, notamment par David N. Bell[54].

Robert Javelet introduit son étude : « Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du XIIe siècle »[55] en faisant remarquer que : « L'intuition - la connaissance par l'amour - n'a jamais fait l'objet d'affirmations aussi ferventes que chez ces penseurs du Moyen Âge, méditant dans le silence des cloîtres[56]. » L'auteur se propose de préciser la notion d'intelligence avant de chercher à interpréter la formule *amor ipse intellectus.* Le thème de la vision intervient alors, c'est par « l'œil de l'intelligence » que l'on peut voir l'invisible, que l'on peut découvrir les choses cachées ou absentes[57].

Robert Javelet met en évidence que Guillaume insiste sur *l'Unitas Spiritus,* état en lequel l'homme est à même de connaître Dieu[58]. Au cours de la contemplation, remarque Robert Javelet, toutes les données anthropologiques, très présentes dans l'œuvre de Guillaume et que nous étudierons, sont transformées dans *l'Unitas Spiritus* ; la raison, la volonté deviennent amour, l'intelligence est spiritualisée[59]. Constat qui amène Robert Javelet à énoncer que, pour des spirituels du XIIe siècle comme Guillaume, amour et intelligence sont une seule et même réalité : « Aimer c'est voir ! Aimer c'est connaître[60] ». Le Saint Esprit ne répand-il pas dans l'âme en même temps l'intelligence et l'amour spirituel, souligne l'auteur Cette relation entre intelligence et amour, que Robert Javelet étudie chez différents spirituels du XIIe, notamment chez les Victorins, sera précieuse pour notre étude ; nous remarquons qu'il n'a pas cherché à donner une synthèse de la pensée de Guillaume à partir de ses différentes œuvres sur la relation entre intelligence et amour.

Paul Verdeyen[61], tout en s'intéressant aux sources de Guillaume, en particulier à Origène, montre l'originalité de la doctrine trinitaire de Guillaume qui a une place centrale dans sa

---

[54] D. N. BELL, *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry, Cistercian Studies Series* 78, Kalamazoo, 1984, p. 242 s.

[55] R. JAVELET, « Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du XIIe siècle », *RAM* 37, (1961), p. 273-290 ; 429-450.

[56] *Ibid.,* p. 273.

[57] *Ibid.,* p. 281.

[58] *Ibid.,* p. 434, note 65.

[59] *Ibid.,* p. 135, note 67.

[60] *Ibid.,* p. 286.

[61] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* FAC-Editions : Paris, 1990.

théologie. Guillaume est le premier auteur, souligne le Père Verdeyen, à chercher un fondement trinitaire pour l'unité réelle et consciente avec son Dieu[62]. Paul Verdeyen a le mérite de mettre en évidence, avec texte à l'appui, les divergences profondes entre les idées guillelmiennes et celles de Bernard sur l'*Unitas Spiritus*[63].

En ce qui concerne notre thème, Paul Verdeyen évoque l'importance, la place centrale du problème de la vision de Dieu[64]. Spécialiste de Guillaume, il fait observer que son désir de vision divine s'exprime souvent sous forme de prière : « C'est l'incantation d'une âme qui ne se contente plus de mots ni de sentiments amoureux, mais qui veut de tout son être atteindre cette vision de Dieu[65]. » Paul Verdeyen souligne la pensée novatrice de Guillaume dans l'approche de Dieu par le sens de l'amour illuminé comparé à la vue[66]. L'âme mystique peut, selon Guillaume, expérimenter, éprouver et ressentir directement la réalité divine qui normalement constitue l'objet invisible de notre foi[67]. Cette certitude intuitive trouve dans la *Lettre d'or* (*LFMD* 292, p. 379) et surtout dans l'*Exposé sur le Cantique* (*ESCC* 95, p. 221-223) une fermeté et un bonheur d'expression jamais égalés.

Paul Verdeyen a eu aussi le mérite d'avancer une hypothèse très intéressante sur les entretiens décisifs qu'ont dû avoir les deux abbés malades, Guillaume et Bernard, à l'infirmerie de Clairvaux. Au cours de ces entretiens, Guillaume aurait découvert le sens spirituel du Cantique des Cantiques à la lecture que firent les deux amis du commentaire d'Origène. Hypothèse éclairante pour notre étude et qui semble bien vérifiée à travers toute la dynamique de la quête amoureuse de l'Epouse exprimée, entre autre, par un ardent désir de vision (*ESCC* 155, p. 329-331).

La thèse de Yves-Anselme Baudelet[68] examine l'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry. Sous le terme d'expérience spirituelle, il prend en compte « toute l'existence religieuse, depuis la conversion initiale jusqu'à la transfiguration finale[69]. »

---

[62] *Ibid.*, p. 43 s.
[63] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* FAC-Editions : Paris, 1990, p. 71 s.
[64] *Ibid.*, p. 18-25 ; 233 s.
[65] *Ibid.*, p. 22.
[66] *Ibid.*, p. 260 s.
[67] *Ibid.*, p. 260.
[68] Y.-A. BAUDELET, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1985.
[69] *Ibid.*, p. 29.

Dans la première œuvre étudiée : *La contemplation de Dieu*, l'auteur examine ce désir de voir Dieu dans les six premiers paragraphes. Très vite il relie ce désir de voir Dieu à celui d'aimer Dieu. Le thème de l'amour menant à la contemplation de Dieu est évoqué plus particulièrement dans son étude *De la nature et de la dignité de l'amour* et de l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques*[70].

L'auteur aborde de façon plus spécifique le thème de la vision de Dieu dans son paragraphe sur la « perfection de l'homme spirituel » d'après *La Lettre d'or*. Il met en évidence différents enseignements de Guillaume sur la possibilité à l'homme de voir Dieu[71]. Il situe l'expérience spirituelle de la contemplation entre la foi et la vision[72].

L'analyse donnée en trois pages par l'auteur des différents textes de Guillaume sur l'impossibilité de voir Dieu ici-bas et, au contraire, ceux donnant une espérance de vision dès maintenant, est particulièrement intéressante pour notre étude[73].

David N. Bell, dans sa thèse[74], souligne avant tout, chez Guillaume, le thème de la participation de l'homme à Dieu, participation qui se fait grâce à l'Esprit Saint[75]. Avant d'aborder le thème de la vision chez Guillaume, David N. Bell traite de l'expérience extatique et de la vision de Dieu chez Augustin (Chapitre II) pour conclure que la pensée d'Augustin sur cette question est fluctuante. Ainsi David N. Bell souligne que : « Dans le dernier livre du *De Genesi ad litteram,* il n'y a pas de doute que, dans la pensée d'Augustin, la vision face à face fût possible (quoique rare) ici sur terre ; dans le *De Trinitate*, elle semble être réservée pour la vie future[76]. »

Au début de son chapitre VI, consacré à l'étude de la formule *Amor ipse intellectus est* chez Guillaume, David N. Bell commence par montrer que Guillaume serait moins hésitant qu'Augustin sur cette question de la vision divine. « Les conclusions sur la vision de Guillaume », relève l'auteur, « montreraient que la pleine vision béatifique et la vision de

---

[70] Y.-A. BAUDELET, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1985, p. 133.
[71] *Ibid.*, p. 210-213.
[72] *Ibid.*, p. 228.
[73] *Ibid.*, p. 210-213.
[74] D. N. BELL, *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry, Cistercian Studies Series* 78, Kalamazoo, 1984.
[75] D. N. BELL : « Notre participation dans l'Esprit Saint devient finalement notre participation en tout ce qu'est l'Esprit Saint, ce qui inclut l'unité de la Trinité. L'Esprit Saint est l'accès de l'âme à la nature intra-trinitaire, et c'est à cette fin sublime que nous amène la théologie de Guillaume » (*op. cit.*, p. 164).
[76] *Ibid.*, p. 87.

Dieu ''tel qu'il est'' sont réservées pour la vie future[77]. » Dans la suite de ce chapitre VI, David N. Bell a le sentiment que la pensée de Guillaume est également mouvante sur cette question de la vision divine. En effet, l'auteur est amené à commenter des textes de Guillaume affirmant que, sous l'influence de l'Esprit Saint, il est donné à l'âme la vision de Dieu « tel qu'il est », pour un temps ou un moment[78]. Cette vision de Dieu ici-bas « tel qu'il est », dans la pensée de Guillaume, semble limitée par rapport à la vision béatifique, remarque David N. Bell. Elle est limitée dans le temps, mais aussi par les capacités de la créature à voir, ou par la volonté divine à se faire voir[79]. L'amour ne peut être vision-connaissance que dans l'expérience extatique, dans notre pleine participation à Dieu, à sa lumière[80].

Ces remarques sur la vision de Dieu chez Augustin et chez Guillaume sont intéressantes pour notre étude. Notons cependant que David N. Bell s'est surtout intéressé à « la vision extatique », il n'a pas considéré le désir de voir Dieu chez Guillaume ni les raisons de ce désir. David N. Bell affirme que : « La vision de Dieu n'est pas quelque chose à laquelle le chrétien aspire mais quelque chose dont le chrétien vit[81]. » Il nous faudra parler de cette aspiration, chez Guillaume, à percevoir son Créateur lui qui a si souvent manifesté dans son œuvre un « désir de voir Dieu ». Saint Thomas ne montrera-t-il pas au siècle suivant que « le désir de voir Dieu » est inscrit dans la nature même de l'être humain ; l'accomplissement de ce désir est la Béatitude[82].

Guillaume est foncièrement augustinien conclut David N. Bell, il souligne cependant l'originalité de Guillaume en faisant remarquer, par exemple, que si le mysticisme trinitaire d'Augustin était christo-centrique, celui de Guillaume est spirito-centrique[83].

Bernard Mc Ginn consacre un grand chapitre à Guillaume de Saint-Thierry dans le premier volume traitant de l'histoire et de la théologie mystique chrétienne d'Occident[84]. Là, il donne

---

[77] *Ibid.*, p. 217-219.

[78] D. N. BELL, *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry, Cistercian Studies Series* 78, Kalamazoo, 1984, p. 228-229.

[79] *Ibid.*, p. 229.

[80] *Ibid.*, p. 75-76.

[81] *Ibid.*, p. 221.

[82] SAINT THOMAS, *Somme Théologique* Ia-IIa q 3a 8, Paris 1984, p. 41, cf. J.-P. Torrell, « La vision de Dieu ''Per essentiam'' selon saint Thomas d'Aquin », *Recherches Thomasiennes,* Paris, 2000, p. 177-197, p. 177.

[83] *Ibid.*, p. 253.

[84] B. Mc GINN, « William of St Thierry », *The growth of mysticism,* SMC Press, London, 1994, 225-274.

un développement sur le thème de la vision[85]. Il fait un lien , que nous reprendrons dans notre étude, entre le désir de voir Dieu chez Guillaume et son approche mystique du mystère de la Trinité[86]. Il souligne l'aspiration de Guillaume au « face à face » sur le modèle du « face à face » régnant au sein de la Trinité. Il montre aussi que la capacité de l'âme à voir Dieu est liée à son avancement dans l'amour[87].

Dans son livre : *Three Treatises on Man A Cistercian Anthropology*[88], Bernard Mc Ginn donne une intéressante introduction à trois traités anthropologiques des premiers Cisterciens dont celui de Guillaume[89]. Il parcourt les sources et les thèmes de l'anthropologie de ces auteurs. Chez Guillaume, le thème de vision est très rapidement abordé à travers celui de l'âme illuminée (p. 142-144).

D'après Kai G. Sanders, l'anthropologie et la psychologie de Guillaume mettent en évidence que : « L'existence entière de l'homme croyant peut s'interpréter comme une mise en mouvement continuelle vers Dieu[90]. » Nous retrouverons dans notre étude ce rôle essentiel de la foi qui est au départ de notre chemin spirituel sur lequel nous avançons, grâce à l'Esprit d'amour, vers le « face à face ». Selon la doctrine de Guillaume, fait remarquer Kai G. Sanders, la vision-connaissance de Dieu n'est pas le seul but de la quête spirituelle entre l'âme et Dieu, s'y ajoute l'étreinte (amplexus) que Guillaume situe dans l'étreinte même du Père et du Fils[91]– et c'est là la quintessence de sa mystique trinitaire originale - souligne Kai G. Sanders, dans sa thèse[92]. Cette rencontre plénière avec Dieu est traduite à l'aide de deux métaphores à connotation essentiellement affective, nous dit Kai G. Sanders : celle de l'étreinte et celle du baiser[93].

Si ce concept de *l'Unitas Spiritus* est généralement considéré comme le concept-clé de la mystique chez Guillaume[94], Michaela Pfeifer fait remarquer que Kai G. Sanders, en bien des

---

[85] *Ibid.*, p. 260-264.
[86] *Ibid.*, p. 262.
[87] B. Mc GINN, « William of St Thierry », *The growth of mysticism,* SMC Press, London, 1994, 225-274, p. 263.
[88] B. Mc GINN, *Three Treatises on Man A Cistercian Anthropology,* Cistercian Publications, Kalamazoo, 1977.
[89] "William of St Thierry The nature of the body and the soul", p. 101-152.
[90] K. G. SANDERS, „Glaube als Gehen-ganzheitliche Gottesbegegnung nach Wilhelm von St. Thierry", *Cistercienser-chronik* vol. 105, 1998, p. 413-420, p. 417.
[91] *Art. cit.*, p. 419.
[92] K. G. SANDERS, *Amplexus,* Langwaden, Bernardus-Verlag, 1998, p. 396.
[93] *Ibid.*, p. 378.
[94] Cf. les travaux de Jean-Marie Déchanet, Paul Verdeyen, Kurt Ruth, Jacques Delesalle et Bernard Mc Ginn

passages, semble considérer comme équivalent les concepts d'*Unitas Spiritus* et d'*Amplexus*[95]. Sans rentrer en discussion avec ses prédécesseurs, Kai G. Sanders s'attache à souligner davantage la mystique de l'amour dans la pensée de Guillaume[96]. Pour lui, le concept *Amplexus* est le point de départ d'une vision intégrale de la spiritualité de Guillaume[97]. Nous verrons dans notre étude que « l'amour » est le « pied[98] », comme dit Kai Sanders, qui nous porte vers l'accomplissement de ce désir de voir, de percevoir Dieu.

Michaela Pfeiffer, dans son étude sur la *Lettre d'or*[99], donne une analyse serrée, littéraire et philologique de cette œuvre. L'auteur parvient à cette conclusion que, lorsque Guillaume voulut adresser aux Chartreux du Mont Dieu un traité ascétique et mystique, il y glissa des avertissements voilés à ses propres frères pour qu'ils restent fidèle à l'idéal fondateur et aux plus nobles valeurs monastiques.

L'auteur donne une place centrale à l'*Unitas Spiritus*, thème qui sera largement repris dans l'exposé qu'elle a donné au Colloque de Signy[100]. Michaela Pfeifer caractérise l'itinéraire spirituel de Guillaume comme la découverte progressive de l'unité préalable de Dieu avec l'homme, unité que celui-ci doit réaliser au cours de sa vie[101]. L'homme fait l'expérience de cette unité par une transformation , selon la formule patristique de la déification[102].

En ce qui concerne notre étude, l'auteur prend une position qu'il nous faudra débattre : « L'homme spirituel, dans l'*Unitas Spiritus*, est inclus dans la vie trinitaire (...) mais il ne pourra jamais arriver à la parfaite connaissance de Dieu. » L'auteur ne mentionne pas ici la question de la vision.

(M. PFEIFER, « Amplexus oder Unitas Spiritus ' Kai G. Sanders neue Studie zur Geist-Mystik Wikhelms von Saint-Thierry », *Cistercienser Chronik* 106 (1999) 341-350, p. 345).

[95] Cf. K. G. SANDERS, *Amplexus,* Langwaden, Bernardus-Verlag, 1998, p. 410 ; 426-427.

[96] M. PFEIFER, « Amplexus oder Unitas Spiritus... », p. 345.

[97] K. G. SANDERS, *Amplexus,* Langwaden, Bernardus-Verlag, 1998, p 411.

[98] K. G. SANDERS, „Glaube als Gehen-ganzheitliche Gottesbegegnung nach Wilhelm von St. Thierry", *Cistercienser-chronik* vol. 105, 1998, p. 413-420, p. 419.

[99] M PFEIFER, *La Lettre d'or de Guillaume de Saint-Thierry et sa signification pour les Cisterciens,* Rome, 1994.

[100] M. PFEIFER, « L'itinéraire spirituel du moine selon la Lettre d'or de Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry, Actes du Colloques international d'Etudes cisterciennes 9, 10, 11 Septembre 1998,* réunis par N. BOUCHER, Signy l'Abbaye 2000, 597-608.

[101] *Ibid.,* p. 599.

[102] *Ibid.,* p. 601.

Dans son article qui propose une synthèse de la pensée des trois cisterciens : Bernard, Guillaume et Aelred[103], il apparaît une dimension éthique de la contemplation ; l'auteur souligne que l'authenticité de la vie contemplative, tant recommandée par Guillaume, doit se vérifier dans l'humble quotidien de la vie monastique.

La thèse de Jacques Delesalle[104] s'intéresse surtout au grand artisan de l'unité spirituelle qui est l'Esprit Saint dont le rôle essentiel est largement souligné par Jacques Delesalle au cours de son étude sur la théologie trinitaire de Guillaume. L'œuvre de l'Esprit Saint est tout d'abord « l'unum » entre le Père et le Fils puis « l'unité d'esprit entre l'homme et Dieu. »

Le thème de la vision de Dieu en lui-même n'est pas abordé, cependant l'auteur évoque la relation entre la transformation de l'âme et la perception de Dieu par le sens de l'amour et aussi la possibilité donnée à l'âme de « connaître totalement », d'avoir une connaissance « sans mesure » lorsque qu'elle est dans *l'Unitas Spiritus*[105].

3. Méthode de la recherche

Si la question de la vision de Dieu a été mentionnée par les différents auteurs que nous venons de citer, nous constatons que, d'une manière générale, ces auteurs ont abordé rapidement cette question, l'insérant dans l'étude du thème qui constitue leur propre recherche.

Nous pensons que cette question de la vision de Dieu dans l'œuvre de Guillaume mérite d'être traitée pour elle-même et, cela, non seulement d'une manière théorique, mais d'une manière concrète, à partir des expériences mystiques de Guillaume.

Sur le plan de la méthode, nous privilégierons l'approche directe des textes, afin de retrouver la même thématique dans les divers fragments et d'en vérifier l'évolution dans le temps, en tenant compte non seulement de l'ordre chronologique de leur élaboration mais aussi du contexte dans lequel ils sont insérés.

---

[103] M. PFEIFER, « Trois ''styles'' de la mystique cistercienne : Bernard, Guillaume, Aelred », *Collectanea Cisterciensa* 65 (2003) 89-110.

[104] J. DELESALLE, *Être « Un seul esprit » avec Dieu (1 Co 6, 17) dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry*, coll. Cahiers Cisterciens, série Lire les Pères, n° 1, éd. Abbaye Bellefontaine, 2000.

[105] *Ibid.*, p. 122-128.

Nous choisirons parmi les œuvres de Guillaume celles où le thème de la vision de Dieu et celui de l'amour ont une place importante. Aussi nous étudierons plus particulièrement :

La contemplation de Dieu et *De la nature et de la dignité de l'amour,* deux traités sur la vision de Dieu et l'amour qui permettent de saisir les intuitions du jeune abbé de saint Thierry vers les années 1120.

Oraisons méditatives, œuvre des plus personnelle, et qui traite abondamment de la contemplation de Dieu.

L'Exposé sur le Cantique des Cantiques où est exprimé avec tant d'ardeur le désir de voir, de connaître, d'aimer l'Epoux.

Deux traités sur la foi : *Le Miroir de la foi* et *L'Enigme de la foi,* écrits à Signy pour apaiser les frères et les instruire sur la vie chrétienne.

La Lettre aux Frères du Mont-Dieu qui est une sorte de synthèse de la pensée théologique et spirituelle de Guillaume.

Quand la nécessité se présentera nous prendrons quelques citations dans le traité *De la nature du corps et de l'âme,* l'*Exposé sur l'Epître aux Romains* et la *Vie de saint Bernard.* Il nous fallait choisir toutes ces œuvres pour comprendre au mieux la pensée de Guillaume sur la vision de Dieu en lien avec l'amour. Comme le fait remarquer Marie-Madeleine Davy qui étudia avec perspicacité l'œuvre de Guillaume : « Pour saisir au complet ce que notre auteur enseigne soit sur l'amour de Dieu, soit sur la connaissance de Dieu, (...), il faut confronter les divers traités, rassembler et ordonner les affirmations qui s'y trouvent éparses et parfois bien enchevêtrées. Car, si Guillaume se révèle profond théologien, il n'a pas, comme premier souci, de procéder théoriquement par enchaînement gradué de raisonnements. Il est surtout psychologue et mystique. (...). Il faut donc faire effort pour dégager, à travers les écrits de Guillaume, la continuité de la doctrine et la portée de ses affirmations[106]. »

L'enjeu de notre étude serait de suivre Guillaume dans son élan, son dynamisme, son questionnement sur le mystère de la rencontre entre l'humble créature – dont il faut connaître les composantes de la personne – et son Dieu – source de tout amour -, à travers le sens figuré de la vue. La question serait de savoir dans quelle mesure la rencontre avec son Seigneur pourrait être donnée au cours d'une certaine forme de vision. Pour ce faire, il nous faut examiner les différents sens que Guillaume donne dans ses œuvres, à l'objet de son désir : la

[106] M.-M. DAVY, "L'amour de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 18, (1938), 319-349, p. 320-321.

vision de Dieu, en lien simultanément, avec son aspiration profonde à être aimé et à aimer Dieu. Beaucoup d'auteurs s'intéressant à Guillaume ont recherché quelle était la relation dans sa pensée entre amour et intellection ou encore entre charité et connaissance intellectuelle[107]. Nous reprendrons cette interrogation en cherchant à mieux saisir le lien entre la vision de Dieu et l'amour dont Guillaume situe l'origine à partir de sa doctrine trinitaire. Cette question ne peut être envisagée sans chercher à s'intéresser à la théologie de Guillaume sur les grands thèmes[108] qui structurent la vie spirituelle de l'âme en quête d'une vision de Dieu.

Cette étude comprendra trois parties. La première nous amène à donner les indications biographiques nécessaires pour suivre Guillaume dans son itinéraire spirituel, particulièrement dans son aspiration profonde à la contemplation. Sa quête mystique du visage de Dieu sera essentiellement étudiée à travers son œuvre car les différents écrits de Guillaume sont à la fois une expression de son expérience personnelle et une trace visible de l'évolution de sa pensée sur cette question de la vision de Dieu ici-bas et dans l'au-delà[109].

A travers ces écrits, il apparaît que Guillaume était un homme instruit et cultivé. Il avait une connaissance approfondie de l'Ecriture et des œuvres patristiques latines et, dans une moindre mesure, grecques. Nous rechercherons l'influence de ces différents écrits sur la pensée de Guillaume dans le domaine de la vision de Dieu en lien avec l'amour du Créateur[110].

La deuxième partie intitulée « Le désir de voir Dieu » envisage la dynamique de ce désir de voir Dieu chez Guillaume[111]. Comme le fait remarquer Michel Aubineau, le terme désir « le plus souvent exprime le dynamisme de l'âme humaine prise dans sa totalité[112]. » Il faut alors connaître les composantes du cœur humain. C'est ce que cherche à faire Guillaume en donnant une étude approfondie des différentes données anthropologiques nécessaires à la contemplation[113]. Sa réflexion anthropologique est la base de sa théologie, en particulier dans sa quête du visage divin[114].

---

[107] Cf. notre étude sur *Amor ipse intellectus est, supra,* Chapitre III A 4. b', p. 238, note 124.

[108] Comme le rôle des vertus théologales, de la purification de l'âme, d'une vie de prière dans la quête du visage divin.

[109] Cf. notre étude « L'homme et son œuvre », *infra,* Chapitre I A, p. 24 s.

[110] Cf. notre étude « Les sources de sa spiritualité », *infra,* Chapitre I B, p. 91 s.

[111] Cf. notre étude « La dynamique du désir », *infra,* Chapitre II A, p. 120 s.

[112] Introduction au *Traité de la Virginité* de Gregoire de Nysse, *SC* 119, Paris, 1966, p. 172.

[113] Cf. notre étude « Données anthropologiques nécessaires à la contemplation », *infra,* Chapitre II B, p. 143 s.

[114] J. M. de la TORRE, « Guillermo de Saint-Thierry. El hombre y el teòlogo. Del misterio del hombre al misterio de Dios. » *Cistercium* 45 (1993) 503-510, p. 506-508.

Pour avoir une approche plus précise de ce désir de la vision divine, il nous faut regarder comment Guillaume reprend et interprète la classification augustinienne des différents types de vision[115] et quelle est sa propre doctrine des sens spirituels[116].

La troisième partie intitulée : « Amour et vision de Dieu » amène tout d'abord à constater que le désir de voir Dieu [117] s'enracine dans l'aspiration profonde à L'aimer toujours davantage[118]. Il apparaît d'emblée dans l'œuvre de Guillaume que l'étude de la mystique chrétienne ne peut considérer la seule instance intellectuelle, elle doit impérativement y joindre l'instance affective[119]. Il faut dire qu'au début de ce XIIe siècle on redécouvre l'importance de l'amour affectif, aussi bien dans les relations humaines – c'est à cette époque que naissent la littérature courtoise des troubadours et les romans de chevalerie – que dans les relations de l'homme avec Dieu[120]. Les écrivains spirituels de ce temps savaient comprendre les ressources et les besoins de l'affectivité humaine sans compromettre les exigences de la transcendance divine[121].

On regardera quelle est la relation, dans la théologie de Guillaume, entre la vision tant désirée de Dieu et l'approche du divin par la voie affective[122]. Cette ascension de l'âme aimante vers la vision de Dieu n'implique-t-elle pas de retrouver la ressemblance originelle avec son Créateur[123] ? Si l'amour a un rôle indéniable dans l'approche du divin, dans une perspective plus générale, on se propose de rechercher le lien entre le développement en soi des trois vertus théologales énoncées par saint Paul[124] et la quête du visage aimé[125]. Il nous faudra aussi regarder comment Guillaume reprend le thème de la purification de l'âme en vue de la vision[126]. Guillaume aborde la question de la purification de l'âme dès ses premières œuvres , et celle-ci est présente dans tous ses écrits. Il faut dire qu'elle avait déjà une large place dans

---

[115] Vision corporelle, vision spirituelle et vision intellectuelle, « Vision », *DS* t. 16, col. 1965. Cf. notre étude « Différents types de vision », *infra,* Chapitre II, C, p. 166 s.

[116] Cf. notre étude « La vision spirituelle parmi les sens spirituels », *infra* ,Chapitre II D, p. 191 s.

[117] *Dans mon désir qui me fait languir, je me dis à moi-même : Qui pourrait aimer ce qu'il ne voit pas ? Comment pourrait paraître aimable celui que le regard ne peut apercevoir ?* (Traduction légèrement modifiée de *CD* 3, p. 67).

[118] Cf. notre étude « Amour et vision », *infra,* Chapitre III A 1, p. 207 s.

[119] Cf. notre étude « Amour de désir, amour de fruition », *infra,* Chapitre III A 2, p. 209 s.

[120] M. PFEIFER, « Trois ''styles'' de la mystique cistercienne : Bernard, Guillaume, Aelred », *Collectanea Cist.* 65 (2003) 89-110, p. 90.

[121] M.DESTHIEUX, *La connaissance de Dieu au Miroir de la foi et au Miroir de la Charité,* coll. Cahiers Cisterciens, Série Lire les Pères, n° 3, ARCCIS, éd. Abbaye Bellefontaine, 2003, p. 80-81.

[122] Cf. notre étude « L'amour mérite la vision », *infra,* Chapitre III A 3, p. 211 s.

[123] Cf. notre étude « Vision de Dieu et transformation de l'âme aimante », *infra,* Chapitre III B, p. 243 s.

[124] I Co 13, 13.

[125] Cf. notre étude « Foi, amour, vision », *infra,* Chapitre III C, p. 260 s.

[126] Cf. notre étude « Pureté, amour et vision de Dieu », *infra,* Chapitre III D, p. 289 s.

les écrits néo-platoniciens et dans la Bible. Si dans notre étude elle n'apparaît qu'à la suite du rôle essentiel des trois vertus théologales dans l'approche du divin c'est parce que ces vertus ont un rôle irremplaçable dans la purification de l'âme. Nous verrons en particulier que le désir de purification de l'âme chez Guillaume s'enracine avant tout dans un désir amoureux de vision.

Notre étude sur les différentes facettes à travers lesquelles Guillaume traite du désir de voir Dieu en lien avec le thème de l'amour, nous conduira à mieux situer sa contribution apportée dans la mystique chrétienne sur la question de la vision du Dieu invisible et son approche personnelle et féconde pour les temps à venir des relations humano-divines.

Chapitre I

Guillaume de Saint-Thierry

Nous proposons de suivre les différentes étapes de la vie de Guillaume pour saisir comment l'abbé de Saint-Thierry, tout en affrontant les questions majeures de son temps, a entraîné inlassablement ses frères en religion vers les joies de la contemplation. Sa formation monastique, sa rencontre avec Bernard de Clairvaux, ses combats à l'encontre des Maîtres dialecticiens sont d'une importance capitale pour comprendre les assises de sa pensée théologique et mystique. Il faut connaître sa personnalité, ses aspirations spirituelles décelables dans ses oeuvres, pour être à même de regarder ce que signifie pour lui le désir de « voir Dieu » et le lien qu'il fait entre la vision divine et l'amour de Dieu.

A. L' homme et son oeuvre

1. Sources de la biographie de Guillaume

Les sources pour connaître la biographie de Guillaume de Saint-Thierry sont peu nombreuses. Tout d'abord il faut citer la seule biographie écrite à son sujet : la *Vita antiqua Wilhelmi*[1]. Il y a aussi des traces de la vie de Guillaume dans le cartulaire de l'abbaye de Saint-Thierry[2] et la Chronique de l'abbaye cistercienne de Signy[3]. Une autre approche non négligeable de la personne de Guillaume doit se faire à partir de ses propres écrits, particulièrement à travers ses *Oraisons méditatives*[4] et la *Vie de saint Bernard*[5].

---

[1] C'est un manuscrit de la fin du XIIe siècle. Il provient du prieuré de Rueil, et il était déjà mutilé au XVIIe siècle. On le trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris. Pour plus de précision sur ce manuscrit, cf. F. LE BRUN, « *Vita Antiqua Willelmi Sancti Theodereci* d'après le manuscrit latin 11782 de la Bibliothèque Nationale de Paris », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry. Actes du Colloque international d'Etudes cisterciennes 9, 10, 11 Septembre 1998*, réunis par N. BOUCHER, Signy l'Abbaye 2000, 437- 459. p. 438.

[2] Cartulaire de Saint-Thierry, Reims, B. M., ms. 1602 (cf. D. NEOUZE, "Le temporel de l'abbaye de Saint-Thierry du Xe au XIIIe siècle", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 51-64, p. 53 et notre étude « La charge du Père abbé », *infra,* Chapitre I A 3. b 2, p. 35 s.).

[3] *Chronique de Signy,* Bibliothèque de l'Ecole des Chartres, 1894, t. LV, p. 646, cité par A. NOBLESSE-ROCHER, *Amor ipse intellectus est* dans le Chant I de L'*Expositio super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry, Mémoire de Maîtrise dactylographié, Paris, 1990, p. 13 et p. 37, note 29 et cf. notre étude « Jeunesse et formation intellectuelle », *infra,* Chapitre I A 2, p. 32.

[4] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Oraisons Méditatives.* Introduction et traduction de J. HOURLIER, *SC* 324, Paris, 1985.

[5] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Vie de saint Bernard.* Traduction, introduction et notes d'I. Gobry, Paris, 1997.

a) La Vita antiqua Wilhelmi

En Septembre 1998, à l'occasion du Colloque de Signy consacré à Guillaume de Saint-Thierry, fut publiée une nouvelle traduction annotée de la *Vita antiqua Wilhelmi* par Freddy Le Brun[6]. Cette *Vita* est un bref mémorial adressé à la communauté cistercienne de Signy[7]. On peut se demander dans quelle mesure l'on peut se fier à un pareil document ?

Il faut dire que *La vie des saints* est un genre littéraire qui existe depuis l'époque patristique[8] et qui a été particulièrement pratiqué au sein de l'ordre Bénédictin[9]. Au haut Moyen Âge (VII-XIe siècle) ces *vitae* avaient une valeur historique médiocre[10], mais à partir du XIIe siècle, ces biographies nouvelles, comme la *Vita antiqua Wilhelmi,* font une part plus restreinte aux miracles, une part plus ample aux actes personnels de leurs héros et à la description de leur vie spirituelle[11].

Freddy Le Brun souligne que : « Cette *Vita antiqua* (...) se révèle fort intéressante par le témoignage qu'elle apporte sur les circonstances du passage de Guillaume de Saint-Thierry de l'abbaye bénédictine de Saint Thierry de Reims à l'abbaye cistercienne de Signy, (...), et sur la personnalité de Guillaume que l'auteur de la *Vita* n'aborde pas sous l'angle d'un hagiographe classique[12]. » Le Frère Le Brun a relevé plusieurs arguments convaincants en faveur de la fiabilité de la *Vita* dans les informations historiques qu'elles donnent sur Guillaume et sa quête du divin :

- Tout d'abord, l'auteur de la *Vita* est un moine cistercien. Plusieurs indices permettent de l'affirmer :

---

[6] F. LE BRUN, « *Vita Antiqua Willelmi Sancti Theodereci* d'après le manuscrit latin 11782 de la Bibliothèque Nationale de Paris », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry. Actes du Colloque international d'Etudes cisterciennes 9, 10, 11 Septembre 1998*, réunis par N. BOUCHER, Signy l'Abbaye 2000, 437- 459. p. 438. Le texte avait déjà été publié, au tout début du XXe siècle, par A. PONCELET, "Vie ancienne de Guillaume de Saint-Thierry ", *Mélanges G. Kurth,* Liège-Paris, 1908, p. 85-96.

[7] P. VERDEYEN, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas.* Traduit du néerlandais par André Louf, éd. Brépols, Belgique, 2003, p. 138.

[8] La plus ancienne biographie chrétienne date du milieu du IIIe siècle, c'est la *Vita et passio Cypriani* (G. BARDY, « Biographies spirituelles ; Antiquité : Occident », *DS* t. 1, col. 1625).

[9] F. VERNET, « Biographies spirituelles : Moyen Âge », *DS* t. 1, col. 1646-1679, col. 1647.

[10] Ces *Vies de saints* au haut Moyen Âge sont trop enclines à montrer des faits miraculeux pour établir la sainteté du pieux personnage. Ces *Vitae* sont étrangères à toutes préoccupations critiques, elles se bornent à des données vagues, à des généralités pieuses ; elles peuvent être les calques de biographies antiques, parfois de véritables faux, transférant à un saint presque inconnu les actions d'un saint illustre (F. VERNET, *art. cit.,* col. 1644).

[11] Ces biographies sont dues le plus souvent à un disciple ou à un successeur du serviteur de Dieu dont elles retracent l'existence ou même – fait jusque là très rare – à son confesseur (F. VERNET, *art. cit.,* col. 1649).

[12] F. LE BRUN, *art. cit.,* p. 437.

L'auteur de la *Vita* ne consacre que peu de lignes à la vie de l'abbé de Saint-Thierry avant son arrivée à Signy. Par contre, il rapporte en détail la vie cistercienne de Guillaume, la partie la plus courte de son existence (1135-1148)[13].

L'auteur de la *Vita* fait avec conviction l'éloge d'un Ordre qu'il semble bien connaître : celui de Cîteaux[14] et il reproche à Guillaume d'avoir failli ne pas persévérer dans son choix de devenir moine cistercien, lors de ses premiers pas à Signy[15]. Comme le souligne Freddy Le Brun, à travers ces reproches que l'auteur de la *Vita* semble faire à Guillaume : « On est loin ici du genre hagiographique classique et notamment des *Vitae* de saint Bernard où tout a été préparé, dès l'enfance du héros, pour proclamer sa sainteté[16]. »

Enfin cela ne peut être qu'un moine cistercien habitant l'abbaye de Signy qui puisse rapporter ce trait d'humilité propre à Guillaume : celui d'avoir manié du fumier avec ses mains[17].

- L'auteur de la *Vita* aurait recueilli les confidences d'un ami intime de Guillaume. Cet ami, très proche, était l'ancien prieur de Saint Thierry, il suivit Guillaume à Signy[18], il était devenu son confident-infirmier[19] et l'assista jusqu'à sa mort[20]. Cet ancien prieur de Saint-Thierry a certainement très bien connu Guillaume. Il est mort quelques dizaines d'années après

---

[13] F. LE BRUN, « *Vita Antiqua Willelmi Sancti Theodereci* d'après le manuscrit latin 11782 de la Bibliothèque Nationale de Paris », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, p. 439.

[14] « L'Ordre de Cîteaux pour l'authenticité de sa règle de vie rencontrait beaucoup d'admiration et de respect et même, beaucoup parmi les grands de ce monde, affluaient à lui en masse, y voyant le meilleur des remèdes pour la guérison des maladies de l'âme » (*Vita* 3, trad. F. LE BRUN, *art. cit.*, p. 447) ; le thème de l'authenticité de l'Ordre est répété une deuxième fois quelques lignes plus loin : « Guillaume, lui aussi, saisi par cette authenticité de l'Ordre de Cîteaux ... » (*Vita* 4, *ibid*).

[15] Ce reproche transparaît à deux reprises à la fin de la *Vita,* en rapportant le fait que Guillaume, un an après sa mort, n'était pas encore au Paradis, sans doute parce qu'il avait hésité à persévérer dans l'ordre de Cîteaux après être entré dans l'abbaye cistercienne de Signy, *Vita* 12 et 13, p. 457-459, cf. F. LE BRUN, *art. cit.*, p. 457, note 94 et 96 ; p. 459, note 453..

[16] F. LE BRUN, *art. cit.*, p. 439.

[17] *Vita* 9. Trad. F. LE BRUN, p. 453.

[18] « Il s'ouvrit de son manque de persévérance à un religieux de ses amis, qui avait été son prieur au monastère et l'avait suivi au désert » (*Vita* 6. Trad. F. LE BRUN, p. 451).

[19] « Celui qui avait été autrefois son prieur – dont nous avons fait mention plus haut – le soignait » (*Vita* 8. Trad. F. LE BRUN, p. 453).

[20] « Guillaume tomba malade et il approchait de sa fin corporelle, mais en même temps de l'apogée de son esprit. Un frère l'assistait, c'était son meilleur ami, remarquable par l'excellence de sa vie religieuse » (*Vita* 11. Trad. F. LE BRUN, p. 457).

Guillaume[21] et a pu donner des informations sûres à l'auteur de la *Vita* écrite, d'après Paul Verdeyen, vers 1180[22].

- Le moine cistercien auteur de la *Vita* a ressenti en lui l'impérieuse nécessité de faire connaître aux générations futures une grande figure de l'Ordre cistercien. C'est pourquoi il confie lui-même qu'il s'est « proposé d'écrire ces renseignements (...) sur le vénérable homme que fut Guillaume (...). (Il a) cru devoir conserver ce peu, en le mettant par écrit pour éviter qu'il ne disparût victime du silence[23]. » Il a déploré que personne d'autre que lui ne se soit attelé à une « pareille entreprise[24]. »

- L'auteur de la *Vita* pouvait d'autant mieux saisir la personne de Guillaume et sa spiritualité qu'il avait lu ses principales œuvres, les commentant brièvement[25].

- Cette *Vita antiqua* fut la source principale de la première biographie sérieuse sur Guillaume, écrite par l'abbé Adam[26]. Jean-Marie Déchanet dit lui-même qu'il s'inspira beaucoup de ce travail de l'abbé Adam qui est « le fruit d'une érudition sûre et d'une sagacité peu commune[27]. »

Nous considérons que la *Vita antiqua* est un document qui mérite toute notre attention pour mieux connaître la vie de Guillaume et ses aspirations spirituelles, tout en restant critique lorsque le genre littéraire de l'œuvre devient hagiographique.

b) Les indices biographiques dans les écrits de Guillaume

On a plusieurs données supplémentaires sur la biographie de Guillaume à travers ses œuvres. Les *Oraisons méditatives* donnent des indices autobiographiques particulièrement intéressants[28]. A plusieurs reprises elles montrent, de façon très personnelle, comme Guillaume est habité par sa quête de la face divine : *Alors que je te recherche de tout mon*

---

[21] Après la mort de Guillaume, cet ami intime « continua encore pendant de nombreuses années à mener une vie austère et sainte (puis) comblé de jours et non moins de vertus, il quitta cette vie » (*Vita* 12. Trad. F. LE BRUN, p. 459).

[22] P. VERDEYEN, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas.* Traduit du néerlandais par André Louf, éd. Brépols, Belgique, 2003, p. 137.

[23] *Vita* 13. Trad. F. LE BRUN, p. 459.

[24] *Ibid.*

[25] *Vita* 10. Trad. F. LE BRUN, p. 453-455.

[26] A. ADAM, *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses œuvres,* Bourg-en-Bresse, 1923.

[27] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p.1, note 1 ; p. 2.

[28] A. M. PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII,* Rome, 1988, p. 7.

cœur, alors que je me félicite d'avoir rencontré ta face, elle seule que ma face désire (*OM* XI, 1, p. 169). Ce désir de voir « la face du Seigneur » apparaîtra de nombreuses fois à la lecture de ses *Oraisons méditatives*[29]. Dans la *onzième méditation*, Guillaume fait allusion à sa situation personnelle où il est plein d'hésitations. L'abbé de Saint Thierry, conscient des responsabilités incombant à sa charge, se demande s'il peut enfin se livrer entièrement à la contemplation de Dieu, ce qu'il souhaiterait tant, ou s'il lui faut se dévouer encore dans sa fonction de Père abbé. Ces tergiversations et, finalement, la décision qu'il va prendre de démissionner de sa charge, donnent un indice biographique important qui permet de situer sa date de naissance aux environ de 1075[30].

Il y aurait bien d'autres indices, dans ses *Oraisons méditatives,* sur la vie de Guillaume avant son entrée dans l'abbaye de Signy[31] que nous relèverons au cours de notre étude.

Dans la *Lettre 326 à Geoffroy, évêque de Chartres et à Bernard de Clairvaux* il apparaît que Guillaume a bien connu Abélard[32]. Saint Bernard n'aurait même connu Abelard qu'à travers Guillaume[33], trait qu'il faut souligner car Guillaume, au long de son œuvre, affirmera sans

---

[29] Cf. notre étude : « Objet du désir de Guillaume » où est analysé le désir de voir la face du Seigneur dans les *OM, infra,* Chapitre II A 2, p. 124 s.

[30] On ne trouve pas dans la *Vita* la date de sa naissance. Les théologiens modernes qui se sont intéressés à la figure de Guillaume (Adam, J.-M. Déchanet, S. Ceglar, L. Milis) ont proposé différentes dates allant de 1070 à 1090. Paul Verdeyen a relevé, dans cette *onzième Méditation*, une réflexion de Guillaume : *C'est une ancienne loi et coutume du service militaire Romain que les sexagénaires peuvent prendre leur retraite* (*OM* XI, 19, p. 178), phrase appartenant à la tradition cartusienne mais dont il n'y a aucune raison, d'après Paul Verdeyen, de douter de l'authenticité (Introduction du P. VERDEYEN à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, éd. Pontifici, 1989, p. V) (Dans l'édition de « Curtius » (c) on peut lire : *Antiqua quippe lex est et consuetudo romanae militiae sexagenarios accipere missionem.* Jacques Hourlier a pris comme texte de base des *Méditations* le manuscrit de Reuil (R), il a mis en note les apports de deux éditions établies à partir de manuscrits perdus : celle de « Curtius » (c) et celle de Tissier (t), cf. J. HOURLIER, Introduction aux *OM,* p. 15). Guillaume, pour justifier sa démission comme abbé de Saint-Thierry, faisait allusion à une information donnée par Augustin sur la retraite accordée au sexagénaire militaire ou au cadre de la fonction publique (AUGUSTIN : « La cessation des activités (concedi) est accordée aux sexagénaires après leur fonction militaire ou leur fonction publique », *Quaestiones evangeliorum,* I, 9 *PL* 35, 1326, cité d'après P. VERDEYEN, *ibid*). Or la date de sa démission est connue : 1135. Il devait avoir, en cette année là, soixante ans au moins. Cette remarque de Paul Verdeyen permet de situer sa naissance en 1075, au plus tard.

[31] Louis Milis cite Guillaume confessant *les péchés de son adolescence,* (*OM* XI, 1, p. 169 ; XI, 7, p. 173) ("Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation et ses premières expériences monastiques", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 261-278, p. 262). La nature de ses fautes n'est pas précisée, mais il semble que ce soit là une « typologie » propre au genre littéraire des *Confessions* (A. NOBLESSE-ROCHER, *Amor ipse intellectus est* dans le Chant I de L'*Expositio super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry, Mémoire de Maîtrise dactylographié, Paris, 1990, p. 9). Ajoutons qu'au Moyen Âge les mystiques avaient coutume d'opposer la miséricorde divine au chaos de leur misère (M.-M. DAVY, Introduction à GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu,* Paris, 1946, p. 20).

[32] Il va même jusqu'à dire : *Moi aussi, j'ai aimé* (*Abelard*) *et je voudrais l'aimer encore* (*Lettre 326 à Geoffroy, évêque de Chartres et à Bernard de Clairvaux,* publiée par J. LECLERCQ « Les Lettres de Guillaume de Saint-Thierry à saint Bernard », *Revue Bénédictine* 79, 1969, 375-382, p. 378, ligne 67-68).

[33] J. LECLERCQ, *art. cit.,* p. 381.

relâche les points fondamentaux d'une théologie monastique qui s'écartent de ceux d'une théologie scolastique nouvelle influencée par la pensée d'Abelard[34].

Dans l'introduction à la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu,* Guillaume donne une présentation sur l'ensemble de son œuvre et en particulier les motivations qui l'ont amené à écrire ses traités sur la foi (*LFMD* 7-14, p. 135-142)[35].

Les dernières années de Guillaume se passèrent à rassembler les matériaux d'une *Vie de saint Bernard*[36]. Guillaume, sentant ses forces décliner, confie, dans sa *Préface*[37] les raisons[38] pour lesquels il a voulu écrire cette *Vie de saint Bernard,* alors que son ami était encore bien vivant. La *Vie de saint Bernard* livre quelques points précis sur la biographie de Guillaume. Il évoque à plusieurs reprises différentes visions[39] que nous regarderons dans notre étude, dont une vision que Guillaume eut de saint Bernard[40].

C'est à travers cette *Vie de saint Bernard* que nous prenons connaissance des circonstances qui ont amené Guillaume à rencontrer Bernard de Clairvaux[41]. Dans cette biographie de saint Bernard, Guillaume nous introduit au cœur de la grande amitié entre Guillaume et saint Bernard et nous fait participer à leur échange spirituel.

Le portrait de Bernard est révélateur de certains traits du caractère de Guillaume. Il illustre la façon avec laquelle Guillaume comprenait sa propre vocation de moine. Guillaume voyait en son ami le parfait accomplissement de sa vision de l'homme réunifié, porteur à ce titre d'un « sentir Dieu », fécond d'un dialogue intime entre l'homme et son Créateur[42]. On y perçoit, comme dans une sorte de testament spirituel les problèmes et les aspirations qui avaient

---

[34] Cf. notre étude sur « La dispute contre Abélard », *infra,* Chapitre I A 7 d, p. 72.

[35] Nous citerons les passages les plus importantes de la présentation par Guillaume de son œuvre lors de notre regard sur les écrits de Guillaume, cf. notre étude sur « *Le Miroir de la foi* », *infra,* Chapitre I A 7 e, p. 76.

[36] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Vie de saint Bernard.* Traduction, introduction et notes d'I. Gobry, Paris, 1997.

[37] La *Préface de la Vie de saint Bernard* a été écrite au début de l'année 1146 (S. CEGLAR, *William of Saint-Thierry, the Chronologie of his life,* Ann Arbor, 1972, p. 227).

[38] *Quand à moi, je me trouve pressé par les infirmités croissantes de ce corps de mort, et par tous mes membres qui commencent à murmurer la proximité de ma fin, et je sens que le temps de mon trépas approche. Bien plus, je crains d'avoir à me repentir d'avoir différé si longtemps ce que je voudrais avoir achevé à tout prix avant de trépasser* (*Préface* de *VSB,* p. 28).

[39] Vision dont bénéficia la mère de saint Bernard et saint Bernard lui-même (*VSB* 2, p. 32-33 ; 4, p. 36) ; apparition de la mère de saint Bernard à saint Bernard et à ses frères (*VSB* 10, p. 44) ; vision en songe (*VSB* 12, p. 47 ; 16, p. 52 ; 34, p. 81) ; vision comme manifestation d'une consolation divine (*VSB* 18, p. 54) ; vision donnée à saint Bernard de la Vierge entourée de saint Laurent et saint Benoît (*VSB* 58, p. 110).

[40] Vision donnée à Guillaume de saint Bernard (*VSB* 63, p. 119).

[41] *VSB* 33, p. 81.

[42] D. CAZES, « Portraits de moines : Guillaume et Bernard au miroir de la *Vita prima* », *Studia Monastica,* Vol. 44 (2002), Fasc. 2, 293-312, p. 293.

marqué toute l'existence de Guillaume[43]. Ainsi dans sa contribution à la *Vie de saint Bernard,* Guillaume montre saint Bernard aspirant à être un moine retiré de la vie publique. Bernard serait entré dans la vie monacale *avec l'intention de mourir dans le cœur et la mémoire des hommes, et avec l'espoir de rester caché et ignoré comme un vase de perdition* (*VSB* 19, p. 56). On retrouve là l'aspiration profonde de Guillaume et sa grande humilité qui l'amenaient à désirer avant tout une vie de solitude pour pouvoir rechercher à loisir la *face* de Dieu.

2. Jeunesse et formation intellectuelle

La *Vita antiqua* de Guillaume nous permet de situer la naissance de Guillaume aux environs de Liège (*apud Leodium*), au sein d'une famille noble (*clarus gen*)[44]. Né aux environs de 1075[45], il serait de quinze ans l'aîné de son grand ami saint Bernard.

Il nous faut connaître ce milieu liégeois dans lequel Guillaume est né et a reçu ses premiers rudiments scolaires. L'influence des empereurs Otton le Grand et Otton III fut très importante dans cette ville pendant les X et XIe siècle. Les évêques se conduisaient loyalement vis à vis de leur empereur. La vie religieuse, telle qu'elle était vécue dans les monastères, était traditionnelle et conservatrice[46]. La réforme ottonienne avait donné à Liège tout son éclat et son brillant. Elle fit de cette ville, que l'on surnomma l'« 'Athènes du Nord », une cité particulièrement attirante par les nombreuses écoles ouvertes à cette époque[47].

L'évolution de cette culture rhéno-mosane permet de mieux situer le milieu intellectuel et spirituel dans lequel Guillaume a grandi. Louis Milis précise que : « L'humanisme ottonien, si caractéristique pour la production intellectuelle à Liège, a évolué à la fin du XIe et au début du XIIe siècles vers une tendance ''allégorico-exégétique''. L'orientation rationaliste fut suivie d'un mouvement plutôt affectif, imaginatif, mystique, qui ne pouvait plus entrer en compétition avec l'esprit dialectique et rationalisant des centres intellectuels de réputation

[43] J. LECLERCQ, « Pour un portrait spirituel de Guillaume de Saint-Thierry », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 413-428, p. 414.
[44] Cf. *Vita* 1. Trad. F. LE BRUN, *art. cit.,* p. 442-443.
[45] Cf. notre étude sur « Les indices biographiques dans les écrits de Guillaume », *supra,* Chapitre I A 1. b, p. 28.
[46] L. MILIS, "Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation et ses premières expériences monastiques", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 261-278, p. 265.

plus récente, comme Paris[48]. » Le milieu religieux dans lequel Guillaume a évolué dans son enfance était à la fois traditionnel mais aussi ouvert vers une quête mystique dans laquelle les qualités affectives de l'âme avaient une large place. On retrouvera dans les écrits de Guillaume des traces de cette formation liègeoise[49].

Avec Simon son frère[50], Guillaume a poursuivi des études à Reims[51], il aurait étudié là les « arts libéraux[52] ». Il est probable qu'il ait fréquenté pendant une période suffisamment longue l'école de Reims car sa formation scolaire est solide[53].

Cependant Guillaume n'a pas gardé le meilleur souvenir de ses études scolastiques. Dans ses écrits, on peut percevoir un certain désenchantement à leur égard (*LFMD* 59, p. 191), une mise en garde contre la *vanité des écoles* qui risquerait d'entretenir dans l'âme une certaine forme de *recherche curieuse ou prétentieuse* (*LFMD* 216, p. 321)[54]. Pendant son séjour au studium, au temps de son adolescence, Guillaume aime se rappeler que l'affection qu'il a toujours gardée pour son Seigneur lui a permis d'éviter de justesse de se laisser enliser dans les attraits de la chair[55] .

---

[47] A la fin du Xe siècle, l'évêque Erade institua une école cathédrale et un peu plus tard des écoles furent ouvertes près des collégiales de la ville. Les abbayes organisèrent aussi un enseignement pour les jeunes se destinant à une vie religieuse ou laïque (L. MILIS, *art. cit.*, p. 266).

[48] L. MILIS, "Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation et ses premières expériences monastiques", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle.* Saint-Thierry, 1979, 261-278, p. 266.

[49] "Il est impossible de préciser exactement où Guillaume a reçu sa formation liégeoise : dans la cathédrale, dans une des collégiales ou dans un monastère » (L. MILIS, *art. cit.*, p. 273).

[50] Simon est vraissemblablement le frère de Guilaume , c'est l'opinion de la majorité des auteurs s'intéressant à Guillaume (J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 13, note 1).

[51] Dans une phrase mutilée de la *Vita,* on peut lire : His Remis veni ... (*Vita* 1. Trad. F. LE BRUN, p. 442-443). Paul VERDEYEN donne de bonnes indications historiques sur le motif du départ des deux frères de Liège. En 1091, l'empereur Henri IV nomme Otbert évêque de Liège. Ce dernier est considéré simoniaque par le parti grégorien et par son chef de file, Béranger, Père abbé de Saint-Laurent, un des grands monastères de Liège. Otbert, le lendemain de son élection, ordonna à Béranger de partir. Béranger quitte Liège avec une partie de ses moines. « Il semble que la situation irrégulière du prince évêque Otbert a provoqué le départ de Guillaume et de Simon. Ils ont pris la même direction que les moines de Saint-Laurent (...). Les deux frères ont dû arriver à Reims après 1091 » (P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. VI-VII).

[52] Guillaume semble avoir suivi le cycle entier des études du *trivium* (grammaire, rhétorique er dialectique) et du *quadritium* (musique, astronomie, arithmétique et géométrie) (A. NOBLESSE-ROCHER, *Amor ipse intellectus est* dans le Chant I de L'*Expositio super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry, Mémoire de Maîtrise dactylographié, Paris, 1990, p. 37, note 29 et excursus sur la formation scolaire à la fin du XIe siècle, p. 155).

[53] P. VERDEYEN, « Guillaume de Saint-Thierry Liège (Belgique), 1075 - Signy l'Abbaye (Ardennes), 1148 », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, 409-410, p. 409.

[54] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 15.

[55] *Dès mon enfance impure tu as imprimé sur moi la lumière de ton visage. Moi, j'ai fui du paradis ; au lieu de la place que tu m'avais donnée j'ai trouvé un bourbier, et je m'y suis roulé. J'ai toujours gardé dans mon affection l'empreinte de ton visage, mais dans mes œuvres je l'ai rejetée, car en suivant mes concupiscences et les vanités de mon cœur, j'ai perdu mon adolescence, et j'ai presque marché dans la voie de la chair. Toujours cependant mon esprit t'a aimé, même quand la chair t'a négligé* (*OM* IX, 9-10, p. 153).

Selon la *Chronique de Signy*, il est peu vraisemblable que Guillaume ait suivi une formation théologique approfondie avant son entrée dans la vie monacale[56]. Comme saint Bernard, ancien élève de l'école capitulaire de Saint-Vorles à Chatillon-sur-Seine[57], Guillaume aurait commencé des études de théologie suivies après avoir rejoint le cloître. Ce qui expliquerait le caractère nettement monastique de sa pensée[58].

3. Le moine et l'abbé

a) Guillaume moine à Saint-Nicaise

On ne sait pas exactement quand Guillaume et Simon entrèrent à l'abbaye bénédictine de Saint-Nicaise[59]. Guillaume témoigne de façon très personnelle d'une grande gratitude envers le Seigneur pour *l'avoir retiré hors du tourbillon du monde (...) et recueilli dans le sein de sa miséricorde* (*OM* IX, 10, p. 153). Guillaume exprime là son aspiration à vivre *dans le secret de la Face de Dieu, loin de toute agitation des hommes* (*VSB* 8, p. 42). La société estudiantine de Liège bouillonnante de vitalité, était animée par des espérances vaines et trompeuses aux yeux de Guillaume (*ibid.*). Il faut dire que le monde religieux était divisé à la suite du conflit épineux entre la papauté et l'empereur Henri IV au sujet des « investitures ».

Guillaume évoque sa vocation religieuse sur un ton classique, reprenant à son compte la parole de Jésus adressée au jeune homme riche : « *Va, vends ce que tu as et donne le aux*

---

[56] Guillaume était « érudit » à son entrée au monastère, « remarquable par l'étendue de sa culture littéraire et suffisamment instruit dans tous les arts libéraux » (*Chronique de Signy,* Bibliothèque de l'Ecole des Chartres, 1894, t. LV, p. 646, cité par A. NOBLESSE-ROCHER, *Amor ipse intellectus est* dans le Chant I de L'*Expositio super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry, Mémoire de Maîtrise dactylographié, Paris, 1990,, p. 13 et p. 37, note 29).

[57] L. MILIS, "Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation et ses premières expériences monastiques", *Saint-Thierry. Une abbaye du VI*e au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 261-278, p. 274.

[58] P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. VII.

[59] D'après Jean-Marie Déchanet, cette entrée à Saint Nicaise se situerait en 1113 (« Guillaume de Saint-Thierry », *DS* t. 6, col. 1241). Pour Ceglar, elle se situerait en 1095 (*William of Saint-Thierry, the Chronologie of his life,* Ann Arbor, 1972, p. 257). Piazzoni fait remarquer que la vocation de Guillaume est une « vocation tardive » et il lui semble que Guillaume est entré à Saint-Nicaise à la fin de la première décennie du XIIe siècle (*Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII,* Rome, 1988, p. 30).

pauvres, et viens, suis-moi[60] » (*OM* XI, 6, p. 171). Suivre le Christ pour Guillaume c'est se faire moine[61].

« L'abbaye de Saint-Nicaise jouissait alors d'un bon renom » nous dit la *Vita Antiqua*. En 1090, à la demande de l'archevêque de Reims, Reynaud du Bellay, l'abbaye de Saint Nicaise avait été réformée par les moines bénédictins de la Chaise-Dieu[62]. Par cette réforme casadéenne, l'abbaye auvergnate voulait offrir une vie religieuse plus austère que celle des Clunisiens, trop attachés aux biens terrestres[63]. « On pourrait situer l'abbaye de Saint-Nicaise, et avec elle, Guillaume et Simon », nous dit Louis Milis, « au centre du mouvement religieux du XIe siècle finissant ; loin des aspects décadents de l'ancien monachisme, mais aussi loin de tout essai et expériences résolument novateurs[64]. »

En entrant à Saint-Nicaise, Guillaume restait fidèle au monachisme classique, mais épuré. Plus tard, il se détachera de ce monachisme de type clunisien.

Depuis 1103, l'abbé de Saint-Nicaise était Joran. C'était un moine de grande envergure qui se signala par une remarquable fidélité à la règle. Pendant son long abbatiat, il fit de Saint-Nicaise un centre de monachisme bénédictin traditionnel. Le sérieux, voire la ferveur de ce monastère à cette époque, nous sont attestés par les personnalités qu'il devait former[65] ; parmi elles, on compta notamment Geoffroy, futur abbé de Saint-Médard de Soissons et évêque de Châlons ; Drogon, futur abbé de Saint-Jean de Laon, cardinal-évêque d'Ostie ; Arnulf, qui devait devenir à son tour abbé de Saint-Nicaise[66] et les deux frères liègeois : Simon, qui deviendra abbé de Saint-Nicolas-aux-Bois et Guillaume, abbé de Saint-Thierry.

Nous avons peu d'informations sur les activités de Guillaume à Saint-Nicaise, la grande érudition dont témoignent ses oeuvres écrites ultérieurement laisse supposer qu'il fréquenta assidûment la bibliothèque monastique. Il avait une connaissance très approfondie de l'Écriture à laquelle il se réfère constamment, la plupart du temps, sans citer les références. On remarque aussi qu'il s'est familiarisé, pendant de longues années, avec les oeuvres des Pères

---

[60] Mt 19, 21.

[61] A. M. PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII,* Rome, 1988, p. 19.

[62] F. LE BRUN, « *Vita Antiqua Willelmi Sancti Theodereci* d'après le manuscrit latin 11782 de la Bibliothèque Nationale de Paris », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, p. 443, note 24.

[63] P.-R. GAUSSIN, *L'abbaye de la Chaise-Dieu* (1043-1518), Paris 1962, p. 221, cité par L. MILIS, "Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation et ses premières expériences monastiques", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 261-278, p. 275.

[64] L. MILIS, "Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation et ses premières expériences monastiques", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 261-278, p. 275.

[65] P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. VIII-IX.

de l'Eglise. Saint Augustin, saint Ambroise, saint Grégoire firent ses délices. Le premier surtout le retint[67].

b) Guillaume abbé de Saint-Thierry

1. L'abbaye de Saint-Thierry

Selon les recherches les plus récentes, Guillaume a été élu comme abbé de Saint-Thierry pendant le carême de 1121[68].

L'abbaye de Saint-Thierry est bâtie sur une éminence, à 9 kms de Reims, au nord-ouest de la capitale champenoise, dans un site enchanteur, calme et reposant[69]. La vie monastique y fleurissait depuis le VIe siècle. Les Bénédictins s'y étaient installés en 973[70]. L'abbaye était en possession d'un domaine considérable et recevait de nombreux bénéfices. L'administration temporelle des terres et des villages appartenant à Saint-Thierry sera pour Guillaume une lourde charge et nous en rencontrons un écho dans la *onzième méditation*[71].

Du point de vue spirituel, la communauté de Saint-Thierry n'avait peut-être pas l'excellente réputation de celle de Saint-Nicaise[72]. Mais Saint-Thierry va atteindre « un moment d'authentique grandeur dans la première moitié du XIIe siècle parce qu'il a eu alors la grâce d'un grand abbé, un abbé selon le cœur de saint Benoît, affirme Basil Pennington[73] ».

---

[66] I. GOBRY, *Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1998, p. 14.

[67] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 16.

[68] P. VERDEYEN, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas.* Traduit du néerlandais par André Louf, éd. Brépols, Belgique, 2003, p. 12 ; Paul Verdeyen ajoute que : « Le prédécesseur (de Guillaume), un certain Godefroid, avait été élu abbé de Saint-Médard, à Soissons, vers la fin de 1120 ou au début de 1121 (*ibid.*) ; cf. aussi F. LE BRUN,. « *Vita antiqua...* », p. 445, note 30.

[69]De l'abbaye de Saint-Thierry du temps de Guillaume, il reste l'ancienne salle du chapitre datant du XIIe siècle. Cette sale capitulaire a été transformée en une chapelle, lieu de prière actuelle des sœurs Bénédictines de l'abbaye de Saint-Thierry.

[70] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 17.

[71] *Mais à présent, alors qu'il incombe aux pasteurs de l'Eglise de paître le troupeau du Seigneur à la fois dans son corps et dans son âme, et que Dieu leur demande compte avant tout de l'âme, en disant : « Cherchez en premier lieu le royaume de Dieu », alors que pour le corps, comme en second lieu, il les rassure, en ajoutant : « Et tout cela vous sera donné par surcroît »* (Mt 6, 33), *qui aujourd'hui écouterait quelqu'un prêchant ainsi ? Qui supporterait quelqu'un agissant ainsi ? (...). Et si l'on voit encore le supérieur subvenir suffisamment aux biens intérieurs, à qui cela suffit-il aujourd'hui, si n'abondent pas à suffisance les biens extérieurs ?* (*OM* XI, 16, p. 177).

[72] J.-M. DECHANET, *op. cit.,* p. 18.

[73] B. PENNINGTON, « Guillaume, abbé et père spirituel de Saint-Thierry », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 351-362, p. 352.

Le Père Pennington souligne que les érudits qui ont étudié l'histoire de l'abbaye de Saint-Thierry « semblent d'accord pour considérer que l'heure de gloire du monastère du Mont d'Hor coïncide avec les quatorze années d'abbatiat de Guillaume de Liège[74]. »

2. *La charge de Père abbé*

Père abbé, Guillaume nous livre sa conception de la charge abbatiale dans un premier traité écrit à Saint-Thierry[75]. L'abbé se doit de faire œuvre de discernement et, par suite, instruire les frères pour les conduire vers le *sabbat éternel* où ils jouiront pleinement de la vision de Dieu : *En (cette vie), comme dans le paradis, seuls les supérieurs ont la permission de manger assidûment à l'arbre de la science du bien et du mal, c'est à dire de donner des directives avec discernement* (*DNDA* 29, p. 109). La charge abbatiale est avant tout un service pour les frères : (*Les supérieurs*) *veillent sur les* (*moines*) *comme s'ils devaient rendre compte de leurs âmes (...). Ils placent tous les désirs de leur propre avancement après les services qu'ils leur rendent comme s'ils étaient leurs serviteurs ; ils leur prêchent le sabbat perpétuel, les affranchissent des besoins du siècle, les rendent libres des angoisses des nécessités de la vie. Ces nécessités, d'ailleurs, sont fort réduites, car ces hommes vivent de peu* (*DNDA* 29, p. 107-109). Guillaume exprime là le désir de libérer ses moines des soucis matériels trop prégnants pour leur permettre de chercher Dieu en les ouvrant à la vie contemplative.

A la suite de cette exhortation à servir les frères, Guillaume exprime une certaine anxiété : celle d'être trop accaparé par les soucis matériels de la communauté et de n'avoir plus assez de temps consacré à la quête de Dieu dans la contemplation. Il sait, par son expérience, que les supérieurs, pris par leurs tâches, peuvent en arriver à *négliger ainsi les fruits de l'Esprit* (*DNDA* 29, p. 107) donnés dans la contemplation[76]. Il ne faudrait pas que les servitudes deviennent par trop contraignantes au point de faire obstacle à ces temps suaves de rencontre avec le Seigneur.

Maintes fois dans ses écrits, Guillaume a exprimé son désarroi de ne pouvoir consacrer plus de loisirs aux délices du tête à tête avec Dieu[77]. S'identifiant à l'épouse qui doit garder les

---

[74] B. PENNINGTON, « Guillaume, abbé et père spirituel de Saint-Thierry », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle.* Saint-Thierry, 1979, 351-362, p. 351.

[75] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De la nature et de la dignité de l'amour.* Texte et traduction par M.-M. Davy, Paris, 1953.

[76] Y. A. BAUDELET, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, Cerf, 1985, p. 87-88.

[77] *CD* 1, p. 59 ; *OM* XI, 18 s. p. 179 s. ; *DNDA* 29, p. 107-108 ; *ESCC* 51-52, p. 143-145.

vignes (*ESCC* 51, p. 143), *portée de force au supériorat*[78] (*ibid.*, 52, p. 145), il se sentit *dispersé par cette charge en des soins multiples* (*ibid.*). Ce qui faisait le plus souffrir l'abbé de Saint-Thierry, était de ne plus pouvoir être en relation avec Dieu dans la prière. Il lui *parlait comme à un absent* (*ESCC* 52, p. 145). Avoir la sensation de l'absence de Dieu était une peine insupportable pour Guillaume. A travers l'expression de son tourment transparaît son aspiration à demeurer dans un état de recueillement, de concentration intérieure, d'attention à Dieu pour espérer reposer en lui. Le dynamisme spirituel de Guillaume l'empêchera toujours de stagner loin de son Seigneur. *Elève des celliers royaux* (*le cloître*), Guillaume sait qu'il peut trouver un réconfort dans le sacrement de pénitence. Il confie, peut-être pour inciter ses moines à suivre son exemple, qu'il suivit le conseil de l'apôtre Jacques et fit l'aveu de ses faiblesses[79]. Après la confession, il est à même de retourner *plus ardent à la prière,* demandant à Dieu de *lui montrer* le lieu de son repos afin que son âme puisse Le rejoindre (*ESCC* 52, p. 145).

Fort de ses expériences, Guillaume a su promouvoir dans son abbaye le silence et la prière personnelle pour conduire ses frères sur le chemin de la contemplation. C'est ainsi que, pour développer la vie intérieure, Guillaume a fait quelques réformes en faveur d'une vie plus recueillie et austère. Ces réformes concernaient l'office choral (Guillaume demanda que l'on récite moins de psaumes, la psalmodie doit se faire plus lente et plus recueillie), ou encore le jeûne (abstinence absolue de viande) et une certaine recherche de sobriété dans la liturgie (suppression de l'encensement en dehors des fêtes)[80]. Toutes ces réformes, introduites par Guillaume au sein de son monastère, et aussi dans les autres monastères de sa région[81], cherchaient à amener les moines vers une forme plus ancienne et plus mystique de la vie monastique[82].

Basil Pennington résume avec bonheur les aspirations spirituelles profondes de Guillaume dans sa charge de Père abbé : « Si nous demandions à Guillaume : ''A votre avis, quelle a été votre principale réalisation pendant vos quatorze années d'abbatiat ?'' Il dirait que pendant

---

[78] *Les fils de ma mère, l'Eglise, m'enlevèrent à moi-même, me mirent à leur tête, et, pour nourrir leurs joies charnelles, me constituèrent gardienne de leur paix extérieure. Je m'applique à y veiller et j'en viens, pendant ce temps, à négliger mes joies intimes, en négligeant ma paix intérieure* (*ESCC* 51, p. 143-145).

[79] « Confessez-vous mutuellement vos fautes et priez les uns pour les autres, afin d'être guéris » (Jc 5, 16) (*ESCC* 52, p. 145).

[80] P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XVII.

[81] Cf. notre étude sur le « Rôle de Guillaume dans le courant monastique de son temps », *infra*, Chapitre I A 5. d, p. 36.

[82] A. H. BREDERO, « Guillaume de Saint-Thierry au carrefour des courants monastiques de son temps », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 279-297, p. 284.

ces années son œuvre la plus importante a été de devenir un contemplatif, un homme, un moine cherchant Dieu en vérité. Si nous le pressions davantage, si nous lui demandions : ''Que considérez vous comme votre principale réalisation en tant qu'abbé ? `` Je crois qu'il répondrait : ''j'ai ouvert la vie contemplative à mes moines[83]``. » Guillaume a cherché inlassablement à guider ses moines vers les joies de la contemplation divine.

Il est indubitable que Guillaume est plus attiré par la quête spirituelle, la vie en Dieu que par les questions attenantes à la gestion d'un monastère. Cependant il nous a montré qu'après quelque temps de bonheur et d'adoration sur les sommets, il va retourner au plus vite vers ses occupations auprès de ses moines, prouvant ainsi l'authenticité de son amour pour eux (*CD* 1, p. 59). Malgré une santé délicate, il a accompli les devoirs de sa charge abbatiale avec conscience et zèle[84]. Ses responsabilités de Père abbé devaient l'amener à affronter de nombreuses difficultés d'ordre administratif. Les documents transcrits dans le cartulaire de l'abbaye révèlent l'énergie que Guillaume a dépensée pour préserver le patrimoine et la paix de la communauté[85].

4. Les visions mariales en songe dans la Vita antiqua

a) Récit de la vision en songe de la Vierge à Bazoches

Peu de temps après son élection nous est rapportée, par l'auteur de la *Vita antiqua*, une vision en songe que Guillaume aurait eu de la Vierge. Guillaume, sur qui reposait cette charge de Père abbé, parfois lourde sur ses épaules, avait voulu prendre des conseils avisés auprès de son prédécesseur, Geoffroy Col de Cerf[86]. Alors qu'il était en route vers Soissons, quand il traversa une localité dénommée Bazoches, « l'homme de Dieu fut pris d'un irrésistible besoin de dormir. Aussi, terrassé par le sommeil, se couche-t-il et il s'endort sous un arbre au bord de

[83] B. PENNINGTON, « Guillaume, abbé et père spirituel de Saint-Thierry », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle*. Saint-Thierry, 1979, 351-362, p. 352.
[84] J. LECLERCQ, "Pour un portrait spirituel de Guillaume de Saint-Thierry", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle*. Saint-Thierry, 1979, 413-428, p. 415.
[85] D. NEOUZE, "Le temporel de l'abbaye de Saint-Thierry du Xe au XIIIe siècle", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle*. Saint-Thierry, 1979, 51-64, p. 53.
[86] F. LE BRUN, « *Vita antiqua...* », p. 445, note 30.

la route. Alors, en songe, il vit se tenir auprès de lui une femme dont les traits inspiraient le respect ; de ses mains, lui prenant délicatement la tête, elle la posa en son sein[87]. »

Jean-Marie Déchanet cite cette « gracieuse anecdote » mais n'en donne aucun commentaire[88]. David N. Bell, qui offre une traduction anglaise de la *Vita*[89] à laquelle il a ajouté quelques notes explicatives, ne dit rien sur les visions mariales en songe de Guillaume. Il nous a semblé nécessaire d'aborder cette délicate question pour regarder si les visions mariales en songe, décrites dans la *Vita,* sont en relation avec « le désir de voir Dieu » de Guillaume.

Tout d'abord évoquons l'importance de la piété mariale au temps de Guillaume. On peut dire que le XIIe siècle est le grand siècle marial. Un moine cistercien est moine de Notre Dame. Dès le début de l'Ordre, toutes les églises des monastères cisterciens sont dédiées à la Reine du ciel et de la terre[90]. Saint Bernard nomme la Vierge « Aqueduc », car elle distribue aux hommes la « plénitude de la source qui jaillit du cœur du Père[91] » ; elle ruisselle de lumière, tel un jour splendide[92]. L'abbé de Clairvaux a consacré à Marie son premier écrit : « Sur les gloires de la Vierge Marie », qui sera mis en tête de ses sermons[93]. « C'est dans la joie », nous confie-t-il, « que je me risque à aborder le sujet infiniment cher qui souvent déjà a fait vibrer mon cœur : un panégyrique de la Vierge Mère[94]. » Il a donné ainsi à ses contemporains des signes tangibles de sa dévotion personnelle envers Marie. Guerric d'Igny[95] manifeste, à travers ses *Sermons,* une dévotion éclairée envers Notre Dame qu'il a beaucoup aimée. Il

---

[87] *Vita* 2. Trad. F. LE BRUN, p. 445.

[88] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 23.

[89] D. N. BELL, « *The Vita Antiqua* of William of St Thierry", *Cistercian Studies* 11 (1976), p. 246-255. Traduction anglaise du texte latin édité par le Père Poncelet, "Vie ancienne de Guillaume de Saint-Thierry ", *Mélanges G. Kurth,* Liège-Paris, 1908, p. 85-96.

[90] C. DUMONT, *Une éducation du cœur. La spiritualité de saint Bernard et de saint Aelred,* Paris, Cerf, (Pain de Cîteaux 10), 1996, p. 153-154.

[91] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon pour la Nativité de la Bienheureuse Vierge Marie,* 1, 4, *Oeuvres mystiques.* Préface et traduction par A. BEGUIN, Paris, 1953, p. 883-884, cf. M.-M. DAVY, *Initiation médiévale. La philosophie au douzième siècle,* Paris, 1980, p. 110.

[92] BERNARD DE CLAIRVAUX, *ibid.,* 1, 11, p. 891.

[93] B. MARTELET : « Ce traité : *Des gloires de la Vierge Mère* ou homélies *Super missus est* (écrit par saint Bernard), est sans doute celui qui a été le plus lu et le plus utilisé. On en conserve un grand nombre de manuscrits au XIIe siècle. Dans les beaux manuscrits de l'abbaye d'Anchin, conservés à la bibliothéque de Douai, ce traité est devenu presque illisible à force d'avoir été compulsé » (*Saint Bernard et Notre Dame,* Paris 1985, p. 65). Dans la *Vie de saint Bernard* (4, p. 36), Guillaume évoque ce traité : *Il (Bernard) écrivit un opuscule célèbre parmi ses premiers ouvrages, traité à la louange de la Mère et du Fils...* C'est dire l'intérêt porté à la littérature mariale de saint Bernard au XIIe siècle.

[94] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Louange de la Vierge Mère,* présenté par B. MARTELET, *op. cit.,* p. 67.

[95] Guerric d'Igny est un moine contemporain de Guillaume puisqu'il est né à Tournai vers 1080. Après avoir rencontré saint Bernard, il est entré à Clairvaux vers 1125 et il fut élu Père abbé d'Igny en 1138.

présente Marie comme celle que Dieu a choisie pour être « son lieu de repos », son habitacle « pour les siècles[96]. »

La littérature mariale de Guillaume est très loin d'être riche et abondante comme celle de saint Bernard. Remarquons qu'il ne nous reste aucun sermon de Guillaume. Or, un recueil de sermons contient des sermons pour des fêtes de la Vierge Marie, pour Noël, la Présentation du Seigneur au Temple... Cela pourrait expliquer pourquoi il est si peu question de Marie dans l'œuvre de Guillaume car, chez les autres auteurs cisterciens du XIIe siècle, c'est principalement dans le genre littéraire des sermons qu'est exprimée la dévotion en la Vierge Marie[97].

Dans toutes les œuvres de Guillaume que l'on peut lire, Jacques Delesalle a recensé une douzaine de passages seulement dans lesquels la figure de Marie est évoquée[98]. Mentionnons ceux qui ont trait à notre étude.

Dans la *Vie de saint Bernard,* Guillaume évoque l'action bienfaisante de Marie envers son ami accablé de maux[99]. La *Vita* rapporte que la Mère de son Seigneur est très présente dans les prières de Guillaume[100]. Le *Miroir de la foi* présente Marie comme le modèle du croyant[101]. En un premier temps, Marie, dans sa foi admirable, questionne l'ange sur le mode d'accomplissement de la parole divine[102]. Question légitime, souligne Guillaume, car l'homme jouit en effet *d'un besoin naturel de raisonner* (*MF* 55, p. 123). Ensuite le questionnement dans l'âme de Marie devient prière confiante et la réponse lui est donnée dans sa participation à l'Esprit Saint[103] : c'est dans une attitude d'accueil *humble et paisible et*

---

[96] GUERRIC D'IGNY, *Premier sermon pour l'Assomption de la Vierge Marie.* Texte critique et notes par J. MORSON et H. COSTELLO, trad. sous la direction de P. DESEILLE, *SC* 202, Paris, 1973, p. 415.

[97] J. DELESALLE, « La Vierge Marie dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry », *La Vierge dans la Tradition cistercienne,* Mediaspaul, 1999, 97-107, p. 107.

[98] J. DELESALLE, *art. cit.*, p. 101.

[99] *La Vierge, escortée de saint Laurent et de saint Benoît, guérit saint Bernard, très malade, en proie à des souffrances tenaces* (*VSB* 58, p. 110).

[100] « Guillaume se répandit en supplication auprès du Seigneur et tout particulièrement auprès de la Mère du Seigneur. » (*Vita* 6. Trad. F. LE BRUN, p. 449).

[101] *Vois la Mère du Seigneur, modèle insigne de notre foi* (*MF* 59, p. 125).

[102] *Elle a reçu la bonne nouvelle de notre salut, l'annonce de sa conception, le gage de l'Esprit Saint. Elle ne doute pas un instant qu'elle devienne mère du Seigneur. Cependant, il est quelque chose qu'elle veut savoir : la manière dont le mystère s'accomplira. « Comment cela se fera-t-il »,* dit-elle, *« puisque je ne connais point d'homme ? »* (Lc 1, 34). *Le fait, sa foi l'admet ; ce qu'elle veut savoir, c'est le mode. Son âme fidèle, affermie par la grâce dont elle est remplie, ne met pas en doute la réalité ; mais sa nature interdite s'étonne de la manière dont la chose va s'accomplir* (*MF* 59, p. 125-127).

[103] *Toi donc, âme fidèle, lorsque dans l'exercice de ta foi se présentent à ta nature qui en frémit des mystères plus cachés, dis avec assurance : « Comment cela se fait-il ? »* (Lc 1, 34). *Que ta question soit ta prière (...). Hâte-toi donc de devenir participant de l'Esprit Saint* (*MF* 71, p. 137-139).

tremblante à la parole de Dieu (*MF* 71, p. 139) que l'Esprit Saint vient reposer sur Marie. Esprit qui révèle les secrets divins et provoque l'amour fidèle (*MF* 70, p. 137).

On sent, dans ces deux passages du *Miroir de la foi* où Marie est évoquée[104], une admiration très grande de la part de Guillaume pour la foi de la Vierge. « Marie est le premier et le plus éminent exemple de la vraie théologie selon Guillaume » nous dit Jacques Delesalle[105]. Elle a une foi totale ; cependant, dans une attitude confiante Marie pose sa question et, chez elle, par la grâce de l'Esprit Saint, le besoin naturel de savoir est saintement transformé en besoin naturel d'aimer.

A la suite de cette vision mariale en songe à Bazoches, l'auteur de la *Vita* décrit la profonde sensation de suave bonheur qui envahit tout l'être de Guillaume et la force nouvelle, toute spirituelle, qu'il sentit s'emparer de lui : « De cette scène, il éprouva une sensation de sainte et spirituelle douceur et cette sensation était telle qu'il ne souvenait pas d'en avoir jamais goûté de pareille. Lorsqu'il fut sorti de son sommeil, il en tira un tel réconfort dans le Seigneur que, sans plus chercher de secours humain auprès d'un autre, il fit demi-tour à mi-route et s'en revint au monastère qui lui avait été confié[106]. » Il apparaît clairement que Guillaume, à travers cette vision en songe de Marie, fit une expérience particulièrement réconfortante de la sollicitude divine, ici toute maternelle. Recevant de la Mère de Dieu une force nouvelle au début de sa charge de Père abbé, Guillaume ne ressentit plus la nécessité de rechercher un appui humain auprès de son prédécesseur, l'abbé Geoffroy[107].

Nous avons là le premier récit d'une vision mariale en songe dont aurait bénéficiée Guillaume. Il faut dire qu'avoir des visions en songe[108], à l'époque de Guillaume, est un fait courant dans la vie « d'un homme de Dieu ». « L'homme médiéval », nous dit l'historien Jacques Le Goff, « est entouré de continuelles ''apparitions ''. Le surnaturel fait à chaque instant irruption dans la vie quotidienne. Il n'y a pas de coupure, encore moins de barrière entre ce monde et l'au-delà[109]. »

---

[104] *MF* 59, p. 127-129 ; 71, p. 137-139.

[105] J. DELESALLE, « La Vierge Marie dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry », *La Vierge dans la Tradition cistercienne,* Mediaspaul, 1999, 97-107, p. 107.

[106] *Vita* 2. Trad. F. LE BRUN, p. 445.

[107] P. VERDEYEN, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas.* Traduit du néerlandais par André Louf, éd. Brépols, Belgique, 2003, p. 151.

[108] Le songe est un rêve qui a pu être mémorisé.

[109] J. LE GOFF, *L'Homme médiéval,* coll. « L'Univers historique », Paris 1989, p. 35-36.

Les exemples de visions[110] et en particulier les visions mariales ont été évoquées à plusieurs reprises chez les contemporains de Guillaume. On pourrait citer Guibert de Nogent, lui aussi Père abbé bénédictin, un peu plus âgé que Guillaume[111]. Dans son autobiographie (*De Vita sua*), il décrit la visions en songe que sa mère eut de la Vierge[112]. A la suite de cette vision, Guibert comprit que Marie l'enjoignait de rester dans son monastère de Fly[113]. Guillaume lui-même a rapporté plusieurs visions en songe dans la *Vie de saint Bernard.*

b) Les visions en songe dans la Vie de saint Bernard

La *Vie de saint Bernard,* quoique écrite par Guillaume lorsque Bernard était encore vivant, mérite cependant d'être considérée comme une plaidoirie pour obtenir la canonisation de Bernard[114]. Dans cette perspective, Guillaume ne manquera pas d'utiliser des récits de vision en songe, genre littéraire classique en hagiographie[115], mais qui peuvent être révélateurs de la personnalité du saint et de l'auteur de sa biographie.

---

[110] On pourrait citer la vision donnée à un moine de la communauté de Guerric d'Igny qui d'après *Le Grand exorde de Cîteaux* - récit des débuts de l'Ordre cistercien - aurait vu un ange descendre du ciel pour accompagner son frère Guerric pendant la lecture d'une leçon aux vigiles. « Vision merveilleuse et édifiante » nous rapporte *Le Grand exorde de Cîteaux* qui permet de reconnaître que « le frère ainsi favorisé est un véritable serviteur de Dieu » (M. N. BOUCHARD, « Le Bienheureux Guerric et Notre-Dame : une parole toujours actuelle », *Liens cisterciens,* éd. Abbaye de Bellefontaine, 2003, n° 5, p. 22-23).

[111] Moine bénédictin (1053-1126 ou 1130). Elu Père abbé de Notre–Dame de Nogent-sous-Coucy en 1104.

[112] GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie.* Intr., éd. et trad. par E.-R. LABANDE, Paris, 1981. cité par J. LE GOFF, *Un autre Moyen Âge,* Paris, 1999, p. 541 et par J. C. SCHMITT, « Rêver au XIIe siècle », *I Sogni nel Medioevo,* Seminario internazionale, Rome, 2-4 oct. 1983, éd. T. Gregory, Rome, 1985, recension dans *Studi medievali,* t. 26, 1985, 799-808, p. 805-806.

[113] Guibert de Nogent confie dans sa *De vitae sua* que sa mère « eut la vision suivante (...) : elle vit une femme, d'une beauté et d'une majesté sans pareilles, s'avancer dans le milieu de l'église (...). Elle comprit qu'il s'agissait de la sainte Mère de Dieu (...). Dirigeant vers moi son très noble regard et sa main éclatante, la Vierge déclara : ''Quant à celui-ci, c'est moi qui l'ait amené ici et l'ai fait moine, et d'ici je ne souffrirai à aucun prix qu'il s'éloigne.'' (...). Ma prévenante mère m'ayant rapporté le déroulement de cette vision, j'accueillis de si hautes paroles avec une grande componction du cœur et un flot de larmes. Le sens d'un songe aussi désirable mit un terme au laisser-aller de mes idées de vagabondage, au point que jamais plus je ne fus entraîné par le désir de changer aucunement de monastère » (GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie.* Intr., éd. et trad. par E.-R. LABANDE, Paris, 1981, p. 129-131).

[114] A. H. BREDERO, « La contribution de Guillaume de Saint-Thierry à la canonisation de Bernard de Clairvaux et l'importance de son texte cultuel au point de vue historique », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, 461-473, p. 462.

[115] Dans les cloîtres, cet intérêt pour les songes, qui fleurit au XIIe siècle, est bien antérieur au temps de Guillaume. Le milieu monastique, au haut Moyen Âge, était déjà une source de grands producteurs littéraires et pastoraux de songes. Il faut dire qu'à la fin de l'Antiquité ou dès le début du haut Moyen Âge, le christianisme fait apparaître un rêveur d'élite, le saint. « L'hagiographie est pleine de songes de saint », nous dit Jacques Le Goff, « On pourrait citer les songes de saint Martin à la fin du IVe siècle rapportés par Sulpice Sévère et par Grégoire le Grand » (J. LE GOFF, « Rêves », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval,* Paris. 1999, p. 958) (Cf. aussi la célèbre vision de saint Benoît, « Vision », *DS* t. 16, col. 967).

Rappelons tout d'abord que la vocation exceptionnelle et singulière de Bernard aurait été révélée en songe à sa mère lorsqu'elle le portait dans son sein. Lors d'un songe, elle se vit enceinte d'un petit chien qui aboyait impétueusement. *Elle en fut saisie d'une vivre frayeur, et alla consulter un religieux qui, (...), répondit à cette femme toute tremblante d'angoisse : « Ne craignez rien : Tout ira très bien. Vous serez la mère d'un excellent chiot, qui deviendra le gardien de la maison de Dieu et poussera pour elle de vifs aboiements contre les ennemis de la foi. Il sera en effet un éminent prédicateur ; et, comme un bon chien, par la vertu salutaire de sa langue, il guérira d'un grand nombre de maladies l'âme de biens des gens »* (*VSB* 2, p. 32-33). Selon la conception que Guillaume se faisait de la vie monacale, le moine devait avoir une vie retirée de la vie publique afin de pouvoir s'adonner pleinement à la prière et aux joies de la contemplation qui est le chemin vers la vision. Guillaume va donner une excuse à saint Bernard pour ses nombreux engagements dans les affaires du siècle, par le caractère particulier de sa vocation, révélé à sa mère à travers ce songe étrange. Il met sur les lèvres de l'homme religieux une explication rassurante en montrant qu'il avait été prédit à la mère de Bernard, à travers ce songe, que non seulement son fils sera un éminent prédicateur, mais qu'il aura une activité importante et bienfaisante en dehors du monastère[116].

Au début de la vie du jeune Bernard, Guillaume évoque une vision en songe qui va marquer la vie spirituelle de Bernard de Clairvaux. Lors d'une veillée de Noël, Bernard s'étant légèrement assoupi, il vit en songe le Verbe de Dieu naître en lui. Bernard a dû raconter lui-même cet événement à ses amis car il est rapporté à la fois par Geoffroy d'Auxerre[117] et par Guillaume : *L'enfant Jésus lui apparut comme l'Epoux sortant de la chambre nuptiale. Il se montra à ses regards comme s'il naissait de nouveau sous ses yeux, lui le Verbe-Enfant, du sein de la Vierge-Mère, lui le plus beau entre les fils des hommes*[118], *et il ravit les sentiments du jeune Bernard, qui déjà n'avait plus rien d'enfantin. Il demeura persuadé depuis ce jour-là, et il le répète encore aujourd'hui, que l'heure où l'Enfant Jésus lui était apparu, était l'heure même à laquelle il vint au monde*[119]. Ce songe est décrit comme une vision très

[116] A. H. BREDERO, « La contribution de Guillaume de Saint-Thierry à la canonisation de Bernard de Clairvaux et l'importance de son texte cultuel au point de vue historique », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, 461-473, p. 470.

[117] GEOFFROY D'AUXERRE, le secrétaire de Bernard, avait rassemblé plusieurs faits biographiques dans un manuscrit intitulé *Fragments de vita et miraculis S. Bernardi* publié par R LECHAT, « Les Fragments de Vita et Miraculis S. Bernardi par Geoffroy d'Auxerre », in *Analecta Bollandiana,* t. 50 (1932), p. 91 (P.VERDEYEN, « Un théologien de l'expérience », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalités, spiritualité.* Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, *SC* 380, 1992, 557-577, p. 563).

[118] Ps 45, 3.

[119] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Vie de saint Bernard.* Trad. P. VERDEYEN, *art. cit.,* p. 563-564, in *VSB* 4, p. 35-36.

précise, fait remarquer Paul Verdeyen[120]. Il peut très bien faire partie du « vécu » de Bernard[121]. Ce sera pour saint Bernard une expérience inoubliable que Guillaume a gardé gravée dans son cœur et qui pouvait conforter son espérance de faire, peut-être à travers d'autres genres de vision, l'expérience de la présence divine.

A plusieurs reprises, dans la *Vie de saint Bernard*, Guillaume souligne l'influence exercée sur Bernard par deux personnages « maternels[122] » qu'il verra en songe : la Vierge Marie[123] et sa propre mère[124] qu'il aurait vue après la mort de celle-ci.

Guillaume rapporte d'autres visions en songe, l'une qui fut prophétique[125] au sujet du *tentateur* qui allait retirer un membre de la jeune communauté de Cîteaux[126]. Une autre vision

---

[120] P. VERDEYEN, « Un théologien de l'expérience », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalités, spiritualité.* Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, *SC* 380, 1992, 557-577, p. 563.

[121] Tout en laissant transparaître une grande admiration pour saint Bernard, le récit de Guillaume n'en est pas moins une « histoire », au sens rigoureux du mot (J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 123). L'éminent historien E. VACANDARD fait remarquer que le récit de Guillaume, comme celui de ses successeurs, subit un rigoureux contrôle de la part des évêques et des abbés avant d'être publié (*Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux,* Paris, 1902, p. XXIII). La *Vie de saint Bernard* se distingue ainsi des autres *Vitae* ou documents postérieurs au caractère légendaire (*ibid.*, p. XXXIX-LII).

[122] J. LECLERCQ, « Pour un portrait spirituel de Guillaume de Saint-Thierry », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle.* Saint-Thierry, 1979, 413-428, p. 414.

[123] *VSB* 58, p. 110, vision citée dans notre étude « Récit de la vision en songe de la Vierge à Bazoches », *supra,* Chapitre I A 4. a, p. 38.

[124] *VSB* 10, p. 44, vision citée dans notre étude « Les deux autres visions mariales en songe dans la *Vita Antiqua* », *infra,* Chapitre I A 4. c, p. 45.

Remarquons que c'est à travers un songe de sa mère que la conversion d'Augustin fut prédite (*Conf.* III, 11, 19, *BA* 13, p. 398). Le songe de Monique est un exemple d'un rêve inspiré qui s'impose par sa clarté. Dans ce récit, le vocabulaire d'Augustin souligne qu'il ne s'agit pas d'un rêve ordinaire, il emploie en effet, le terme « video » que l'on rencontre pour les rêves de la Bible (Dn 8, 4 ; Am 9, 1 ; Is 6, 1 ; Ac 9, 10 s ; 10, 3-4 ; 11, 13 ; Ap 5, 2 ; 5, 6 ; 7, 1 ; 7, 2 ; 8, 2...) (M. DULAEY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin,* Paris, 1973, p. 158-159). On retrouvera l'influence de l'onirologie augustinienne dans la *Vie de saint Bernard* et la *Vita Antiqua* et particulièrement dans les écrits de Guibert de Nogent. Chez ce Père abbé de Notre–Dame de Nogent-sous-Coucy, les phénomènes oniriques sont orientés vers le futur et ont tous un message de valeur religieuse dans lequel très souvent, comme chez Augustin et aussi dans la *Vie de saint Bernard,* écrite par Guillaume, la mère est impliquée (cf. Le rôle du songe mariale de sa mère pour son maintien au monastère de Fly, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie.* Intr., éd. et trad. par E.-R. LABANDE, Paris, 1981, p. 129-131) (J. C. SCHMITT, « Rêver au XIIe siècle », *I Sogni nel Medioevo,* Seminario internazionale, Rome, 2-4 oct. 1983, éd. T. Gregory, Rome, 1985, recension dans *Studi medievali,* t. 26, 1985, 799-808, p. 805-806).

[125] Les songes prophétiques évoqués ici sont influencés par l'oniromancie gréco-romaine. Les rêves ont une place très importante dans la culture antique. Il y aurait de nombreux exemples. Citons le rêve de Pénélope (ch. XIX de *L'O*dyssée), ceux des Sibylles prémonitoires du christianisme, (cf. *Les Livres sibyllins de Virgile,* J. LE GOFF, *Un autre Moyen Âge,* coll. « Quarto », Paris, 1999, p. 293). Dans le monde gréco-romain, l'oniromancie était une des branches de la « divination naturelle » et l'on était attentif aux présages que pouvaient fournir les rêves (M. DULAEY, « Songes-rêves », *DS* t. 14, col. 1060). En matière de rêve et d'interprétation des rêves, le paganisme gréco-romain apporte jusqu'au IIe siècle les théories et les pratiques qui auront une certaine postérité au Moyen Âge (J. LE GOFF, « Rêves », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval,* Paris, 1999, p. 952). Le XIIe siècle peut être considéré comme une époque de reconquête du rêve par la culture et la mentalité médiévale (J. LE GOFF, *Un autre Moyen Âge,* Paris, 1999, p. 292). Il y a une certaine continuité entre la conception païenne des songes à l'époque hellénistique et certaines attitudes chrétiennes à leur sujet (R. MANSELLI, *I Sogni nel Medioevo,* Seminario internazionale, Rome, 2-4 oct. 1983, éd. T. Gregory, Rome, 1985, recension dans *Studi medievali,* t. 26, 1985, 799-808, p. 804). Pour une étude des rêves et de leur interprétation au Moyen Âge, il

concerne la postérité de Cîteaux. Alors que son abbé Etienne *éprouvait une douloureuse déception devant le très petit nombre* de son *troupeau,* il lui fut donné *une visitation joyeuse* à travers *la vision* reçue par un de ses frères sur la future postérité de Cîteaux (*VSB* 18, p. 53-54). Soulignons que Guillaume interprète cette *vision* comme une *consolation divine* donnée au cours d'une *visitation* qui remplit l'âme de joie (*VSB* 18, p. 54). La vision exprime ici, dans la pensée de Guillaume, la révélation de la bonté de Dieu dont l'efficacité fut manifestée par le grand nombre de moines qui rejoignirent la communauté de Cîteaux.

c) Les deux autres visions mariales en songe dans la Vita Antiqua

Guillaume eut une deuxième vision en songe de Marie dans un moment de grande hésitation sur son choix de vie monacale. Après avoir démissionné de sa charge de Père abbé, la *Vita* nous rapporte que cette démission de Guillaume fut mal reçue par ses frères de Saint-Thierry et les autres supérieurs des abbayes bénédictines de son diocèse. Ils se rendirent compte du trésor qui allait leur échapper. Muni d'un mandat de Renaud de Martigny, archevêque de Reims, ils s'efforcèrent de persuader Guillaume de « faire retour à Saint-Thierry[127] ».

Guillaume est alors en proie à une grave crise de conscience, « il était fort ébranlé et sa résistance presque brisée[128] », nous dit l'auteur de la *Vita.* Il demanda vingt-quatre heures de réflexion dans la prière, implorant le Seigneur et Marie de l'éclairer dans sa décision à prendre sur le fait de rester à Signy ou de retourner à Saint-Thierry.

C'est alors que, pour la deuxième fois, il vit Marie en songe pendant son sommeil. Peu de détails sur cette vision car des mots manquent dans le manuscrit de la *Vita.* On peut lire cependant : « Marie à lui..... l'appelait pour ..... l'attachait au monastère..... A son réveil, il comprit....., elle s'en revendique personnellement[129]. » Une fois de plus, au

---

faudrait se rapporter à l'ouvrage de R. CAILLOIS et G. E. von GRUNEBAUM, *Le Rêve et les sociétés humaines* (colloque de 1962), Paris, 1967 ; cf. aussi : P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur in Mittelater,* Stuttgart, 1981, p. 39-45 ; *I Sogni nel Medioevo,* Seminario internazionale, Rome, 2-4 oct. 1983, éd. T. Gregory, Rome, 1985, recension dans *Studi medievali,* t. 26, 1985, p. 799-808.

[126] *Quand cette nombreuse compagnie en arriva à craindre que le tentateur ne lui retirât l'un d'entre eux, il plut à Dieu de leur révéler ce qui devait leur advenir. Une nuit, l'un d'entre eux eut une vision (...). Les événements vérifièrent ensuite ce songe. Car l'un de deux retourna dans le monde...* (*VSB* 16, p, 52).

[127] *Vita* 5. Trad. F. LE BRUN, p. 449.

[128] *Vita* 6. Trad. F. LE BRUN, p. 449.

[129] *Ibid.*

cœur de ses incertitudes et de son tourment, Marie le réconfortait et le confirmait dans sa résolution, par cette vision.

Remarquons que, dans la *Vie de saint Bernard*, Guillaume relate l'apparition de la mère de l'abbé de Clairvaux à Bernard et à ses frères, également à un moment critique de choix décisif dans la vie religieuse (*VSB* 10, p. 44).

L'expérience spirituelle que Guillaume aurait pu faire, lors d'un songe marial, est enracinée dans son univers religieux. En effet la vision en songe au XIIe siècle n'est pas étrangère à la nature du visionnaire, à son imagination et à sa profondeur[130]. Les récits des visions en songe suivent les modèles traditionnels hagiographiques en lien avec des aptitudes à l'introspection[131] qui ne cessent de se développer au temps de Guillaume[132]. Ainsi, il est possible que Guillaume, après avoir , dans son tourment, imploré avec force Notre Seigneur et sa Mère, ait pu reconnaître, dans les mouvements de son âme, les passages apaisants de la miséricorde divine. Guillaume aurait alors fait part à son ami-confident infirmier des grâces de consolation reçues au cours de son sommeil, confidence qui aurait été traduite dans le langage de l'époque par l'auteur de la *Vita.*

Dans la suite de ce récit mutilé de la seconde vision mariale en songe de Guillaume, l'auteur de la *Vita* ajoute : « Pour empêcher que la grandeur des révélations dont il est objet ne l'enorgueillît, il lui fut donné un ange qui le soufflète[133]. » Nous avons là un topos biblique en lequel est établi un parallèle entre les hautes expériences mystiques que connut Paul[134] et celles qu'expérimente Guillaume lors de la vision de la Vierge. L'auteur fait allusion ici aux

---

[130] R. MANSELLI, *Il sogno come premonizione, consiglio e predizione,* p. 219-244 in *I Sogni nel Medioevo,* Seminario internazionale, Rome, 2-4 oct. 1983, éd. T. Gregory, Rome, 1985, recension dans *Studi medievali,* t. 26, 1985, p. 799-808, p. 805. Les images d'un rêve symbolique ne surgissent pas du néant, elles sont préparées dans l'inconscient de l'être humain par toute une série d'autres images. C'est pourquoi l'imagerie des rêves reste étroitement tributaire du milieu culturel dans laquelle elle a été conçue (M. DULAEY *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin,* Paris, 1973, p. 224).

[131] « Le ''Connais-toi toi-même`` a joui d'un grand prestige depuis l'antiquité jusqu'à la fin du Moyen Âge. (...). Selon Bernard, au malheur issu de l'ignorance s'en ajoute un autre : ''ignorer son ignorance``. » (M.-M. DAVY, *Initiation médiévale, la philosophie au XIIe s.,* Paris, 1980, p. 130).

[132] J. C. SCHMITT, « Rêver au XIIe siècle », *I Sogni nel Medioevo,* Seminario internazionale, Rome, 2-4 oct. 1983, éd. T. Gregory, Rome, 1985, recension dans *Studi medievali,* t. 26, 1985, 799-808, p. 805.

[133] *Vita* 6. Trad. F. LE BRUN, p. 449.

[134] (2 Co 12, 1-8). C'est de l'autorité de Paul et de celle de Jean que se réclameront plus tard les grands mystiques dans leurs affirmations les plus hardies sur l'approche du divin par les visions (« Vision », *DS* t. 16, col. 883-884).

« révélations extraordinaires » dont bénéficia Paul au cours desquelles il fut « ravi jusqu'au troisième ciel[135] ».

La troisième vision en songe de la Vierge est accordée à l'ami-infirmier, ex-prieur de Saint-Thierry. Alors que Guillaume était très malade, proche de la mort, Notre Dame apparut en songe dans le sommeil de l'ami-infirmier de Guillaume qui était auprès de son malade. Marie apportait pour le malade des fourrures plus légères et plus chaudes que le tissu grossier dont était recouvert l'homme affaibli. Comme elle avait dit à l'ex-prieur de Saint Thierry : « Je suis la Dame de Bazoches[136] », Guillaume « comprit sur le champ que celle qui était venue à son secours était Marie, la Mère de Dieu. Et le songe ne fut ni vain ni sans effet », précise l'auteur de la *Vita*, « car à cette même heure où le frère se voyait en songe le recouvrir des fourrures, il se sentit, quant à lui, guéri de la maladie qui le tourmentait. Se levant donc et rendant grâce à celle qui l'avait sauvé, il passa le reste de sa vie dans une plus grande douceur d'esprit[137]. » Remarquons que dans la *Vie de saint Bernard*, Guillaume nous rapporte que la *Vierge Marie, escortée de ses deux serviteurs saint Laurent et de saint Benoît, se trouva auprès de l'homme de Dieu* (Bernard), alors que celui-ci, malade, souffrait vivement. A la suite de cette vison, toute douleur disparut (*VSB* 58, p. 110). C'est dire que Guillaume avait foi en l'action bienfaisante et apaisante de la Vierge dans les moments très douloureux de l'existence humaine.

Dans son introduction à la *Vita antiqua,* Frédéric Le Brun indique que, d'après lui, les trois apparitions de Notre-Dame sont rapportées dans la *Vita* pour indiquer clairement que c'est par l'intervention de la Vierge que Guillaume a pu finalement accomplir son destin de cistercien[138]. Cela nous semble plausible puisque l'auteur de la *Vita*, appartenant à l'Ordre de Cîteaux dévoué à la Vierge[139], aurait pu attribuer à Marie, de façon hagiographique, le secours venant du ciel dont Guillaume avait besoin.

Mais on peut considérer une autre hypothèse selon laquelle les visions en songe pourraient bien être l'écho d'expériences spirituelles personnelles comme ce fut le cas dans la Bible[140].

---

[135] La comparaison se poursuit : « Alors qu'on infligea à Paul une écharde dans sa chair pour lui éviter tout orgueil, Guillaume fut souffleté par un ange après avoir reçu ces faveurs divines, sous forme de vision mariale » (*Vita, ibid.*).

[136] C'est à Bazoches que Guillaume vit pour la première fois Marie en songe, cf. p. 15.

[137] *Vita* 8. Trad. F. LE BRUN, p. 453.

[138] F. LE BRUN, *Introduction à la* Vita, p. 439.

[139] Cf. *supra,* p. 16.

[140] Le rêve dans la tradition biblique peut être un instrument de la révélation divine. Dieu n'a-t-il pas délivré un message à Abraham (Gn 15 ; 20, 3. 6) et à Jacob (Gn 28 ; 31, 10-13) au cours d'un songe ? (Cf. M. DULAEY, *Le Rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin,* Paris, 1973, p. 34 et « Songe » *DTC* 15, col. 1485). La

On est en droit de penser que Guillaume, dans des moments particulièrement critiques de sa vie, ait reçu les réconforts tant espérés de la Mère de son Seigneur et en aurait fait part à l'ami-infirmier. L'ex-prieur de Saint-Thierry aurait donné ces informations à l'auteur de la *Vita* ; celui-ci aurait transcrit les réconforts gracieux reçus par Guillaume en un style propre à cette deuxième moitié du XIIe siècle.

Guillaume, sans doute à la suite de ses expériences spirituelles, évoque lui-même ces visions en songe comme de suaves révélations pour l'âme sur le mystère divin : *La couche (...) est le lieu des visions sacrées où l'on aime à rêver ce que l'on se plut à penser et où souvent est révélé à celui qui dort ce qui n'aurait pu l'être à celui qui veille*[141]. Ces révélations si délectables, vivifiantes pour l'âme, ne peuvent avoir lieu que dans le sommeil, souligne Guillaume. Comme Augustin, Guillaume fit une classification des différents types de vison[142]. Dans le deuxième type de vision (vision de type spirituelle), il évoque *les visions qui s'introduisent dans les songes ou certains troubles mentaux avec une apparence de dimension localisée* (*EF* 18, p. 109)[143].

On peut se demander si, dans ce « désir de voir Dieu » tant exprimé par Guillaume, l'abbé de Saint-Thierry aurait désiré ce genre de vision-apparition en songe ? Nous ne le pensons pas.

Lorsque Guillaume manifeste le « désir de voir Dieu », il n'est pas à la recherche de phénomènes extraordinaires comme la vision en songe d'être céleste, la quête de Guillaume se situe ailleurs. De même que Thérèse d'Avila accueillait les visions et les faveurs de la grâce divine avec grande joie mais sans les rechercher pour elle-même[144], Guillaume a pu accueillir des visions en songe, être réconforté par elles mais ne pas s'y appesantir.

---

connaissance de Dieu en rêve ou en vison est inférieure à la révélation directe *face à face* à laquelle, par exemple, Guillaume aspire ; c'est ce qu'il est dit dans le Livre de Nombres : « S'il y a parmi vous un prophète, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est dans un songe que je lui parle. Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse, toute ma maison lui est confiée. Je lui parle face à face dans l'évidence, non en énigmes, et il voit la forme de Yahvé » (Nb 12, 6-8). Cependant le songe est à même de donner un message divin comme il le fit pour Salomon (Dieu, au cours de son rêve, lui promis sagesse, perspicacité et richesse I R 3, 4-15), ou encore pour Joseph (Mt 2, 13) et Paul (Paul reçut des encouragements de la part du Seigneur en songe Ac 18, 9 ; 23, 11 ; 27, 23).

[141] Traduction personnelle de : *Cujus est (...) spiritualium studiorum officina et sacrarum locus visionum ; ubi libet somniare quod libuit cogitare, et saepe revelatur dormienti quod non patuit vigilanti* (*ESCC* 187, p. 378).

[142] Cf. notre étude sur les "Différents types de vision", *infra,* Chapitre II C, p. 166 s.

[143] Parmi les trois sortes de vision (corporelle, spirituelle, intellectuelle), Augustin avait déjà placé les visions en songe, ou visions imaginatives, dans la seconde catégorie : « Voilà pourquoi, lorsque l'âme est ravie en sa vision qui présente à l'esprit des images semblables aux objets (...), il appartient à un enseignement et à un secours divin de lui faire savoir qu'elle voit spirituellement, non pas des corps, mais des visions qui sont à l'image des corps ; à la façon dont certains savent qu'ils voient en songe, même avant qu'ils ne s'éveillent » (*La Genèse au sens littéral*, XII, XXVI, 53, p. 421).

[144] « Les ravissements lui sont fréquents dans cette Demeure, elle ne peut les empêcher, même en public » (THERESE D'AVILLA, *Le Château de l'Âme ou Le Livre des Demeures,* Paris, 1963, p. 191).

Contrairement à Guibert de Nogent, âgé d'une vingtaine d'années de plus que Guillaume, et qui relate dans ses récits autobiographiques des songes d'inspiration religieuse qui ont été déterminants dans sa vie de moine bénédictin[145], Guillaume parle très peu, dans son œuvre, des visions en songe.

Plusieurs raisons aideraient à comprendre la discrétion de Guillaume et son silence là-dessus. On peut déjà expliquer cette discrétion en sachant, qu'à toute époque, il y a toujours eu une suspicion sur le mental d'un homme en proie à des visions. De plus, Guillaume est animé d'un tel amour pour Dieu, d'un tel élan dans sa quête qu'il ne voudrait pas s'arrêter dans sa course à des grâces reçues de façon très personnelle, mais avec un souci d'édification universelle, en pensant à tous ses frères et jamais satisfait pleinement de l'acquis dans sa vie spirituelle, il s'élance avec constance dans sa recherche du divin car *un abîme appelle un autre abîme*[146] *; cette extase rêve bien autre chose que sa vision ; ce secret soupire après un autre secret ; cette joie imagine une autre joie* (*ESCC* 182, p. 283).

Autre raison aussi de son silence : sa tendance à une grande humilité voir à l'effacement[147].

La deuxième et la troisième vision de la Vierge ont eu lieu lors de son installation à Signy. Ses principales œuvres furent alors écrites à Signy même, alors que l'enseignement d'Abélard était largement diffusé[148]. En un temps où Abélard prône le rationalisme, il était impossible à Guillaume d'étayer sa doctrine spirituelle par des confidences au sujet de songes reçus.

Guillaume, dans ses œuvres, avait avant tout le souci d'instruire et de former à la prière. Il a eu conscience, dit-il, de n'avoir rien écrit qui puisse *scandaliser* ou bien *être œuvre d'un présomptueux* (*LFMD* 16, 141). Ceci corrobore la thèse qu'il n'aurait pas voulu parler, dans ses écrits doctrinaux, des faveurs divines reçues à travers des songes.

Guillaume a montré à la fin de sa vie qu'il a était animé d'une grande prudence pour choisir les légataires de ses œuvres. Il ne les confia pas à ses propres frères mais aux frères du Mont-Dieu. Dans le *Billet* adressé au prieur Haymon (*LFMD* 1-14, p. 131-143) de la communauté

---

[145] A la suite du récit de la vision mariale en songe de sa mère (cf. *supra,* p.. note), Guibert évoque la vision qu'eut son précepteur. Ce songe indiquait clairement que Guibert devait abandonner l'écriture de ses poèmes avec lesquels il cherchait à « rivaliser avec Ovide et les poètes bucoliques » pour revenir à la sainte Ecriture (GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie.* Intr., éd. et trad. par E.-R. LABANDE, Paris, 1981, p. 135-137).

[146] Ps 42, 8.

[147] Cf. notre étude « Rôle de Guillaume dans le courant monastique de son temps », *infra,* Chapitre I A 5 d, p. 55.

[148] P. ZERBI "Guillaume de Saint-Thierry et son différend avec Abélard", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 395-412, p. 397.

des Frères du Mont-Dieu est exprimée une certaine angoisse de Guillaume, il craint de n'être pas compris[149].

La réelle recherche de Guillaume ne se situe pas dans une quête des visions en songe. Il aspire avant tout à rencontrer le Dieu Trinité dans le fond de son âme, participer à la vie trinitaire en laquelle le Père et le Fils se voient mutuellement[150] et éduquer ses contemporains à entretenir ce pieux désir de voir Dieu.

Si ces visions en songe de Marie n'ont, pour ainsi dire, pas laissé de trace dans les écrits de Guillaume, il y a un autre événement rapporté par la *Vita*[151] qui, lui, a un très grand retentissement dans la vie de l'abbé de Saint-Thierry et dont Guillaume parle avec une certaine délectation : c'est sa rencontre avec Bernard de Clairvaux.

5. Amitié avec saint-Bernard

a) Première visite à Clairvaux

Guillaume, encore moine à Saint-Nicaise, rendit visite à Bernard en 1118[152]. Dans une existence, il y a des événements qui peuvent modifier toute l'orientation de la vie, toute l'activité qui s'ensuit, pour Guillaume de Saint-Thierry, sa première rencontre avec Bernard de Clairvaux fut un événement de ce genre[153]. Les circonstances de cette rencontre nous sont rapportées par Guillaume dans la *Vie de saint Bernard.*

L'abbé de Clairvaux, accablé sous le poids du jeûne et de la fatigue, était tombé gravement malade et fut contraint d'abandonner temporairement le gouvernement de l'Abbaye. Il s'était retiré dans un ermitage, vaquant librement à Dieu et à lui-même. C'est là que Guillaume vint le visiter. Cette rencontre fut le début d'une grande amitié. Guillaume décrit cette première

---

[149] *Lisez donc tous ces ouvrages. Et si vous n'êtes pas les premiers à le faire, soyez, du moins, s'il vous plaît, les tout derniers. Je crains de les voir tomber entre les mains de ces gens qui, ne faisant rien eux-mêmes, dénigrent tout ce que font les autres* (*LFMD* 14, p. 141).

[150] Cf. notre étude sur la « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3. b 3 b', p. 229.

[151] *Vita* 3. Trad. F. LE BRUN, p. 447.

[152] P. VERDEYEN, « Guillaume de Saint-Thierry Liège (Belgique), 1075-Signy l'Abbaye (Ardennes), 1148 », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, p. 409.

[153] S. CEGLAR, "Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers chapitres des Abbés Bénédictins", *Saint-Thierry. Une abbaye du VI*e au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 299-350, p. 299.

rencontre dans un style hagiographique : *Je le trouvai dans cette cabane, semblable à celle qu'on bâtit habituellement aux carrefours pour les lépreux. Il y était, comme je l'ai dit, sur ordre de l'évêque et des abbés, déchargé de tout soin de son monastère, tant intérieur qu'extérieur, rempli de joie comme dans les délices du paradis. Quand je fus entré dans cette royale cabane, voyant cette habitation et son habitant, une telle demeure m'inspira autant de révérence, Dieu m'en est témoin, que si je montais à l'autel de Dieu. Je fus pénétré d'un tel sentiment à l'égard de cet homme, d'un si ardent désir de partager sa pauvreté et sa simplicité que, si le choix m'en avait été offert ce jour-là, je n'aurais rien souhaité de meilleur que de toujours vivre avec lui pour le servir (...). Quant à moi, bien qu'indigne, je restai quelques jours avec lui, et partout où je tournais les yeux, j'étais dans l'admiration ; je voyais comme des cieux nouveaux et une terre nouvelle*[154], *et les antiques traces de nos Pères, les anciens moines d'Egypte et sur elles les pas plus récents des hommes de notre temps* (*VSB* 33-34, p. 79-82). Texte qui révèle d'emblée l'attrait profond exercé par Bernard sur la personne de Guillaume. Si ce texte a une certaine dimension hagiographique, il n'en révèle pas moins les aspirations profondes de Guillaume. Le bonheur de Guillaume serait de vivre en la compagnie de l'abbé de Clairvaux, d'écouter sa voix, de recueillir ses enseignements. On sent poindre aussi, dans son désir de pauvreté et de simplicité, sa vocation cistercienne[155]. Est révélée, là encore, sa conception du temps paradisiaque : celui où il pourrait être tout entier consacré à la contemplation de Dieu. Pendant ce court séjour à Clairvaux, Guillaume était dans l'admiration pour cette jeune communauté cistercienne, vivant sous la direction de Bernard un monachisme renouvelé, enraciné dans la profonde spiritualité des Pères du désert égyptien. Transparaît, ici, sa séduction pour les formes orientales de la spiritualité, plus ascétiques que celles vécues dans les cloîtres clunisiens[156].

b) La correspondance de Guillaume avec Bernard

Nous avons maintes traces de cette grande amitié entre les deux abbés[157]. On peut lire dans la *Vita antiqua* que « Bernard connaissait une grande renommée et l'homme dont nous parlons

[154] Ap 21, 1.

[155] P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XI.

[156] J.-M. DECHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry,* Bruges, 1940, p. 60.

[157] Les deux amis figurent dans la même Lettrine d'un manuscrit du XIIe siècle. On reconnaît saint Bernard, abbé et Guillaume de Saint-Thierry, scribe. Lettrine « B » dans la *Vita Prima s. Bernard* de Guillaume de Saint-

ici (Guillaume), devenu son intime, était aimé par lui d'une affection toute spirituelle. Ce même Bernard lui avait écrit plusieurs lettres[158]. »

L'auteur de la *Vita* donne une précision intéressante sur la nature des liens affectifs unissant Guillaume et Bernard : c'était « une affection toute spirituelle ». Il faut dire que l'époque de Bernard et Guillaume était éprise de l'amour. Bien des causes aussi bien religieuses[159] que profanes[160] expliqueraient cette tendance dominante. Etienne Gilson a étudié les rapports qu'il pouvait y avoir entre « l'amour mystique » dont saint Bernard parle avec tant de bonheur et « l'amour courtois » tel qu'il était vécu dans les cours princières et chanté par les troubadours[161]. Son étude souligne la différence profonde entre les deux amours[162]. En conclusion, Etienne Gilson montre que : « L'amour courtois et la conception cistercienne de l'amour mystique sont deux produits indépendants de la civilisation du XIIe siècle[163]. » « L'affection toute spirituelle » que Bernard avait pour Guillaume n'avait rien d'un amour profane, elle était dépouillée de toute sensiblerie et animée par l'amour de Dieu même. Ceci apparaît particulièrement dans la correspondance entre Bernard et Guillaume.

Une réponse de Bernard[164], écrite aux environs de 1125[165], à Guillaume, laisse entendre que celui-ci s'affligeait de ce que le grand abbé eût laissé sans réponse plusieurs de ses propres lettres et Guillaume alla jusqu'à se plaindre de n'être pas assez aimé, du moins de ne pas être aimé dans la mesure de son propre amour : « Je suis moins aimé que je n'aime[166] ». Trait qui met en évidence le tempérament certes affectif de Guillaume. Nous verrons dans ses écrits

---

Thierry, Abbaye de Zwettl, ms 144 fol. 26, reproduite dans *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, p. 473, détails de la même lettrine : p. 464 ; p. 466 ; p. 469.

[158] *Vita* 3. Trad. F. LE BRUN, p. 447, cf. J. LECLERCQ, « Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à saint Bernard », *Revue Bénédictine* 79 (1969), 375-382.

[159] Parmi les facteurs religieux, citons l'influence de la mystique augustinienne concernant la doctrine de l'amour (cf. notre étude sur « Dieu source de tout amour », *infra,* Chapitre III, A 3. b 1), une dévotion certaine à Marie-Madeleine « qui aima beaucoup » (M. CASEY, « Le spirituel : les grands thèmes Bernardins », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalité, spiritualité, SC* 380, Paris, 1992, 605-635, p. 618).

[160] Dans les facteurs profanes, il y a l'intérêt pour Ovide et ses conceptions classiques de l'amitié, la popularité des chansons de geste, des romans de chevalerie (M. CASEY, *art. cit.,* p. 618).

[161] E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1969, « Appendice IV. Saint Bernard et l'amour courtois », p. 193-215.

[162]La quête amoureuse du chevalier est certes très différente de celle des Cisterciens qui sont à la recherche d'un amour spirituel totalement pur ; leur modèle est l'Epouse du *Cantique des Cantiques* animée par son amour mystique pour l'Epoux (E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1969, « Appendice IV. Saint Bernard et l'amour courtois », 193-215, p. 211-212).

[163] Etienne Gilson explique : « Sans doute, la langue de l'un a pu se nourrir de termes empruntés à celle de l'autre, mais comme il fallait renoncer à l'un de ces amours pour embrasser l'autre, on ne peut s'étonner qu'aucun concept défini ne soit commun aux deux » (E. GILSON, *ibid.,* p. 215).

[164] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre* 85. Traduction H. ROCHAIS, *SC* 458, Paris, 2001, p. 435-443.

[165] F. LE BRUN, « *Vita Antiqua Willelmi Sancti Theodereci* d'après le manuscrit latin 11782 de la Bibliothèque Nationale de Paris », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, p. 447, note 38.

[166]*Plus amans, minus diligor, Lettre* 85, 2. Traduction H. ROCHAIS, *SC* 458, Paris, 2001, p. 438.

qu'il attache une importance primordiale à l'amour, jusqu'à identifier la connaissance même avec lui[167]. Comme le fait remarquer Dom Jean Leclercq, on trouve en Guillaume une sorte de division entre le détachement total qu'il affirme être la condition de toute croissance spirituelle et un certain besoin d'affection, d'amitié[168]. Jusqu'à la fin de sa vie, subsistera en lui une certaine insatisfaction, mais ce désir non comblé le mettra toujours en mouvement, en quête d'un bonheur recherché dans la vision de Dieu, et qu'il pressent ne pouvoir être donné que par Dieu seul.

Dans la suite de sa réponse, Bernard, après avoir affirmé son affection pour Guillaume, demande à Dieu de « visiter » et d'éclairer son âme afin de « voir[169] » dans la lumière divine s'il aime Guillaume comme il convient : « Mon Dieu ''illumine aussi même mes ténèbres[170]'', pour que je voie en moi une charité ordonnée et m'en réjouisse, sachant et aimant ce qu'il faut aimer, et dans quelle mesure et dans quel but il faut l'aimer ; je ne voudrais pas, moi aussi, être aimé si ce n'est en toi[171]. » Texte qui révèle la très haute élévation spirituelle de Bernard dans l'expression de ses sentiments pour Guillaume. Bernard ne voulait pas s'arrêter aux marques sensibles d'une amitié. C'est en Dieu lui-même qu'il veut enraciner son amitié et la raison d'être de son affection pour Guillaume. Dans toute l'œuvre de Bernard, et aussi dans celle de Guillaume, est exprimée avec force la conviction que Dieu doit être la cause de tout amour entre les êtres[172]. Cette amitié entre les deux abbés, enracinée dans de si hautes valeurs spirituelles, sera sans faille. En 1127, Bernard dédicacera à son ami son traité *De la grâce et du libre arbitre.* Peu de temps après, Guillaume lui répond par un geste semblable en lui dédiant son traité *Sur le sacrement de l'autel*[173].

---

[167] J. LECLERCQ, « Pour un portrait spirituel de Guillaume de Saint-Thierry », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle* . Saint-Thierry, 1979, 351-362, p. 421.

[168] *Ibid.*

[169] Notons que c'est à travers le sens imagé de la vue que saint Bernard requiert de Dieu un éclairage au sujet de son affection pour Guillaume. Ce désir de voir pourrait s'identifier à une volonté de discerner en son cœur la volonté divine sur cette délicate question de l'affection mutuelle.

[170] Ps 17, 29.

[171] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre* 85, 3. Trad. H. ROCHAIS, *SC* 458, Paris, 2001, p. 439-441.

[172] C'est ce qu'exprime Guillaume un peu plus tard dans son *Exposé sur le Cantique des Cantiques : Quand nous aimons une créature, non comme un moyen de vous atteindre, mais comme un but de jouissance, l'amour, à l'instant, n'est plus amour, mais convoitise. (...). Jouissance du prochain, jouissance de soi, s'il le faut, passe ; mais seulement en vous* (*ESSC* 2, p. 73). Cf. E. GILSON : « L'amour que Dieu engendre en soi, et, qu'il est, il le cause dans les autres en leur imprimant un désir de sa propre perfection... » (*L'esprit de la philosophie médiévale,* Paris, 1944, p. 271).

[173] P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XV.

c) La rencontre des deux abbés malades

Tous les tracas inhérents au gouvernement du monastère pesèrent sur la santé fragile de Guillaume. Lors d'une maladie qui traînait en longueur, Bernard, lui aussi atteint dans sa santé, lui envoya son frère Gérard pour le ramener à Clairvaux. Cette rencontre entre les deux abbés malades, qu'il faut situer vers l'année 1128[174], Guillaume la raconte dans la *Vie de saint Bernard : Nous étions tous deux malades, et durant la journée entière, nous nous entretenions de la physique spirituelle de l'âme*[175]*, et des remèdes des vertus contre les maladies des vices. Il me recommanda le Cantique des Cantiques, pour autant que le permit la durée de ma maladie, mais seulement dans son sens moral, sans aborder les mystères de l'Ecriture qui s'y trouvaient contenus ; car c'était ainsi que je le désirais, et que je le lui avais demandé. Chaque jour, de crainte de l'oublier, je consignais par écrit tout ce que j'entendais de lui là-dessus, dans la mesure où Dieu me l'accordait et où la mémoire me venait en aide* (*VSB* 59, p. 111-112). Au cours de cette rencontre historique, Guillaume nous rapporte que les deux amis ont échangé ensemble sur la nature spirituelle de l'âme, sur le thème du progrès dans le combat contre les défaillances de la nature humaine et sur le *Cantique des Cantiques.*

Le Cantique des Cantiques est un des livres biblique qui alimenta le plus la littérature mystique au cours des âges. Dans la patristique grecque le commentaire d'Origène[176], mis en partie à la portée des latins par la traduction de Rufin, a eu une part considérable dans le développement spirituel de l'Occident[177]. Le commentaire de Grègoire de Nysse aussi été très lu[178]. Dans l'exégèse latine, principalement chez Ambroise[179] et Grégoire le Grand[180], on retrouve les mêmes thèmes fondamentaux traités par les auteurs grecs : amour réciproque du

---

[174] P. VERDEYEN, « Guillaume de Saint-Thierry Liège (Belgique), 1075-Signy l'Abbaye (Ardennes), 1148 », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, 409-410, p. 409.

[175] Guillaume écrira un traité sur *La nature du corps et de l'âme* à une date estimée entre 1138(?)-1145, cf. M. LEMOINE, introduction à *De la nature du corps et de l'âme,* Paris, 1988, p. 6.

[176] ORIGENE *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte de la version latine de Ruffin, introduction, traduction et notes par L. BRESARD et H. CROUZEL avec la collaboration de M. BORRET, *SC* 375, Paris, 1991.

[177] F. CAVALLERA, « Cantique des Cantiques », *DS* t. 2, col. 96. Origène présente le Cantique des Cantiques comme un chant d'allégresse qui magnifie l'intimité du Logos et de l'âme, après avoir célébré l'union du Christ avec son Eglise (M.-M. DAVY, *Initiation médiévale, la philosophie au XIIe s.,* Paris, 1980, p. 240).

[178] GREGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des Cantiques* (*PG* 44, 756-1020). Le commentaire donné par Grégoire de Nysse, dédié à Olympias, est rédigé sous forme d'homélies. Sous le voile d'un chant nuptial, le livre du Cantique a pour objet l'union de l'âme avec Dieu (F. CAVALLERA, « Cantique des Cantiques », *DS* t. 2, col. 96).

[179] Ambroise n'a pas écrit un commentaire suivi du Cantique mais on en trouve très souvent des extraits dans ses différentes œuvres (F. CAVALLERA, « Cantique des Cantiques », *DS* t. 2, col. 98-99).

[180] GREGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Cantique.* Intr., trad. et notes par R. BELANGER, *SC* 314, Paris 1984, cf. « Les homélies de saint Grégoire sur le Cantique », *Revue Bénédictine* 41, 1929, 204-217.

Christ et de l'Eglise ou du Christ et de l'âme aspirant à l'union avec Lui, mêlés à des questions pastorales sur les sacrements à l'initiation chrétienne. L'interprétation d'Origène donnée au *Cantique* était moins mystagogique et plus psychologique[181].

Soulignons que cette lecture du *Cantique* avec Bernard aura un grand retentissement dans la théologie mystique de Guillaume. Les recherches de Paul Verdeyen mettent en lumière que les deux religieux ont dû lire ensemble le commentaire et les homélies qu'Origène a consacrés au *Cantique*[182]. Il faut dire qu'au Moyen Âge, Origène était un auteur bien connu[183], dans toutes les bibliothèques du XIIe s. figurait au moins un manuscrit d'Origène[184].

Cette rencontre des deux amis malades à l'infirmerie de Clairvaux a une importance capitale ; à partir de ce moment là, Bernard et Guillaume vont écrire beaucoup sur le *Cantique des Cantiques*[185]. Ce poème d'amour biblique n'est pour ainsi dire pas mentionné dans les écrits de Guillaume ni dans ceux de Bernard avant la rencontre de deux abbés malades[186]. A travers ce texte biblique, fondateur de la spiritualité médiévale, s'enracine toute la mystique amoureuse de l'Eglise. On trouve en lui le symbole du dialogue de l'âme avec Dieu[187]. L'amour dans l'âme de la créature est appelé à croître sans cesse. Il est à l'origine de ce désir ardent de voir le Bien-Aimé[188] : *L'Epouse (...) multiplia ses efforts pour voir l'Epoux face à face, comme il est, et pour le connaître comme lui-même il la connaît* (*ESCC* 35-36, p. 119-121). Le désir de voir l'Epoux, d'être en relation intime avec lui dans une connaissance mutuelle, s'enracine dans l'amour de l'Epouse pour l'Epoux[189]. A travers sa lecture du

---

[181] J. LECLERCQ, « Origène au XIIe siècle », *Irénikon,* 24, (1951), 425-439, p. 432.

[182] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 7 s.

[183] J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu,* Paris, Cerf, 1957, p. 90. Cf. aussi B. Mc GINN, *Three treatises on man. A Cistercian Anthropology,* Kalamazoo, Cistercian publications, 1977, p. 14.

[184] J. LECLERCQ, *ibid.*, p. 93.

[185] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique.* Préface et traduction par A. BEGUIN, dans *Oeuvres mystiques,* Paris, Seuil, 1953. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Florilegium super Canticum ex libris sancti Ambrosii, PL* 15, 1945-2060 ; *Florilegium super Canticum ex libris sancti Gregorii, PL* 180, 441-474 ; *Brevis commentatio in Cantici Canticorum priora duo capita, PL* 184, 407-436 ; *Exposé sur le Cantique des Cantiques.* Texte latin, introduction et notes de J.-M. DECHANET, *SC* 82, Paris, 1962. Nous donnerons un développement sur le commentaire du Cantique de Bernard et celui de Guillaume dans notre étude sur « L'*Exposé sur le Cantique des Cantiques* », *infra,* Chapitre I A 7. c.

[186] P. VERDEYEN, « Un théologien de l'expérience », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalité, spiritualité,* Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, *SC* 380, 1992, 557-577, p. 570.

[187] Les Commentaires sur le Cantique au XIIe siècle développent en général le thème de l'union de l'âme avec Dieu. Beaucoup plus rarement est traité le symbole de l'union mystique du Christ et de son Eglise (J.-M. DECHANET, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1943, p. 151-152, note 2).

[188] Cf. notre étude « Le désir de voir Dieu s'enracine dans le désir d'aimer Dieu », *infra,* Chapitre III A 1, p. 207.

[189] Embrasée par son amour de l'absent, l'Epouse *soupire avec plus d'avidité que jamais après la contemplation du disparu* (*ESCC* 44, p. 133) ; cf. aussi *ESCC* 56, p. 151.

Cantique des Cantiques, Guillaume a pu justifier les aspirations profondes de son âme : contempler la face de son Seigneur, le connaître, être en union avec lui[190].

d) Rôle de Guillaume dans le courant monastique de son temps

Dans cette rencontre des deux amis à l'infirmerie, Guillaume se donne un rôle très modeste montrant en particulier saint Bernard *s'efforçant d'enseigner à son inexpérience tout ce qui s'apprend par l'expérience. Je ne pouvais alors comprendre tout ce qui m'était ainsi offert, et cependant il me le faisait mieux comprendre que j'en étais capable d'ordinaire* (*VSB* 59, p. 112). Ceci souligne un trait saillant du caractère de Guillaume qui l'oppose d'ailleurs à Bernard : il avait en lui une forte tendance à l'effacement personnel dans ses écrits et dans ses actes[191]. Comme le fait remarquer Dom Déchanet, son humilité voilait, à ses propres yeux, le bien qu'il accomplissait[192].

Cependant Guillaume a su, au moment opportun, se faire entendre et prendre ses responsabilités à bon escient. Il est bien connu que Bernard s'est mis à écrire l'*Apologie,* vers 1124-1125[193], sur l'instigation de Guillaume à qui cet écrit est dédié. Une ère critique s'est ouverte pour l'Ordre Bénédictin, tiédeur, assoupissement que vient encore accentuer par contraste la ferveur d'un Ordre nouveau, celui de Cîteaux. Entre Clunisiens et Cisterciens des rivalités s'installent, des querelles échauffent les esprits. C'est en protagoniste de la paix que Guillaume crut devoir presser Bernard d'écrire son *Apologie.* Guillaume voulut que Bernard prenne la défense des Cisterciens, auxquels on reproche de s'attaquer à l'Ordre de Cluny et qu'il dénonce les abus qui se sont introduits dans les monastères clunisiens[194]. Le but essentiel de l'*Apologie à Guillaume de Saint-Thierry* était de souligner l'importance du spirituel par

---

[190] Cf. notre étude « Objet du désir de Guillaume », *infra,* Chapitre II A 2, p. 124 s.

[191] S. CEGLAR, « Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers chapitres des abbés Bénédictins », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 299-350, p. 308.

[192] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 23.

[193] *Ibid.,* p. 28.

[194] Le plus ancien document concernant les origines de l'*Apologie* est une *Lettre* de l'abbé de Clairvaux figurant en tête du célèbre écrit comme Préface (*PL* CLXXXII, 895-915) : « Si j'ai bien compris, il faut que je me justifie auprès de ceux qui m'accusent de dire du mal des Clunistes ; que j'établisse qu'il n'y a rien de vrai dans tout ce que jusqu'ici ces religieux ont pensé de moi ou dans la réputation qu'ils ont voulu me faire. Mais si, après m'être défendu, je passe à l'attaque, comme vous me le suggérez, j'aurais l'air de me contredire et je ne vois pas comment je pourrais le faire sans scandale. Je pourrais peut-être dire que l'Ordre de Cluny est en soi, digne de louanges, que ses détracteurs ont tort, et cependant faire quelques réserves sur le luxe qu'on y affiche ? » (Traduction J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p 26).

rapport au corporel[195]. Ainsi, dans l'*Apologie*, Bernard, après avoir fait la louange de l'Ordre de Cluny en lui-même, va faire le procès de ses membres « qui délaissent les seuls biens véritables et éternels en délaissant le Royaume de Dieu[196] ». Bernard dénonce aussi « l'intempérance dans le boire et le manger, la recherche dans le vêtement, le coucher, les montures et le logement[197]. » Il fait une attaque en règle des supérieurs qui, malgré les injonctions de la Règle de saint Benoît, restent indifférents à tous ces manquements[198].

Guillaume et Bernard ont eu une conscience aiguë de la responsabilité qui leur incombait dans l'éducation des âmes. Les rapports étroits entre l'abbé de Saint-Thierry et l'abbé de Clairvaux n'ont pu se restreindre à un simple échange de vue sur leurs expériences mystiques[199]. Ils ont dû parler entre eux d'une question qui les préoccupait fort : le renouveau monastique.

L'abbé de Saint-Thierry contribua autant que possible au renouveau religieux de l'Ordre de Saint Benoît, tout d'abord, dans sa propre communauté, puis dans d'autres monastères bénédictins de son entourage. Il préconisa un modèle de vie plus ascétique afin de permettre aux moines de progresser dans la vie spirituelle en chemin vers la contemplation de Dieu.

Pour stimuler le renouveau monastique, Guillaume introduisit les chapitres annuels des abbés bénédictins de la province ecclésiastique de Reims, dès l'année 1131[200]. Lors de cette première rencontre des abbés bénédictins, en 1131, à la demande de Guillaume, il fut préconisé d'observer plus strictement la Règle de saint Benoît pour la liturgie, les jeûnes, l'abstinence et le silence[201]. Guillaume introduisait ces nouvelles observances car il souhaitait ardemment un retour aux origines de l'idéal monastique. Pendant quatre années consécutives, sous l'aimable direction de Guillaume, les chapitres annuels fonctionnèrent bien au grand bénéfice d'une ferveur renouvelée dans la vie des cloîtres[202]. Si la réputation de Guillaume fit de lui une personnalité humble et effacée, on peut remarquer que dans son oeuvre de

---

[195] F. LE BRUN, *Vita Antiqua,* p. 447, note 40.

[196] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Apologia ad Guillelmun Sancti Theodoris abbatum,* in *S. Bernardi Opera* vol. III, Rome, 1963. Traduction et citation par I. GOBRY, *Guillaume de Saint-Thierry. Maître en l'art d'aimer,* Paris, 1998, p. 28.

[197] *Ibid.,* p. 27.

[198] *Ibid.,* p. 28.

[199] A. H. BREDERO, « Guillaume de Saint-Thierry au carrefour des courants monastiques de son temps », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 279-297, p. 281.

[200] S. CEGLAR, "Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers chapitres des Abbés Bénédictins", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 299-350, p. 300.

[201] L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux,* Paris 1955, p. 106, cf. notre étude sur « La charge de Père abbé », *supra,* Chapitre I A 3. a 2, p. 36.

[202] S. CEGLAR, *art. cit.,* p. 305.

renouveau monastique, en quête de servir toujours davantage la gloire de son Seigneur, il fit preuve de courage, d'esprit de décision et de fermeté[203]

6. Oeuvres écrites à Saint-Thierry

On peut suivre le cheminement spirituel de Guillaume à travers ses écrits. La chronologie des œuvres de Guillaume a été donnée par le Père Wilmart[204]. Elle a été établie à partir des œuvres nommées par Guillaume dans la dédicace de la *Lettre d'or*[205]. C'est à travers les écrits de Guillaume que l'on prend connaissance de ses aspirations profondes et de l'évolution de son espérance en la vision de l'Être aimé. *La contemplation de Dieu* figure en tête du catalogue que Guillaume donne de ses œuvres[206].

a) La contemplation de Dieu[207]

Pour dater cette première oeuvre, Paul Verdeyen fait remarquer que l'on trouve dans la *Lettre* 85 de saint Bernard, écrite vers 1125, une citation probablement consciente de *La contemplation de Dieu*[208]. D'autre part Jacques Hourlier fait état de ce que le *Cantique des Cantiques* n'est pas cité. Cette œuvre est donc écrite avant la rencontre des deux abbés malades à Clairvaux[209]. Ce traité, avec d'autres, se situe à une époque où Guillaume a déjà reçu la charge d'une maison monastique car il dit avoir le souci, après avoir connu les joies de la contemplation, de ne pas abandonner ses frères (*CD* 1, p. 59). On peut conclure que ce traité date des premières années de l'abbatiat de Guillaume entre 1121-1124.

---

[203] *Ibid.*, p. 309.

[204] A. WILMART, « La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry », *Revue Mabillon* 14, 1924, 157-167, cf. P. VERDEYEN, *Introduction* à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XXIII-XXIV.

[205] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, Billet d'envoi à la *Lettre aux frères du Mont-Dieu.* Introduction, textes critiques, traduction et notes par J.-M. DECHANET, Paris Cerf, *SC* 223, 1975, p. 133-139.

[206] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, Billet d'envoi à la *Lettre aux frères du Mont-Dieu, SC* 223, 1975, p. 137 : *Il existe encore d'autres opuscules de notre composition. Deux traités : le premier sur la contemplation divine, le second sur la nature et la dignité de l'amour.*

[207] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu.* Introduction, texte latin et traduction de J. HOURLIER, *SC* 61 bis, Paris, 1999.

[208] « Certe certus sum, certum non esse tibi. » (S. Bernardi, *Opera* VII, 220, 12) serait une citation de *CD* 4, p. 68 : *Certe certus sum desiderium desiderii tui et amoren amoris tui me habere* (*Je suis certain, certes, de par ta grâce, d'avoir en moi le désir de te désirer et l'amour de t'aimer*) (P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XXV).

Guillaume va, dès sa première œuvre, partager avec ses moines un désir profond de voir Dieu, de façon très personnelle, ce qui donne à son écrit l'apparence d'une méditation privée. Du fond de son âme retentit ce cri : *O visage, visage ! Qu'il est heureux le visage qui mérite d'adhérer à toi en te voyant* (...). *C'est pourquoi, scrutant tous les recoins de ma conscience, de par ta grâce, mon unique désir, mon désir brûlant, c'est de te voir*[210].

Il ne le fait pas sur un ton dogmatique mais laisse parler son cœur en des termes empreints d'affectivité[211] : *Dans mon désir qui me fait languir, je me dis à moi-même* : « *Qui pourrait aimer ce qu'il ne voit pas ? Comment pourrait paraître aimable celui que le regard ne peut apercevoir*[212] *?* » Il nous livre là sa prière, son colloque avec Dieu en des « soliloques » enflammés qui peuvent être comparés aux *Confessions* de saint Augustin[213]. Nous relèverons en cours d'étude quelques figures de style.

La structure de l'œuvre n'est pas très claire. Cependant, après un prologue (*CD* 1, p. 59) où Guillaume invite à aller vers le Seigneur, sur sa montagne, à sa rencontre, on peut remarquer deux parties qui ne relèvent pas du même genre littéraire.

Le premier mouvement[214] s'applique surtout à décrire le désir qui pousse Guillaume vers la contemplation de Dieu. On sent l'âme ardente animée par son désir passionné de voir Dieu, de voir son visage, mais inquiète, son âme pécheresse n'est-elle pas indigne d'avoir une telle aspiration ? Guillaume s'interroge alors sur la nature de son amour, sur la perfection de l'amour atteint seulement dans l'*Unitas Spiritus.*

Cette méditation se poursuit dans une deuxième partie[215] où l'on sent Guillaume dans une autre disposition d'âme. Dans le sujet traité, il est plus serein : il s'agit de l'atteinte de Dieu par l'amour et de la manière que Dieu a choisie pour nous manifester son amour. Ce thème très augustinien de l'amour venant de Dieu prend une telle importance dans *La contemplation de Dieu* que ce traité fut attribué par les générations postérieures à saint Bernard sous le

---

[209] J. HOURLIER, Introduction à *La contemplation de Dieu,* p. 18.

[210] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu.* Traduction R. THOMAS, *Guillaume de Saint-Thierry. Homme de doctrine, homme de prière,* Québec, 1989, p. 25 et 251, in *SC* 61 bis *CD* 3, p. 67.

[211] « Le style du *De contemplando Deo* est constamment affectif. Guillaume s'adresse directement à Dieu, lui pose des questions, le presse de supplications », cf. l'étude du style de cet ouvrage par M.-M. DAVY, *Deux traités de l'amour de Dieu. De la Contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour.* Texte et traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1953, p. 19-25, p. 19.

[212] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu.* Traduction R. THOMAS, op. cit., p. 251, in *SC* 61 bis *CD* 3, p. 67.

[213] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 19-20.

[214] *CD* 2- 8, p. 61-89.

[215] *CD* 9-12, p. 91-118.

titre : *Liber beati Bernardi de amore*[216] . Guillaume met en scène, déjà là, le rôle des trois personnes de la Trinité pour gagner notre amour[217].

A la fin, Guillaume constate qu'il est temps de redescendre de la montagne. Le traité s'achève par une prière adressée aux trois personnes de la Trinité (*CD* 13, p. 119-121).

b) De la nature et de la dignité de l'amour[218]

Au cœur de l'expérience contemplative, exprimée dans *La contemplation de Dieu*, il y a l'amour. Ceci aussi devait être exploré, c'est ce que Guillaume va faire plus particulièrement dans son deuxième traité : *De la nature et de la dignité de l'Amour*.

Il faut dire que le XIIe siècle est l'âge d'or des spéculations théologiques sur l'amour. Les traités *De amore* du XIIe siècle furent nombreux[219]. Ils ont forgé l'histoire de la pensée médiévale, influençant les esprits dans les cloîtres et hors des cloîtres.

Le traité *De la nature et de la dignité de l'amour* a été aussi écrit entre 1121 et 1124[220], dans les premières années de l'abbatiat de Guillaume comme probablement *l'Oraison de Dom Guillaume*[221].

L'auteur de la *Vita* présente l'existence d'un « livre traitant de la nature et la dignité de l'amour, que nous pouvons également dénommer, étant donné son contenu : ''*Anti-Naso*[222]''. »

---

[216] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 20.

[217] R. THOMAS, *Guillaume de Saint-Thierry. Homme de doctrine, homme de prière,* Québec, 1989, p. 261-262.

[218] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour.* Texte et traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1953.

[219] Voici les principaux : HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De la crainte et de l'amour, De la Charité,* dans le *De Sacramentis,* II, 13, 3-12, *PL* CLXXVI, 528-550 ; SAINT-BERNARD, *De l'amour de Dieu.* Dans *Oeuvres mystiques.* Préface et traduction par A. Béguin, Paris, 1953, p. 93-148 ; AELRED DE RIELVAUX, *Le Miroir de la charité.* Introduction, notes et index par C. Dumont et G. de Briey, Abbaye de Bellefontaine, (*Vie monastique,* 27), 1992 ; *Traité de l'amitié spirituelle.* Introduction, traduction, notes et index de G. de Briey, Abbaye de Bellefontaine, (*Vie monastique,* 30), 1994 ; BAUDOUIN DE CANTORBERY, *De l'amour de Dieu, PL* CCIV, 417-430 ; RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Les quatre degrés de la violente charité.* Texte critique, introduction, traduction et notes de G. DUMEIGE, Paris, 1955 ; PIERRE DE BLOIS, *Un Traité de l'amour du XIIe siècle.* Texte, notes et traduction, par M.-M. DAVY, Paris, 1932 (cf. J.-M. DECHANET, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1943, p. 152, note 4).

[220] Paul Verdeyen indique que les arguments donnés par Jacques Hourlier pour dater *La contemplation de Dieu* valent aussi pour ce second traité. Il fait remarquer en outre que saint Bernard semble avoir connu ce texte à partir de 1124-1125. En effet, on retrouve une expression typiquement guillelmienne dans la onzième lettre de l'abbé de Clairvaux (P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XXV).

[221] Publiée dans *La contemplation de Dieu.* Introduction, texte latin et traduction de J. HOURLIER, *SC* 61 bis, Paris, 1999, p. 122-129.

Si la doctrine de l'amour profane a été enseignée par des maîtres comme Ovide que Guillaume fustige[223], l'abbé de Saint Thierry a senti la nécessité de donner dans son abbaye un enseignement sur *l'amour donné par Dieu seul* (*DNDA* 5, p. 77). Guillaume s'adresse, dans cette œuvre, à des moines, « en abbé, qui sacrifie son idéal contemplatif pour se donner avec plénitude aux âmes qui lui sont confiées[224]. » Il apparaît que son traité d'allure didactique rassemblerait plusieurs conférences et homélies capitulaires[225].

On ne peut pas dire que le traité *De la nature et de la dignité de l'amour* puisse être compris uniquement comme un livre « *Contre Nason* ». C'est « une œuvre positive », souligne Jean-Marie Déchanet[226], un travail sur l'amour infusé dans l'âme par son créateur.

Dans son traité, Guillaume s'efforce d'entraîner ses moines, à travers la vie ascétique, vers les sommets, vers la perfection de l'amour. Pour expliciter ce que doit être cette croissance de l'amour en vue du « face à face », Guillaume indique une graduation selon quatre étapes qu'il compare aux quatre âges de l'homme. De même que l'enfant est amené à grandir pour devenir un jeune homme, un homme et enfin un vieillard, *de même, selon le progrès des vertus, la volonté croît en amour, l'amour en charité, la charité, en sagesse* (*DNDA* 4, p. 75). Dans la suite de son traité, Guillaume envisagera à nouveau ces quatre âges de l'amour et, en une belle synthèse, il montrera que le désir du Seigneur est de voir sa créature affermir ses capacités affectives pour parvenir, dans la contemplation, à la jouissance de Dieu promise à l'âme sage : *Quatre sentiments pour Dieu sont exigés de nous entièrement. Quand le Seigneur dit : « de tout ton cœur », il revendique pour lui toute la volonté ; « de toute ton âme », il revendique pour lui l'amour ; « de toutes tes forces », il désigne par là la vertu de charité ; « de tout ton esprit », il exprime la jouissance de la sagesse. Car, tout d'abord, la volonté meut l'âme vers Dieu, l'amour la fait avancer, la charité contemple, la sagesse donne la jouissance* (*DNDA* 33, p. 111). C'est animée de la *charité* venant de Dieu que l'âme aimant le Seigneur de toute sa volonté, de tout son amour, est amenée à contempler son Dieu. Quant à la sagesse, elle conduit au délectable repos en Dieu.

---

[222] C'est un jeu de mot que cette appellation Anti-Naso et cela vient de ce qu'Ovide s'appelait en fait Publius Ovidius Naso (F. LE BRUN, *Vita Antiqua* 10, p. 455, note 83).

[223] *Car l'infâme amour charnel a eu, lui aussi, jadis, des maîtres qui enseignèrent son infâmie, et ces maîtres étaient corrompus et corrompaient avec tant d'habilité et d'efficacité que le docteur en l'art d'aimer fut contraint, par ceux-là mêmes qui aimaient cette infâmie et s'y associaient, de reprendre ce qu'il avait chanté avec tant d'intempérance et d'écrire sur le remède à l'amour, lui qui avait écrit sur le feu de l'amour charnel* (*DNDA* 3, p. 73). L'allusion à l'*Ars amatoria* et aux *Remedia amoris* d'Ovide est transparente (E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris 1934, p. 218, note 1).

[224] J.-M. DECHANET, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1943, p. 156.

[225] *Ibid.*, p. 155.

[226] *Ibid.*

Le lien entre l'amour de l'homme transformé par la grâce et la vision de Dieu est déjà présent dans cette œuvre de jeune abbé. C'est cet *art des arts* (*DNDA* 1, p. 71) qui est à l'origine du désir de voir Dieu : *L'amour désire voir le Dieu de la foi et de l'espérance, parce qu'il aime* (*DNDA* 18, p. 95). La charité *est l'œil par lequel Dieu est vu* (*ibid.*) . Mais en cette vie la charité ne permet de voir *qu'en partie ; par miroir et en énigme* (*DNDA* 16, p. 93). Nous avons déjà là l'usage de la métaphore du miroir empruntée à Paul[227] pour évoquer ici-bas une vision-connaissance partielle de Dieu[228].

Apparaît aussi dans ce traité sur *La nature et la dignité de l'amour* les relations essentielles que Guillaume établit entre les sens spirituels et les sens corporels, en particulier, celle entre le sens de l'amour propre à l'âme et le sens de la vue[229].

c) Les Oraisons méditatives[230]

C'est probablement à Saint-Thierry que Guillaume a écrit la plupart de ses *Oraisons méditatives*[231]. Mais, sans doute, elles ont été publiées à Signy comme semble le confirmer la tradition manuscrite[232].

Il n'est pas aisé de dater les douze *Méditations.* Il semble qu'elles s'échelonnent sur toute la vie de Guillaume de Saint-Thierry[233]. La XIe *Méditation,* qui laisse transparaître les hésitations de Guillaume à quitter sa charge de Père abbé pour devenir cistercien (*OM* XI, 19-20, p. 179-181), a sans doute été écrite en 1124[234].

Les *Oraisons méditatives,* et on peut dire aussi *La contemplation de Dieu,* se rattachent à un genre littéraire illustré pour la première fois dans les *Confessions* de Saint Augustin, et souvent pratiqué au Moyen Âge, spécialement au temps de Guillaume et dans les deux générations précédentes[235]. Ces auteurs s'exprimaient en de longues invocations adressées à

---

[227] 1 Co 13, 12.

[228] Cf. notre étude « La foi est une saisie de Dieu dans une vision en miroir », *infra,* Chapitre III C 2, p. 265.

[229] Cf. notre étude « Analogie entre les sens corporels et spirituels », *infra,* Chapitre II D 3, p. 194.

[230] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Oraisons Méditatives.* Introduction et traduction de J. HOURLIER, *SC* 324, Paris, 1985.

[231] J. HOURLIER, Introduction aux *Oraisons méditatives*, p. 34.

[232] P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XXVIII.

[233] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 51.

[234] S. CEGLAR, *William of Saint-Thierry, the Chronologie of his life,* Ann Arbor, 1972, p. 227.

[235] Citons avant Guillaume : JEAN DE FECAMP (*Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle, Jean de Fécamp,* Paris 1946), et SAINT ANSELME (*Meditationes,* éd. F. S. SCHMITT, *S. Anselmi opera,* III, Edimbourg 1946, p. 76-91), puis ensuite, ELMER DE CANTORBERY (« Ecrits spirituels d'Elmer de Cantorbery », *Analecta monastica,* II,

Dieu, dans lesquelles ils s'avouaient en difficulté, demandaient de l'aide, remerciaient pour la grâce qu'ils avaient reçues[236].

Dans la présentation de ses œuvres aux amis chartreux du Mont-Dieu, Guillaume mentionne *des méditations, pas tout à fait inutiles pour former à la prière des esprits encore novices* (*LFMD* 9, p. 137). On retrouve là le souci permanent de Guillaume : celui de former ses moines à une vie de relation profonde avec le Seigneur en leur faisant partager son désir de la vision face à face.

L'auteur de la *Vita* nous indique que c'est dans ce traité « dont le titre est *Oraisons méditatives, (...),* dans lequel il aborde toute une série de sujets particuliers et la plupart du temps en s'adressant à Dieu, qu'apparaît, de la part de cet homme, non pas un simple sentiment d'amour mais une véritable ardeur pour Dieu (non amor sed ardor)[237]. » Cette ardeur pour Dieu s'exprime dans une quête inlassable du visage divin. Les *Oraisons méditatives* sont le miroir fidèle de l'âme ardente de Guillaume, généreuse, éprise de mysticisme. Cette quête mystique du visage de Dieu est centrée sur les mystères les plus élevés du christianisme : le mystère de la sainte Trinité[238] et celui de l'Incarnation[239].

« L'idée centrale des *Oraisons méditatives,* indique Jacques Hourlier, est certainement celle d'une contemplation de la face de Dieu[240]. » Paul Verdeyen le souligne, dans toute l'œuvre mystique de Guillaume, on retrouve cette aspiration profonde à voir Dieu[241]. Cette aspiration est particulièrement présente dans les *Oraisons méditatives.*

Rome, 1952, p. 110-114) et des anonymes (« Ecrits spirituels de l'école de Jean de Fécamp », *Analecta monastica,* I Rome 1948, p. 91-114) (J. LECLERCQ, « Pour un portrait spirituel de Guillaume de Saint-Thierry », *Saint-Thierry. Une abbaye du VI*e au XXe *siècle.* Saint-Thierrv, 1979, 413-428, p. 417-418).

[236] *Ibid.*

[237] *Vita* 10. Trad. F. LE BRUN, p. 455.

[238] Comme Guillaume le fera de façon plus développée dans l'*Egnime de la foi,* il présente, dans sa *Deuxième méditation,* le Dieu Trinité à la fois Un et en trois personnes : *La foi, la raison, l'autorité m'apprennent bien que le Père existe par lui-même, le Fils par lui-même, l'Esprit Saint par lui-même, mais elles défendent par ailleurs d'admettre en la Trinité une division quelconque, qu'il s'agisse de temps, de lieu ou de nombre, pas plus d'ailleurs qu'une confusion des Personnes. De la sorte, elles établissent une unité de la Trinité qui exclut la solitude, et de même une Trinité de l'unité sans admettre pour autant une pluralité numérique dans la substance de la Déité* (citation et traduction de P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 90, in *OM* II 12, *SC* 324, p. 61).

[239] Grâce au mystère de l'Incarnation, l'âme est à même de se représenter visuellement la vie du Christ, elle peut *embrasser le berceau du nouveau-né, adorer la sainte enfance, baiser les pieds de celui qui pend sur la croix...* (*OM* X, 4, p. 161).

[240] J. HOURLIER, Introduction aux *Oraisons méditatives*, p. 22.

[241] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 18.

Les *Méditations* 3, 7, 8, sont entièrement consacrées à ce désir de « voir » comme leurs titres le suggèrent[242] et les autres (2, 4, 6, 9, 10, 11) contiennent toutes des références au visage de Dieu.

C'est ainsi que la IIe *Méditation* commence par une douloureuse plainte, un sentiment de confusion terrible pour son âme : *Je suis confondu, Seigneur Dieu, je suis confondu, d'une confusion sombre et horrible, chaque fois qu'avançant vers toi, je trouve close pour moi la porte de ta vision* (*OM* II, 1, p. 51-53).

« La IIIe *Méditation* », nous dit Paul Verdeyen, « est l'incantation d'une âme qui ne se contente plus de mots ni de sentiments amoureux, mais qui veut de tout son être atteindre cette vision de Dieu, but ultime de toute vie religieuse[243]. » *Pardonne, pardonne,* implore Guillaume, *mon cœur est impatient de toi : je recherche ton visage, je cherche ta face par le secours de toi-même ; à la fin, ne la détourne pas de moi* (*OM* III, 3, p. 65)[244]. Ce désir de vision exprime avec intensité l'aspiration de Guillaume à vivre en présence de son Seigneur, sous son regard.

C'est avec constance que Guillaume cherche à voir le Seigneur glorieux : *Vers toi, Seigneur, vers toi mes yeux regardent toujours, toi qui habites dans les cieux, vers ta demeure* (*OM* VI, 26, p. 125). Il parle avec sincérité et mélancolie de son non-rassasiement de voir Dieu : *Je ne pense pas qu'en enfer il existe de plus grand tourment que d'être privé de ta vision* (*OM* VIII, 12, p. 145). Sa misère l'emprisonne dans l'obscurité, l'éloigne de son Seigneur qu'il aimerait tellement entendre, voir : *Si grande, Seigneur, est en moi l'épaisseur de ma misère (...), elle m'enveloppe de son obscurité ; et à toi Seigneur mon Dieu, je désire parler, je désire t'entendre, mais je n'ai pas la liberté de te voir, ni la possibilité de t'entendre* (*OM* IX, 1, p. 147).

Les *Oraisons méditatives* nous livrent les réactions les plus personnelles de Guillaume aux ombres et lumières du chemin vers la vision. Elles traduisent des aspirations angoissées d'une âme hantée par le désir de la vision face à face. Voir Dieu telle est son espérance, atteindre

---

[242] Titres dans la traduction de M.-M. DAVY : « L'âme exprime le désir de voir Dieu, et le désir de la jouissance de Dieu la ravit hors d'elle-même » (*Méd.* 3) ; « L'âme exprime le désir de voir Dieu » (*Méd.* 7).
Titres dans la traduction de J. HOURLIER : « Désir du face à face... » (*Méd.* 3) ; « La face de Dieu et la face de l'homme, connaissance et illumination » (*Méd.* 7).

[243] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 22.

[244] Nous serons amenés à citer à plusieurs reprises la *troisième Méditation* dans notre étude sur « Objet du désir de Guillaume », *infra,* Chapitre II A 1. b.

Dieu et ne plus le quitter[245]. Le désir de vision de Dieu se retrouve chez les contemporains de Guillaume[246], mais, certes, avec moins d'intensité[247].

7. Guillaume cistercien, oeuvres écrites à Signy

a) Aspiration de Guillaume à la vie cistercienne

Un tournant important dans la vie de Guillaume a eu lieu en 1135. Cette année là, avec la permission de l'archevêque Renaud, Guillaume renonça à sa charge abbatiale et réalisa un désir qu'il avait déjà exprimé onze ans auparavant à Bernard : celui de devenir moine cistercien. Depuis plusieurs années, Guillaume avait le désir de passer à une vie contemplative plus stricte, mieux adaptée à son caractère mystique, aspiration qui conduisit Guillaume à fuir le tumulte des affaires, les honneurs et les responsabilités de sa charge[248] et à entrer comme simple novice à l'Abbaye cistercienne de Signy.

Il faut dire que Guillaume a connu les vicissitudes inhérentes au gouvernement de son abbaye[249] et aux réformes nécessaires dans l'Ordre bénédictin. Il a cependant conscience d'avoir donné toutes ses forces dans les responsabilités qu'il a su prendre et par conséquent il se sentit à même d'attendre avec confiance d'être comblé par le Dieu dispensateur de toutes grâces dans sa vieillesse : *Ayant longtemps servi, ayant nos forces affaiblies pour avoir longtemps été à la peine, il nous est permis d'estimer que désormais il dépend des mains de la munificence royale qu'elle permette que notre vieillesse soit désignée comme pleine de mérites, et qu'il lui soit attribué mieux qu'elle a conscience d'avoir mérité.*[250].

---

[245]R. THOMAS, *Guillaume de Saint-Thierry. Homme de doctrine, homme de prière,* Québec, 1989, p. 234.

[246]Cf. par exemple BERNARD DE CLAIRVAUX : « Lorsque la faculté et le désir de voir s'étendent aux dimensions de l'éternité, le bonheur atteint à l'entière plénitude. Car rien ne manque à ceux qui voient toujours » (BERNARD DE CLAIRVAUX, *Œuvres mystiques.* Préface et traduction d'Albert BEGUIN, Paris, 1987, *SC*t XXXI, 1, p. 375).

[247] Cf. notre étude sur le « Désir de voir Dieu chez les contemporains de Guillaume », *infra,* Chapitre II A 4. e.

[248] *Vita* 4. Trad. F. LE BRUN, p. 447.

[249] Au cours de sa charge abbatiale, Guillaume a remarqué que, pour celui qui gouverne, la proclamation de *la vérité créée des ennemis déclarés, cruels, opiniâtres* (...), alors que *par l'obséquiosité on s'acquière avec peine quelques amis qui sont volages et légers* (*Meditativae orationes.* Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris 1934, p. 237, in *SC* 324, *OM* XI, 18, p. 178).

[250] Traduction légèrement modifiée de M.-M. DAVY dans GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditavae orationes* XI. Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 239, in *SC* 324 *OM* XI, 19, p. 178.

Certes, les réelles difficultés qu'il rencontra au sein de sa Congrégation pour réaliser un retour vers une vie plus ascétique, axée sur la contemplation de Dieu, durent peser dans sa décision de quitter sa charge d'abbé, ou tout au moins, le confirmer dans son dessein[251]. A travers ses écrits, il transparaît que Guillaume a gémi plus d'une fois sur le lamentable esprit de certaines communautés de l'Ordre « noir ». Ainsi il n'hésite pas à dire que *l'iniquité a envahi l'Eglise et les Ordres religieux qui devraient donner l'exemple d'une vie rigoureusement fidèle.* De son âme jaillit cette plainte : *Qui n'en verserait des larmes de sang ? Qui ne serait troublé jusqu'au fond du cœur, en songeant que sont arrivés ces temps difficiles des derniers jours, où, selon la remarque de l'Apôtre*[252]*, les hommes seront égoïstes, cupides, ayant les dehors de la piété, sans en avoir la réalité*[253]. Une fois de plus Guillaume dénonce dans ces communautés religieuses le manque de profondeur et d'authenticité dans leur recherche de Dieu. Dans les lignes qui suivent, Guillaume recommande au moine qui désirerait être l'ami de Dieu, comparé dans un langage coloré *à un rescapé des tourbillons d'une mer en furie*, d'écouter la parole de l'Apôtre : « *Pour toi, homme de Dieu, fuis ces désirs ; mais cherche la justice, la piété, la foi, la charité, la patience, la douceur*[254] » (*ESCC* 194, p. 387). On sent bien que la grande préoccupation de Guillaume est de donner la priorité absolue à la recherche de Dieu en vérité avec les exigences de charité que cela implique, en abandonnant toute aisance procurée par les biens matériels.

C'est pourquoi Guillaume souhaita poursuivre sa quête de Dieu à Signy, dans cette jeune fondation pleine d'élan et de sève nouvelle. Il a dû considérer que son ardent désir de vie contemplative pouvait maintenant être légitimement réalisé. Située au cœur des Ardennes, Signy, fille d'Igny, petite fille de Cîteaux[255], était renommée par sa ferveur[256]. C'est dans ce lieu retiré du monde, enfoui dans une vaste forêt, que l'œuvre théologique de Guillaume, comme sa vie intérieure, devait porter son fruit et trouver son mûrissement définitif[257].

---

[251] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 144.

[252] 2 Tm 3, 1-5.

[253] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *In Cantica, l. c.,* 542 B-543 C. Trad. donnée par J.-M. DECHANET, *op. cit.,* p. 145, in *SC* 82, *ESCC* 193, p. 383-385.

[254] 1 Tm 6, 11.

[255] L'Abbaye de Signy fut fondée en 1134 par Humbert, Abbé d'Igny, sur l'ordre de saint Bernard (*Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu* de GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, Introduction, texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1940, p. 27, note 5).

[256] Guillaume ne fut pas le seul bénédictin à entrer dans ce monastère : Gérard de Florine et Arnulf de Saint-Nicaise vinrent aussi à Signy chercher le silence et une application plus stricte de la Règle de saint Benoît (M.-M. DAVY, *ibid.,* note 6).

[257] L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux,* Paris 1955, p. 111.

b) Crises de conscience de Guillaume

Après avoir quitté sa charge de Père abbé pour embrasser une vie plus contemplative comme simple moine cistercien, Guillaume fut la proie de plusieurs crises de conscience. Non seulement il se demandait s'il avait bien fait de quitter ses moines de Saint-Thierry, mais aussi il s'inquiétait de savoir si la rudesse et l'austérité de cette nouvelle vie cistercienne pourraient lui convenir. En effet, Guillaume, déjà sexagénaire, souvent malade, le corps très fatigué et affaibli par sa charge abbatiale, supporte mal dans son nouveau noviciat la dureté du nouveau régime de vie, en particulier dans le domaine de la nourriture. Au point, nous dit la *Vita* « de ne plus être capable de supporter jusqu'au bout cette tentation (de retourner). De jour en jour, cette tentation se faisait de plus en plus atroce[258]. » Alors qu'il avait quitté le lourd fardeau de l'abbatiat, Guillaume souhaitait le repos, le silence, la solitude, il aspirait de toutes ses forces à une plus haute connaissance de Dieu et « désirait rien moins que de le voir face à face dans la mesure du possible ici-bas[259]. » Cependant Guillaume ne trouvait pas la paix et était en proie aux doutes sur le choix qu'il avait fait d'entrer dans l'ordre de Cîteaux.

Il confia sa tentation et ses tourments à l'ex-prieur de Saint-Thierry qui essaya de lui rendre courage. Mais son biographe fit remarquer qu'un secours simplement humain ne pouvait donner à Guillaume le remède à ses difficultés. Dans une fervente prière, il implora le secours de la grâce contre les faiblesses de sa nature[260]. Cette prière fut exaucée. La tentation disparut. La résolution de Guillaume se trouva encore confirmée par une nouvelle intervention de Notre Dame, sous forme de vision en songe[261].

Guillaume pouvait aussi se demander avec inquiétude quelle serait la réaction de Bernard lorsqu'il apprendrait son départ de Saint-Thierry. En 1124, saint Bernard ne lui avait-il pas intimé l'ordre de garder sa charge et de servir là où Dieu l'avait placé[262] ? Grâce à une *Lettre* de Bernard, publiée en partie par Paul Verdeyen[263], nous connaissons la réaction du saint. L'abbé de Claivaux réaffirme avec affection et conviction son amitié indéfectible pour

---

[258] *Vita* 6. Trad. F. LE BRUN, p. 451.

[259] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 56.

[260] Il semble bien que ce soit cette prière que Dom Déchanet ait retrouvée et publiée en appendice de *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* p. 192-198 (cf. L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux,* Paris 1955, p. 112).

[261] Cf. notre étude sur « Les deux autres visions mariales en songe dans la *Vita Antiqua* », *supra,* Chapitre I A 4 c, p. 44.

[262] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre* 86. Trad. H. ROCHAIS, *SC* 458, Paris, 2001, p. 449.

[263] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre* 506. Citée par P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XIX-XX.

Guillaume[264]. Il va qualifier son ami de « nouveau » par le fait de son entrée dans l'ordre cistercien et va lui montrer, à présent, sa joie de le savoir « dans la maison de sa mère » (l'ordre de Cîteaux) [265]. Bernard prit soin de son ami de façon tangible, il a obtenu du chapitre général qu'on donnât à Guillaume la faculté, réservée en principe aux abbés-hôtes, d'avoir deux moines avec lui à qui il pût parler et avec qui il pût sortir quand il le voudrait[266].

c) *Exposé sur le Cantique des Cantiques*[267]

Au moment même où Guillaume s'établissait à Signy, saint Bernard commençait à rédiger ses *Sermons sur le Cantique des Cantiques.* Les *Commentaires sur le Cantique* au XIIe siècle furent nombreux[268]. Celui de saint Bernard et l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques* de Guillaume paraissent les plus importants en raison de leur teneur même et de l'influence exercée sur les esprits de toutes les époques[269].

Bernard a écrit son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques,* non pas sous forme d'un exposé suivi, comme voulut le faire Guillaume, mais en instruisant ses moines au cours d'une suite de sermons. Son œuvre se présente comme une suite de petits traités sur la charité[270]. Conscient de sa charge d'éducateur des âmes, Bernard ne cesse d'attirer l'attention sur le travail ascétique, avec une insistance peut-être plus marquée que chez Guillaume, pour libérer l'âme de l'amour servile afin d'être ravie et de connaître l'amour de l'Epoux pour l'Epouse. Un des grands thèmes de ses *Sermons sur le Cantique* est l'union de l'âme au Verbe[271]. Il faut

---

[264] « C'est avec pleine confiance que je dis non pas redemander mon ami, mais le garder ; non pas le recevoir à nouveau, car je ne l'ai jamais perdu. J'étreins avec mes bras celui qui est planté dans l'intimité de mon cœur, et personne ne pourra le déraciner de mon sein. » BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre* 506. Citée par P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XIX-XX.

[265] P. VERDEYEN, *art. cit.*, p. XX.

[266] L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux,* Paris 1955, p. 114.

[267] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques.* Texte latin, introduction et notes de J.-M. DECHANET, *SC* 82, Paris, 1962.

[268] Signalons ceux de RUPERT DE DEUTZ, *PL* CLXVIII, 839-962 ; HONORIUS D'AUGBOURG, dit d'Autun, *PL* CLXXII, 347-548 ; WOLBERON, *PL* CXCV, 101-1278 ; RICHARD DE SAINT-VICTOR, *PL* CXCVI, 405-524 ; GILBERT FOLIOT, *PL* CCII, 1147-1304 ; PHILUPPE DE HARWENGT, *PL* CCIII, 181-490 ; THOMAS LE CISTERCIEN, *PL* CCVL, 21-862 ; ALAIN DE LILLE, *PL* CCX, 51-110 (J.-M. DECHANET, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1943, p. 151-152, note 2). On peut ajouter le *Commentaire du Cantique* de Richard de PREAUX récemment retrouvé (D. N. BELL, « The ''lost'' Commentary on the Song of Songs of Richard of Préaux », *RTAM* 48 1981, 109-127).

[269] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques,* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, Introduction, p. 12.

[270] « Bernard (saint) », *DS,* t. 1, col. 1468.

[271] BERNARD DE CLAIRVAUX : « Celui qui s'attache à Dieu est avec lui un seul esprit. Par conséquent (...) j'en ai même assez des apparitions angéliques. Assurément, mon Jésus les dépasse de loin ''par son visage et sa

dire que saint Bernard à été très marqué par l'expérience de la naissance du Verbe en lui[272] au cours d'une vision en songe lors de la nuit de Noël[273]. Ses vues sur la manière avec laquelle l'homme spirituel peut s'unir réellement ave son Dieu diffèrent de celle de Guillaume. Bernard veut faire une distinction entre l'unité spirituelle de l'homme avec le Verbe et l'unité régnant au sein de la Trinité[274]. En abordant le thème de l'*Unitas Spiritus,* sommet de la théologie trinitaire chez Guillaume, nous regarderons les points de divergence dans la théologie des deux abbés sur cette question[275].

Après sa rencontre avec saint Bernard, homme incarnant de façon si unique l'idéal contemplatif de la tradition chrétienne, les pensées et les aspirations de Guillaume s'orientèrent vers la quête d'une contemplation non seulement vécue mais enseignée[276]. A la suite de son ami, Guillaume va entreprendre son commentaire personnel du *Cantique des Cantiques*. La rédaction de cette œuvre, dans laquelle transparaît la ferveur de sa nouvelle vie monacale, se situe entre 1136 et 1139[277].

Guillaume indique, dès le début de son *Exposé,* qu'il veut faire un commentaire, non pas allégorique du texte biblique[278], mais moral[279]. C'est dire qu'en commentant avec grande délectation[280] le texte biblique du *Cantique des Cantiques,* Guillaume se donne l'occasion de guider les âmes vers une relation amoureuse avec le Seigneur. Ainsi au cours des *Liminaires* de son *Exposé sur le Cantique des Cantiques* il invoque le Saint Esprit afin qu'il l'assiste *pour que nous t'aimions vraiment et que tout ce que nous sentons ou disons provienne de la source*

---

beauté.`` C'est pourquoi je ne demande à personne d'autre, qu'il soit ange ou homme, mais à lui seul ''qu'il me baise d'un baiser de sa bouche.`` » (*Sermons sur le Cantique,* 1, 1-2. Introduction, traduction et notes par P. VERDEYEN et R. FASSETTA, *SC* 414, Paris 1996, p. 83-85).

[272] P. VERDEYEN, « Un théologien de l'expérience », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalité, spiritualité,* Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, *SC* 380, 1992, 557-577, p. 567.

[273] Cf. notre étude « Les visions en songe dans la *Vie de saint Bernard* », *supra,* Chapitre I A 4 b, p. 42.

[274] P. VERDEYEN, *art. cit.*, p. 572-576.

[275] Cf. notre étude « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3 b 3 b', p. 227-228

[276] B. PENNINGTON, « Guillaume, Abbé et Père spirituel de Saint Thierry », *Saint-Thierry. Une abbaye du VI*e au XX*e siècle* . Saint-Thierry, 1979, 351-362, p. 353.

[277] P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XX.

[278] Comme le firent Origène, Ambroise, Grégoire, Bernard lui-même (J.-M. DECHANET, Introduction à l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques, SC* 82, p. 14).

[279] *A propos de l'Epoux et de l'Epouse, du Christ et de l'âme chrétienne, serrons de près seulement, en raison de la pauvreté de notre intelligence, le sens moral accessible à tous,* (GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 5, p. 37, in *SC* 82, 5, p. 77).

[280] Dans sa Préface de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu,* Guillaume confie qu'écrire ce livre sur le *Cantique des Cantiques* était pour lui *se livrer à un si délicieux loisir* (*Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu* de GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. Introduction, texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1940, 4, p. 194, in *SC* 223, 9, p. 137).

de ton amour. Lisons le cantique de ton amour, de telle manière qu'il nous enflamme de ton amour. (...). Ne recherchons d'autre récompense à notre travail qu'un amour semblable (à celui de l'Epouse pour l'Epoux), *c'est-à-dire l'amour lui-même*[281]. Guillaume exprime là le dessein de son *Exposé* : à travers sa propre expérience spirituelle de son amour pour l'Epoux, il veut favoriser chez son lecteur le développement de ses capacités affectives en vue de la rencontre avec le Dieu-amour qui peut s'exprimer en terme de vision.

A la suite d'Origène[282], qui est le premier auteur à mentionner le mariage mystique entre l'âme-épouse et l'Epoux divin[283], Guillaume considère le *Cantique des Cantiques* comme un chant nuptial sous forme de « *drame*[284] » *(...) pour mener au dénouement l'amoureuse intrigue, le mystique échange de l'union divine et humaine* (*ESSC* 8, p. 81). Il faut dire que les *Commentaires sur le Cantique,* dans les milieux monastiques du XIIe siècle, développent en général le thème de l'union de l'âme avec Dieu. Le symbole de l'union mystique du Christ et de son Eglise est traité davantage dans les milieux scolastiques[285].

Le thème central de l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques* de Guillaume est la rencontre de l'âme avec son Seigneur, sa vision-connaissance, donnée par grâce, dans une vie de foi qui devient tout amour[286]. Guillaume retrace l'aventure inouïe de l'âme humaine qui, captive du Christ, par étapes successives, devient Epouse et accède par lui, avec l'aide du Saint Esprit, à la contemplation de Dieu. Il veut concentrer toute l'attention de son lecteur sur une seule histoire, celle de son amour pour Dieu, qui est aussi celle de chacun de nous[287]. Il ne prépare pas seulement son lecteur à la recherche du *face à face*, il la vit devant lui et il exprime en sa présence tout ce qu'il peut en dire, très souvent sur le ton de la prière empreinte d'accents de tendresse et de poésie. L'*Exposé sur le Cantique des Cantiques* devait comporter quatre chants, et chacun d'eux quatre parties : l'appel de l'Epouse, sa purification, son accès à la chambre nuptiale, le côte à côte avec l'Epoux[288].

---

[281] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 5, p. 37, in *SC* 82, 4-5, p. 77.

[282] Très probablement les deux religieux ont lu ensemble à Claivaux le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* d'ORIGENE, cf. notre étude sur « La rencontre des deux abbés malades », *supra,* Chapitre I A 5. c.

[283] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 219.

[284] ORIGENE : « Ce chant nuptial fut écrit sous forme de drame » (*Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte de la version latine de Ruffin, introduction, traduction et notes par L. BRESARD et H. CROUZEL avec la collaboration de M. BORRET. Tome I *SC* 375, Paris, 1991, *Prol.* 1, 3, p. 83, cf. aussi *Prol.* 1, 1, p. 81 ; 1, 8, p. 87).

[285] J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu,* Paris, Cerf, 1957, p. 84.

[286] L'âme, après avoir été dans les *celliers* du divin Roi, est introduite dans la *cave au vin,* lieu de la *possession savoureuse* (*ESCC* 114-115, p. 251).

[287] J. LECLERCQ, « Pour un portrait spirituel de Guillaume de Saint-Thierry », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle.* Saint-Thierry, 1989, 413-428, p. 420.

[288] *ESCC* 7, p. 79, cf. J.-M. DECHANET, Introduction *ESSC, SC* 82, p. 15.

Dans ce commentaire sur le *Cantique des Cantiques,* au cours de sa patiente enquête à travers les écrits des Pères, Guillaume a fait sienne l'idée origénienne des trois parties ascendantes menant de la simple foi du fidèle ici-bas, de l'homme charnel ou animal, à cette sorte d'anticipation de la vision face à face qui est la connaissance du spirituel. *Les divisions de ce Cantique*, précise Guillaume, *correspondent toutes, en réalité, aux divers états des âmes adonnées à la prière* (*ESCC* 12, p. 85). Guillaume indique ces trois états d'âme : *l'animal, le rationnel, le spirituel* (*ESCC* 13, p. 85) [289], trois états d'âme qui correspondent aux trois états de la vie religieuse largement développés dans la *Lettre d'or*[290]. Au cours de ces trois états, l'âme progresse dans une réelle perception de Dieu, dans la vision-connaissance de son Seigneur donnée par l'Esprit.

L'homme animal *ne sait pas prier comme il faut* car il ne cherche pas à contempler Dieu en ce qu'il est mais s'adresse au Seigneur uniquement pour qu'il exauce ses demandes (...). *Pour des prières de ce genre, point de place au cantique de l'amour* (*ESCC* 14-15, p. 87-89). Guillaume invite l'homme qui commence à être mû par la raison à s'élever vers le spirituel en rappelant la parole de l'Ecriture : « *Dieu est Esprit », et celui qui l'adore doit l'adorer en esprit et en vérité*[291]. L'homme devenu rationnel peut *s'élancer dans le domaine des choses de l'esprit.* (...). *La grâce survient.* (...). *L'homme* (alors) *aspire à connaître Dieu dans toute la mesure permise, à être aussi connu de lui* (*ESCC* 19, p. 93). Aspiration que l'on retrouve chez l'Epouse qui désire avoir une claire révélation du Père dans la vision face à face (*ESCC* 35, p. 119-121). L'Epouse multiplie ses efforts pour voir l'Epoux *comme il est et pour le connaître comme lui-même il la connaît* (*ESCC* 36, p. 121). Est exprimé ici à la fois un désir d'être totalement connu par le Seigneur dans une communion intime avec lui et celui d'avoir une connaissance ontologique de Dieu, que seul l'amour peut donner. Car *seul l'amour comprend à fond les choses divines,* enseigne Guillaume (*ESCC* 24, p. 101). C'est l'amour,

---

[289] Les termes « animal » et « spirituel » sont repris à saint Paul (I Co 15, 44-46) et à Origène. Le mot « rationnel » est pris à Origène (J.-M. DECHANET, Introduction *ESSC, SC* 82, p. 35). Origène, en effet, propose plusieurs tripartitions analogiques : les trois livres de Salomon, les *Proverbes,* l'*Ecclésiaste* et le *Cantique* constituent un chemin progressif, de la morale à la connaissance de la nature créée, pour arriver à la « contemplation des réalités divines et célestes » sans oublier « la discipline rationnelle » mentionnée déjà par les Grecs, (ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte de la version latine de Ruffin, introduction, traduction et notes par L. BRESARD et H. CROUZEL avec la collaboration de M. BORRET. Tome I *SC* 375, Paris, 1991, prol. 3, 1-3, p. 129-131, cf. M. ROUGE, *Doctrine et expérience de l'eucharistie chez Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1999, p. 73-74).

[290] Cf. notre étude sur « La Lettre aux Frères du Mont-Dieu », *infra,* Chapitre I A 7 g, p. 85 s.

[291] Jn 4, 24.

par la grâce de l'Esprit Saint, qui ouvre aux yeux de l'Epouse le mystère du Verbe son Epoux[292].

Au début du deuxième chant, l'Epouse, progressant dans la vie spirituelle, libérée des liens de la chair, est *illuminée par la grâce d'une visite intérieure* et a été élevée, en *compagnie de l'Epoux, jusqu'à la vision de la paix céleste* (*ESCC* 146, p. 311). Son attente alors d'être introduite à nouveau dans la vision de Dieu est décrite par Guillaume en des termes particulièrement vigoureux. Elle est sous l'emprise *d'un espoir impatient, d'un crucifiant désir de l'intime union jusqu'à ce qu'enfin (...) la douleur du soupirant se transforme en joie du bienheureux possesseur* (*ibid.*). A travers la quête incessante par l'Epouse du visage aimé, Guillaume se donne une réponse à la question essentielle de sa vie spirituelle : peut-on rencontrer Dieu dès cette vie[293] ? Ainsi il va donner un argument solide à la possibilité d'une rencontre humano-divine en montrant que c'est Dieu lui-même qui, le premier, en regardant l'Epouse (à travers le mur de séparation[294]), lui a donné la capacité de le voir[295]. *Il attire à lui l'Epouse dans tout ce qui dépend de sa divinité et de son humanité et lui offre de les voir en lui-même pour qu'elle les contemple chacune séparément avec leurs prérogatives*[296]. Il sera accordé à l'Epouse de connaître un bref instant d'extase où son désir de vision sera comblé : *L'Epouse franchit parfois le mur, non par elle-même, mais en toi, son Seigneur et son Dieu, et elle est admise à te comprendre avec plus de clarté, à te mieux connaître, à t'aimer plus suavement. Ainsi non seulement elle expérimente qu'en toi est la source de vie et qu'en ta lumière est la lumière, mais il lui est accordé aussi de s'arrêter un moment pour jouir avec un sentiment si fort, une affection si puissante, et une intelligence si manifeste que seul l'épaisseur de la mortalité paraît la séparer de la perfection de la pleine vision*[297].

Pour exprimer le bonheur intense qui est d'avoir la sensation de voir Dieu, Guillaume fait appel aux thèmes qui lui sont chers et qui seront repris au cours de ses *Traités sur la foi* et dans la *Lettre d'or*. C'est éclairée par la lumière divine que l'âme croyante apprend à « connaître » Dieu, à « l'aimer » davantage. Ces verbes fondamentaux sont cités

---

[292] J. DELESALLE, « Amour et Connaissance ''Super Cantica Canticorum'' de Guillaume de Saint-Thierry », *Collectanea Cisterciensia* 49 (1987) 339-346, p. 343.

[293] P. VERDEYEN, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas.* Traduit du néerlandais par André Louf, éd. Brépols, Belgique, 2003, p. 83.

[294] Le mur de séparation représente le mal inhérent à la condition mortelle, c'est-à-dire le péché : *Vos péchés dressent une séparation entre vous et Dieu* (*ESCC* 155, p. 329).

[295] *ESCC* 155, p. 329 ; 157, p. 333.

[296] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 129, p. 163, in *SC* 82, 157, p. 333.

[297] *Ibid.*, 128, p. 161-163, in *SC* 82, 155, p. 328-330.

simultanément, de même, simultanément l'épouse va jouir d'un sentiment « d'affection » très fort, d'une « intelligence » manifeste de Dieu. Ces deux capacités essentielles de l'âme, celle de « connaître » Dieu par l'intelligence et celle de « l'aimer » vont se rejoindre[298] et permettrent à l'âme d'atteindre, par grâce et de façon fugitive, le bonheur suprême dans son cheminement : celui d'avoir une intelligence de Dieu, c'est-à-dire une connaissance de Dieu donnée dans l'amour[299]. »

Dans cet *Exposé sur le Cantique des Cantiques,* est souligné le rôle fondamentale de l'Esprit Saint, amour vivant entre le Père et le Fils[300]. Le Saint Esprit transfuse l'aimant dans l'aimée. Guillaume décrit cet échange amoureux inouïe entre l'Epoux et l'Epouse à travers la belle image du baiser (*ESCC* 95, p. 221-223) qui sera reprise dans la *Lettre d'or*[301] (*LFMD* 263, p. 355). L'Esprit d'amour établit entre l'âme et le Dieu trinitaire une certaine conaturalité, une *Unitas Spiritus*[302], à même de donner, dans l'amour échangé, une intellection aussi réelle que savoureuse[303] qui, dans le langage de Guillaume, est vision-connaissance[304].

Les dernières lignes de l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques* réaffirment avec force que *le but* de *l'âme bonne* est de tendre vers *la vision en guise de consolation ; le face à face, au lieu de miroir et d'énigme* (*ESCC* 203, p. 401-403). L'itinéraire de l'âme est une ascension pour atteindre la jouissance de Dieu, dans la vision momentanée ici-bas, avant la claire vision durable dans l'au-delà.

d) La « Dispute contre Abélard »

Vers 1138, alors que Guillaume écrivait son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, un novice lui apporta deux livres d'Abélard : la *Théologie chrétienne* et l'*Introduction à la théologie.* Guillaume avait eu connaissance de l'exégèse rationnelle et dialectique que

---

[298] *De l'Epouse à l'Epoux, connaître, aimer, c'est tout comme, car en cette matière, l'amour même est intelligence* (*ESCC* 57, p. 153).

[299] Cf. notre étude sur la formule « *Amor ipse intellectus est* », *infra* , Chapitre III A 3 b 4 b', p. 233 s.

[300] Cf. notre étude sur « Le rôle fondamental de l'Esprit Saint dans la théologie guillelmienne », *infra,* Chapitre III A 3 b 3 a', p. 225.

[301] Cf. notre étude sur l'évolution de l'image du baiser dans l'œuvre de Guillaume, *infra,* Conclusion & 2, p. 317.

[302] Cf. notre étude sur « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3 b 3 b', p. 226 s.

[303] J.-M. DECHANET, Introduction *ESSC, SC* 82, p. 24.

[304] Sur la signification des deux mots accolés : « vision-connaissance », cf. notre étude, *supra,* Introduction & 2, p. 9, n. 29-31.

pratiquait Maître Abélard. Guillaume ne pouvait se contenter de cette connaissance rationnelle sur les choses divines. Il faut dire qu'un clivage s'instaure entre les écoles du cloître et celles des cathédrales. On peut constater un contraste entre ces deux milieux « cloître » et « école » où la pensée chrétienne s'épanouit. Alors que la théologie monastique est liée, dans sa méthode et ses procédés de la pensée, à la tradition biblique et patristique, la théologie scolastique ne se contente pas de l'autorité de l'Ecriture et des Pères, elle recherche celle des philosophes. Ce qui caractérise la pensée monastique, c'est un certain recours à l'expérience des réalités de la foi[305]. La réflexion de la théologie scolastique ne part pas de l'expérience et n'y est pas nécessairement ordonnée. Elle se situe au niveau de la métaphysique, « son but », écrit Jean Leclercq, « est d'organiser le savoir chrétien en lui ôtant toute référence subjective, afin de le rendre purement scientifique[306]. »

Cette séduction pour la recherche intellectuelle, dont Abélard devint le premier représentant, est quelque chose de neuf qui trouble les esprits. Si Guillaume était conscient du rôle nécessaire de la raison, il reprochait à Abélard de ne pas reconnaître les limites de la raison humaine dans la connaissance de l'immensité du Créateur. La raison ne saurait analyser le mystère divin comme elle analyse et juge les règles de la dialectique.

La quête du visage de Dieu devait se faire, selon l'école cistercienne, dans une vie consacrée à la prière et au recueillement. La vraie connaissance de Dieu n'est pas dans les idées, fait remarquer Guillaume, elle est dans l'expérience du cœur[307]. Celui qui cherche réellement Dieu et aspire à favoriser chez ses proches la rencontre avec le Créateur, *hait les querelles, les animosités, les nouveautés, les luttes de paroles et les tourments des questions vaines ; c'est davantage par l'expérience même qu'il enseigne les croyants et les forme à parvenir, par le mérite et la pratique de la foi, à la récompense de la contemplation,* nous dit Guillaume (*EF* 48, p. 135). C'est à travers son expérience de Dieu que Guillaume a acquis une certitude sur les réalités divines et a pressenti les voies de la contemplation. Substituer, à cette immédiate et très haute expérience, le jeu subtil et interminable de la dialectique devait lui sembler inutile, aléatoire et non exempt de risques[308]. En Guillaume, doctrine et vie étaient intimement unies, son univers monastique s'opposait à l'univers des docteurs scolastiques et aux maîtres ès arts, en particuliers à Abélard qui, d'après lui, dénaturait la théologie en

---

[305] J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu,* Paris, 1957, p. 188-189 ; 202.

[306] J. LECLERCQ, *ibid.,* p. 213.

[307] *En Dieu, notre intellect ne s'égare pas. (...) Plus sa rencontre est douce au cœur, plus on s'applique à le chercher* (*LFMD* 295, p. 383).

[308] P. ZERBI "Guillaume de Saint-Thierry et son différend avec Abélard", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle.* Saint-Thierry, 1979, 395-412, p. 402.

introduisant dans la science de Dieu un discours purement abstrait[309]. Mouvement mystique et mouvement dialectique concernant la foi se croisent et s'interpellent en ce début du XIIe siècle, si bouillonnant de sève[310].

Après avoir pris connaissance des deux livres d'Abélard : la *Théologie Chrétienne* et l'*Introduction à la théologie,* Guillaume, soucieux d'orthodoxie, s'inquiète devant cette montée d'intellectualisme prétentieux. Il est persuadé que les fondements mêmes de la foi sont ébranlés par l'enseignement et les oeuvres d'Abélard. Il interrompit son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*[311] pour réfuter, dans sa *Dispute contre Pierre Abélard,* les points de la doctrine d'Abélard qui lui semblaient inadmissibles. La *Dispute contre Pierre Abélard* comprend treize chapitres de longueur inégale qui correspondent à treize erreurs doctrinales relevées dans les écrits d'Abélard[312].

Guillaume résumera les erreurs d'Abélard dans une lettre incendiaire adressée à Godefroid de Chartres et à Bernard de Clairvaux[313]: *Puis-je me taire à la vue des dangers que court, sans que personne s'y oppose, la foi de notre commune espérance, cette foi que Jésus-Christ a scellée de son propre sang, pour la défense de laquelle les Apôtres et les Martyrs ont versé le leur, que les veilles et les travaux des Docteurs ont transmise pure et sans tache au siècle malheureux où nous vivons (...). Ne vous imaginez pas qu'il soit question de bagatelles : c'est la foi en la sainte Trinité, la personne du Médiateur, celle du Saint Esprit, la Grâce de Dieu et le sacrement de notre Rédemption qui sont en cause (...). Pierre Abélard traite la divine Ecriture comme il traitait jadis la dialectique... C'est un censeur de la foi, non pas un disciple fidèle*[314]. La majorité des erreurs relevées par Guillaume dans les écrits d'Abélard, concernent la théologie trinitaire[315]. Guillaume reprochait à la pensée d'Abélard d'osciller entre deux pôles hérétiques d'attractions opposées : le « sabellianisme » qui tend à nier la

---

[309] G. ÉPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes Troubadours de Dieu,* éd. Brepols, 1988, p. 18.

[310] M.-M. DAVY, « La psychologie de la foi d'après Guillaume de Saint-Thierry », *RTAM* 10 (1938), 5-35, p. 5.

[311] *Mon livre contre Pierre Abélard m'a empêché d'achever le Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (*Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu* de GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. Introduction, texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1940, 4, p. 194, in *SC* 223, 9, p. 137).

[312] M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1954, p. 52.

[313] *Lettre* écrite pendant le carême 1140 d'après S. Ceglar, cité par P. VERDEYEN, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas.* Traduit du néerlandais par André Louf, éd. Brépols, Belgique, 2003, p. 50.

[314] GUILLAUME de SAINT-THIERRY, *Inter opera Sti Bernadi, Epist.* CCCXXVI (*PL* CLXXXII, 531-533), cité par J.- M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 67-68.

[315] Sur les treize propositions hérétiques relevées par Guillaume, cinq concernent la Trinité. (Cf. les treize propositions hérétiques réfutées dans *Disputatio adversus Petrum Abaelardum, PL* CLXXX, 249-282 et présentées par Ivan GOBRY, *Guillaume de Saint-Thierry. Maître en l'art d'aimer,* Paris, 1998, p. 43-44).

distinction des personnes divines au sein de la Trinité[316] et le « subordinationisme » qui suppose dans la Trinité une subordination ontologique du fils et de l'Esprit par rapport au Père[317]. En ce qui concerne la personne du Médiateur, il est reproché à Abélard de ne pas reconnaître le rôle rédempteur du Christ[318].

Bernard, à la suite de Guillaume, prit position avec ardeur contre les hérésies relevées dans la *Théologie chrétienne* d'Abélard[319]. Guillaume et Bernard devaient sans doute reprocher aussi à Abélard le manque d'harmonie entre son enseignement et sa vie privée[320]. Abélard fut condamné au Concile de Sens en 1140. Mais, après sa mort (1142), sa méthode, répondant à certaines aspirations intellectuelles et novatrices de l'époque, elle ne pouvait disparaître sans laisser de traces. Les continuateurs d'Abélard, comme Guillaume de Conches, préféraient éclairer les mystères de la foi par des raisonnements dialectiques, plutôt que de les approfondir par une spiritualité vécue[321]. Les nouvelles affirmations ou nouveaux dogmes, qu'ils donnaient à propos de la foi, circulaient jusqu'au fin fond des Provinces françaises et auraient pu déconcerter ou troubler les frères en religion des deux amis cisterciens. Paul Verdeyen nous fait remarquer que : « Guillaume et Bernard discernaient un problème tout à fait réel : le divorce imminent entre la théologie et la spiritualité. La théologie allait devenir une science purement rationnelle, et la spiritualité finirait par être reléguée aux marges de l'ascèse et de la mystique. (...). Au treizième siècle, Thomas d'Aquin saura réconcilier la raison avec la foi. Mais la raison et l'amour de Dieu n'ont cessé depuis de s'éloigner l'un de l'autre. (...). Une théologie exclusivement scientifique a souvent dégénéré en recherche agnostique, et la spiritualité a manqué d'une solide réflexion rationnelle. Sans doute est-ce la

[316] C'est la proposition hérétique 2 relevée par Guillaume : *Les noms de Père, Fils et Saint Esprit sont impropres en Dieu : ces précisions ne signifient que la plénitude du Souverain Bien* (Cf. les treize propositions hérétiques réfutées dans *Disputatio adversus Petrum Abaelardum, PL* CLXXX, 249-282 et présentées par Ivan GOBRY, *Guillaume de Saint-Thierry. Maître en l'art d'aimer,* Paris, 1998, p. 43).

[317] C'est la proposition hérétique 3 relevée par Guillaume : *Le Père est la Toute Puissance ; le Fils est une certaine puissance ; le Saint Esprit n'est aucune puissance* (*ibid.*, p. 43).

[318] C'est la proposition hérétique 7 relevée par Guillaume : *Si le Christ a revêtu la chair et a souffert, ce n'est pas pour nous délivrer de la captivité du diable* (*ibid.*, p. 43).

[319] P. VERDEYEN, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas.* Traduit du néerlandais par André Louf, éd. Brépols, Belgique, 2003, p. 51-52.

[320] Tout le monde connaissait sa relation amoureuse et tumultueuse avec Héloïse. Bernard l'a jugé sévèrement dans sa *Lettre* 331 : « Au dehors, Abélard se présente comme un moine, mais au dedans, c'est un hérétique. Sa vie, sa conduite et ses livres prouvent qu'il est un persécuteur de la foi catholique et un ennemi de la croix du Christ. » Cité par P. VERDEYEN, *op. cit.*, p. 53-55.

[321] P. VERDEYEN, "Parole et sacrement chez Guillaume de Saint-Thierry", *Collectanea Cisterciensa* 49 (1987), p. 218-228, p. 219.

raison pour laquelle Bernard et Guillaume suscitent aujourd'hui un nouvel intérêt (...). Ils jetèrent les fondations de la mystique affective propre à l'Occident[322]. »

e) Le Miroir de la foi[323]

Guillaume ressentit la nécessité d'affermir dans la foi chrétienne ceux que de nouvelles doctrines ont pu ébranler. La foi n'est-elle pas le point de départ et le véritable chemin vers la vision de Dieu promise aux hommes purs de cœurs[324] (Mt 5, 8) ?

Guillaume a composé trois traités sur la foi entre 1142 et 1144[325] : *Le Miroir de la foi,* l'*Énigme de la foi*[326] et un troisième traité : les *Sentences sur la foi.* Ce troisième traité a malheureusement été perdu[327] ; Guillaume y aurait rassemblé des sentences patristiques tirées surtout de l'œuvre d'Augustin et qui semblaient particulièrement aptes à accompagner la lecture de l'*Enigme de la foi* (*LFMD* 12, p. 139). L'abbé de Saint-Thierry nous donne lui-même, dans la préface de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu,* les raisons qui l'ont amené à traiter de la foi. S'adressant aux frères et aux novices du Mont-Dieu, il leur dit : *J'avais même pensé vous dédier un autre opuscule. L'inquiétude de quelques frères, à vrai dire plus chagrine que périlleuse, me contraignit de le composer, tant pour leur consolation que pour le soutien de leur foi* (*LFMD* 4, p. 133). Il s'agit pour Guillaume d'apaiser et d'instruire les frères qui sont en quête d'explications sur les objets de leur foi pour leur permettre d'accéder à une réelle vie contemplative. Les deux traités jumeaux sur la foi qui nous restent s'intitulent : *Miroir* et *Enigme.* Guillaume justifie ce choix : *Au premier (livre), clair et facile, j'ai donné ce titre : Le Miroir de la foi. Au second, sorte d'exposé succinct des raisons et formules de la foi selon les dires et la pensée des Pères catholiques, j'ai réservé le nom – car il est un peu obscur – d'Enigme de la foi* (*LFMD* 7, p. 135).

---

[322] P. VERDEYEN, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas.* Traduit du néerlandais par André Louf, éd. Brépols, Belgique, 2003, p. 56-57.

[323] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Le Miroir de la foi.* Introduction, texte critique, traduction et notes par J.-M. DECHANET, *SC* 301, Paris, 1982.

[324] *L'homme, en effet, part de la foi,* (*MF* 2, p. 61), cf. notre étude sur « La foi est un cheminement ascendant vers la vision faciale », *infra,* Chapitre III C. 4.

[325] P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XXIX.

[326] Les titres de ces traités sont empruntés au texte de saint Paul : « Nous voyons à présent dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face » (1 Co 13, 12).

[327] A. WILMART, « Une conjoncture mal fondée au sujet des Sentences de Guillaume de Saint-Thierry », *Revue Bénédictine,* XXX (1923), 263-267.

Le Miroir de la foi s'intéresse surtout au développement de la foi dans l'âme en vue de la vision-connaissance de Dieu donnée dans l'amour. Guillaume traite là des attitudes, des vertus qui favorisent la croissance de la foi dans l'âme. *L'Enigme de la foi* s'intéresse particulièrement au mystère de la Trinité. C'est ce mystère qui, aux yeux de Guillaume, constitue l'*énigme de la foi, terrible pour les impies, car elle les détourne et les chasse loin de la face du Seigneur* (*EF* 67, p. 151).

La vision de Dieu est un thème très présent dans le *Miroir de la foi*[328], il apparaît à plusieurs reprises dans la lecture de ce traité, il en serait même le terme car le dernier chapitre du traité s'intitule, d'après Jean-Marie Déchanet : « Au terme de la vie de foi la divine contemplation » (*MF* p. 167). En lien avec la vision de Dieu, Guillaume traite de la foi et de sa relation avec les autres vertus (A), de la nécessité d'une vie ascétique dans la vie contemplative (B), du rôle de l'Esprit Saint dans l'âme croyante (C), de la nécessité de dépasser le stade de la foi pour espérer une connaissance plénière du divin maître (D).

A) Dès le début du *Miroir de la foi*, Guillaume indique une profonde connexion entre la foi du croyant et la vision de Dieu : *Ce qu'on croyait, on le verra (...). Ce qu'on aime aujourd'hui en croyant et en espérant, alors on l'aimera en voyant* (*MF* 2, p. 63). La vision est promise à l'âme croyante. Il nous montre aussi que l'amour pour Dieu, provenant d'une réelle vie de foi et d'espérance, acquerra sa plénitude dans la vision. Tout au long du *Miroir de la foi*, Guillaume souligne les liens très étroits entre foi, espérance, amour et vision[329]. La foi ne peut être agissante en vue de la vision de Dieu que dans un cœur animé par l'amour de Dieu et son espérance en Lui : *Les trois vertus sont indispensables à l'homme qui veut diriger ses pas vers la lumière illimitée* (*MF* 2, p. 63). Guillaume présente la vie de foi comme un cheminement qui amène l'homme à désirer intensément rencontrer Dieu dans une vision de type spirituelle. Ceux qui marchent à la lumière de la foi tendent de tout leur être vers la vision promise aux cœurs purs *et la foi seule peut purifier les coeurs* (*MF* 11, p. 73). A la ligne suivante, il explicite encore ce désir ardent enfoui dans le cœur aimant : *C'est à cette vision qu'aspire quiconque s'efforce d'aimer le Seigneur son Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit* (*MF* 12, p. 73).

B) Dans cette quête spirituelle de la vision de Dieu, Guillaume encourage à la vie ascétique. En effet, l'effort pour contempler, l'effort humble et qui se sait incapable de parvenir à

[328] Le verbe voir est cité à de nombreuses reprises : 4 fois dans le n° 2, 6 fois dans le n° 3, 8 fois dans le n° 4...
[329] Cf. notre étude « Nécessité des trois vertus cardinales pour espérer voir Dieu. », *infra,* Chapitre III C 3 a, p. 273 s.

expérimenter Dieu mais cherche à être exaucé, cet effort est agréable à Dieu, qui le récompense de temps à autre en se livrant à l'âme[330] : *Or, pour les cœurs qui soupirent après la lumière divine, pour les enfants de lumière* (Jn 12, 36) *qui peinent encore dans les ténèbres de cette vie, peut-il y avoir de visite plus douce et de consolation plus grande,* nous dit Guillaume, *que de voir parfois, tant soit peu, des yeux du cœur illuminés* (Ep 1, 18), *au moins à travers l'éclair fugitif de la grâce illuminante, celui qui se découvre* (*MF* 103, p. 173–175). Guillaume livre les expériences de suave bonheur qu'il a connues lorsque son Seigneur s'est manifesté en son cœur en de fugaces visites, donnant à Guillaume de le percevoir, d'avoir la sensation de le connaître, tel qu'il est, à travers le sens figuré de la vue. On reconnaît là l'œuvre de la grâce illuminante, c'est-à-dire de l'Esprit Saint, lui qui sait amener l'âme des ténèbres vers la lumière divine. Remarquons que l'âme, lors des visites divines, éprouve de *grandes consolations*. N'est-ce pas ce genre de langage qu'utilisera quelques siècles plus tard saint Ignace de Loyola dans ses fines analyses sur les différends mouvements de l'âme[331] ? Cette perception des visites du Seigneur dans l'âme est source de grands progrès pour la vie de foi, aussi Guillaume enjoint le croyant à développer son sens de la vision intérieure afin d'avoir une connaissance plus réelle de son Seigneur : *Et puis dès que tu commences à voir, fais effort pour voir plus souvent, pour sentir avec plus d'efficacité, pour commencer même à connaître* (*MF* 104, p. 175).

C) A partir de sa doctrine trinitaire, Guillaume énonce de façon très neuve que le croyant peut avoir dès ici-bas l'intellection de Dieu en participant à la connaissance mutuelle du Père et du Fils : *Ceux donc à qui le Père et le Fils en font la révélation, connaissent, comme le Père et le Fils se connaissent, puisqu'ils ont au dedans d'eux-mêmes leur mutuelle connaissance ; puisqu'ils possèdent au-dedans d'eux ce qui fait leur unité, leur volonté ou leur amour, bref tout ce qu'est le Saint Esprit* (*MF* 106, p. 177). Guillaume traitera à nouveau de la vision-connaissance donnée au sein de la Trinité, de manière plus dogmatique dans l'*Enigme de la foi* (*EF* 6, p. 97) et dans ses *Oraisons méditatives* (*OM* III, 8, p. 71)[332].

D) Le chercheur de Dieu doit s'efforcer de dépasser le stade de la foi qui a recours aux mots pour exprimer sa croyance au Christ, afin d'atteindre ce lieu où l'indicible se laisse contempler, voir, dans le profond silence d'un cœur libéré des entraves charnelles : *Ceux qui désirent connaître le Christ, jusqu'à un certain point, au-delà de la chair, ne doivent pas*

---

[330] R. THOMAS, *Guillaume de Saint-Thierry. Homme de doctrine, homme de prière,* Québec, 1989, p. 163.
[331] IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels,* Paris, 1963, p. 174-175, n° 330.
[332] Cf. notre étude sur « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III, A 3. b 3 b', p. 229.

s'attacher trop aux mots qui nous le font connaître, mais s'en servir comme d'une nef pour passer du domaine de la foi à celui de la vision (*MF* 118, p. 189). Lorsque l'âme jouit enfin de la vision tant espérée, elle n'a plus besoin d'exprimer par des mots la quête du Bien-Aimé, elle savoure son bonheur dans un silence d'émerveillement.

Dans la vie future, la foi ne sera plus nécessaire car *on verra Dieu, on le connaîtra, on ne croira plus !* (*MF* 114, p. 185). La foi donne une connaissance partielle de Dieu sur terre, elle ne peut donner ici-bas la pleine connaissance à laquelle nous aspirons. Dans la vie éternelle, l'âme n'aura plus besoin de croire puisqu'elle verra Dieu *tel qu'il est* (*ibid.*). Fort de cette espérance pour la vie dans l'au-delà, Guillaume indique que la plénitude de la joie sera alors d'avoir la pleine connaissance de Dieu, de le voir face à face : *La connaissance parfaite, ce sera la vie éternelle, joie que nul ne ravira à qui la possédera. Ici, en effet, la joie de l'homme ne saurait jamais être pleine - elle qui ne peut être comblée que dans la pleine connaissance de Dieu - puisque tout ce qu'on peut connaître ou savoir ici de Dieu n'atteindra jamais la science ou la connaissance de cette vie où l'on verra Dieu face à face*[333], *et tel qu'il est*[334] (*MF* 108, p. 179). La pensée de Guillaume est animée par un mouvement ascendant vers la plénitude du bonheur : celui de voir Dieu, avec dès ici-bas, l'espérance d'avoir, quelques instants, une vision fugitive de Dieu qui préparerait l'âme au face à face final. Guillaume aurait pu faire sienne la réflexion de Maurice Blondel sur le rôle essentiel de la contemplation dans la vie spirituelle : « La contemplation mystique n'est pas simplement un luxe anormal ; (...), elle est, à certains égards, le prolongement et l'épanouissement suprême, en ce monde, de la vie de foi, et comme une avance d'hoirie, comme une anticipation fruitive de la vie éternelle[335]. »

f) L'Enigme de la foi[336]

L'*Enigme de la foi*, composée entre 1142 et 1144[337], est un exposé doctrinal sur la Sainte Trinité à travers lequel Guillaume laisse transparaître largement ses propres aspirations spirituelles. On pourrait distinguer, dans cette œuvre, un premier mouvement en lequel

[333] 1 Co 13, 12

[334] 1 Jn 3, 2.

[335] M. BLONDEL, « Le problème de la mystique », *Cahiers de la Nouvelle journée* 3, Paris 1925, 1-63, p. 44.

[336] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités sur la foi. Le Miroir de la foi. L'Enigme de la foi.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1959.

[337] P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XXIX.

Guillaume s'intéresse particulièrement à la possibilité de voir Dieu (*EF* 1-24). Viendra ensuite une étude plus précise sur le dogme de la Trinité introduite par le verset de l'Evangile où les trois personnes de la Trinité sont citées[338].

Devant la transcendance absolue de l'objet de notre foi, Guillaume va tout d'abord déplorer notre impuissance à voir le Seigneur : *La vision face à face et la pleine connaissance ne sont données à personne sur la terre* (*EF* 3, p. 95). Cependant il veut donner l'espérance à son lecteur, espérance qui habite Guillaume, d'avoir une certaine vision de Dieu ici-bas. Elle sera promise à ceux qui suivent l'enseignement du Christ *doux et humble de cœur* et à ceux qui purifient leur cœur[339] : *Sur terre, Dieu peut être vu par le cœur pur* (*EF* 4, p. 95). La vision divine sera la récompense donnée à ceux qui pratiquent une certaine forme de détachement, de mort à soi-même[340] afin que, *dans la vie de l'esprit, ils soient élevés jusqu'à l'ineffable de cette vision* (*ibid.*,). Il souligne que *le désir des hommes pieux, par lequel ils veulent voir Dieu (...), est de le voir dans sa substance selon laquelle il est ce qu'il est* (*EF* 4, p. 95). Guillaume nourrit son espérance d'avoir la vision de Dieu en son essence en se référant à la parole de saint Jean : *Nous le verrons tel qu'il est*[341]. Cependant il comprend que cette vision est promise à celui qui s'est laissé transformer par la grâce afin de ressembler à Dieu : *Nous verrons Dieu dans la mesure où nous serons semblables à lui* (*EF* 5, p. 97)[342]. Guillaume est bien conscient que, quel que soit le progrès accompli, *il est loin de la perfection selon laquelle Dieu sera vu face à face comme il est* (*EF* 6, p. 97).

Guillaume se plaît alors à décrire ce lieu de béatitude, point focal vers lequel tend tout son être. C'est la Patrie dans laquelle nous verrons Dieu, face à face : *C'est là, en effet, la région des vivants et de ceux qui voient. (...). Alors l'excellence en sera si grande que la charité ira bien au-delà de ce qu'aura cru la foi ou de ce qu'aura désiré l'espérance* (*EF* 6 p. 97). Lors de la vision béatifique, donnée dans la vie future, la vie de charité aura pris son assise sur la foi et l'espérance, elle pourra parfaitement éclore. Guillaume donne toute sa dimension à la vision promise pour la vie éternelle : elle ne sera plus à travers un miroir ou en énigme mais

---

[338] « *Allez, baptisez toutes les nations au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit* » (Mt 28, 19) (*EF* 25, p. 115).

[339] AUGUSTIN, en s'appuyant sur la cinquième béatitude : « Heureux ceux qui ont le cœur pur car ils verront Dieu » (Mt 5, 8), montre à ses lecteurs que l'on peut espérer avoir la vision de Dieu dans un cœur pur (*Lettre* 147, 3, *OA*, t. 2, p. 341 ; 12, p. 343), cf. notre étude sur « Influence d'Augustin sur Guillaume dans l'interprétation de Mt 5, 8 », *infra*, Chapitre III D 2 a, p. 296.

[340] AUGUSTIN demandait à tout croyant qui espère bénéficier de vision divine, de mourir à ses sens corporels parce que « nul ne peut voir Dieu et vivre » (*Lettre* 147, 31, p. 350), cf. notre étude « Moïse et Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? », *infra*, Chapitre II C 3 b 1, p. 174.

[341] I Jn 3, 2.

[342] Nous développerons dans notre étude le thème de l'équivalence entre la ressemblance et la vision. Cf. « Simultanéité de la ressemblance et de la Vision », *infra*, Chapitre III B 5 c, p. 256 s.

en pleine lumière : *Au ciel, la clarté du Seigneur sera vue, non pas dans une vision symbolique ou corporelle (...) mais par la vision ; ce n'est pas à travers un miroir et en énigme (...), mais face à face*[343] (*EF* 7, p. 97).

Pour atteindre cette vision, il faut la rechercher, y tendre dès maintenant, en développant en soi les trois vertus cardinales, grâce à l'action vivifiante de l'Esprit : *Que l'homme garde et conserve avec persévérance la foi, l'espérance et la charité,* recommande Guillaume, *et tende à cette vision par le gage de l'Esprit Saint que nous avons reçu* (*EF* 8, p. 99). Pour ceux qui ont été *prédestinés* à voir *Dieu comme il est,* Guillaume ose espérer qu'ils aient une vision semblable à celle du Père pour le Fils ou du Fils pour le Père au sein de la Trinité (*EF* 6, p. 97). Guillaume laisse apparaître ici une intuition fondamentale propre à sa théologie trinitaire : celle de donner à l'homme la possibilité de participer à la vision mutuelle du Père et du Fils, quand, grâce à l'action de l'Esprit Saint, il est dans l'*Unitas Spiritus*[344].

Après avoir donné quelques exhortations, Guillaume laisse jaillir de son âme son désir le plus profond, en un cri très psalmique, comme aimait le faire Augustin : *Je cherche votre visage, Seigneur*[345], *je recherche votre visage, Seigneur, j'ai faim et soif de votre justice, dans la contemplation de votre visage* (*EF* 10, p. 101). Ce qui donne le goût de vivre est de ressentir la proximité du Seigneur en une certaine vision spirituelle : *Le pain vivant et vivifiant est le souvenir de l'abondance de votre suavité, la grâce de votre visite et d'une certaine vision de vous* (*EF* 22, p. 111).

En un langage imagé, Guillaume rappelle à l'homme sa condition de *voyageur*, en route vers la vision béatifique : *marchant par la foi* et *oubliant ce qui est derrière lui il se tourne vers ce qui est en avant* (*EF* 23, p. 113). Dans son cheminement, il se doit de *purifier son œil intérieur fait pour la vision de Dieu* (*ibid.*). Pour l'orant sanctifié et qui est en quête de la divine contemplation : *La vision commence sur terre* (...) ; *là l'amour mérite la vision* (*ubi amor meretur visionem)*[346], *lorsqu'on croit, espère et aime ce que l'on ne voit pas ; au ciel, la vision sera parfaite* (*ibid.*). Les progrès spirituels de l'orant, animé par la foi, l'espérance et

[343] 1 Co 13, 12.

[344] Cf. notre étude sur « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3 b 3 b', p. 229.

[345] Ps 26, 8.

[346] L'affirmation de Guillaume : *L'amour mérite la vision* (développement au Chapitre III A 3, p. 211 s.) se comprend à travers les équivalences que nous étudierons dans l'œuvre de Guillaume entre l'amour et la ressemblance ; la ressemblance et la vision, cf. D. N. BELL, *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry, Cistercian Studies Series* 78, Kalamazoo, 1984, p. 181.

surtout l'amour, sont récompensés par une rencontre toujours plus profonde avec son Créateur, exprimée à travers le sens spirituel de la vision.

Dans la suite de l'*Enigme de la foi*, Guillaume donne un enseignement important sur la Trinité. « Cette œuvre », nous dit Jean-Marie Déchanet, « est le *De Trinitate* de Guillaume et il y a mis tout son cœur et toute son intelligence[347]. » Guillaume montre tout d'abord l'importance de considérer dans le Dieu unique : trois personnes distinctes. Le mystère de la Trinité *est une énigme de la foi,* nous dit Guillaume, (...), selon laquelle *nous disons Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu l'Esprit Saint et nous ne disons pas trois dieux mais un seul Dieu* (*EF* 67, p. 151). En filigrane, Guillaume dénonce l'hérésie de Sabellius qu'il avait repérée dans certaines assertions d'Abélard ou de Guillaume de Conches[348] (*EF* 30, p. 119). Il a précisé aussi la portée décisive du terme *homoousion*, marquant la consubstantialité des trois personnes de la Trinité, à l'encontre des thèse d'Arius (*EF* 31, p. 119). Guillaume scrute la nature des relations dans la Trinité divine : le Père engendre le Fils sans être diminué. Du Père et du Fils, conjointement, émane le Saint Esprit : il est de même nature que le Père et le Fils. Ainsi sont exposées l'unité de nature et la distinction des personnes[349]. Cependant les personnes divines sont en communion les unes avec les autres, ce ne sont pas des réalités séparées[350].

Après avoir fait sa propre confession de foi dans la Trinité[351], Guillaume va montrer que le cheminement dans la foi en notre Dieu Trinité est la voie normale pour s'acheminer vers la vision de Dieu. L'intelligence de la foi comprend plusieurs degrés (*EF* 40, p. 127)[352]. Au troisième degré, celui de la grâce illuminante, est promise la vision[353]. Guillaume veut encourager son lecteur à chercher Dieu avec assiduité, avec l'aide de la foi, car, affirme-t-il, Dieu ne peut demeurer dans les ténèbres : *Dieu n'a pas voulu qu'on ne le voie pas, mais qu'on le cherche avec plus de zèle et qu'on l'aime, (...). Cherchons donc et agissons, aidés et instruits par lui, afin qu'en attendant nous le connaissions par la foi autant qu'il nous l'aura*

---

[347] J.- M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 89.

[348] Cf. notre étude sur « la Dispute contre Abélard », *supra,* Chapitre I A 7 d, p. 74-75.

[349] Cf. *EF* 38, p. 127 : *Le propre du Père est d'avoir engendré, le propre du Fils d'avoir été engendré, le propre de l'Esprit Saint de procéder de l'un et l'autre, toutes ces propriétés ne donnent à supposer aucune séparation de nature, mais une distinction de personne,* cf. aussi *EF* 69, 153.

[350] *Les Ecritures sont d'accord sur ce point, que l'Esprit Saint est un seul Dieu avec le Père et le Fils. (...). Cette unité n'est pas une unité numérique mais de nature, (...). Dans la Trinité qui est Dieu, ceux qui sont trois sont réellememt un, et ce ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu, ayant une seule nature, une même essence* (*EF* 35, p. 123).

[351] *Je crois donc et je confesse un seul Dieu en trois personnes* (*EF* 39, p. 127).

[352] Cf. notre étude « De la foi de l'homme animal à la foi illuminée », *infra,* Chapitre III C 5, p. 283 s.

donnée ; ensuite ce sera encore à sa grâce de nous faire passer de la foi à la vision (*EF* 45, p. 131). Là encore, inlassablement, Guillaume avive le désir d'aimer Dieu et d'en avoir une certaine connaissance donnée dans la foi, afin d'espérer, par faveur divine, de jouir de la vision.

A la suite de sa prière à la Trinité, Guillaume promet à ses lecteurs, persévérants dans leur vie de foi, la réalisation plénière de leur désir : voir dans le face à face final le vrai Dieu, à la fois Père, Fils et Saint Esprit : *Ils verront cela, dans la vie future, en jouissant de vous, ceux qu'ici vous en aurez rendus dignes par leur foi : là, ils vous verront face à face comme vous êtes, (...). Car la vision de cette contemplation, ou la contemplation de cette vision ne passera pas du Père au Fils, du Fils au Saint Esprit ; elle ne se divisera pas en trois, ou ne se concentrera pas en un ; mais, dans une bienheureuse perpétuité et une perpétuelle béatitude, ne cherchant plus, mais jouissant, ils vous contempleront comme unique et vrai Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit vivant dans les siècles des siècles* (*EF* 87-88, p. 169). Guillaume, avec une certaine audace, parle de la jouissance que peuvent espérer pour l'éternité ceux qui contempleront et verront le Dieu unique, un en trois personnes.

Ce traité sur la foi se termine par un rappel de tous les bienfaits de l'Esprit Saint, en particulier, c'est lui qui *illumine l'intelligence et forme l'affection* (*EF* 100, p. 179). Toute l'action de l'Esprit Saint *ne peut être séparée de celle du Père et du Fils, avec lesquels il fait inséparablement tout ce qu'il fait* (*ibid.*). L'identité de nature entre les trois personnes divines se traduit dans le caractère inséparable des activités divines[354].

g) La Lettre aux Frères du Mont-Dieu[355]

Parmi toutes ses oeuvres[356], il faut faire mention de la plus célèbre : la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*[357]. La chartreuse du Mont-Dieu avait été fondée en 1136 à l'initiative d'Odon,

---

[353] *Le troisième degré est celui de la grâce béatifiante et illuminante, il achève la foi ou plutôt la béatifie, la transformant en amour, faisant passer de la foi à la vue* (*EF* 41, p. 129).

[354] J.- M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 108.

[355] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu.* Introduction, textes critiques, traduction et notes par J.-M. DECHANET, Paris Cerf, *SC* 223, 1975.

[356] Nous n'avons cité que les plus importantes ; nous avons étudiées celles figurant dans le « Corpus des œuvres » retenues pour notre étude (cf. Introduction & 3, p. 18-19). On peut trouver une liste complète des oeuvres de Guillaume établie par P. VERDEYEN et B. PENNINGTON, classées par ordre chronologique, dans *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle.* Saint-Thierry, 1979, p. 444-446.

abbé de Saint-Rémy à Reims. Le renom de sainteté des nouveaux solitaires qui s'efforçaient d'intégrer harmonieusement, à leur vie de solitude, la vie monacale commune, attirèrent de nombreux visiteurs bénédictins et cisterciens. Guillaume, désireux de mieux connaître ces moines engagés dans une quête de Dieu humble et silencieuse, au fond de leur vallon solitaire, peuplé de bois et de fontaines, séjourna chez eux en 1144.

Guillaume fut très admiratif de l'idéal monastique de ces Frères chartreux qui préconisaient un retour à une vie religieuse austère dans l'esprit des premiers Pères du désert[358]. On peut conjecturer que la communauté cartusienne fut désireuse de mettre à profit la grande science de leur hôte[359] et qu'elle fut reconnaissante de trouver en Guillaume un religieux aussi réceptif à leurs profondes aspirations spirituelles. Aussi, quand Guillaume quitta les frères chartreux, ceux-ci le prièrent de leur adresser un écrit propre à les édifier dans la vie monacale qu'ils avaient choisie. Guillaume décida alors de leur *consacrer son travail de chaque jour* (*LFMD* 2, p. 131). C'est ainsi que naquit cette longue *Epître* sur la vie religieuse et solitaire écrite en 1144-1145[360].

La préface est adressée au prieur Haymon et aux anciens (*LFMD* 2, p. 131), le corps de la lettre était destiné plus spécialement aux novices et aux jeunes profès (*LFMD* 2, p. 131). Enfin, Guillaume y adjoignit un exemplaire de tous ses ouvrages comme il l'annonce dans la préface dédicatoire (*LFMD* 4-14, p. 133-141).

Cette lettre est un traité de pédagogie spirituelle destinée non seulement à la formation des jeunes chartreux mais aux novices de tous les monastères[361]. La *Lettre d'or* vise à une formation progressive de l'homme entier jusqu'au sommet de la vie spirituelle[362]. Dans un des

---

[357] Les plus anciens manuscrits (XII-XIIIe siècles) portent comme titre : *Espistola donni Wilhelmi ad frates de Monte Dei.* L'expression : *Lettre d'or* est de Mabillon qui l'édita en 1667 (J.- M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 112, note 4). Dès le début du XIIIe siècle, la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* fut attribuée à Bernard de Clairvaux (J.-M. DECHANET, Introduction à la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu, SC* 223, p. 63). Il a fallu attendre les travaux de Bernard TISSIER pour que soit rassemblé, en 1662, l'héritage guillelmien (P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XXXI).

[358] Cf. *LFMD* 1, p. 145 : *Vers les Frères du Mont-Dieu, par qui la lumière de l'Orient et l'antique ferveur religieuse des monastères égyptiens – le modèle de la vie solitaire, le type de la vie céleste – se répandent dans les ténèbres occidentales et dans les froidures des Gaules, cours, ô mon âme, cours avec eux, dans la joie du Saint Esprit et le rire du cœur, avec l'empressement de la charité et toute la déférence d'une volonté dévouée.*

[359] J.-M. DECHANET, Introduction à la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu, SC* 223, p. 27.

[360] P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XXX.

[361] Introduction de M.-M. DAVY à *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu* de GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, Paris, 1940, p. 40. Michaela Pfeiffer a montré, dans son étude sur la *Lettre d'or,* que Guillaume adressa cette *Lettre* non seulement aux Chartreux, mais aux Cisterciens de la deuxième génération (M. PFEIFER, *La Lettre d'or de Guillaume de Saint-Thierry et sa signification pour les Cisterciens*, Rome 1994).

[362] H. BLOMMESTIJN, "Progrès-progressants", *DS,* t. XII, 1986, col. 2390.

récapitulatifs les plus importants de l'enseignement mystique médiéval, Guillaume, alors moine âgé et expérimenté, nous fait part, avec une conviction intense, de ses vues pénétrantes sur l'anthropologie[363].

L'auteur, pour des raisons de tradition[364] et par souci pédagogique, structure le chemin spirituel du moine par trois étapes : l'état animal, l'état rationnel et l'état spirituel. Les trois étapes constituent le thème le plus original de la *Lettre d'or*[365].

Après des préliminaires, où Guillaume fait l'apologie du Mont-Dieu et de la vie solitaire (*LFMD* 1-24, p. 145-163), Guillaume donne d'emblée la perspective de cette progression de la vie spirituelle, celle de chercher la face de Dieu : *Chercher cette face continuellement*[366], *durant cette vie, par l'innocence des mains et la pureté des cœurs* (*LFMD* 26, p. 165). Le nom de « Mont-Dieu » *est un présage d'heureux augure* aime à dire Guillaume car sur la montagne du Seigneur habite *ceux qui cherchent la face du Dieu de Jacob*[367] *(...) et qui n'ont pas reçu leur âme en vain* (*LFMD* 25, p. 163). L'âme, en effet, a été donnée à l'homme, explicite Guillaume, pour *chercher la face de Dieu, chercher à connaître Dieu, aspirer à ce face à face dont fut gratifié Jacob et dont l'Apôtre affirme : « Alors je connaîtrai comme je suis connu*[368] » (*LFMD* 26, p. 165).

Vient ensuite une introduction sur la mystique de la cellule et des trois états[369] (*LFMD* 27-45, p. 167-181). Chacun des états fait l'objet d'une étude particulière. Ecrivant avant tout pour des novices, Guillaume s'étend assez longuement sur l'état animal (*LFMD* 46-93, p. 183-217).

L'animalité peut être envisagée comme une manière de vivre asservie au sens du corps (*LFMD* 46, p. 183). Ceux qui séjournent encore dans l'état animal doivent être entraînés par l'autorité ou par l'exemple[370]. Le premier état vise à former le novice à l'obéissance, à

---

[363] B. Mc GINN, « William of St Thierry », *The growth of mysticism,* SMC Press, London, 1994, 225-274, p. 228-229.

[364] Cf. *supra,* l'influence de Saint Paul et d'Origène sur les termes *animal, rationnel et spirituel* dans notre étude « Exposé sur le Cantique des Cantiques », *supra,* Chapitre I A 7 c, p 70 note 289.

[365] M. PFEIFER, « L'itinéraire spirituel du moine selon la *Lettre d'or* de Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, 597-608, p. 602.

[366] Ps 104, 4.

[367] Ps 23, 6.

[368] 1 Co 13, 12.

[369] *Le premier état s'occupe du corps ; le deuxième s'affaire autour de l'âme raisonnable ; le troisième ne trouve son repos qu'en Dieu* (*LFMD* 44, p. 179).

[370] M.-M. DAVY, « Les trois étapes de la vie spirituelle d'après Guillaume de Saint-Thierry », *RSR* 23 (1933), 569-588, p. 575.

subordonner son corps à l'esprit[371]. L'homme animal ne connaît pas encore *la suavité des délices intérieurs* (*LFMD* 106, p. 229). Aussi il lui faudra dépasser ce stade de l'animalité.

Guillaume donne alors des directives propre à la vie monastique comme : *la stabilité* (95-97, p. 219-223), *le choix d'un directeur* (98-100, p. 223), *la lectio divina* (120, p. 239). Remarquons que Guillaume conseille aux moines d'orienter, dès le matin, leur âme vers le Seigneur pour espérer, comme le dit le Psalmiste, le voir : *Ce n'est pas sans raison que le Prophète s'écrie : '' Le matin, je me tiendrai devant Toi et je verrai*[372]*'', car alors, nous sommes encore à jeun des soucis extérieurs* (*LFMD* 110, p. 231). Cette partie très développée sur les usages qui doivent être en vigueur dans la vie monacale, vont faire de la *Lettre d'or* la charte de la vie contemplative pour l'Eglise latine[373].

Guillaume consacre ensuite tout un chapitre pour initier le novice à la prière (*LFMD* 169-186, p. 279-295). Il voudrait lui apprendre *à faire oraison d'une manière spirituelle, écartant le plus possible de son esprit les corps et les représentations corporelles quand il pense à Dieu* (178, p. 283). Ce qui importe à Guillaume, c'est que le débutant s'exerce à voir avec des yeux spirituels ce qui concerne le mystère divin : *Plus il voit, en effet, plus il comprend Celui auquel s'adresse son offrande, plus celui-ci lui est présent au cœur, et l'amour même est connaissance. Plus Dieu lui est présent au cœur, (...), et plus il y trouve son bonheur* (*ibid.*). Guillaume donne, ici, une synthèse de son enseignement pédagogique, dispensé à la suite de ses propres expériences sur l'approche du divin. C'est à travers ces révélations données à l'âme, lors de visites divines, ressenties à travers le sens spirituel de la vue, que le novice est à même de percevoir le passage du Seigneur en lui-même. Cette perception l'amène à comprendre davantage les mystères divins et à avoir simultanément un amour plus fervent pour son Seigneur. Cet amour, affermi par l'éclairage donné lors de la visite divine, donne une connaissance plus réelle de Dieu et le conduit à la finalité de sa destinée : le bonheur en Dieu. La théologie de Guillaume est empreinte d'optimiste, elle veut conduire l'homme vers la vie heureuse, le bonheur. Ce chapitre sur la prière achève le *Premier Livre* de la *Lettre d'or.* Il lui sert en quelque sorte de conclusion. C'est dire l'importance que revêt ce chapitre avant tout spirituel aux yeux de Guillaume.

Avant d'aborder le rationnel et le spirituel, dans le *Deuxième Livre* de la *Lettre d'or,* comme en « Prologue », Guillaume donne une synthèse des trois états qui s'achève par l'expression

[371] *Dans la vie animale, le commencement du bien, c'est la parfaite obéissance ; progresser, c'est soumettre son corps et le réduire en servitude* (*LFMD* 45, p. 179).
[372] Ps 5, 4 .

des aspirations profondes de Guillaume : *Efforçons-nous donc, autant que nous le pouvons, de voir ; de voir pour comprendre, de comprendre pour aimer ; dans l'amour alors nous posséderons. Seigneur, mon désir à ce sujet est là, devant vous, et mes soupirs ne vous sont point cachés*[374] (*LFMD* 194, p. 303). Invitation, de nouveau, par Guillaume à exercer son regard spirituel, à garder ses yeux orientés vers le Seigneur, pour scruter avec toutes ses facultés le mystère de Dieu. Alors la compréhension de Dieu lui-même sera plus grande, l'amour pour le divin maître plus fort. Pour interpréter l'idée de « possession du Seigneur dans l'amour », il faut se référer à l'état d'*Unitas Spiritus* évoqué par Guillaume dans la troisième étape. Dans l'*Unitas Spiritus,* l'âme toute spirituelle est pleinement participante aux dons de l'Esprit échangés entre le Père et le Fils[375] et a la sensation d'être possédée et de posséder[376].

La seconde étape de la vie monastique est celle de l'homme raisonnable (*LFMD* 195-248, p. 305-341), du progressant qui tire de la raison sa connaissance et son désir de Dieu, sans les motiver encore par l'amour[377]. Au cours de l'itinéraire de l'homme rationnel, le thème de la vision de Dieu sera abordé en lien avec celui de la ressemblance.

En effet, Guillaume enseigne comme il est délectable pour l'âme de découvrir à l'aide de sa raison que : *Dieu n'est pas loin de chacun de nous : nous vivons, nous nous mouvons, nous demeurons en lui* (*LFMD* 207, p. 313). A la suite d'Augustin, Guillaume donne une explication sur la possibilité qu'aurait l'âme d'avoir cette proximité avec Dieu. Il faut savoir reconnaître en son Seigneur Celui qui l'a créée : *L'âme raisonnable, créée par lui, est faite pour lui : c'est vers lui qu'elle doit se tourner ; il est son bien ; elle-même ne tire sa bonté que de ce bien*[378] (*LFMD* 208, p. 315). L'âme créée à l'image de Dieu est appelée à devenir

---

[373] J.-M. DECHANET, Introduction à la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu, SC* 223, p. 31.

[374] Ps 37, 10.

[375] Cf. notre étude sur « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3 b 3 b', p. 226-227.

[376] Chez Denys, dans cet état de « l'union de l'âme avec Dieu », troisième étape après « la purification » et « l'illumination » de l'âme, on note les différences avec l'état d'union spirituelle évoquée par Guillaume. En effet, dans l'*Unitas Spiritus*, Guillaume espère avoir une vision et une connaissance de Dieu, il n'en est pas de même pour Denys pour qui Dieu est inconnaissable, (cf. DENYS, *La Théologie mystique* I, 3, dans *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite.* Traduction, préface et notes par M. GANDILLAC, Paris, 1943, p. 179 : « C'est alors seulement que, dépassant le monde où l'on est vu et où l'on voit, Moïse pénètre dans la Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance ; c'est là qu'il fait taire tout savoir positif, qu'il échappe entièrement à toute saisie et à toute vision, car il appartient tout entier à Celui qui est au-delà de tout, car il ne s'appartient plus lui-même ni n'appartient à rien d'étranger, uni par le meilleur de lui-même à Celui qui échappe à toute connaissance »).

[377] C. J. VOGT, « La Lettre d'Or de Guillaume de Saint-Thierry », *Collectanea Cisterciensia* 36, (1974), 74-93, p. 84.

[378] Cf. Augustin qui, se découvrant comme un être crée à la suite de sa conversion, interprète la création en termes de relation, de don d'amour du Créateur à l'être créé. La liberté joue alors un rôle décisif. L'homme créé

semblable à lui. Le lieu de l'image, en cette étape, est l'intellect (animus) avec ses facultés rationnelles et volitives[379]. La prise de conscience, donnée par la raison, de la proximité de Dieu dans l'âme permet de gravir des échelons sur l'échelle de la ressemblance. Plus cette perception, cette vision-connaissance de Dieu sera grande, plus grande sera la ressemblance de l'âme avec le Créateur. Ainsi est la voie progressive vers la Ressemblance tracée par Guillaume : *Trouver, avec la pleine vision de Dieu, une pleine ressemblance, pourvu qu'elle ne néglige pas de conformer sa vie à cette douce espérance* (*LFMD* 210, p. 315-317). Afin de cheminer, avec espérance, vers la Ressemblance, l'homme rationnel doit, sans relâche, rechercher la vertu et combattre ses vices (*LFMD* 213-227, p. 319-327).

La troisième étape (*LFMD* 249-300. p. 343-385) est de la plus grande importance dans le cheminement de l'âme vers Dieu car l'âme espère trouver, enfin en cette étape, *une pleine vision de Dieu* (*LFMD* 210, p. 317). En cette phase, la volonté de l'homme spirituel progresse, elle devient amour. En cet amour s'introduit l'Esprit Saint qui souffle en l'âme du spirituel quand il veut et comme il veut (249-251, p. 343-345). Au cours de cette étape, les grands thèmes de la pensée de Guillaume sont présents, celui de la vision de Dieu prend sa place parmi eux.

L'homme spirituel conduit par l'Esprit est amené à vouloir ce que Dieu veut. *Or vouloir ce que Dieu veut,* nous dit Guillaume, *c'est déjà ressembler à Dieu* (*LFMD* 258, p. 349). A ce stade, le spirituel mérite la vision : *Nous Le verrons pleinement tel qu'Il est lorsque nous Lui seront semblables*[380] (*ibid.*). Dans l'échelle de la ressemblance, le plus haut degré sera atteint lorsque l'âme sera dans l'*Unitas Spiritus* (*LFMD* 262, p. 353). Guillaume, en des termes enflammés, dépeint cet état de l'*Unitas Spiritus* en lequel l'âme connaît le bonheur suprême : elle participe au Baiser, à l'Etreinte du Père et du Fils (*LFMD* 263, p. 355). L'artisan de ce sommet de la vie spirituelle est l'Esprit Saint (*LFMD* 264-267, p. 355-359). Cependant ces moments intenses de bonheur ne durent qu'un temps. Prudemment, Guillaume rappelle qu'en *ce bas- monde, dans le domaine de la vision et de la connaissance de Dieu, tout reste énigme et miroir* (*LFMD* 267 p. 357). Il veut cependant ne pas décourager son lecteur car il peut lui être donné de voir, de temps à autre, quelques reflets du visage de Dieu. Cet aperçu lui donne alors le grand désir *de posséder en sa plénitude la lumière d'éternité et l'héritage de la*

à l'image de Dieu (*Conf.* XIII, 22, 32, *BA* 14, p. 483-485) peut se constituer ou se détruire, en fonction de sa réponse à l'interpellation du Créateur (M.-A. VANNIER, « Saint Augustin et la création, *Mélanges T. J. Van Bavel,* Leuven University Press 1990, t. 1, 349-371, p. 370).

[379] M. PFEIFER, « L'itinéraire spirituel du moine selon la *Lettre d'or* de Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, 597-608, p. 600.

[380] Cf. notre étude « Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir », *infra,* Chapitre III B 5 b, p. 255.

parfaite vision de Dieu (*LFMD* 268, p. 359). Il invite le chercheur de Dieu à croire à la grâce à même de frapper son sens spirituel car Dieu lui-même peut se révéler à lui tel qu'Il est (*LFDM* 269, p. 361). Dans cette vision du visage de Dieu, l'âme corrige toute dissemblance pour se rapprocher par la ressemblance *de celui dont la dissemblance l'avait éloigné* (*LFMD* 270-271, p. 361).

Les dernières pages de la *Lettre d'or* voudraient amener le spirituel à progresser dans un amour plus parfait. La vision de Dieu développe dans l'âme l'amour pour son Seigneur : *Impossible, en effet, de voir le souverain Bien sans l'aimer ; impossible de ne pas l'aimer dans la mesure où il a été donné de le voir* (*LFMD* 272, p. 363). Réciproquement Guillaume dira inlassablement qu'aimer le Seigneur *nous fait soupirer après la vision divine* (*LFMD* 279, p. 369)[381]. Voir Dieu est à comprendre, ici, comme un échange dynamique entre l'âme et son Seigneur, au cours duquel s'approfondit la communion, dans la connaissance et dans l'amour.

En conclusion, Guillaume appelle à encore purifier son cœur, dans une attitude humble et aimante, pour voir l'Ineffable : *Et puisque cet Être ineffable ne peut qu'être vu que d'une manière ineffable, que celui qui veut Le voir purifie son cœur (...). Ni la raison, ni ses recherches ne sauraient Le voir ou L'atteindre, mais seulement l'humble amour d'un cœur pur* (*LFMD* 296, p. 383). Selon la tradition chrétienne, seuls les hommes purifiés de leurs péchés peuvent voir Dieu[382].

h) Mort de Guillaume

Guillaume, se sentant affaibli par les infirmités de l'âge[383], entreprit, en 1146, de rédiger la biographie de son grand ami. Il voulait contribuer à la canonisation[384] de Bernard quoique

[381] Cf. notre étude sur « Le désir de voir Dieu s'enracine dans le désir d'aimer Dieu », *infra,* Chapitre III A 1, p. 206.

[382] Mt 5, 8, cf. notre étude sur « Pureté, Amour, Vision », *infra,* Chapitre III D, p. 289 s.

[383] Cf. *Préface* de *VSB,* p. 28, citée dans notre étude sur « Les indices biographiques dans les écrits de Guillaume », *supra,* Chapitre I A 1 b, p. 29, note 38.

[384] A. H. BREDERO, « La contribution de Guillaume de Saint-Thierry à la canonisation de Bernard de Clairvaux et l'importance de son texte cultuel au point de vue historique », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, 461-473, p. 462.

celui-ci soit encore bien en vie. Il ne pourra achever la *Vie de saint Bernard*[385] avant sa *Pâque.*

La mort le trouva à la tâche le 8 septembre 1148. Après une courte maladie, il s'endort dans le Seigneur. Dans le ménologe cistercien célébrant sa mémoire, remarquons que ses frères soulignèrent son goût intense pour la contemplation : *En France, le Bienheureux Guillaume, ancien abbé de Saint-Thierry, moine de Signy, au diocèse de Reims, uni par les liens de la plus étroite amitié à notre Père saint Bernard, dont il écrivit la vie. Il se distinguait par sa piété et sa science, était tellement adonné à la contemplation que souvent, ravi en extase, il perdait l'usage de ses sens*[386]. On retrouve ici une influence de la tradition spirituelle orientale qui attribue une grande importance à cet état mystique de l'*apatheia* en lequel l'homme meurt à tous ses sens corporels afin de jouir d'une réelle perception divine[387]

La *Vita* évoque de façon particulièrement hagiographique l'apparition posthume de Guillaume à son ami-infirmier. On sent que l'auteur de la *Vita* s'est approprié un genre littéraire très populaire à la fin du Moyen Âge : celui de l'apparition des défunts[388].

8. Conclusion sur l'étude de la biographie de Guillaume

Telle qu'elle se dégage de sa vie, mais surtout de ses œuvres, la physionomie spirituelle de Guillaume de Saint-Thierry est avant tout celle d'un moine, d'un contemplatif totalement occupée par la recherche de Dieu. Moine, contemplatif, Guillaume l'est par attrait naturel et par vocation. En fait, ce contemplatif a été très engagé dans l'actualité bien que de façon

---

[385] Nous avons donné quelques développements sur la *Vie de saint Bernard* dans notre étude sur « Les indices biographiques dans les écrits de Guillaume », *supra,* Chapitre I A 1 b, p. 29-30.

[386] *Ménologe cistercien,* édition de HENRIQUEZ, Anvers 1630, à la date du 12 janvier, in J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 126.

[387] B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le nouveau théologien,* Paris, 1985, p. 136-140.

[388] P. VERDEYEN, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas.* Traduit du néerlandais par André Louf, éd. Brépols, Belgique, 2003, p. 151.
Ce culte des revenants dont on trouve des traces dans l'Ancien Testament (I Sm 28,8), était proscrit en Israël (Lv 19, 31 ; 2R 21, 6) cependant il fut présent à l'époque patristique et à ressurgit au Moyen Âge. Grégoire le Grand dans ses *Dialogues* (attribution discutée) retrace des scènes relatives à l'au-delà, les retours à la vie d'homme que l'on avait cru morts et qui donnent, en vue d'édifier ou de faire peur, des descriptions assez complètes de l'autre monde, si bien qu'on a pu considérer le Grégoire des *Dialogues* comme le « père » de la vision de l'au-delà en tant que genre littéraire, car il sera beaucoup lu et imité (« Visions », *DS* t. 16, col. 967). Jacques Le Goff évoque les apparitions des défunts au Moyen Âge comme un fait coutumier : « L'existence du purgatoire se prouve par des apparitions (...) les morts illicites, les revenants du paganisme et du folklore apparaissent » (J. LE GOFF, *L'Homme médiéval,* coll. « L'Univers historique », Paris 1989, p. 36).

différente et infiniment moindre que saint Bernard. Comme Bernard, il fut un Père abbé soucieux du progrès spirituel chez ses frères. Avec Bernard, Guillaume s'est engagé dans la controverse de son temps et a cédé aux désirs des uns et des autres qui lui demandèrent des directives spirituelles.

Dans ses œuvres de nature théologique ou philosophique, Guillaume se montre avant tout préoccupé de diriger les âmes vers Dieu ; il est en symbiose avec sa vie de contemplatif en sa manière de traiter des questions dogmatiques. La pensée essentiellement monastique de Guillaume s'exprime dans des écrits pétris de traditions scripturaires et patristiques qu'il nous faut regarder. Il nous sera aisé de reconnaître le caractère original de l'œuvre guillelmienne qui est marquée par les expériences spirituelles de Guillaume.

B. Les sources de sa spiritualité

L'érudition de Guillaume acquise dans les écoles de Liège puis à Reims, dans le monastère de Saint-Nicaise, et qui se poursuivra par ses lectures spirituelles aussi bien à Saint-Thierry qu'à l'abbaye de Signy, est vaste et éclectique. Nous regarderons quels furent ses maîtres en matière de spiritualité. Au premier plan, Guillaume place l'Ecriture : elle est nourriture de l'âme (*LFMD* 131, p. 247)[389].

1. La Bible dans les écrits de Guillaume

Comme tous les auteurs monastiques du XIIe siècle, la Bible est pour Guillaume une de ses principales sources d'inspiration[390] ; particulièrement les textes bibliques qui ont été relus et interprétés par la tradition patristique[391]. Il y avait peu de manuscrits bibliques dans la bibliothèque de Saint-Thierry au XIIe siècle car l'Ecriture sans commentaire est destinée à la lecture publique ; en privé, on lisait les mêmes textes avec des commentaires, qui, eux

[389] Pour Hugues de Saint-Victor, philosophe et théologien mystique, contemporain de Guillaume : « Tout ce qui s'y trouve contenu (dans l'Ecriture Sainte) fait résonner, non plus des cordes, mais la douceur de l'intelligence spirituelle » (HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion* V, 2. Introduction, traduction et notes de M. LEMOINE, Paris, 1991. p. 189).
[390] J. LECLERQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu,* Paris, 1957, p. 70-86.
[391] *Ibid.*, p. 70.

abondent[392]. Jusqu'au XVIe siècle, dans le monde occidental, l'Ecriture Sainte est un corpus de textes traduits en langue latine placés sous le patronage de Jérôme : c'est la Vulgate[393]. En regardant les nombreuses citations psalmiques faites par Guillaume et aussi celles des autres écrits bibliques, on constate que Guillaume a dû disposer d'une version de la *Vulgate*[394] qu'il suit le plus souvent[395].

a) Ecriture, lieu de prière et d'expérience spirituelle

A la lecture de ses différentes œuvres, on constate que Guillaume cite beaucoup la Bible[396]. Les grandes variétés des livres bibliques cités indiquent que Guillaume a acquis une vaste connaissance de toute l'Ecriture. Il faut dire, que dans un monastère, la liturgie est, pour le moine, une source directe et vivante de connaissance de la Bible ; aux Psaumes, qui constituent l'ossature des offices, s'ajoutent les différentes leçons, dont l'ensemble couvre une partie non négligeable de l'Ancien et du Nouveau Testament[397].

---

[392] J. LECLERCQ, « Livres et lecteurs à Saint-Thierry au XIIe siècle », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 101-111, p. 108 , cf. aussi G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval,* Paris, 1999, p. 8-9. Jean Leclercq souligne « la difficulté de ce qu'on appelle aujourd'hui la recherche des sources scripturaires : les moines citent-ils d'après d'anciennes versions, ou avec des variantes ? Le plus souvent, ils citent de mémoire ; les citations par mots-agraphes se groupent dans leur esprit et sous leur plume en des sortes d'ensemble, comme les variations d'un même thème » (J. LECLERQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu,* Paris, 1957, p. 73).

[393] M. CARBONNIER-BURKARD, « XVIe siècle : le retour aux sources », *La Bible 2000 ans de lecture,* Paris, 2003, p. 201.

[394] La *Vulgate* serait la meilleure traduction, indique Hugues de Saint-Victor : « On place à bon droit (la traduction de Jérôme) avant les autres, parce qu'elle serre davantage le texte et qu'elle est plus claire, grâce à la précision de ses interprétations » (HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion* IV, 5. Introduction, traduction et notes de M. LEMOINE, Paris, 1991. p. 167).

[395] Exemples de citations psalmiques où Guillaume suit une édition de la *Vulgate* (*La sainte Bible selon la Vulgate*, A. de VESGRE, Genève, réimpression 1982 de l'édition de 1886) : Ps 4, 7 (*DNDA* 37, p. 117 ; Ps 23, 6 (*LFMD* 25, p. 163) ; Ps 26, 8 (*EF* 10, p. 101) ; Ps 33, 6 (*EF* 5, p. 97) ; Ps 35, 10 (*CD* 6, p. 81) ; Ps 41, 8 (*ESCC* 182, p. 283) ; Ps 62, 3 (*OM* II, 8, p. 59) ; Ps 104. 4 (*LFMD* 26, p. 165). Par contre en citant le Ps 5, 4 (*LFMD* 110, p. 231), Guillaume s'écarte de la *Vulgate*. On remarque aussi que Guillaume parle le plus souvent de la quête du *face à face*, alors que la psalmiste, dans la *Vulgate*, évoque la recherche du *visage du Seigneur* (cf. Ps 26, 8 et *OM* VII, 6, p. 129). Autres exemples parmi d'autres où Guillaume suit la *Vulgate :* IV R 18, 36 (43, p. 111) ; Mt 19, 21 (*OM* XI, 6, p. 171) ; Jn 12, 36 (*MF* 103, p. 173). Citons deux textes de la *Vulgate* particulièrement importants pour notre étude : « Nous voyons maintenant à travers un miroir, en énigme, mais alors nous verrons face à face. Maintenant je connais imparfaitement, mais alors je connaîtrai aussi bien que je suis connu moi-même » (I Co 13, 12) (*EF* 7, p. 97 ; *OM* III, 12, p. 73 ; *ESCC* 22, p. 99 ; *LFMD* 279, p. 369) et : « Mes bien-aimés, nous sommes dès maintenant les enfants de Dieu ; mais ce que nous serons un jour ne paraît pas encore. Nous savons que lorsqu'il se montrera, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est » (IJn 3, 2) (*EF* 5, p. 97 ; *LFMD* 258, p. 349).

[396] Ses arguments théologiques s'enracinent dans l'Ecriture et dans la Tradition comme par exemple ses thèses sur la Trinité présentées dans l'Enigme de la foi : *Toutes les Ecritures clament que Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu l'Esprit Saint sont un seul Dieu* (*EF* 29, p. 117, cf. aussi *EF* 35, p. 123).

[397] G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval,* Paris, 1999, p. 77.

En plus de lecture commune à laquelle Guillaume participait, on peut être sûr que le religieux s'est livré lui-même à la lecture personnelle, priante des Livres Saints[398], tant est grande sa perception intérieure du message divin dans l'Ecriture.

Faut-il rappeler que la *lectio divina*, si en faveur chez les ermites du désert, est très présente dans les écoles monastiques du XIIe siècle, elle est un élément essentiel de la vie du moine[399]. Guillaume a su unir lecture personnelle, méditation, prière, comme il nous le montre dans ses *Oraisons méditatives*[400]. Guillaume donne quelques recommandations intéressantes sur la pratique de la *lectio divina*. Elles amènent à regarder comment l'Ecriture est le moyen privilégié pour cheminer vers la vision-connaissance de Dieu :

- Dans sa lecture, le moine doit chercher à pénétrer la pensée profonde du livre saint[401]. C'est ce qui transparaît dans les œuvres de Guillaume, en particulier dans ses citations de Paul. A travers elles, Guillaume relève les points marquants de la réflexion spirituelle de l'apôtre qui ont influencé sa propre théologie. Ainsi, la pensée de Paul sur la vision de Dieu en miroir et en énigme[402] ici-bas, avant le face à face promis pour le futur[403], a marqué profondément la réflexion théologique de Guillaume, à tel point qu'elle a été transcrite en de nombreux passages importants de son œuvre[404].

---

[398] C'est ce qu'il recommande aux Frères du Mont-Dieu : *A des heures déterminées, il faut vaquer à une lecture déterminée* (*LFMD* 120, p. 239).

[399] J. LECLERQ, « Ecriture sainte et vie spirituelle », *DS* t. 4, col. 194. Le propos de la *lectio divina* est simple : permettre aux paroles de Dieu non seulement d'intéresser l'intelligence du lecteur, mais graver la Parole dans son cœur pour qu'elle l'empoigne corps et âme et le convertisse (J.-M. POFFET, *Les Chrétiens et la Bible,* Paris, 1998, p. 41)

[400] Plusieurs méditations sont introduites par une phrase d'un psaume qui alimente la prière de Guillaume. Ainsi la deuxième méditation commence par la citation du psaume 33, 6 : *« Avancez vers lui et soyez illuminés, et votre face ne sera pas confondue. »* suivie de son oraison : *Je suis confondu, Seigneur Dieu, je suis confondu, d'une confusion sombre et horrible, chaque fois qu'avançant vers toi, je trouve close pour moi la porte de ta vision* (*OM* II, 1, p. 51-53).

[401] *Les Ecritures, en particulier, demandent à être lues et pareillement comprises, dans l'esprit qui les a dictées. Tu n'entreras jamais dans la pensée de Paul si, par l'attention suivie à le lire et l'application assidue à le méditer, tu ne t'imprègnes au préalable de son esprit* (*LFMD* 121, p. 239).

[402] On trouve également, dans la littérature hellénistique, le terme d'énigme associé au symbole du miroir. Ainsi, chez Plutarque, nous trouvons en plus du thème de la vision indirecte de Dieu au moyen d'un miroir, cette idée que les choses créées sont une *énigme du divin* (PLUTARQUE, *De Iside et Osiride* 76 <= *Mor.*, 382 A>, cité d'après N. HUGEDE, *La métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens,* Neuchatel, p. 128). L'énigme, selon le philosophe grec, est objet de contemplation, d'observation visuelle ; le terme employé, parallèlement à celui de miroir, exprime un moyen de vision moins claire dans la quête d'une approche de la transcendance, mais la connaissance dans les deux cas est du même type : il s'agit de la connaissance indirecte de Dieu à partir des êtres créés (N. HUGEDE, *ibid.*, p. 128).

[403] 1 Co 13, 12

[404] *DNDA* 16, p. 93 ; *OM* III, 12, p. 73 ; *ESCC* 22, p. 99 ; 147, p. 313 ; 176, p. 361 ; 203, p. 403 ; *EF* 7, p. 97 ; *MF* 73, p. 141 ; *LMFD* 26, p. 165 ; 279, p. 369 et cf. notre étude sur « La foi est une saisie de Dieu dans une vision en miroir », *infra,* Chapitre III, C 2.

- Guillaume engage à ruminer chaque jour quelques versets de l'Ecriture pour que la pensée divine du texte sacré devienne, en quelque sorte, le moule de la propre pensée du moine : *Il faut aussi chaque jour détacher quelque bouchée de la lecture quotidienne et la confier à l'estomac de la mémoire : un passage que l'on digère mieux et, qui, rappelé à la bouche, fera l'objet d'une fréquente rumination ; une pensée plus en rapport avec notre genre de vie, capable de soutenir l'attention, d'enchaîner l'âme et de la rendre insensible aux pensées étrangères* (*LFMD* 122, p. 241)[405]. Guillaume a dû lui-même enfouir dans sa mémoire de nombreuses citations bibliques qui encouragent à *chercher la face du Seigneur*[406] ou qui éveillent au désir de voir la lumière divine comme cette affirmation pleine d'espérance du psalmiste : *Dans ta lumière nous verrons la lumière* [407] ou encore qui assurent que le Seigneur *le comblera de liesse avec son visage*[408]. Guillaume souhaitait que ces versets bibliques, confiés à la mémoire, avivent le désir de rencontrer le Seigneur infiniment bon et façonnent la personnalité du moine comme lui-même s'est laissé façonner par eux.

- La lecture de l'Ecriture permet de former l'intention, capacité importante de l'âme dans sa quête de Dieu : *La lecture est au service de l'intention. Si vraiment le lecteur cherche Dieu dans sa lecture, tout ce qu'il lit travaille avec lui et pour lui dans ce but* (*LFMD* 124, p. 241) . L'âme, toute orientée par un désir réel de Dieu, à la lecture de sa parole, fortifie ses intentions. Elles sont alors à même d'orienter toute pensée et tout sentiment affectif vers le Christ pour mieux le connaître.

- Guillaume indique encore deux retentissements importants de la *lectio divina* dans la vie spirituelle : ceux de développer en son cœur son affection pour Dieu et de permettre à l'âme de formuler sa prière : *De la lecture suivie, il faut tirer d'affectueux élans, former une prière qui interrompe la lecture* (*LFMD* 123, p. 241). La *lectio divina* conduit l'âme à vivre une relation amoureuse avec son Seigneur qui s'exprime dans une prière fervente. La Bible lue, comme Guillaume le préconise, parle non à l'intellect de l'homme mais à son *affectus*, à la puissance

[405] Dans toute son existence, le moine doit chercher à se nourrir spirituellement de la parole de Dieu. Quand il prend de la nourriture terrestre, Guillaume indique *que l'âme doit assimiler soit par la méditation, soit par simple évocation, quelques pensées relatives à la bonté du Seigneur, ou quelques textes des Ecritures susceptibles de la nourrir* (*LFMD* 131, p. 247)

[406] Ps 23,6 (*LFMD* 25, p. 163) ; Ps 26, 8 (*CD* 3, p. 67) ; Ps 104, 4 (*LFMD* 26, p. 165).

[407] Ps 35, 10 (*CD* 6, p. 81 ; 12, p. 117 ; *OM* VIII, 1, p. 135 ; *ESCC* 66, p. 167 ; 155, p. 331).

[408] Ps 15, 11 (*OM* III, 2, p. 65).

d'attachement qui est dans l'homme. Ceci apparaît particulièrement dans le *Commentaire* que Guillaume donne du *Cantique des Cantiques*. On pourrait citer *l'affectueux mouvement de dévotion et le pieux amour de contemplation* (*ESCC* 93, p. 215) suscité dans l'âme à la lecture du verset du Cantique : « *Te voilà beau, mon Bien-Aimé et charmant*[409] » (*ibid.*) L'Epouse, en se languissant amoureusement, avive, chez Guillaume, son désir violemment impatient de *vivre de la vision de Dieu* (*ESCC* 121, p. 263).

- Toujours, dans ses directives aux frères du Mont Dieu, Guillaume recommande à l'homme animal de lire l'Ecriture afin de développer en son cœur son amour pour le Seigneur et de conformer davantage sa vie à celle du Sauveur. *Engendré dans l'homme par la grâce, l'amour de Dieu trouve en la lecture son lait, en la méditation son aliment solide, en l'oraison, sa force et sa lumière. A ce propos, rien de meilleur, rien de plus sûr, pour éveiller la vie intérieure de l'homme animal, tout neuf encore dans le Christ*[410]*, que de lui donner à lire et à méditer la vie extérieure de notre Rédempteur. Qu'on lui apprenne à y découvrir une leçon d'humilité, un stimulant de charité, un amoureux élan de piété* (*LFMD* 171, p. 281). La grâce reçue dans la lecture de l'Ecriture doit transformer la vie du moine. Guillaume donne là un sens tropologique à la lecture de l'Ecriture. Si la lecture de la Bible a un caractère mystique indéniable, cherchant à rapprocher l'âme de son Seigneur, elle a aussi une portée morale certaine. Elle est, comme le disait Grégoire le Grand, à la suite d'Augustin[411], un véritable miroir devant lequel l'âme essaye d'acquérir ce qui manque à son perfectionnement pour qu'elle soit conforme au modèle, et dans la ressemblance retrouvée, enfin voir Dieu[412].

---

[409] Ct 1, 16.

[410] 2 Co 5, 17.

[411] Augustin, en réaction aux attaques « blasphématoires contre la loi et les prophètes » (*Retract. II, 7*) du célèbre manichéen Faustus va lui présenter l'Ecriture à deux reprises comme « *un fidèle miroir* » (*Contra Faustum* XXII, 60, *OA* t. 14, p. 343), « éclatant (...) qui ne flatte personne en nous montrant à la fois ce qu'il y a de beau et de difforme dans les personnes dont elle reproduit l'image » (*ibid.*, XXII, 65, p. 345).
Grégoire le Grand reprendra, au livre second de Morales sur Job, cette comparaison de l'Ecriture à un miroir comme guide de vie chrétienne : « La sainte Ecriture s'offre aux yeux de notre âme comme un miroir (...). C'est là que nous prenons conscience de notre avancement, là, de notre absence de tout progrès » (GREGOIRE LE GRAND, Morales sur Job II, 1. Introduction et notes de R. GILLET. Traduction de A. de GAUDEMARTS. SC 32 bis, Paris, 1952, p. 253).

[412] Cf. notre étude sur la « Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir », *infra*, Chapitre III B 5 b, p. 255.

b)Livres saints les plus cités chez Guillaume

Aux yeux de Guillaume, l'Ancien Testament garde toute sa valeur parce qu'il a été accompli dans le Christ[413] : *Ce monde entier étant malade, le Verbe de Dieu (...) prépara de sa main les remèdes, (...) : à savoir l'Evangile du royaume qui devait être prêché dans le monde entier, l'Ecriture de l'Ancien et du Nouveau Testament qui traite de lui-même* (*EF* 12, p. 103).

De tout l'Ancien Testament, le Livre le plus souvent cité est celui des Psaumes[414], ce qui peut s'expliquer en partie par l'influence de la liturgie. Les citations des Psaumes ravivent souvent l'espérance de l'abbé de Saint-Thierry sur la possibilité de voir la face de Dieu : *Quand j'entends David parler de face à face*[415], *je ne peux désespérer d'obtenir ce que j'entends quelqu'un espérer de toi*(*OM* VII, 6, p. 129), elles encouragent à rechercher inlassablement la face du Seigneur[416]. Elles expriment aussi l'espérance de voir la manifestation du Seigneur dans l'éclat de sa *gloire* telle qu'elle est évoquée dans l'Ancien Testament[417] : *En ton sanctuaire, j'apparais devant toi, pour voir ta puissance et ta gloire* [418].

Dans la quête de la vision divine, Guillaume va savoir utiliser certains textes de l'Ancien Testament pour montrer que Dieu, dans sa transcendance, ne peut être visible. En effet, depuis la plus haute antiquité, pour marquer le respect envers le Dieu transcendant, les Israélites ont affirmé que l'homme ne pouvait voir Dieu sans mourir[419]. Guillaume, pour rappeler la

---

[413] J.-M. POFFET : « Les Pères ont été soucieux de défendre l'unité de deux Testaments face à ceux qui rejetaient l'Ancien Testament. (...). Seul le Christ est à même d'ouvrir les Ecritures, de les unifier, d'en orienter la lecture » (J.-M. POFFET, *Les Chrétiens et la Bible,* Paris, 1998, p. 41) ; cf. l'influence d'Origène pour qui toute l'Ecriture ne peut se comprendre qu'à partir du Verbe, *infra,* Chapitre I B 2. a.

[414] Ceci apparaît très clairement en regardant les tables des « Indexes scripturaires ». Par exemple dans les *OM,* 183 citations de Psaume sont relevées, le livre de l'A T ensuite le plus cité est la Genèse avec 15 citations. Dans l'*ESCC,* il y aurait 86 citations de Psaume, le livre de l'Exode vient en deuxième position avec 8 citations mentionnées...

[415] Ps 23, 6.

[416] Cf. Ps 26, 8-9 : *« Cherchez ma face ! » Je cherche ta face Seigneur. Ne me cache pas ta face.* « Chercher la face du Seigneur », c'est le rappel d'une pratique cultuelle ordonnée à l'origine par Dieu (Am 5, 4) qui signifiait aller consulter Dieu en son sanctuaire (2 S 21, 1). Cette expression prit un sens plus général : chercher à connaître Dieu, vivre en sa présence (Os 5, 15 ; Ps 104, 3-4), cf. Ps 26, 8, BJ 1998, note b, p. 896 ; elle sera reprise par Augustin qui aime redire avec le Psalmiste (Ps 104, 4) : « Cherchez toujours la face du Seigneur » (*Traité sur l'évangile de Jean,* LXIII,1, *OA* t. 10, p. 712) ; elle est citée à maintes reprises de façon implicite par Guillaume (*CD* 2, p. 61 ; 3, p. 67 ; *OM* II, 14, p. 63 ; III, 3, p. 65 ; VII, 1, p. 127 ; 5, p. 129 ; IX, 17, p. 157 ; *ESCC* 183, p. 373 ; *EF* 86, p. 115...)

[417]Les auteurs bibliques parlent à maintes reprises d'un phénomène lumineux qui est la manifestation sensible de Dieu. Il s'agit de la *gloire* : expression de la majesté, de la sainteté et de la puissance de Yahvé dont les yeux de l'homme ne peuvent supporter l'éclat direct. Sur le Sinaï, la gloire du Seigneur brille comme un feu (Ex 24, 16-17). Quand elle apparaît, on se voile la face (Ex, 33, 22). Cependant le psalmiste cherche à la voir dans le sanctuaire.

[418]Ps 62, 3 cité en *OM* II, 8, p. 59 ; III, 5, p. 69 ; VI, 3, p. 109 ; VI, 24, p. 123 ; VI, 26, p. 125 ; IX, 1, p. 147.

[419] Gn 32, 31 ; Ex 33, 20 ; Jg 6, 22–23 ; 13, 22 ; Is 6, 4-5.

transcendance absolue de Dieu apparemment inaccessible sur terre, cite souvent cette parole de l'Exode[420] : *L'homme ne saurait voir Dieu et vivre*[421].

Mais, bien souvent, Guillaume ne veut pas s'arrêter à cette impossibilité de voir Dieu dès ici-bas. Sans rejeter totalement la théologie négative du pseudo-Denys qui garantit la transcendance pure de l'être divin en enveloppant toute immanence du nuage de l'inconnaissance, Guillaume voudra explorer d'autres formes de connaissance, qui s'accordent mieux avec ses expériences mystiques[422]. Il montrera tout au long de son œuvre que Dieu, dans sa grande bonté, sait se rendre proche de sa créature. Ainsi, après avoir accusé le fait que *Dieu ne peut être vu par les hommes* (*EF* 5, p. 97), Guillaume explicite son espérance dans la proximité de son Seigneur : *Pourtant, s'il était inaccessible aux esprits des hommes pieux, on ne dirait pas : « Approchez de lui et soyez éclairés*[423]*.» Et s'il était invisible aux esprits des hommes pieux, on ne dirait pas : « parce que nous le verrons comme il est*[424]*. »* (*ibid.*).

Aussi, Guillaume va s'appuyer sur quelques textes de l'Ancien Testament qui encouragent à demeurer dans cette recherche du visage de Dieu[425] ou qui rapportent des manifestations de Dieu sous une forme qui semble humaine[426]. Il faut dire que les récits bibliques de diverses époques et de genres littéraires variés évoquent des faits qui peuvent être ramenés directement ou indirectement à l'idée de la vue, du voir[427]. Le style spontané et imagé propre à l'Orient ancien s'accommodait fort bien du thème de la vision pour exprimer le sentiment d'un contact immédiat avec le transcendant ou la communication d'une vérité venue d'en haut[428]. Guillaume ne s'y trompe pas : le récit de ces visions n'est pas à prendre dans un sens matériel et réaliste. Il a une connaissance suffisante de l'exégèse biblique pour reconnaître les

---

[420] Ex 33, 20.

[421] *CD* 3, p. 63 ; *OM* III, 1, p. 63–65 ; III, 13, p. 75 ; VII, 9, p. 133 ; *ESCC* 20, p. 93 ; 121, p. 263 ; 154, p. 327 ; *EF* 4, p. 95 ; 8, p. 99 ; 22, p. 111 ; *LFMD* 297, p. 383.

[422] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 30.

[423] Ps 33, 6.

[424] 1 Jn 3, 2.

[425] *Chercher le Dieu de Jacob,* recommande Guillaume, *non à la manière du commun des hommes, mais chercher cette face même de Dieu que vit Jacob quand il dit : « J'ai vu le Seigneur face à face et mon âme a été sauvée »* (Gn 32, 31) (*LFMD* 25, p. 165).

[426] Yahvé apparaît ainsi à Abraham (Gn 12, 7 ; 17, 1 ; 18, 1), Isaac (Gn 26, 2) et Jacob (Gn 32, 25-31 ; 35, 9).

[427] En Exode 24, 9-11, il nous est montré que Moïse, Aaron et les 70 anciens « virent le Dieu d'Israël » sans être frappés de mort sur le mont Sinaï. Moïse a pu parler à Yahvé « face à face » (littéralement « bouche à bouche ») (Nb 12, 8), voir la forme du Dieu d'Israël de dos (Ex 33, 23). Guillaume se réclamera des textes de l'histoire de Moise, à la suite des Pères, pour nourrir son espérance de voir Dieu (*ESCC* 131, p. 279 ; 154, p. 327 ; 156, p. 331), se contentant parfois d'*apercevoir le dos de celui qui le voit* (*CD* 3, p. 63) (cf. notre étude sur « Vision intellectuelle chez Moïse et Paul », *infra,* Chapitre II C 3 b, p. 172).

manières de parler, les genres littéraires dont se servent d'ordinaire les hommes d'un temps et d'un milieu donné pour exprimer leur pensée.

Parmi les évangélistes, on se rendra compte que Guillaume recourt plus volontiers à l'évangile de Jean. Le quatrième évangile, davantage centré sur l'inhabitation de Dieu dans le chrétien et du chrétien en Dieu, parle en des termes plus mystiques de la possibilité de voir Dieu[429]. A plusieurs reprises Guillaume reprendra l'idée d'une contemplation transfigurante exprimée par saint Jean : *Nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est* (I Jn 3, 2)[430]. Une idée fondamentale, dans la pensée théologique de Guillaume, est inspirée de Jn 17, 20-21[431] : celle de la pénétration de la créature, par action de l'Esprit Saint, dans l'unité même régnant au sein de la Trinité[432]. En une pensée originale, Guillaume montrera, qu'en participant à l'unité même de Père et du Fils par l'Esprit, la créature est amenée à participer à leur vision mutuelle (*EF* 6, p. 97).

Comme tous les Pères cisterciens, Guillaume a une prédilection pour les écrits de Paul[433]. Le nombre de citations des épîtres de saint Paul l'emporte de beaucoup sur tous les autres livres du Nouveau Testament. Ce fait aura pour conséquence le caractère paulinien de sa doctrine. Guillaume trouve en Paul des textes illustrant ses différentes approches de la vision de Dieu. A la fois, Paul ne rappelle-t-il pas avec une certaine fermeté que Dieu « habite une lumière inaccessible (et) que nul d'entre les hommes ne l'a vu ni ne peut le voir[434] », et, cependant, le même auteur montre que si Dieu est perceptible maintenant de façon partielle, la vision de Dieu sera sans faille dans les temps eschatologiques : « Nous voyons maintenant dans un miroir et, de façon confuse, mais alors ce sera face à face[435]. » Guillaume évoque un autre

---

[428] « Vision », *DS* t. 16, col. 952.

[429] « Dieu (connaissance mystique) », *DS* t. 3, col. 883.

[430] *OM* III, 7, p. 69 ; 11, p. 73 ; VI, 12, p. 115 ; X, 9, p. 165 ; *ESCC* 1, p. 71 ; *EF* 6, p. 97 ; *MF* 107, p. 179 ; 108, p. 179 ; 112, p. 183 ; *LFMD* 258, p. 349.

[431] « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17, 21).

[432] *L'Esprit Saint ici-bas opère en nous par grâce ce qui dans le Père et toi, son Fils, est de toute éternité par nature ; ainsi, de même que vous, vous êtes un, de même nous aussi, en vous, nous sommes un* (*OM* VIII, 8, p. 141 ; cf. aussi *CD* 11, p. 101 ; *LFMD* 263, p. 355).

[433] B. PENNINGTON, « Guillaume, abbé et père spirituel de Saint-Thierry », *Saint-Thierry. Une abbaye du VI*e au XX*e siècle.* Saint-Thierry, 1979, 351-362, p. 357, note 45 : « Voir BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique.* Texte latin des *S. Bernardi Opera,* éd. J. LECLERCQ, H. ROCHAIS, C. H. TALBOT. Introduction, traduction et notes par P. VERDEYEN et par R. FASSETTA, *SC* 431, Paris, 1998, *Sermon* 20, 1, p. 125 et Sermon 20, 7, p. 139 ; GUERRIC D'IGNY, *Sermons.* Texte critique et notes par J. MORSON et H. COSTELLO, *SC* 202, Paris, 1973, *Sermon* 3 *pour Pâques,* 2, p. 251 ; *Sermon* 2 *pour la Pentecôte,* 5, p. 307 ; *Sermon* 2 *pour la Nativité de la Sainte Vierge,* 1, p. 487 ».

[434] 1 Tm 6, 16.

[435] 1 Co 13, 12.

usage de la métaphore du miroir par Paul[436] en lui donnant le sens de porter son regard vers la Beauté divine pour être transfiguré : *Pour nous, le visage découvert, contemplant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de plus en plus resplendissante, comme par l'Esprit du Seigneur* [437]. Guillaume, en relisant Paul à la suite d'Augustin[438], développe une relation très étroite entre la vision de Dieu au miroir de l'âme et le passage de la dissemblance à la ressemblance[439].

La parole de saint Paul incitant à s'unir au Seigneur pour être avec lui un seul esprit[440] a conduit Guillaume à considérer l'état de l'*Unitas Spiritus* comme le sommet de la vie spirituelle[441].

L'intérêt de Guillaume pour « L'épître de Paul aux Romains » l'a amené à en faire un commentaire littéral[442] que Dom Wilmart situe comme une œuvre achevée à Signy[443]. Son *Exposé sur l'épître aux Romains*[444], comme les commentaires de l'Ecriture du XII e siècle, a un aspect anthologique[445]. Si Guillaume a fait beaucoup d'emprunts aux livres et aux lettres de saint Augustin et aux commentaires d'Origène sur la même épître de saint Paul[446] il a su aussi se donner l'occasion de développer ses idées personnelles sur la foi, don de la grâce[447],

---

[436] En 2 Co 3, 18.

[437] *MF* 96, p. 167 ; *OM* III, 6, p. 69 ; III, 10, p. 71 ; *ESCC* 1, 71. Nous développerons ultérieurement les thèses théologiques traitées par Guillaume à partir de II Co 3, 18, cf. notre étude : « Modèle de la contemplation transfigurante chez Paul », *infra,* Chapitre III B 4.

[438] *La Trinité,* XV, 8, p. 459 ; 20, p. 477.

[439] Cf. notre étude sur la « Nécessité de voir Dieu pour lui être semblable » et « Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir », *infra,* Chapitre III B 5. a et b, p. 250-255.

[440] « Celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit » (I Co 6, 17).

[441] *CD* 7, p. 85 ; 11, p. 107 ; *ESCC* 30, p. 115 ; 93, p. 217 ; 94, p. 217 ; 95, p. 223 ; 130, p. 257 ; 131, p. 281 ; 155, p. 329 ; *MF* 99, p. 171; 109, p. 181; 110, p. 181; *LFMD* 170, p. 279 ; 235, p. 333 ; 256, p. 349 ; 257, p 349 ; 262, p. 353 ; 263, p. 355 ; 275, p. 365 ; 286, p. 375 ; 287, p. 375, cf. J. DELESALLE, *Être « Un seul esprit » avec Dieu (1 Co 6, 17) dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry,* coll. Cahiers Cisterciens, série Lire les Pères, n° 1, éd. Abbaye Bellefontaine, 2000, p. 20-25.

[442] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur l'épître aux Romains.* Introduction, traduction et notes par A. BRU, Paris, O.e.i.l., 1986.

[443] A.WILMART, « La série et la date des ouvrages de Guillaume de saint Thierry », *Revue Mabillon* 14, 1924, p. 157-167.

[444] Ce commentaire était très peu connu, on a retrouvé qu'un seul manuscrit complet de l'*Exposé sur l'épître aux Romains, Charleville B. M. ms. 49* qui provient de Signy (A RYDSTROM-POULSEN, *The Gracious God Gratia in Augustine and the Twelfth Century,* Copenhague, 2002, p. 250).

[445] G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval,* Paris, 1999, p. 80.

[446] Guillaume transcrit respectivement soixante-trois et soixante-deux citations de ces deux auteurs (P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. XXVII). Dans ce commentaire exégétique, Guillaume le dit lui-même : *Il a revêtu son oiselet des plumes et des couleurs de plusieurs autres oiseaux* (Introduction de Guillaume à son *Exposé sur l'épître aux Romains,* p. 15). Le Père Verdeyen souligne que cette lecture de l'*Exposé sur l'épître aux Romains* serait une confirmation, s'il en fallait une, de l'intérêt de Guillaume à la pensée d'Origène (*ibid.,* p. LXIII).

[447] Introduction de Guillaume à son *Exposé sur l'épître aux Romains* p. 18.

le désir de voir Dieu qui habite l'âme croyante[448], la connaissance des « choses invisibles » donnée par « l'amour éclairé[449] ».

2. L'héritage patristique dans l'œuvre de Guillaume

L'apport de la pensée des Pères, de leurs commentaires de l'Ecriture, a été très important dans l'élaboration de la théologie de Guillaume. Il le dit lui-même : *Nous avons puisé tout ce que nous avons dit non pas à nos sources, mais aux sources du Sauveur, aux Ecritures saintes, aux autorités très sûres des Pères* (*EF* 81, p. 163).

Regardons ce que Guillaume a reçu des autorités des Pères. Nous reprenons les cinq sources de son inspiration mentionnées par Paul Verdeyen[450] : Origène (v. 185-252), Grégoire de Nysse (v. 335-394), Ambroise (v. 340- 397, Augustin (354-430) et Grégoire le Grand (v. 540-604).

a) Origène

Origène fut connu en Occident, et en particulier dans le monachisme occidental du XIIe siècle grâce aux traductions effectuées par saint Jérôme et par Ruffin autour des années 400[451].

Lors de ses visites à Clairvaux, il est très probable que Guillaume ait pris contact avec les œuvres d'Origène. En effet, les recherches de Dom Wilmart[452] mettent en évidence que la bibliothèque de Clairvaux, grâce à saint Bernard, possédait huit manuscrits sous le titre *Libri Origenis,* ce qui pour l'époque est un nombre considérable[453]. Guillaume aurait aussi pu

---

[448] Âme qui voudrait *scruter cette nature qui est au-dessus d'elle (...). Car souvent l'âme fidèle et dévouée s'efforce, dans sa prière, de tourner vers Dieu le regard de son intelligence (...) pour contempler l'invisible et pour le voir en dirigeant vers lui, avec effort, la pupille tremblante de son œil intérieur* (*ESLR* V, p. 232, cf. aussi *ESLR* V, p. 234 et *ESLR* V, p. 233).

[449] *ESLR* V, p. 233.

[450] P. VERDEYEN, *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas.* Traduit du néerlandais par André Louf, éd. Brépols, Belgique, 2003, p. 30.

[451] J. LECLERCQ, *L'amour des Lettres et le désir de Dieu,* Paris, 1957, p. 90-93.

[452] A. WILMARD, « L'ancienne bibliothèque de Clairvaux », dans : *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum* 11 (1949), p. 117, cité par P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint Thierry,* Paris, 1990, p. 10.

[453] J. LECLERQ « Origène au XIIe siècle », *Irénikon* 24 (1951), 425-439, p. 428.

prendre goût aux idées spirituelles d'Origène à travers saint Ambroise car, d'après Dom Déchanet, « les œuvres d'Ambroise fourmillent de réminiscences origénistes[454]. »

Guillaume, après son entrée à Signy, « donna une vive impulsion au développement de la bibliothèque du monastère de l'abbaye de Signy. » Le choix des volumes révèlent un Guillaume « novateur », souligne Jean-Marie Déchanet, disciple à la fois de saint Augustin mais aussi des Pères grecs. C'est ainsi qu'on a pu trouver à Signy, dès le XIIe siècle, une partie des travaux d'Origène[455].

Jean-Marie Déchanet a eu le mérite de souligner l'influence des représentants de la tradition chrétienne orientale sur la pensée de Guillaume. Guillaume est certainement le plus oriental des auteurs mystiques du XIIe siècle. Son intérêt pour l'œuvre d'Origène en particulier est incontestable. On retrouve chez lui un goût prononcé pour la quête de la lumière qui pourrait provenir de l'influence d'Origène ou encore être révélatrice de quelques traces d'un courant évagrien ou macairien dans l'œuvre de Guillaume. Mais l'admiration de Guillaume pour la lumière venue d'Orient[456] fut différemment interprétée. Si pour Jean-Marie Déchanet, elle traduisait un intérêt évident pour la pensée mystique des Pères grecs[457], Goulvec Madec y voyait plutôt une grande admiration pour l'idéal monastique des premiers Pères du désert telle qu'elle a été de nouveau mise en valeur chez les Frères du Mont-Dieu[458].

A travers les études récentes des spécialistes sur l'abbé de Saint-Thierry[459], il apparaît que les grands axes de la théologie de Guillaume sont moins orientaux qu'on ne l'a dit. La théologie trinitaire de Guillaume, par exemple, présente l'Esprit Saint comme l'amour du Père et du

---

[454] J.- M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 47 ; dans la note 1, Jean- Marie Déchanet précise qu'Ambroise lui-même a traduit en latin plusieurs œuvres d'Origène.

[455] Ils sont conservés à la Bibliothèque municipale de Charleville. Le manuscrit 207 contient, en plus d'une série d'*Homélies*, le *Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, le *De Principitis*, la seconde partie du *Commentaire sur saint Matthieu* et le *Traité sur l'Epître aux Romains,* J.- M. DECHANET, *op. cit.,* p. 58-59 ; cf. aussi P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 10 –11.

[456] *Vers les Frères du Mont-Dieu, par qui la lumière de l'Orient et l'antique ferveur religieuse des monastères égyptiens – le modèle de la vie solitaire, le type de la vie céleste – se répandent dans les ténèbres occidentales et dans les froidures des Gaules, cours ô mon âme* (*LFMD* 1, p. 145).

[457] J.- M. DECHANET : « Nous avons dans les écrits de l'ex-abbé de Saint-Thierry le témoignage éclatant d'une admiration profonde pour la pensée de l'Orient et l'« ORIENTAL LUMEN .» (*Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry,* Bruges, 1940, p. 74).

[458] G. MADEC, "A propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry" *REAug* 24 (1978), 302- 309, p. 309.

[459] Cf. les travaux de Stanislas CEGLAR, *William of Saint-Thierry, the Chronologie of his life,* Ann Arbor, 1972, ceux présentés au symposium d'Oxfort (1973), au colloque de Saint-Thierry (1976) et à celui de Kalamozoo (1978).

Fils, tandis que pour les Grecs, les trois personnes de la Trinité sont Charité, charité qui procède seule du Père[460].

Lors du *Symposium d'Oxford*[461], les Pères cisterciens américains (David N. Bell, E. Rozanne Elder, John Anderson) ont reproché au Père Déchanet, et à ceux qui marchent dans son sillage, de majorer le caractère oriental de la pensée de Guillaume. Dans les conclusions de ce colloque[462] la présence d'Origène dans la Bibliothèque de Clairvaux a cependant été confirmée grâce aux observations faites par F. Gastaldelli[463]. Il est certain que Guillaume a puisé certaines idées forces du grand maître d'Alexandrie, sans jamais le citer explicitement car « la réputation d'Origène », nous rapporte Jean Leclercq, « demeurait entachée des erreurs qu'on lui avait attribuées, généralement sur la foi de saint Jérôme[464] ».

Regardons quel fut l'apport d'Origène dans la pensée de Guillaume, principalement dans sa quête amoureuse de la vision de Dieu.

Source de toute sagesse, l'Ecriture fut l'objet principal des travaux d'Origène. Pour le grand Alexandrin, toute la Bible est unifiée par la présence personnelle du Verbe dont elle exprime le mystère[465]. La préfiguration du Christ dans l'Ancien Testament est devenue réalité actuelle par son Incarnation[466]. Le mystère de la venue du Christ est révélé à l'Eglise par les Chrétiens qui comprennent « le sens spirituel » de l'Ecriture[467] et par ceux qui sont attentifs aux « visites du Verbe » lors de la lecture spirituelle des Saintes Ecritures[468].

---

[460] ORIGENE : « Parce que ''Dieu est Charité`` (...) le Fils qui est ''de Dieu`` est ''Charité`` (...). Comme il est dit ''Charité``, c'est le Saint Esprit seul qui ''procède du Père``. » (*Commentaire sur le Cantique des Cantiques,* Prologue 2, 29-2, 49. Texte de la version latine de Ruffin, introduction, traduction et notes par L. BRESARD et H. CROUZEL avec la collaboration de M. BORRET. Tome I *SC* 375, Paris, 1991, p. 113-125).

[461] Oxford University 26 August-1 September 1973.

[462] Actes édités par B. PENNINGTON, *One Yet Two. Monastic Tradition East and West. Cistercian Studies,* Series 29, Kalamazoo, (1976).

[463] J. LECLERCQ, "Etudes récentes sur Guillaume de Saint-Thierry", *Bulletin de Philosophie médiévale* 19, (1977), 49-55, p. 53.

[464] J. LECLERQ « Origène au XIIe siècle », *Irénikon* 24 (1951), 425-439, p. 430.

[465] ORIGENE, *In Johannem* 1, 8 : « Avant l'avènement du Christ, la Loi et les Prophètes n'avaient pas encore l'annonce lumineuse de l'Evangile puisque celui qui devait éclaircir leur mystère n'était pas encore venu. » (*PG* 14, 34 D, cité par Paul VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 190)

[466] ORIGENE, *Homélies sur le Lévitique* 4, 1, (*PG* 12, 455, cf. W. YEOMANS, « Ecriture sainte et vie spirituelle », *DS* t. 4, col. 147).

[467] Origène a élaboré la théorie des trois sens de l'Ecriture : le sens littéral constitue le corps des textes, le sens moral leur âme et le sens spirituel leur esprit (A. LE BOULLUEC, « La fondation de l'édifice : l'âge des premiers Pères de l'Eglise », *La Bible 2000 ans de lecture,* Paris, 2003, p. 184).

[468] H. de LUBAC, *Exégèse médiévale,* t. I, Paris 1959, p. 592 s.

On retrouve des traces de l'héritage origénien chez Guillaume lorsque celui-ci souligne le rôle central du Christ dans l'Ecriture[469]. Ainsi, c'est le Christ, nous dit Guillaume, qui *a assimilé, par les mystères de sa vie humaine tout ce qui dans la Loi, les Prophètes et les Psaumes était saint, était vivifiant et utile pour le corps (c'est à dire l'Eglise)*[470]. Le Christ, par le mystère de l'Incarnation, a fait sienne toutes les vertus, dont parle l'Ecriture, il est à même de vivifier le grand corps qui est l'Eglise, afin de l'amener à jouir d'une saveur que Guillaume compare à la sagesse (*DNDA* 36, p. 115) et donner à *l'âme sainte, (...) puissamment fortifiée par l'esprit de sagesse,* la vision de la lumière divine : « *La lumière de votre visage, Seigneur, s'est imprimée sur nous ; vous avez mis l'allégresse dans mon cœur*[471] » (*DNDA* 37, p. 117).

Lors de la rencontre des deux abbés malades à l'infirmerie de Clairvaux, nous avons évoqué la lecture qu'ils firent du *Commentaire sur le Cantique* d'Origène et le grand retentissement de cette lecture dans la pensée de Guillaume[472].

L'abbé de Saint-Thierry a pu lire avec une certaine jubilation la doctrine origénienne sur « l'origine et la nature divine de l'amour[473] ». La charité est à la fois la réalité divine et son don aux hommes, enseigne Origène[474]. Guillaume connaissait certainement les fondements de cette doctrine soit par l'Ecriture : Dieu et charité[475], soit par la doctrine augustinienne développée à partir de Rm 5, 5 ; mais la place privilégiée que donne Origène à l'Union mystique entre le Verbe et son Epouse l'Eglise et, par suite, avec « l'âme parfaite » comprise dans l'Eglise du Christ, a dû influencer Guillaume pour percevoir comme but ultime de la vie spirituelle, cet état d'union personnelle avec le Verbe. Le thème de l'Union mystique entre l'âme et l'Epoux est très présent dans le *Commentaire sur le Cantique* du grand Alexandrin. Origène ne parle-t-il pas de l'Epouse « parfaite » qui se hâte vers l'Epoux « adhérente et unie à lui car elle est devenue avec « lui un seul esprit[476]. » Si chez Origène cette « unité d'esprit » est l'aboutissement d'un chemin de perfection, Guillaume, lui, s'intéresse à l'union

---

[469] *L'Ecriture de l'Ancien et du Nouveau Testament traite du Christ lui-même. Le Christ a donné à l'Ecriture dans le monde entier, toute l'autorité que devaient avoir les signes par lesquels Dieu voulait se faire connaître aux hommes et par lesquels il voulait que les hommes crussent en lui* (*EF* 12, p. 103).

[470] *DNDA* 36, p. 115, trad. P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint Thierry,* Paris, 1990, p. 178.

[471] Ps 4, 7.

[472] Cf. notre étude sur "La rencontre de deux abbés malades », *supra,* Chapitre I A 5 c, p. 53 s.

[473] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint Thierry,* Paris, 1990, p. 202-206.

[474] « Ainsi donc, et en premier, le nom de charité est pour Dieu, c'est pourquoi nous avons l'ordre d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos forces, comme celui de qui nous tenons cela même : de pouvoir aimer » (ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques,* Prol. 2, 35. Texte de la version latine de Ruffin, introduction, traduction et notes par L. BRESARD et H. CROUZEL avec la collaboration de M. BORRET. Tome I *SC* 375, Paris, 1991, p. 117).

[475] 1 Jn 4, 8.

[476] ORIGENE, *op. cit.,* Prol. 4, 23, p. 163.

personnelle de l'âme à son Epoux grâce à l'action de l'Esprit Saint. C'est l'Esprit Saint qui est l'auteur de cette *conjonction merveilleuse (...) qui n'est autre que l'unité du Père et du Fils*, (*ESCC* 95, p. 221) en laquelle la vision-connaissance est donnée à la créature[477].

On reconnaît aussi à Origène d'avoir influencé Guillaume dans la distinction qu'il fait entre l'homme animal, l'homme rationnel et l'homme spirituel[478]. Si les termes « animal » et « spirituel », pour caractériser l'homme dans sa relation à Dieu, proviennent du Nouveau Testament[479], l'expression « rationnel » aurait été reprise à Origène[480].

On doit à Origène la doctrine des cinq sens spirituels[481]. Il a utilisé les organes de la connaissance sensible pour figurer ceux de la connaissance spirituelle. A travers cette analogie entre les cinq sens corporels et les cinq sens spirituels, Origène veut se donner des moyens pour avoir une connaissance plus intuitive et plus immédiate des mystères divins[482]. Guillaume va faire un large usage de cette analogie entre les sens corporels et les sens spirituels pour faire comprendre quelle est la voie la plus sûre pour avoir une vision-connaissance de Dieu. Dès son traité sur *De la nature et la dignité de l'amour*[483], il montre que le sens corporel de la vue, sens le plus noble, a son analogue dans l'âme qui est le sens de l'amour[484]. Et c'est par ce sens de l'amour que l'âme peut saisir, comprendre, ce qui est le plus semblable à l'amour : Dieu lui-même et en avoir la vision[485].

---

[477] J. DELESALLE, « Amour et Connaissance ''Super Cantica Canticorum`` de Guillaume de Saint-Thierry », *Collectanea Cisterciensia* 49 (1987) 339-346, p. 334 ; *Être « Un seul esprit » avec Dieu (1 Co 6, 17) dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry,* coll. Cahiers Cisterciens, série Lire les Pères, n° 1. Edition Abbaye Bellefontaine, 2000, p. 57.

[478] *ESCC* 13, p. 85 ; *LFMD* 46-93, p. 183-217 ; 195- 248, p. 305- 341 ; 249- 300, p. 343-385.

[479] 1 Co 2, 14 s. ; 1 Co 15, 44-46 et Jude 19.

[480] On la rencontre dans les *Homélies sur Jérémie* (*Homélia* XIV, 10, *PG* 13, 415 A) dont le manuscrit a été recopié à Signy grâce à l'initiative de Guillaume (Y. A. BAUDELET, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1985, p. 108 note 7 et 8 p. 299) ; cf. aussi le Prologue d'Origène de son *Commentaire sur le Cantique* 3, 1-3, *SC* 375, p. 129-131 et notre étude sur « L'Exposé sur le Cantiques des Cantiques », *supra,* Chapitre I A 7 c, p. 70 note 289.

[481] K. RAHNER, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *RAM* 13 (1932), 113-145, p. 114. Cf. notre étude « La vision spirituelle parmi les sens spirituels », *infra,* Chapitre II D, p. 191.

[482] ORIGENE, *Contre Celse* I, 48. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, Livre I et II, *SC* 132, Paris, 1967, p. 205, cf. notre étude sur « Sens corporel, sens spirituel », *infra,* Chapitre II D 1, p. 191 s.

[483] C'est dans le *DNDA* (18 s., p. 95 s.) que l'on trouve le développement le plus important de Guillaume sur les sens spirituels mais il en traite aussi de façon plus succincte dans : *OM* III, 9, p. 71 ; X, 4-5, p. 161 ; *ESCC* 94, p. 219-221 ; 160, p. 339 ; *MF* 78, p. 147 ; 97, p. 167-169 ; *LFMD* 174, p. 283-285 ; 291-292, p. 377-379.

[484] Cf. notre étude sur « L'analogie entre les sens corporels et spirituels », *infra,* Chapitre II D 3, p. 194.

[485] Cf. notre étude sur « La hiérarchie des sens spirituels », *infra,* Chapitre II D 4, p. 196.

b) Grégoire de Nysse et les autres Pères orientaux

La question de l'influence des Pères orientaux a donné lieu à de nombreux débats. Jean Hourlier écrivait dans son Introduction à *La contemplation de Dieu* qu'il voyait l'influence de Scot Erigène sur Guillaume « s'affirmer presque à chaque page[486]. » Pour David N. Bell, en réponse à Jean Hourlier, les similitudes de pensée entre Guillaume et Scot Erigène peuvent se comprendre en constatant qu'ils ont évolué tous les deux dans un milieu spirituel imprégné d'augustinisme[487]. David N. Bell souligne que Guillaume a reçu sa formation à l'école de Reims. Dans les manuscrits de cette école cathédrale, on n'a trouvé aucune trace d'un intérêt quelconque pour les auteurs grecs comme Scot Erigène[488]. De plus, Rozanne Elder fait remarquer qu'il n'y avait pas de manuscrit d'Erigène à saint Thierry ni à Signy[489].

L'influence d'Erigène traducteur est cependant incontestable pour tous les médiévaux. C'est à travers sa traduction latine des œuvres de Grégoire de Nysse, que Guillaume prit connaissance de la pensée patristique des Cappadociens[490]. On retrouve particulièrement dans la *Lettre d'or* cette aspiration profonde au progrès spirituel continuel[491], à « l'épectase », thème prégnant dans la théologie de Grégoire de Nysse. Toute la théologie de Grégoire de Nysse est centrée autour du thème l'ascension mystique de l'âme vers Dieu, à travers différents degrés. Moïse[492] et l'Epouse du Cantique[493] fournissent à Grégoire les modèles de cette ascension jamais achevée : « Celui qui monte ne s'arrête jamais d'aller de commencement en commencement par des commencements qui n'ont jamais de fin[494]. »

Guillaume reprendra à son compte le symbolisme de la vision de l'image divine au miroir de l'âme[495], déjà présent chez Grégoire de Nysse[496]. L'évêque de Nysse invite à contempler

---

[486] Introduction à *La Contemplation de Dieu, SC* 61 bis, p. 41.

[487] D. N. BELL, « William of St Thierry and Scot Eriugena », *Citeaux,* vol 33 (1982), 5-28, p. 16.

[488] *Ibid.,* p. 13.

[489] *Ibid.,* p. 15.

[490] *Ibid.,* p. 6.

[491] La doctrine des trois états : animal, rationnel, spirituel est animée par la dynamique d'un progrès continuel (M. PFEIFER, « L'itinéraire spirituel du moine selon la *Lettre d'Or* de Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye, 2000, 597-608, p. 598).

[492] GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse, ou traité de la perfection en matière de vertu.* Introd. et trad. de J. DANIELOU, *SC* 1 bis, Paris 1955.

[493] GREGOIRE DE NYSSE, *La colombe et la ténèbre.* Textes extraits des *Homélies sur le Cantique des Cantiques.* Trad. M. CANEVET, choix, introd. et notes J. DANIELOU, Paris, Orante, 1967.

[494] *Homélie* VIII *sur le Cantique, op. cit.,* p. 110-111.

[495] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY recommande à l'homme en quête de la connaissance de Dieu de regarder le miroir de son esprit pour y découvrir *ce qui peut être connu de Dieu* (*MF* 80, p. 149).

[496] GREGOIRE DE NYSSE : « De même que l'on ne peut fixer le soleil mais le voir dans la clarté du miroir, on peut regarder Dieu dans le miroir que l'on est soi-même. » (*Comment. in Canticum cantic.* 1, 12, Orat. III. Ed.

l'image de Dieu dans le miroir de son âme car, d'après lui, Dieu lui-même, tel qu'il est, ne peut être vu ici-bas. En effet, Dieu être transcendant « ne se laisse ni voir ni saisir », enseigne Grégoire, dans son *Commentaire sur la sixième béatitude*[497]. C'est seulement dans le miroir de l'âme que l'homme purifié « découvre dans l'image le modèle[498] ». Car, pour Grégoire de Nysse, même l'homme au cœur pur ne peut espérer avoir une claire vision de Dieu : « Je ne crois pas, dit-il, que Dieu se livre face à face au regard de celui qui est purifié[499] ». On remarque ici une grande différence avec l'enseignement donné par les Pères latins comme Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand et à leur suite Guillaume, qui, en suivant l'Ecriture[500], donnent l'espérance au croyant de la vision divine dans un cœur purifié[501].

Grégoire de Nysse[502] et, deux siècles plus tard, le pseudo-Denys[503] élaborent une mystique de « l'inaccessibilité de l'essence divine[504] » qui aura une certaine répercussion sur Guillaume de Saint-Thierry.

Ne reconnaît-on pas la théorie de la « docte ignorance » et la théologie apophatique du pseudo-Denys dans cette constatation de Guillaume que : *L'amour saisit bien davantage dans son ignorance*[505].

Guillaume citera à maintes reprises le texte d'Exode 33, 20 si important dans la théologie apophatique : « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et rester en vie[506]. » En s'appuyant sur cette parole de l'Ecriture, Guillaume montre que pour s'approcher

---

Langerbeck, p. 90) (cf. J. PEPIN « Image d'image, Miroir de miroir, Grégoire de Nysse », *De hominis opficio XII, Platonisme in Late Antiquity, Hommage to P. E. des Places.* Ed. by S. Gersh and C. Kannengiesser, 217- 238, p. 222).

[497] GREGOIRE DE NYSSE, *Commentaire sur les Béatitudes.* Traduction de J.-Y. GUILLAUMIN et G. PARENT, Paris, DDB, 1979, "Homélie VI sur les Béatitudes", p. 83.

[498] *Ibid.*, p. 85.

[499] *Ibid.*, p. 84.

[500] Mt 5, 8.

[501] Cf. notre étude sur « L'influence de la tradition biblique dans le thème de la purification en vue de la vision », *infra,* Chapitre III D 2, p. 298.

[502] GREGOIRE DE NYSSE : « Que signifie l'entrée de Moïse dans la ténèbre ? (...). Le Verbe nous enseigne par là que plus l'esprit s'approche de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible. La vraie connaissance de celui qui cherche, c'est en effet comprendre que voir consiste à ne pas voir. » (*La vie de Moïse, ou traité de la perfection en matière de vertu.* Introd. et trad. de J. DANIELOU, *SC* 1 bis, Paris 1955, p. 110).

[503] PSEUDO-DENYS enseigne à Timothée que l'essence divine est hors de saisie. Il lui conseil de « s'unir dans l'ignorance avec celui qui est au de-là de toute essence et de tout savoir. » (*Théologie Mystique* I, 1, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite.* Traduction, préface et notes par M. de GANDILLAC, Paris, 1943, p. 177).

[504] M. CANEVET, « Grégoire de Nysse », *DS* t. 6, col. 1007.

[505] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De la nature et de la dignité de l'amour.* Trad. J.-M. DECHANET, *Oeuvres de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1943, p. 188, note 64, in *DNDA* 25, p. 101.

[506] *CD* 3, p. 63 ; *OM* III, 1, p. 63–65 ; III, 13, p. 75 ; VII, 9, p. 133 ; *ESCC* 20, p. 93 ; 121, p. 263 ; 154, p. 327 ; *EF* 4, p. 95 ; 8, p. 99 ; 22, p. 111 ; *LFMD* 297, p. 383.

du Dieu transcendant, il faut reconnaître qu'il est inconnaissable[507] et consentir à admettre l'impuissance radicale de la seule raison humaine devant le mystère de Dieu : *Car, même si la raison, ô Dieu, nous conduit vers toi, par elle-même cependant elle ne t'atteint pas. Et l'intelligence, celle du moins qui consiste à raisonner des choses inférieures, n'excède pas les termes de la raison et n'a pas la capacité d'atteindre jusqu'à toi* (*OM* III, 13, p. 75). On retrouve là l'accent propre à Denys, selon lequel une certaine forme d'intelligence[508] doit renoncer à connaître Dieu de manière claire. La connaissance des mystères divins ne peut être acquise que par une perception de la transcendance de Dieu mystérieusement expérimentée dans l'union[509] qu'elle réalise avec le mystique[510]. Denys l'Aréopagite enseigne que c'est en étant unie aux réalités divines « au de-là des puissances et des activités de la raison et de l'intelligence[511] » que l'âme peut avoir une saisie immédiate de Dieu.

Cependant Guillaume ne s'arrêtera pas aux théories apophatiques de Denys sur l'inconnaissance de Dieu[512] ; tout en s'en inspirant parfois, il dépassera ce domaine de l'inconnaissance pour montrer que toutes les facultés de l'âme, transformées par grâce à la

---

[507] Cf. *OM* VII, 9, p. 133, texte cité et commenté dans notre étude sur « L'objet du désir de Guillaume », *infra,* Chapitre II A 2, p. 106-107.

[508] Guillaume distingue deux intelligences : la faculté naturelle et celle donnée par l'Esprit Saint, cf. notre étude « L'intelligence », *infra,* Chapitre II B 3, p. 150.

[509] Pour l'Aréopagite c'est par l'Union avec « Celui qui est complètement inconnaissable » que l'on a une saisie la plus réelle de Dieu (PSEUDO-DENYS, *Les Noms Divins* VII, 3, *Œuvres complètes.* Trad. M. de GANDILLAC, Paris, 1943, p. 145) (Y. DE ANDIA, *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite,* Pays-Bas, 1996, p. 373). Denys nous invite à nous présenter à Dieu dans l'oraison, à « nous remettre entre ses mains » pour nous disposer « à l'union divine » (*Les Noms Divins* III, 1, *Œuvres complètes.* Trad. M. de GANDILLAC, Paris, 1943, p. 90). Cette disposition à l'union recouvre une inclination de la volonté amoureuse (M. H. DE LONGCHAMP, « Le Pseudo-Denys en défense de l'orthodoxie contemplative de Saint Jean de La Croix, selon José de Jesus Maria Quiroga dans son *Apologie Mystique* », *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident.* Edité par Y. DE ANDIA, Paris, 1997, p. 623). « Seule », enseigne Denys, « cette union dans l'oraison contemplative », (qui pour Guillaume est donnée par l'Esprit-Saint), « donne la connaissance la plus divine de Dieu bien au dessus de l'opération intellectuelle » (*Les Noms Divins* II, 7, p. 84). Pour Quiroga cet « au dessus » indique le point vers lequel l'intelligence rassemble toutes ses raisons d'aimer et défaille dans l'amour même qui peut alors l'introduire en sa propre vision intérieure (M. H. DE LONGCHAMP, *art. cit.,* p. 622). « Nous ne devrions pas perdre de vue », dit encore Denys, « que si notre intelligence possède une puissance intellective qui lui permet d'apercevoir les intelligibles, l'union par quoi elle atteint aux réalités qui sont situées au de-là d'elles-mêmes dépasse la nature de l'intelligence. C'est cette union seul qui nous ouvre l'intellection des mystères divins ». (*Les Noms Divins* VII, 1, *op. cit.,* p. 141).

[510] B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien,* Paris, 1985, p. 172.

[511] PSEUDO-DENYS, *Les Noms Divins* I, 1, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite.* Traduction, préface et notes par M. DE GANDILLAC, Paris, 1943, p. 67.

[512] La connaissance de Dieu, pour être vraiment connaissance, doit percevoir positivement ce qu'Il est, nous dit Guillaume : *En réalité, le désir des hommes pieux, par lequel ils souhaitent voir Dieu, ne les brûle pas, à mon avis, de le voir de telle sorte qu'il apparaisse ce qu'il n'est pas, mais de le voir dans la substance selon laquelle il est ce qu'il est* (Cité par M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, tome I, *La connaissance de Dieu*, Paris, 1954, p. 17 d'après *EF* 4, p. 95) (Cf. L. MALEVEZ, "La doctrine de l'Image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 22 (1932), 178-205, 257- 279, p. 278).

ressemblance de l'amour divin, amènent l'âme vers la vision-connaissance de Dieu[513] dans l'union. Cette idée de la saisie de Dieu, de sa vision-connaissance dans l'*Unitas Spiritus* est une donnée déterminante dans la théologie de Guillaume[514].

c) Ambroise

Guillaume composa deux florilèges sur le Cantique constitués respectivement à partir des œuvres de saint Ambroise et de saint Grégoire le Grand[515]. Ces vastes compilations témoignent d'une prodigieuse patience et d'une connaissance peu commune des auteurs ecclésiastiques en question[516].

Saint Ambroise lui-même n'a pas commenté *ex professo* le Cantique mais il s'en est si souvent inspiré, que, dès le XIe siècle, on est en possession d'un *Commentaire anonyme* exclusivement formé d'extraits de ses diverses œuvres[517]. Guillaume de Saint-Thierry a repris le même travail dans une vaste compilation qui remplit 113 colonnes de Migne. Cependant, en dépit d'un si grand travail, on remarque que le propre *Exposé sur le Cantique des Cantiques* de Guillaume, n'est pas, à proprement parler, d'inspiration « ambroisienne » ni « grégorienne ».

Les commentaires du Cantique chez Ambroise et Grégoire le Grand donnaient une grande place aux questions pastorales comme celles concernant les sacrements à l'initiation chrétienne[518]. Guillaume a été beaucoup plus influencé par l'aspect mystique du commentaire d'Origène[519]. Il faut dire que saint Ambroise était un homme de gouvernement. Il a dû se préoccuper de la conformité des actes humains à la règle des mœurs[520] et a moins cherché à étudier les mouvements de l'âme s'élevant dans la contemplation vers le Verbe, comme le fit Origène.

---

[513] Cf. notre étude : « Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir », *infra,* Chapitre III B 5 b, p. 255.

[514] Cf. notre étude : «Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3. b 3 b', p. 229.

[515] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Florilegium super Canticum ex libris sancti Ambrosii, PL* 15, 1945-2060 ; *Florilegium super Canticum ex libris sancti Gregorii, PL* 180, 441-474 ; *Brevis commentatio in Cantici Canticorum priora duo capita, PL* 184, 407-436.

[516] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 45.

[517] F. CAVALLERA, « Cantique des Cantiques », *DS* t. 2, col. 98-99.

.[518] J. LECLERQ « Origène au XIIe siècle », *Irénikon* 24 (1951), 425-439, p. 432.

[519] Cf. notre étude sur « La rencontre de deux abbés malades », *supra,* Chapitre I A 5 c, p. 53-55 et « La présentation de l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques* », *supra,* Chapitre I 7 c, p. 69.

En compilant les textes de saint Ambroise, Guillaume aurait été séduit par son interprétation chrétienne donnée à l'oracle de Delphes. Saint Ambroise enseignait que « l'homme doit se connaître dans sa grandeur comme fait à l'image de Dieu[521]. » Ce thème de la connaissance de soi comme image de Dieu, longuement développé par saint Ambroise, aura une importance considérable aussi bien chez les Cisterciens[522] que chez les Victorins[523]. C'est le point de départ de toute vie contemplative chez Guillaume[524] dans une quête incessante du visage divin en son âme.

La prise de position d'Ambroise sur la délicate question de la vision de Dieu ici-bas a influencé Augustin et par suite Guillaume[525]. Ambroise a examiné ce sujet dans son *Traité sur l'Evangile selon saint Luc*[526]. Aucune personne ne saurait « voir la plénitude de la divinité » qui est en Dieu[527], indique Ambroise, mais il est dans la puissance de Dieu de se faire voir sous la forme qui Lui plaît, librement, comme Il le fit pour Abraham[528]. Telle est l'explication que saint Ambroise donne des théophanies de l'Ancien Testament. Dieu y manifeste sa présence, quand il veut, par des signes extérieurs distincts de sa nature.

Augustin commente longuement le texte de saint Ambroise sur la vision de Zacharie dans sa *Lettre* 147. Il fait remarquer à sa correspondante, Pauline, que Dieu s'est donné à voir quand « Il l'a voulu, comme il l'a voulu, et sous la forme qui lui a plu de choisir » à quelques saints personnages de l'Ancien Testament[529]. » Remarque qui encourage Guillaume à citer en exemple Abraham (*DNDA* 36, p. 115 ; *ESCC* 178, p. 363), Jacob (*LFMD* 26, p. 165), Moïse

---

[520] G. BARDY, « Ambroise », *DS* t. 1, col. 428.

[521] AMBROISE, *In Ps. CXVIII,* sermo II, 13-14 (*PL* t. 15, col. 1278-1279) cité par E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1969, p. 92, note 1. Est souligné ici la différence essentiel entre le socratisme chrétien et le socratisme grec : « Alors que les Grecs disaient : ''Connais-toi toi-même, pour savoir que tu n'es pas un dieu mais un mortel ``, les chrétiens disent : ''Connais-toi toi-même, pour savoir que tu es un mortel, mais à l'image de Dieu. » (E. GILSON, *ibid.*).

[522] Cf. notre étude sur « La connaissance de soi » chez Guillaume et Bernard dans « Données anthropologiques nécessaires à la contemplation », *infra,* Chapitre II B, p. 144-145.

[523] HUGUES DE SAINT VICTOR : « Combien il est nécessaire de chercher, de garder, de conserver la connaissance de soi, les divines Paroles et les enseignements humains l'affirment à l'envie, (...). Aussi le Seigneur dit-il à Moïse : ''Sois attentif à toi-même et vois``. » (HUGUES DE SAINT VICTOR, *De contemplatione et ejus speciebus.* Introduction, texte, traduction et notes par R. BARON, Desclée, 1954, p, 29).

[524] Cf *ESCC* 62, p. 161 : *Si tu ne te connais pas, ô la plus belle des femmes, sors !* (Ct 1, 7).

[525] J. ANDERSON, « The use of Greek sources by William of St Thierry especially in the *Enigma Fidei* », *One Yet Two. Monastic Tradition East and West. Cistercian Studies,* Series 29, Kalamazoo (1976), p. 242-254, p. 249.

[526] AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Evangile de Luc* I, 24-28. Introduction, traduction, notes de G. TISSOT, *SC* 45 bis, Paris 1971, p. 58-61.

[527] *Ibid.*, p. 59.

[528] « Dieu est apparu à Abraham parce qu'il l'a voulu » *Ibid.,* I, 24, p. 59.

[529] AUGUSTIN, *Lettre* 147, 19, *OA* t. 8, p. 346.

(*OM* III, 2, p. 65) qui ont bénéficié de faveur divine dans la vision et ont ouvert la possibilité d'avoir de telles visions aux hommes spirituels ici-bas.

Au cours de son commentaire sur la parole de saint Ambroise, Augustin souligne cette injonction de l'évêque de Milan : « Celui qui n'aura pas voulu voir Dieu, ne pourra pas le voir, il faut donc constamment désirer voir Dieu[530]. » Ce serait une des raisons pour lesquelles Guillaume, formé dans la pensée augustinienne, a osé dire si souvent son désir de voir Dieu.

d) Saint Augustin

Il y a un consensus entre les théologiens s'intéressant à la pensée de Guillaume : c'est de reconnaître l'influence certaine de saint Augustin[531]. Il faut dire que saint Augustin a exercé une influence capitale sur la formation du « style monastique[532] ». Au XIIe siècle, les ouvrages de saint Augustin étaient les premiers livres à lire par les moines après la Bible et après la Règle de saint Benoît. Tous les lisaient et ceux qui écrivaient imitaient le style de saint Augustin[533]. Augustin était, parmi les « auctoritates », celle qui était la plus vénérée. Sa pensée était considérée comme un guide sûr pour former les capacités intellectuelles et spirituelles du moine.

Jacques Hourlier souligne, dans son Introduction à *La contemplation de Dieu,* combien « L'abbé de Saint-Thierry est un familier d'Augustin, surtout des *Confessions*, du *Traité de la Trinité*, de la *Cité de Dieu* et de la *Lettre* 147[534]. » Comme les auteurs de son époque, Guillaume se sert souvent de saint Augustin sans donner les références explicitement à son œuvre. Le procédé était courant au XIIe siècle où les religieux étaient imprégnés des textes

---

[530] AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Evangile de Luc,* I, 27. Introduction, traduction, notes de G. TISSOT, *SC* 45 bis, Paris 1971, p. 60 cité par AUGUSTIN, *Lettre* 147, 25, *OA* t. 8, p. 348.

[531] Cf. G. FERNANDEZ, " Guillaume de Saint-Thierry : le problème des sources", *Collectanea Cisterciensia* 45 (1983), 210- 220, p. 211. L'auteur souligne que les travaux récents sur Guillaume montrent l'influence doctrinale certaine d'Augustin sur la pensée de Guillaume. C'est dans cette ligne que G. MADEC conclut son article "A propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry" (*REAug* 24, 1978, 302- 309, p. 309) : « Il est possible que l'"éclectisme" de Guillaume, sa largeur de vue, sa clairvoyance, le situent en dehors de tout "conservatisme", en particulier de ce conservatisme augustinien dans lequel se sont enfermés trop d'écrivains catholiques au XIIe siècle, comme le dit Dom Déchanet. Mais il est non moins certain que lui même a trouvé amplement son bien - textes et thèmes - dans Augustin », p. 309. Telle est aussi la conclusion de l'étude de David N. BELL, *The image and Likness, The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry,* Kalamazoo, 1984, p. 251 : « Je pense qu'il n'y a aucun doute que la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry s'enracine dans la tradition augustinienne. »

[532] J. LECLERQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu,* Paris, 1957, p. 96.

[533] A. WILMART ,''Etude sur la bibliothèque de Claivaux", *Bull. Acad. Aube,* 1926, cité par M.-M. DAVY, ''La psychogie de la foi d'après Guillaume de Saint-Thierry``, *RTAM* 10 (1938), 5-35, p. 5-6, note 2.

[534] *CD,* p. 41.

patristiques qu'ils lisaient soit à l'office, soit au réfectoire. Il est quasiment impossible de détailler tous les emprunts faits par Guillaume à saint Augustin, car ils sont innombrables. A chaque fois que cela sera opportun, nous indiquerons, au cours de notre recherche, les idées d'Augustin qui pourraient se retrouver chez Guillaume. Nous devons nous contenter d'indiquer ici quelques thèmes que nous développerons dans notre étude où l'on retrouve tout particulièrement l'influence d'Augustin dans la question de la vision de Dieu.

Le désir de voir Dieu qui habite Guillaume était déjà présent chez les philosophes Grecs[535], on le retrouve exprimé chez Augustin suivant sa propre aspiration profonde. Augustin traite systématiquement de la vision de Dieu, de manière brève dans le *Contre Adimante*, écrit en 394, puis dans un long opuscule, le *De videndo Deo* adressée en 412 à Pauline, femme d'Armentarius ; dans cette *Lettre* 147, Augustin cherche à répondre à ses questions sur la vision de Dieu. Le livre XII de *La Genèse au sens littéral*, écrit en 414, sera consacré à un large développement sur les trois sortes de vision pour tenter d'expliquer la nature de la vision de Paul lorsqu'il fut transporté au troisième ciel (II Co 12, 2–4). Vers l'année 426, au chapitre 29 de la *Cité de Dieu* (livre XXII), Augustin traitera de la vision, dans le ciel, du Rédempteur Glorieux. C'est avec fidélité que Guillaume suit Augustin dans les définitions qu'il donne des trois sortes de vision : corporelles, spirituelles, intellectuelles ; il le recopie même parfois[536].

Augustin considère la vision de Dieu comme la récompense, le prix de la foi, « le bien suprême[537] ». Il va animer l'espérance des théologiens latins en la vision de Dieu ici-bas en particulier dans *La Genèse au sens littéral*. Il incite à croire que le désir de Moïse de voir Dieu « dans sa substance même[538] » a été exaucé[539] et, par suite, il affirme que Paul a bénéficié aussi d'une vision béatifique : « Pourquoi donc ne pas croire que Dieu ait voulu montrer à ce si grand Apôtre docteur des nations, ravi jusqu'à cette sublime vision, la vie en laquelle après

---

[535] Le désir de voir Dieu apparaît déjà chez Platon. La dialectique ascendante du *Banquet* et de la *République* conduit à un Premier qui dépasse l'intellection, à un Être dont l'existence est saisie comme une présence par la vision (A. J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1936, p. 6-8). L'idée de vision est très liée à l'idée de contemplation chez Platon (*Ibid.,* p. 13) ; elle est une connaissance du Bien donnée dans le contact avec une présence (*Ibid.,* p. 263), cf. notre étude « Courant spirituel porteur du désir de voir Dieu », *infra,* Chapitre II A 4, p. 131.

[536] Cf. notre étude sur : « Les différents types de vision » chez Guillaume, *infra,* Chapitre II C, p. 160 s.

[537] *La Trinité* I, 13, 31, *BA* 15, p. 179, cf. notre étude sur « Le désir de voir Dieu chez Augustin », *infra,* Chapitre II A 4 a, p. 131.

[538] AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral* XII XXVII, 55, *BA* 49, Paris 1972, p. 425, cf. notre étude "Moïse et Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? » *infra,* Chapitre II C 3 b 1, p. 172 s.

[539] Sur ce point, la pensée d'Augustin semble avoir été flottante. Si, dans la *Lettre à Pauline* et *La Genèse au sens littéral,* il admet la vision de Dieu face à face dès cette vie pour Moïse et Paul, à d'autres endroits il affirmera que « Moïse malgré ses désirs n'a point obtenu cette vision » (*La Trinité* II, XVI, 27, *BA* 15, p. 251), et il réservera cette vision à la vie future, cf. A. Michel, « Platonisme des Pères », *DTC* t. VII, col 2386-2387.

cette vie il doit vivre éternellement ? Et pourquoi ne pas dire que c'est là le paradis, distinct de celui où vécut corporellement Adam[540] ? » Sur l'autorité d'Augustin, plusieurs théologiens ont affirmé qu'il était possible d'avoir la vision de Dieu « en son essence », au cours d'une expérience mystique, comme ce fut le cas pour Moïse et Paul[541]. Guillaume, en particulier, a été influencé par l'interprétation augustinienne de la vision de Moïse au livre de Nombres[542] et de l'extase de Paul[543]. A celui qui espère la vision, Guillaume, à la suite d'Augustin[544], recommande de mourir à soi-même, à ses sens corporels[545].

Guillaume, comme Augustin[546], soulignera le rôle de la foi dans le cheminement vers la vision de Dieu[547]. Les autres vertus sont aussi nécessaires. Guillaume reprendra des phrases entières des *Soliloques* d'Augustin[548] pour montrer le rôle essentiel des trois vertus cardinales afin de pérégriner vers la vision divine.

Guillaume demandera sans relâche, comme l'a intensément recommandé Augustin[549], de purifier son cœur[550], de passer de l'état de la dissemblance à celui de la ressemblance[551] afin

---

[540] AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral* XII XXVIII, 56, p. 431.

[541] Mentionnons ceux du XIIe siècle, comme Hugues de Saint-Victor, Richard de Saint-Victor, Pierre Lombart, Guillaume de Saint-Thierry. Au XIIIe siècle SAINT THOMAS fit appel à l'autorité d'Augustin pour affirmer que saint Paul a vu Dieu « en son essence » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* II^a II^ae, qu. 175, art. 3, Paris, 1985, t. 3) (M. B. LAVAUD, « Moïse et saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu ici-bas ? », *Revue Thomiste* 1930, 75-83, p. 82), cf. notre étude « Expérience de la vision intellectuelle chez Guillaume » *infra,* Chapitre II C 3 c, p. 181.

[542] Nb 12, 5-8.

[543] 2 Co 12, 2-4, cf. notre étude "Moïse et Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? » *infra,* Chapitre II C 3 b 1, p. 173 et "Expérience de la vision intellectuelle chez Guillaume », *infra,* Chapitre II C 3. c, p. 181.

[544] AUGUSTIN va demander à tout croyant qui espère bénéficier de vision divine de mourir à ses sens corporels parce que « nul ne peut voir Dieu et vivre » (*La Gen. au sens litt.* XII, 55, p. 427-429 ; *Lettre* 147, 31, *OA* t. 2, p. 350), cf. notre étude « Moïse et Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? » *infra,* Chapitre II C 3. b 1, p. 174.

[545] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY confessera : *Moi en effet, vraiment tout entier au péché jusqu'ici, je n'ai pas encore pu mourir à moi-même pour vivre à toi* (*CD* 3, p. 63).

[546] AUGUSTIN : « Il ne faut donc point blâmer l'ardeur de ceux qui brûlent du désir de voir la vérité, mais les ramener à l'ordre qui est de commencer par la foi et de s'efforcer par des mœurs régulières, d'atteindre le but où l'on tend. » (*Contre Fauste* XII, LIII, *OA* t. 14, p. 339).

[547] Pour espérer contempler, nous dit Guillaume, il faut *marcher à la lumière de la foi* (*MF* 11, p. 73), cf. notre étude « La foi est un chemin ascendant vers la vision faciale », *infra,* Chapitre III C 4, p. 280.

[548] AUGUSTIN, *Les soliloques* I, VI, 12, *BA* 5, p. 51, cf. notre étude « Tout part de la foi et s'accomplit dans la charité », *infra,* Chapitre III C 3 b, p. 276.

[549] AUGUSTIN : « Ceux qui, par la pureté du cœur, auront voulu être enfants de Dieu, verront Celui qu'ils n'ont jamais vu. » (*Lettre* 147, 13, *OA* t. 2, p 344), cf. notre étude « Influence d'Augustin sur Guillaume dans son interprétation de Mt 5, 8 », *infra,* Chapitre III D 2 a, p. 297.

[550] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Sur terre, Dieu peut être vu par le cœur pur* (*EF* 4, p. 95 ; cf. *CD* 2, p. 61).

[551] Selon AUGUSTIN la créature passe de l'état de dissemblance à celui de ressemblance en se "tounant" vers le Verbe, elle est alors dans la lumière divine : « La créature spirituelle (...) serait semblable à l'abîme, dissemblable de toi, si par ce même Verbe, elle ne s'était tournée vers le même Verbe qui l'avait faite et, illuminée par lui, n'était devenue lumière » (*Conf.* XIII, 2, 3, *BA* 14, p. 429, cf. M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio, chez s. Augustin,* Fribourg, 1997, p. 74).

de pouvoir voir l'image de Dieu en soi[552]. Guillaume montrera, comme le fit Augustin, que l'ascension spirituelle est fonction de la restauration de l'image perdue[553].

Ces manifestations divines dans l'âme, appelées visions, s'interprètent essentiellement chez Guillaume à partir de sa doctrine trinitaire. Là encore, Guillaume est redevable à Augustin d'un point important dans sa théologie sur la Trinité : celui d'affirmer que l'Esprit Saint est charité[554]. Et par conséquent, c'est par l'Esprit Saint, esprit de charité répandu en nos coeurs[555], que nous aimons Dieu, que nous nous attachons à lui[556]. A partir de la doctrine d'Augustin sur l'Esprit Saint, Guillaume élabore sa théologie personnelle sur la Trinité[557] où l'Esprit Saint, amour mutuel du Père et du Fils, est, de plus, selon Guillaume, leur unité et leur vision-connaissance[558]. L'homme, grâce à l'Esprit Saint présent dans son cœur, est appelé à participer à cette vision-connaissance entre le Père et le Fils.

e) Grégoire le Grand

Guillaume a très probablement lu et médité à Saint-Nicaise les écrits de Grégoire le Grand[559]. Il faut dire que l'influence de ce pape du VIe siècle fut profonde et étendue sur toute la littérature spirituelle et monastique de l'époque médiévale[560]. En particulier chez les

---

[552] Guillaume affirmera que : *Nous le voyons d'autant plus près et plus familièrement que nous lui devenons plus semblable* (*EF* 6, p. 97), cf. notre étude « Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir », *infra,* Chapitre III B 5. b.

[553] D. N. BELL, « Greek, Plotinus, and the Education of William of St Thierry », *Cîteaux* 30, (1979), 221-248, p. 222, cf. notre étude "Vision de Dieu et transformation de l'âme aimante », *infra,* Chapitre III B, p. 243.

[554] AUGUSTIN : « Ainsi donc, si la sainte Ecriture proclame que ''Dieu est charité'' ; si d'autre part la charité vient de Dieu et si son action à l'intime de nous-mêmes fait que nous demeurons en Dieu et Dieu en nous ; si enfin cette immanence témoigne que Dieu a donné de son Esprit,- c'est donc que l'Esprit est le Dieu charité. De plus, puisque parmi les dons de Dieu il n'en est pas de plus grands que la charité et que d'autre part il n'est pas de plus grand don de Dieu que l'Esprit-Saint, ne faut-il pas conclure en toute rigueur que l'Esprit est charité, qui à la fois est Dieu et vient de Dieu ? » (*La Trinité* XV, XIX, 37, *BA* 16, p. 523), cf. notre étude : « Le rôle fondamental de l'Esprit Saint dans la théologie guillelmienne », *infra,* Chapitre III A 3 b 3 a', p. 223-224.

[555] Rm 5, 5.

[556] AUGUSTIN, *La Trinité* VII, III, 5, *BA* 15, p. 525.

[557] J. HOURLIER, Introduction à *CD,* p. 40.

[558] O. BROOKE, " The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry ", *RTAM* 26 (1959), 85-127, p. 107, cf. notre étude « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3 b 3 b', p. 229.

[559] P. VERDEYEN, Introduction à *Expositio super Epistolam ad Romanos, CCCM* 86, 1989, p. IX.

[560] Cf. J. LECLERCQ : « Tous, en effet, avaient lu Grégoire le Grand et vivaient de lui. Nous en avons plusieurs sortes de preuves. Les manuscrits de ses œuvres sont innombrables. A toutes les époques, on a constitué des centons faits d'extraits, plus ou moins élaborés, de ses textes caractéristiques ; des témoignages explicites nous disent qu'on le lisait continuellement, à Cluny et ailleurs » (*L'amour des Lettres et le désir de Dieu,* Paris, 1957, p. 31).

cisterciens du XIIe siècle, Grégoire le Grand fut considéré comme un modèle de la piété, de la pensée théologique et mystique[561]

Sans être un penseur original, Grégoire réussit à rendre accessible à un auditoire populaire une bonne partie de la pensée d'Augustin[562]. Il apporte une contribution personnelle à ces traditions de l'intériorité nécessaires à la vie mystique, qu'il a héritées d'Augustin et qu'il transmet aux générations futures. Pour l'auteur des *Moralia*, la quête de Dieu comporte toujours cette première phase d'introversion. Pour s'élever jusqu'à la vision de Dieu, l'âme doit d'abord se concentrer, se ramasser, se replier sur elle-même[563].

On retrouve cette recommandation ascétique chez Guillaume qui demandait à ses moines de faire de la cellule un lieu de recueillement, de retour en soi *afin de jouir de Dieu en soi*, loin des distractions du monde (*LFMD* 30, p. 169). Dans cette recherche d'intériorisation pour trouver Dieu, il faudrait, nous dit Guillaume, que, *dans un premier degré, l'âme se recueille, dans un deuxième, voir ce qui est en soi, dans le troisième, se surpasser et se soumettre à la contemplation du Dieu invisible* (*ESER* V, p. 232).

C'est « par l'amour s'éveillant en nos cœurs », nous dit Grégoire le Grand que nous pouvons avoir la perception de Dieu, objet de sa recherche[564]. Pour montrer que c'est à travers l'amour que l'on peut connaître Dieu, Grégoire souligne que Moïse a reçu une intelligence personnelle par un baiser[565] de la bouche divine : « C'est en quelque sorte du baiser de sa bouche que le Seigneur donnait un baiser à Moïse quand il lui livrait la connaissance, en lui donnant le gage

[561] Ainsi Etienne Harding, le troisième fondateur de l'Ordre cistercien, fit transcrire les écrits de Grégoire le Grand par le *scriptorium* de Cîteaux et voulut qu'ils soient enluminés de miniatures vives si caractéristiques de son style (M. PFEIFER, « Trois ''styles'' de la mystique cistercienne : Bernard, Guillaume, Aelred », *Collectanea Cisterciensa* 65, 2003, 89-110, p. 89).

[562] G. R. EVANS, "Grégoire le Grand", *Dic. Critique de Théologie,* Paris, 1998, p. 508.

[563] « C'est en eux-mêmes qu'ils découvraient que ce que l'on ne voit pas a plus de prix que la chose que l'on voit », enseigne Grégoire à ceux qui « s'éparpillent parmi les biens matériels sans revenir intérieurement à eux-mêmes. » (GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job* XV XLVI, 52. Texte latin, introduction, traduction et notes par A. BOCOGNANO, Livre XI-XVI, *SC* 212, Paris 1974, p. 89-91). L'âme ne pourra s'élever jusqu'à la vision de Dieu qu'en s'imposant une certaine ascèse ; elle doit délaisser l'univers des corps, le sensible qui est pure extériorité, et éviter absolument de sortir d'elle-même (C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand,* Paris, 1977, p. 177).

[564] "Per amoren agnoscamos" *Morales sur Job* X, 13 (*PL* 75, 9927 D), cf. L. BOUYER, *Mysterion. Du Mystère à la Mystique,* Paris, 1986, p. 296.

[565] Le mot *osculum,* cité dans le premier verset du Cantique des Cantiques (« Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche »), est devenu un terme technique du vocabulaire mystique pour indiquer le caractère nuptial de l'union de l'âme ou de l'Eglise avec Dieu (A. SOLIGNAC, « Osculum », *DS* t. 11, 1012-1016). Guillaume utilise largement l'image du baiser (*ESCC* 30, p. 113 ; 31, p. 115 ; 35, p. 121 ; 39, p. 125 ; 55, p. 149...*OM* VIII, 4-5, p. 135 ; 6-9, p. 134-141 ; *MF* 111, p. 181 ; *LFMD* 263, p. 355 ...).

d'une grâce familière[566]. » C'est l'amour qui conduit l'âme à s'approcher du mystère divin, à le comprendre, à en avoir l'intelligence. C'est pourquoi le grand pape, si fidèle à sa quête de Dieu par la prière et la contemplation, a pu affirmer, à la suite de son expérience personnelle, que l'amour lui-même est connaissance : « amor ipse notitia est[567]. » Affirmation qui lie très étroitement l'acte d'amour et l'acte d'intellection[568]. Ce lien est très présent dans la pensée de Guillaume et a une résonance profonde dans sa théologie. Il est exprimé à plusieurs reprises par la formule «*Amor ipse intellectus est*[569] ». Guillaume confie lui-même qu'il a emprunté l'expression *amor ipse intellectus est* à Grégoire le Grand[570]. Par l'usage de cette expression, Guillaume nous montre qu'il veut « connaître (Dieu) autrement que dans l'abstraction », souligne Georgette Epiney-Burgard, « il veut ''palper, tâter de la main de l'expérience''. C'est pourquoi il n'hésite pas à affirmer que la seule faculté apte à conduire à cette connaissance est l'amour. *Amor ipse intellectus est.* C'est l'amour lui-même qui devient connaissance, car il est seul capable d'accéder aux profondeurs de Dieu qui transcendent l'intellect[571]. »

3) Conclusion de l'étude des sources

C'est à travers les Ecritures, relues par les Pères, que Guillaume a pu exprimer son désir de voir, dès ici-bas, la face du Seigneur ; particulièrement à travers les Psaumes[572].

Guillaume a repris quelques textes de l'Ecriture qui sont contradictoires au sujet de la vision de Dieu. Il cite à plusieurs reprises le précepte de l'Exode (33, 20)[573] d'après lequel Dieu transcendant ne pouvait être visible sur terre. Mais il ne veut pas s'arrêter à cette impossibilité

---

[566] « Quasi osculo oris sui osculabatur Moysen, cum ei per fidiciam gratiae intellectum porrigeret. » GREGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Cantique* 15. Introduction, traduction, notes et index par R. BELANGER, *SC* 314, Paris, 1984, p. 93.

[567] GREGOIRE LE GRAND, *Hom. in Evang.* XXVII, 4 (*PL* 76, 1206 D-1207 A) (P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint Thierry,* Paris, 1990, p. 257).

[568] P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge,* Paris, 1907, p. 97.

[569] *ESCC* 57, p. 153 ; 82, p. 189 ; 144, p. 305, cf. notre étude "*Amor ipse intellectus est* », *infra,* Chapitre III 3 b 5, p. 233.

[570] Il le cite par exemple dans la *Dispute contre Abélard* c. II. 252 C. : « In huius modi etenim, sicut dicit B. Gregorius, amor ipse intellectus est. » (P. ROUSSELOT, *op. cit.,* p. 97, note 3).

[571] G. EPINEY- BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes Troubadours de Dieu,* Turnhout, 1988.

[572] Citons par exemple : Ps 23,6 (*LFMD* 25, p. 163) ; Ps 26, 8 (*CD* 3, p. 67 ; *LFMD* 183, p. 373) ; Ps 104, 4 (*LFMD* 26, p. 165)

[573] *CD* 3, p. 63 ; *OM* III, 1, p. 63–65 ; III, 13, p. 75 ; VII, 9, p. 133 ; *ESCC* 20, p. 93 ; 121, p. 263 ; 154, p. 327 ; *EF* 4, p. 95 ; 8, p. 99 ; 22, p. 111 ; *LFMD* 297, p. 383.

de voir Dieu. Il donne l'espérance d'une certaine forme de vision divine, à travers d'autres textes bibliques, comme le songe de Jacob[574] ou ceux pris dans l'Evangile de Jean incitant à vivre, dans l'union avec le Père et le Fils par l'Esprit, pour participer à leur vision mutuelle[575] : vision qui sera donnée dans la Ressemblance[576].

L'auteur du Nouveau Testament le plus cité dans l'œuvre guillelmienne est l'Apôtre Paul. Guillaume a puisé en lui des idées forces sur la vision de Dieu : celle de montrer qu'ici-bas la vision-connaissance de Dieu est partielle, à travers le miroir, en énigme[577] ; celle aussi de révéler l'effet transfigurant de la vison divine, transformant l'âme à la ressemblance de Dieu[578]. Guillaume s'appuie sur l'incitation de Paul à s'unir au Seigneur[579], pour montrer que la vision divine sera donnée à l'âme lorsqu'elle sera dans l'*Unitas Spiritus*[580].

L'influence des Pères est certaine dans l'œuvre de Guillaume. Cependant, son mérite a été d'élaborer une pensée tout à fait originale en mêlant harmonieusement quelques traits de la Tradition orientale, avant tout puisée chez Origène[581], à la Tradition latine, essentiellement augustinienne.

La lecture spirituelle de l'Ecriture que fit Origène, en particulier celle du Cantique, a eu un grand retentissement dans la pensée mystique de Guillaume. A la suite de la lecture du *Commentaire du Cantique* d'Origène[582], Guillaume développa le thème de l'union de l'âme avec l'Epoux qui conduit à la vision[583]. Il reprendra la doctrine des cinq sens spirituels d'Origène et l'analogie que le maître d'Alexandrie a faite entre les sens corporels et les sens

---

[574] *Chercher le Dieu de Jacob, non à la manière du commun des hommes, mais chercher cette face même de Dieu que vit Jacob quand il dit : « J'ai vu le Seigneur face à face et mon âme a été sauvée »* (Gn 32, 31) (*LFMD* 25, p. 165).

[575] Jn 17, 21, cf. *EF* 6, p. 97.

[576] 1 Jn 3, 2, cf. notre étude « Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir », *infra,* Chapitre III B 5. b, p. 255.

[577] 1 Co 13, 2, Guillaume a repris souvent à Paul cette métaphore du miroir et de l'énigme : *DNDA* 16, p. 93 ; *ESCC* 22, p. 99 ; 147, p. 213 ; 176, p. 361 ; 203, p. 403 ; *EF* 3 et 5, p. 95 ; *MF* 73, p. 141 ; *LFMD* 26, p. 165 ; 267, p. 357 ; 279, p. 369. Cf. notre étude sur : « La foi est une saisie de Dieu dans une vision en miroir », *infra,* Chapitre III C 2, p. 266.

[578] 2 Co 3, 18 (*MF* 96, p. 167 ; *OM* III, 6, p. 69 ; III, 10, p. 71 ; *ESCC* 1, 71), cf. notre étude : « Modèle de la contemplation transfigurante chez Paul », *infra,* Chapitre III B 4, p. 248-249.

[579] « Celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit » (1 Co 6, 17) (*CD* 7, p. 85 ; 11, p. 107 ; *ESCC* 30, p. 115 ; 93, p. 217 ; 94, p. 217 ; 95, p. 223 ; 130, p. 257 ; 131, p. 281 ; 155, p. 329 ; *MF* 99, p. 171; 109, p. 181; 110, p. 181; *LFMD* 170, p. 279 ; 235, p. 333 ; 256, p. 349 ; 257, p 349 ; 262, p. 353 ; 263, p. 355 ; 275, p. 365 ; 286, p. 375 ; 287, p. 375).

[580] Cf. notre étude : «Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3 b 3 b', p. 229.

[581] Origène est cité explicitement par Guillaume parmi ses sources dans sa Préface à l'*Exposé sur l'épître aux Romains.* Introduction, traduction et notes par A. BRU, Paris, O.e.i.l., 1986. p. 15.

[582] Cf. notre étude sur "La rencontre de deux abbés malades », *supra,* Chapitre I A 5 c, p. 53-55.

[583] Cf. notre étude : «Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3. b 3 b', p. 229.

spirituels. Ce qui a permis à Guillaume d'établir que le sens de l'âme conduisant à une vision intérieure, est l'amour.

Sur l'influence des auteurs orientaux, retenons l'aspiration profonde au progrès spirituel de Grégoire de Nysse que l'on retrouve exprimée chez Guillaume sous la forme d'un désir de progrès dans la vie contemplative. Remarquons que l'incitation de l'évêque de Nysse à contempler l'image de Dieu au miroir de l'âme, est présente dans *Le Miroir de la foi* (*MF* 80, p. 149). On retrouvera quelques traces éparses sur la mystique de « l'inaccessibilité de l'essence divine » de Grégoire de Nysse et de la théologie apophatique du pseudo-Denys chez Guillaume (*OM* III, 13, p. 75 ; VII, 9, p. 133). Mais celui-ci ne voudra pas s'arrêter aux énoncés sur l'impossibilité de voir Dieu.

Nous sommes certains que Guillaume a lu et médité l'œuvre d'Ambroise puisqu'il donna un florilège sur le Cantique[584], formé d'extraits des diverses œuvres de l'évêque de Milan. Les écrits d'Ambroise ayant trait à la question de la vision de Dieu ont influencé Augustin puis Guillaume, en affirmant que la puissance de Dieu donne à l'âme de se faire voir sous la forme qui lui plait[585]. Affirmation qui sera largement reprise et commentée par Augustin au sujet de la vision de Zacharie[586]. Elle incitera Augustin à écrire, dans *La Genèse au sens littéral* et dans la *Lettre* 147, que Moïse puis Paul ont eu la vision de Dieu « en son essence »[587]. Guillaume, en s'appuyant sur l'autorité d'Augustin, énoncera qu'au cours d'une expérience mystique, Dieu peut être vu « tel qu'il est[588] », non sans rappeler par ailleurs l'inaccessibilité de la vision du Dieu transcendant[589].

Sur la question de la vision de Dieu en cette vie, Guillaume peut être considéré comme « un enfant d'Augustin », comme le souligne John Anderson[590] ; sa méthodologie dans ce thème ne peut être identifiée à une approche apophatique des Pères d'Orient[591]. A plusieurs reprises Guillaume s'est approprié les idées forces d'Augustin sur le rôle des vertus cardinales[592] dans

---

[584] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Florilegium super Canticum ex libris sancti Ambrosii, PL* 15, 1945-2060.

[585] AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Evangile de Luc* I, 24 : « Dieu est apparu à Abraham parce qu'il l'a voulu ». Introduction, traduction, notes de G. TISSOT, *SC* 45 bis, Paris 1971, p. 59.

[586] AUGUSTIN, *Lettre* 147, 19, *OA* t. 2, p. 346.

[587] AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral* XII XXVIII, 56, p. 431 ; *Lettre* 147, 32, *OA* t. 2, p. 351, cf. notre étude "Moïse et Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? » *infra,* Chapitre II C 3 b 1, p. 173-175.

[588] *LFMD* 269, p. 361, cf. notre étude « Expérience de la vision intellectuelle chez Guillaume », *infra,* Chapitre II C 3 c. p. 180.

[589] Citons, par exemple, *ESCC* 23, p. 99 ; *MF* 108, p. 179 ; *EF* 1-3, p. 93-95 ; *LFMD* 267, p. 357.

[590] J. ANDERSON, « The use of Greek sources by William of St Thierry especially in the *Enigma Fidei* », *One Yet Two. Monastic Tradition East and West. Cistercian Studies,* Series 29, Kalamazoo (1976), 242-254, p. 249-250.

[591] *Ibid.*, p. 249.

[592] Cf. notre étude « Tout part de la foi et s'accomplit dans la charité », *infra,* Chapitre III C 3 b, p. 275 s.

la vie spirituelle, tout en donnant ses développements personnels pour souligner l'importance de leur rôle dans le cheminement vers la purification du cœur qui mène à la vision[593].

Si Guillaume est pétri de la pensée d'Augustin dont le Moyen Âge ne trouvera pas un interprète plus éclairé[594], il faut souligner que Grégoire le Grand a marqué aussi l'œuvre de Guillaume, certes dans une moindre mesure qu'Augustin. Guillaume doit au grand Pape d'avoir su associer l'idée de connaissance de Dieu à celle de l'amour. Ce qui a conduit Guillaume à donner des développements à partir de sa formule « amor ipse intellectus est », elle-même reprise à Grégoire le Grand[595].

On remarque que Guillaume a su s'appuyer sur les idées novatrices de ses prédécesseurs pour développer sa propre théologie qui, cependant, a un caractère tout à fait personnel et original.

[593] Cf. notre étude « Influence d'Augustin sur Guillaume dans son interprétation de Mt 5, 8 », *infra,* Chapitre III D 2 a, p. 297-298.

[594] J.- M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 16.

[595] Cf. notre étude "*Amor ipse intellectus est* », *infra,* Chapitre III 3 b 5, p. 233-234.

Chapitre II

Le désir de voir Dieu

Le désir de voir Dieu, si souvent évoqué par Guillaume,[1] a un rôle déterminant dans la mystique guillelmienne. Nous nous proposons de regarder les différents sens que prennent, dans l'œuvre de Guillaume, ce désir de voir Dieu au sein de la complexité mouvante de la vie intérieure où se mêlent et s'harmonisent l'activité des facultés spirituelles et celles des dons de la grâce.

Nous chercherons à étudier les thèmes attenant à ce désir de voir Dieu : la dynamique du désir – ce qu'est le désir, ses effets dans l'homme intérieur, comment le désir de voir Dieu fut exprimé avant Guillaume et au temps de Guillaume -, les données anthropologiques intervenant dans ce désir de vision divine, quels sont les différents types de vision, le rôle des sens corporels et celui des sens spirituels dans l'expression du désir de Dieu.

A. Dynamique du désir

1. L'élan de l'âme appelé désir est constitutif du sujet

Il est indéniable que Guillaume, homme fasciné par Dieu, est brûlé de son désir. Il le dit lui-même : *sa poitrine est toute gonflée du désir de Dieu*[2]. Que représente cette expression du désir chez Guillaume ?

a) Le désir de Dieu expression de Son attrait sur l'âme

« Qu'est-ce que le désir, questionne saint Augustin, sinon l'appétit de posséder ce qui fait encore défaut[3]. » Cette motion pour posséder ce qui échappe encore, au moins partiellement aux prises du vouloir, prend le nom de désir. Dans la mouvance augustinienne, Guillaume lie, chez l'Epouse du Cantique, la notion de désir à celle du manque, dans une quête de bonheur[4].

---

[1] Cf. notre « Introduction », *supra,* p. 5 note 1.

[2] Cité par R. THOMAS, *Guillaume de Saint-Thierry. Homme de doctrine, homme de prière,* Québec, 1989, p. 23, in *SC* 324, *OM* III, 3, p. 65.

[3] AUGUSTIN, *Ps* 118, 8, 4-5, *OA* t. 9, p. 664.

[4] L'aspiration profonde de l'homme, sa finalité, selon Augustin, est d'être heureux, c'est ce que lui apprend sa raison. Mais « on ne peut être heureux si l'on ne possède pas l'objet que l'on aime[4] », constate Augustin (AUGUSTIN, *La morale chrétienne,* III, 4, *BA* 1, p. 141), la non possession provoque le désir. Augustin montre

Guillaume décrit le désir de l'âme à travers celui de l'Epouse, à qui manque la présence de son Epoux : *Voici donc l'Epouse hors des celliers du Roi. On l'y avait introduite pour contempler les attraits de l'Epoux ; et depuis qu'elle en a goûté (...), c'est Lui seul maintenant qu'elle désire* (...). *Je suis lasse, dit-elle, de ces celliers que l'Epoux par son absence laisse vides* (*ESCC* 35, p. 119)[5]. Le désir de l'Epouse s'enracine dans son amour pour le Bien-Aimé qu'elle serait si heureuse de contempler ; en attendant elle se sent instable car elle ne sait où reposer[6]. L'âme aspire à reposer en Dieu[7] ; l'accomplissement de son désir lui donnera de percevoir son Seigneur : *Quel est-il (ce désir) ? Se reposer dans le sein de Jésus, comme autrefois s'y reposait le disciple bien-aimé, y percevant le Principe suprême* (*ESCC* 55, p. 149).

Si Guillaume analyse si finement les aspirations de l'âme de l'Epouse c'est qu'à la suite de ses expériences spirituelles il est sûr d'avoir ressenti en son âme cet élan profond vers Dieu que l'on nomme « désir de Dieu » : *Seigneur, je suis certain, certes, de par la grâce, d'avoir en moi le désir de te désirer* (*CD* 4, p. 69). C'est Dieu lui-même, nous dit Guillaume, qui a mis en son âme cet élan vers Lui et le fait progresser : *Jusque-là, tu m'as fait progresser, jusqu'à désirer te désirer* (*CD* 4, p. 71). Dans sa prière, Guillaume reconnaît l'origine de son désir : *Je ne te désirerais pas, je ne te chercherais pas, sans la présence de ta grâce*[8] (*OM* II, 2, p. 65). Le désir est l'expression de l'attrait[9] que Dieu provoque lui-même : *Dieu, de son regard, stimule qui le considère ; il donne élan et mouvement, et la beauté du souverain Bien*

---

que l'objet du désir de l'âme, le souverain bien, est Dieu : « En l'atteignant, non seulement nous vivons bien, mais heureux » (*ibid.*, p. 149-151).

[5] A maintes reprises Guillaume décrira l'Epouse comme *brûlante du désir de l'absent* (*ESCC* 29, p. 111) et *désirant s'attacher à l'Epoux* (*ESCC* 59, p. 155)

[6] *L'Epouse, au sein de sa douloureuse épreuve, demande à connaître quelle est sa fin, pour savoir ce qui lui manque. En vue de consoler son instabilité, elle implore la révélation du jour de l'éternité. (...). Ce jour, où l'on accorde au peuple de Dieu la célébration du Sabbat, pour se coucher, pour se reposer de ses travaux (...). Ce jour, où dans l'éternelle béatitude, Dieu se donne lui-même en pâture aux anges et aux saints, toujours rassasiés à cause de la perfection du bonheur ; toujours avides de contemplation divine, à cause de la pieuse douceur de l'amour* (*ESCC* 56. p. 151).

[7] « Mon cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi » confiera Augustin (*Confessions* I, 1, *BA* 13, p. 273). Dans *La Genèse au sens littéral* IV, VIII, 16, *BA* 48, p. 30, il montre aussi que : « Le poids du désir nous entraîne là où, une fois parvenus, nous trouverons notre repos sans plus avoir rien à chercher. » (Cf. M.-M. VANNIER, *"Creatio", "Conversio", "Formatio" chez s. Augustin,* Fribourg Suisse, 1997, p. 164.

[8] Le désir de Dieu est provoqué par l'Esprit Saint : *C'est l'Esprit Saint qui lui fait sentir, implorer, désirer l'objet même qu'il ignore en le sentant, qu'il sent en l'ignorant* (*ESCC* 80, p. 197).

[9] Pour le Pseudo-Denys, Dieu « est l'objet de tout désir amoureux » car lui-même « a un amoureux désir, à la fois beau et bon, s'étendant à la totalité des êtres par la surabondance » (*Les Noms Divins* IV, 10-12, *Œuvres complètes.* Trad. M. DE GANDILLAC, Paris, 1943, p. 104-107).

attire celui qui le contemple (*LFMD* 195, p. 305). Il y a attrait car Dieu n'est jamais pleinement possédé ici-bas[10] et aussi parce que la beauté de son visage émerveille l'âme.

Guillaume exprimera souvent son désir de Dieu en montrant que c'est Dieu qui attise le désir de l'âme lorsqu'il se retire. Parlant de l'Epoux, Guillaume écrit : *Tantôt il sort et s'éloigne, comme par une retraite définitive, afin de se faire plus ardemment chercher* (...). *D'autres fois, il se tient derrière le mur et regarde par les fenêtres afin d'exciter le désir de l'amante en se laissant voir, mais pas en entier* (*ESCC* 180, p. 369). Quand l'Epouse voit l'Epoux *s'offrir lui-même à son désir, elle commence à comprendre d'expérience, les mystères du divin Amour : s'il s'éloigne d'elle si souvent, c'est pour se faire chercher davantage*[11]. Par ses allées et venues dans l'âme, Dieu avive le désir de l'amante.

b) Effet du désir de Dieu dans l'âme

Le désir venant de Dieu, il est surnaturel par essence et par conséquent ne peut révéler son existence que par ses fruits[12]. C'est l'élan de l'âme appelé désir qui anime, concentre et finalise l'effort entier de Guillaume dans sa progression spirituelle figurée par son ascension sur la montagne vers le Seigneur. « Ce n'est pas par le moyen d'une faculté spéciale que l'on va vers Dieu, nous fait constater Lode Van Hecke, mais par la puissance du désir humain qui trouve sa source dans les affects[13]. » Le désir a pour effet de dilater l'âme en la remplissant de ferveur dans la poursuite de l'objet qu'elle aime et la met sur la voie d'une réelle perception de Dieu, nous montre Guillaume, en décrivant la douleur de l'Epouse causée par l'épreuve de l'attente *changée finalement (par effet de la grâce) en joie de la jouissance, dans l'union mutuelle*[14].

---

[10] H. MARTIN, « Désirs », *DS* t. 3, col. 609.

[11] Cité par R. THOMAS, *Guillaume de Saint-Thierry. Homme de doctrine, homme de prière,* Québec, 1989, p. 159, in *SC* 82, *ESCC* 166, p. 347.

[12] H. MARTIN, « Désirs », *DS* t. 3, col. 617.

[13] L. VAN HECKE, *Le désir dans l'expérience religieuse,* Paris, 1990, p. 85.

[14] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 120, p. 153, in *SC* 82, *ESCC* 146, p. 311.

Le désir est un excitant qui provoque à rechercher une vie en union avec Dieu. Saint Bernard compare le désir à des « ailes[15] ». Chez Guillaume, il est le *tourment* qui ne s'apaisera que dans le bonheur de la vision bienheureuse : *Que l'enfer du désir ne cesse de me tourmenter (...) jusqu'à ce que (...) resplendisse sur mon âme l'éternelle félicité de ta face*[16]. Guillaume ressent que ce désir de Dieu, donné par son Seigneur, a en lui un tel dynamisme qu'il ne le laissera pas en repos jusqu'à ce qu'il contemple la face illuminée de Dieu : *Je t'en prie, dis à mon âme, ô son salut, pourquoi tu lui as inspiré ce désir de toi. (...) Qu'il me soit en rien permis de respirer un jour, une heure, un moment, jusqu'à ce que j'apparaisse en ta présence, et qu'apparaisse pour moi ta gloire, et que la festivité éternelle de ta face brille sur mon âme* (*OM* III, 5, p. 67-69).

c) Le désir est constitutif du sujet

En accueillant en lui-même avec respect et reconnaissance ce désir de Dieu, Guillaume révèle sa véritable identité : celle d'être un chercheur de Dieu. Car ce sont les désirs, non pas superficiels mais les plus profonds, les plus intimes, qui constituent le sujet. Augustin, avec qui la subjectivité fait son entrée dans l'histoire[17], sera un modèle pour les générations futures de moines dans sa manière d'exprimer en « je » son désir de Dieu[18]. Désir qui marque son altérité, son sujet, de créature par rapport à son Créateur.

Dans les œuvres de Guillaume, jamais la distance entre le Créateur et les créatures n'est abolie[19]. L'altérité entre l'Epoux et l'Epouse est toujours présente. Le désir de l'Epouse *qui ne connaît pas de trêve* (*ESCC* 60, p. 157) est constitutif de sa personne. Ce désir intense de recevoir en son cœur une visite divine va complètement gouverner son agir, structurer son

---

[15] L'âme ayant déposé le fardeau pesant du corps, « emportée sur les ailes de ses désirs (...) prendra librement son essor à travers les vastes espaces de la contemplation » (BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique.* Texte latin des *S. Bernardi Opera,* éd. J. LECLERCQ, H. ROCHAIS, C. H. TALBOT. Introduction, traduction et notes par P. VERDEYEN et par R. FASSETTA, *SC* 431, Paris, 1998, *Sermon* 32, 2, p. 453.

[16] Traduction personnelle de *OM* III 5, p. 68 ; cf. *OM* VIII, 12, p. 145.

[17] M.-A. VANNIER, "La constitution du sujet Augustin dans les *Confessions », Revue des sciences religieuses* 76 (2002), 296-310, p. 296.

[18] AUGUSTIN : « Donne-moi, Seigneur, de te connaître et de comprendre. » *Conf.* I, 1, *BA* 13, p. 273.

[19] J. DELESALLE, « L'Esprit Saint dans la théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye 2000, 589-595, p. 593.

être : *L'épouse qui veut voir Dieu, désire un cœur pur, une conscience pure, des sentiments purs, une intelligence pure. Elle désire que tout soit pur*[20].

Que ce soit chez Guillaume, chez saint Bernard, ou chez d'autres mystiques de leur temps, ce désir, venant de Dieu, ne peut prendre forme que dans une personne se reconnaissant constituée comme sujet. C'est dans une relation entre deux altérités que peut naître le désir. Il ne pourrait surgir dans une relation fusionnelle. La dynamique du désir suppose deux sujets et elle ne s'épuise jamais.

2. Objet du désir de Guillaume

Ce désir de Dieu s'exprime le plus souvent chez Guillaume à travers le sens spirituel de la vue. *Comme Thomas, cet homme de désir,* nous dit Guillaume, *je désire le voir tout entier et le toucher* (*CD* 3, p. 65). Il désire voir Jésus tout entier, pour atteindre la divinité à travers son humanité ressuscitée[21]. Une certaine vision spirituelle de Dieu est devenue accessible grâce à la Révélation du Verbe qui s'est fait homme[22].

Guillaume se compare à plusieurs reprises[23] à l'aveugle Bartimée de Jericho qui clame : « Fils de David, aie pitié de moi[24] ! » afin d'entendre la réponse de Jésus : « Que veux-tu que je fasse pour toi[25] ? » Occasion que Guillaume se donne pour réaffirmer, à la suite de l'apôtre Jean[26], qu'il veut abandonner toute convoitise de la chair, toute ambition orgueilleuse pour permettre à sa *face,* c'est à dire à son être profond d'avoir un seul désir : celui d'être en quête de la *face* du Seigneur[27] (*CD* 3, p. 67).

---

[20] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 49, p. 77, in *SC* 82, *ESCC* 60, p. 157.

[21] R. THOMAS, *Guillaume de Saint-Thierry. Homme de doctrine, homme de prière,* Québec, 1989, p. 25.

[22] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 19.

[23] *CD* 2, p. 61 ; *OM* III, 3, p. 65.

[24] Mc 10, 48.

[25] Mc 10, 51.

[26] « Tout ce qui est dans le monde, - la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, et la confiance orgueilleuse dans les biens - ne provient pas du Père mais provient du monde » (1 Jn 2, 16).

[27] Sur la signification de l'expression : « Chercher la face du Seigneur » cf. notre étude « Livres saints les plus cités par Guillaume », *supra,* Chapitre I B 1 b, p. 96, note 416.

Dans le désir de voir la grâce du Seigneur, l'imperfection morale est un obstacle. Aussi Guillaume sait qu'il lui faut *rejeter au loin toutes les grandeurs, les beautés, les douceurs de ce siècle et tout ce qui peut ou a coutume de se rapporter à la concupiscence de la chair ou des yeux ou à l'ambition de l'esprit*[28]. C'est après avoir détourné délibérément son regard des tentations du siècle que Guillaume peut clamer le désir de son âme : *Mon cœur vous dit : Ma face vous a cherché. Je rechercherai votre face, Seigneur ; dans la colère, ne vous détournez pas de votre serviteur*[29].

Guillaume exprime avec constance le désir de rechercher, de voir la face du Seigneur en particulier dans les *Oraisons méditatives : La face* (*de ma conscience*) *désire* (...) *ta face.*(...). *Ainsi, en attendant, ô toi qu'on désire voir, ma face te cherche ; je recherche ta face*[30] *: je t'en prie ne la détourne pas de moi* (*OM* VII, 5, p. 129).

Que représente chez Guillaume cette face du Seigneur évoquée dans les Psaumes et désignée souvent de façon synonyme par visage de Dieu ?

- Cette face divine, baignée de sa lumière est un guide sûr pour les vivants : *Je sais, en effet, j'ai la certitude que ceux qui marchent dans la lumière de ton visage ne se font pas de mal mais avancent avec sécurité (...). Ce sont eux qui sont les vivants, car dans leur vie, ils se conforment à ce qu'ils lisent dans les traits de ton visage et à l'intelligence qu'ils en ont*[31]. En scrutant les traités spirituels du visage divin donnés dans la Révélation, l'âme peut discerner, à l'aide de la lumière divine, la volonté de Dieu et la suivre. C'est ainsi qu'elle trouvera son chemin de vie.
- Elle est le vis-à-vis qui permet le dialogue, la relation intersubjective de l'être profond de Guillaume avec le Seigneur. C'est dans cette relation à Dieu qui le constitue qu'il peut espérer connaître sa véritable identité et connaître davantage le Seigneur : *Ne me cache pas ta face, mais fais éclater sur moi toutes ses splendeurs, pour qu'à sa lumière je vois la lumière*[32] *; que je vois ce que ma face est pour la tienne, ce que la tienne est pour la mienne* (*OM* VIII, 13, p. 145). Déjà Augustin disait dans sa prière :

---

[28] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités de l'amour de Dieu De la contemplation de Dieu De la nature et de la dignité de l'amour.* Texte et traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1953, 2 p. 35, in *SC* 61 bis *CD* 2, p. 61.

[29] *Ibid.*, cf. Ps 26, 9,

[30] Ps 26, 8.

[31] Traduction légèrement modifiée de GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditavae orationes.* Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 75, in *SC* 324 *OM* III, 3, p. 65.

[32] Ps 35, 10.

« Connaître Dieu et l'âme : voilà ce que je désire[33]. » Guillaume sent en son cœur brûler le désir de l'Epouse *d'être enseignée ouvertement sur le Père*[34], *face à face, les yeux dans les yeux, bouche à bouche*[35]. Certains saints sont devenus lumineux et ardents en vivant en intimité avec le Seigneur rayonnant, ils sont déjà dans la béatitude du *face à face* et laissent entrevoir dans une perspective eschatologique le bonheur promis au terme du voyage terrestre, connaître Dieu et le voir tel qu'il est : *Ils annonçaient pour nous dans la vie future la joie de cette suréminente connaissance de toi, en laquelle tu seras vu tel que tu es, ou face à face* (*OM* VII, 10, p. 133).

- Voir la face du Seigneur, le voir tel qu'il est, espère Guillaume, serait enfin le connaître en vérité, dans sa nature intime, voire dans son essence même[36] : *Aussi attentivement que possible, ô Dieu de mon cœur, je consulte ton visage même (...) ; et je découvre que ton visage et que ta face sont la connaissance de ta vérité*[37].

- Cependant Guillaume est conscient que *la vision face à face et la pleine connaissance ne seront données à personne sur terre* (*EF* 3, p. 95). En cherchant à contempler la face du Seigneur, il faut savoir reconnaître notre ignorance sur le mystère divin. Guillaume prend le langage de la théologie apophatique[38] pour montrer l'importance de reconnaître les limites du savoir humain pour connaître Dieu dans sa transcendance : *Il y a cependant une autre face et un autre visage de ta connaissance ; à leur propos il est dit à Moïse : « Ma face ne sera pas vue de toi, car l'homme ne*

---

[33] AUGUSTIN, *Soliloques* II, 7. Texte, trad. et notes du P. DE LABRIOLLE, *BA 5*, Paris, 1948, p. 37.

[34] Le désir d'être enseigné par la face illuminée du Père pour mieux le connaître et se connaître se retrouve dans les *OM : Mais enseigne-moi, en attendant, ô sagesse éternelle, par l'illumination de ton visage même, quel est ce face à face, parce que j'ai beau me consumer du désir de cet échange de l'une à l'autre, je ne connais aucune d'elles suffisamment* (*OM* VII, 5, p. 129).

[35] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 31, p. 59, in *SC* 82, *ESCC* 35, p. 118-120.

[36] R. THOMAS, *Guillaume de Saint-Thierry. Homme de doctrine, homme de prière,* Québec, 1989, p. 24.

[37] Traduction légèrement modifiée de M.-M. DAVY dans GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditavae orationes* VII. Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 171, in *SC* 324 *OM* VII, 8, p. 130.

[38]Cf. PSEUDO-DENYS: « L'inconnaissance de cette Suressentialité même qui dépasse raison, pensée et essence, tel doit être l'objet de la science suressentielle. » (*Les Noms divins,* I, 1, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'aréopagite,* Traduction, préface et notes par M. de GANDILLAC, Paris, 1943, p. 68) ; Dans une étude récente, Charles WACKENHEIM montre comment la théologie apophatique a ses racines dans la Bible hébraïque : « La démarche apophatique signale l'écart existant entre ce que l'homme '' peut '' dire et ce qu'il ''ne doit pas '' dire lorsqu'il parle de sa relation à Dieu et, à plus forte raison de Dieu lui-même (...) Cette limite, le génie hébreu l'énonçait en termes concrets et non métaphysiques. '' En vérité'', s'exclame le Deutéro-Isaïe, ''tu es un Dieu qui se tient caché '' (45,15). L'homme ne peut apercevoir que des signes de la proximité de Dieu : le buisson ardent, la fumée et le tonnerre du Sinaï, la colonne lumineuse, l'arche d'alliance, etc ... » (*Quand Dieu se tait,* Paris, 2002, p. 23).

peut pas me voir et vivre ». La vision, ou la science de ta divine majesté, est mieux connue en cette vie quand on l'ignore ; et si quelqu'un connaît comment il l'ignore, c'est en cette vie, pour lui, le comble de la science (*OM* VII, 9, p. 133). Cette option apophatique n'est pas fréquente dans l'œuvre de Guillaume[39]. Il l'utilise en s'appuyant sur la parole de l'Exode[40] pour rappeler le caractère transcendant de Dieu, mais il dépasse cette idée de l'inaccessibilité divine et donne espoir de voir cette face puisqu'elle est révélée à de saints hommes que Dieu lui-même illumine : *Mais, ô Seigneur, sans doute as-tu fait des ténèbres de notre ignorance et de la cécité humaine le lieu où cacher cette face ; cependant tout autour de toi il y a ton tabernacle, c'est-à-dire ceux que tu as illuminés, quelques saints, que l'intimité de ta lumière et de ton feu rendit lumineux et ardents* (*OM* VII, 10, p. 133).

- La face de Dieu est évoquée parfois, par Guillaume, comme un refuge dans l'adversité : *Cache-moi, je te prie, dans la cachette de ta face, loin du trouble des hommes* (*CD* 12, p. 117)[41]. Elle peut être considérée comme un lieu[42], elle est le lieu tant désiré de bonheur et de repos : *Seigneur, où est tout bien, sinon en ton visage ?* (*OM* III, 2, p. 65) ; ou encore un lieu de plus grande intimité avec le Seigneur : *En me cachant dans le secret de ton visage, je t'adresse la parole plus secrètement et plus familièrement* (*OM* IX, 8, p. 151). Elle est le « plan de rencontre » entre l'homme et Dieu[43] et le lieu de son salut : *Seigneur, Dieu des vertus, retourne-nous et montre ta face, et nous serons sauvés*[44] (*OM* XI, 1, p. 169).
- La face du Seigneur est manifestation de sa bonté, elle est miséricorde : *Voici en ta présence ma face dont le nom est misère, devant ta face, ô souveraine miséricorde* (*OM* IX, 13, p. 155) ; elle est aussi *justice* (*OM* VII, 2, p. 127)[45] et consolation :

---

[39] On la retrouve dans un passage des *Oraisons méditatives* (*OM* III, 13, p. 75), texte cité dans notre étude sur l'influence de « Grégoire de Nysse et des autres Pères orientaux » sur la pensée de Guillaume, *supra,* Chapitre I B 2 b, p. 107.

[40] Ex 33, 20.

[41] D'après le Psaume 30, 21 cité aussi en *OM* IV, 16, p. 91 et *ESCC* 137, p. 293.

[42] M. SIMON, « Le *face à face* dans les méditations de Guillaume de Saint-Thierry », *Collectanea Cisterciensia* 36 (1974), 121-136, p. 124.

[43] *Ibid.*

[44] Ps 79, 8.

[45] Cf. aussi : *Je cherche votre visage, Seigneur, je recherche votre visage, Seigneur, j'ai faim et soif de votre justice, dans la contemplation de votre visage* (*EF* 10, p. 101).

Tourne la face vers moi et je serai consolé[46] (*OM* VI, 7, p. 131) ; elle est source de lumière et de joie : *J'ai vu,* (dit l'Epouse), *sur moi sa face resplendir, j'ai perçu l'allégresse de son visage* (*ESCC* 30, p. 113)[47]. Par la puissance de son amour, la face divine est à même d'*affecter* l'âme, c'est à dire de l'attirer à lui, de la transformer[48] : *Ô face, face ! Combien heureuse la face,- celle qui mérite d'être « affectée » de toi en te voyant !* (*CD* 3, p. 67). C'est pourquoi Guillaume demande avec tant d'insistance que Dieu ne détourne pas sa face de lui : *A toi mon cœur a dit : Ma face t'a cherché ; je rechercherai, Seigneur, ta face. Ne détourne pas de moi ta face*[49] (*OM* VII, 1, p. 127) et avec constance il aime se rappeler la parole du Psalmiste : *Cherchez ma face*[50], précepte qui est d'ordre divin et de ce fait sera accompli, telle est l'espérance de Guillaume : *Puisqu'il nous est prescrit de chercher toujours la face du Seigneur, et ce qui est divinement prescrit est en quelque sorte promis, il ne faut pas en désespérer* (*EF* 59, p. 145).

- Face du Seigneur dont Guillaume est conscient d'avoir reçu sur lui l'empreinte, ce qui attise son désir de la retrouver : *Tu as imprimé sur moi la lumière de ton visage (...). J'ai toujours gardé dans mon affection l'empreinte de ton visage* (*OM* IX, 9, p. 153). Pour que le Seigneur ne se détourne pas de son âme pécheresse mais pose son regard sur lui, il lui demande de former en lui le visage de son Fils, sachant avec quel amour le Père regarde le Fils : *Forme en moi cette face de ton Christ, puisqu'il est impossible que tu te détournes d'elle chaque fois qu'elle t'apparaîtra dans ton sanctuaire* (*OM* X, 11, p. 167).
- Par son expérience spirituelle Guillaume a appris que c'est dans la contemplation de la face du crucifié[51], c'est dans cette rencontre privilégiée avec le Christ souffrant sa

---

[46] Ps 70, 20-21.

[47] Cf. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Où trouver tout bien, Seigneur, sinon dans votre visage ? David, brûlant du même désir, dit : « Votre visage me remplira de joie »* (Ps 15, 11) (*Meditavae orationes* III. Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 73-75, in *SC* 324 *OM* III, 2, p. 65).

[48] J. HOURLIER, note 1, p. 67.

[49] Ps 26, 8-9.

[50] Ps 26, 8, cf. *CD* 3, p. 67.

[51] La mystique cistercienne s'intéresse particulièrement à l'aspect intérieur du mystère de Jésus crucifié. Ainsi, chez saint Bernard, la passion de Jésus n'est pas seulement témoignage d'amour mais aussi exigence d'amour : « Mon Seigneur Jésus est myrrhe pour moi dans sa mort, raisin dans sa résurrection ; en vue de mon salut, il s'est transformé en un doux breuvage, mêlé à mes larmes. Il est mort pour nos péchés, ressuscité pour notre justification afin que, mourant aux péchés, nous revivions pour la justice » (BERNARD DE CLAIVAUX, *Œuvres mystiques,* Préface et traduction d'A. BEGUIN, Paris, 1987, *SC*t 44, 1, p. 482).

passion, que son âme est conduite à voir le Seigneur face à face, dans son admirable bonté pour sa créature : *Grâce à l'image de votre passion, ô Christ, la pensée du bien que nous avons reçu de vous nous fait soudain éprouver ce qu'est le souverain bien. Vous nous donnez de voir sa face dans l'œuvre de votre salut (...). L'âme croit vous voir face à face, lorsque vous lui apparaissez, telle la face du souverain bien, dans la croix et dans l'œuvre de votre salut, et c'est la croix elle même qui tourne vers la face de Dieu l'esprit bien disposé*[52]. Guillaume parle avec ferveur de la passion du Christ car il sait que c'est par les mérites de sa passion que le Christ révèle tout son amour aux hommes et leur offre son salut.

Ces prières adressées à Dieu de « montrer sa face » signifieraient avant tout une demande adressée au Seigneur de tourner son visage vers son fidèle, dans un mouvement bienveillant, en lui accordant un témoignage concret de sa grâce[53].

3. Désir de contemplation : élan vers un Dieu à la fois immanent et transcendant

Ce désir de contempler Dieu, si présent chez Guillaume est comme un élan dynamique qui l'entraîne vers un Dieu à la fois immanent et transcendant.

L'homme étant créé à l'image de Dieu, il a en lui cette aspiration à retrouver ce qu'il a de divin en lui, sa vocation est d'être toujours en quête de Dieu présent au cœur de l'homme, Dieu immanent : *Seigneur notre Dieu, qui nous avez créés à votre image et ressemblance, pour nous permettre, comme on sait, de vous contempler et de jouir de vous*[54] *; (...) ; ô*

Pour Guillaume de Saint-Thierry, la passion, les opprobres, les crachats, les soufflets, la mort en croix parlent le langage de l'amour. Jésus nous fait comprendre en quoi consiste l'amour, lorsqu'il donne sa vie pour nous, nous aimant jusqu'au bout : *Il nous a appris à l'aimer quand, le premier, il nous a chéris jusqu'à la mort de la croix ; par son amour et sa dilection, il suscite en nous l'amour pour lui, lui qui le premier nous a chéris jusqu'à la fin* (*CD* 10, p. 91-93) (Cf. F. DI BERNARDO, « Passion <Mystique de la> » *DS* t. 12, col. 326-327).

[52] Cf. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditavae orationes* X. Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 219-221, in *SC* 324 *OM* X, 8-9, p. 165-167.

[53] C. A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, Paris, 1994, p. 482.

[54] Cette affirmation, qui se trouve en tête de *l'Exposé sur le Cantique des Cantiques,* est d'importance capitale, note J.-M. DECHANET, car se trouve là résumée toute la mystique cistercienne (*ESSC,* p. 70, note 1).

splendeur du Bien suprême, qui saisissez du désir de vous toute âme raisonnable (*ESCC* 1, p. 70). La contemplation est la meilleure des préparation pour voir Dieu[55].

Par sa transcendance, Dieu est toujours au-delà de la recherche de l'homme, ce qui faisait dire à Augustin que Dieu est celui qu'« on ne cherche que pour le trouver, qu'on ne trouve que pour le chercher[56]. » Guillaume reprend l'expression de ce désir incessant envers le Seigneur en soulignant qu'il est avivé par la douceur de la rencontre : *Plus on Le cherche, plus on éprouve de la douceur à Le rencontrer. Plus sa rencontre est douce au cœur, plus on s'applique à Le chercher* (*LFMD* 295, p. 383).

Guillaume est bien conscient qu'il ne peut espérer avoir ici-bas une vision de ce Dieu transcendant tel qu'il est, sa raison lui dicte qu'on ne peut espérer voir Dieu qu'en miroir et en énigme[57] mais son désir de voir son Seigneur est si brûlant, son aspiration à connaître sa propre face dans la lumière de la face divine est si réelle qu'il espère quand même en la miséricorde du Seigneur pour se voir exaucer, en quelque sorte, dès cette vie : *Je sais en effet que, s'il n'a pas été donné à l'apôtre Paul de te voir en cette vie face à face, ni à ton disciple bien-aimé de te voir tel que tu es, celui-là ne serait pas sain de tête qui espérerait ou chercherait ce qui n'est pas concédé à qui aime tant et à qui est tant aimé. Cependant quand j'entends chez David parler de face et de face*[58]*, je ne peux désespérer d'obtenir ce que j'entends quelqu'un espérer de toi ; ce n'est pas que j'oublie qui je suis, mais je l'espère de l'indulgence de ta miséricorde* (*OM* VII, 5-6, p. 129). Entendre le Psalmiste clamer avec persévérance sa recherche de la face du Seigneur sur cette terre, encourage Guillaume dans sa propre recherche. Être privé de l'approche de Dieu par le sens figuré de la vue ferait de sa vie un enfer : *Je ne pense pas qu'en enfer il existe de plus grand tourment que d'être privé de ta vision* (*OM* VIII, 12, p. 145).

---

[55] Le contemplatif cherche à diriger l'attention de l'esprit vers Dieu et ses mystères. Cet état de prière est une sorte de préparation à ce que sera l'union à Dieu dans la vision (« Contemplation », *Dic. Encyclopédique du Moyen Âge,* Paris 1997, p. 390).

[56] *La Trinité* XV, 2, 2, *BA* 16, p. 423, cf. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1982, p. 5.

[57] 1 Co 13, 12, cf. notre étude : « Conclusion sur l'étude des sources », *supra,* Chapitre I B 3, p. 116 note 577.

[58] Ps 26, 9.

4. Courant spirituel porteur du désir de voir Dieu

A travers l'expression de ce désir de voir Dieu, Guillaume s'inscrit dans le courant spirituel de son temps. Remarquons avec Jean Leclercq, que le désir de voir Dieu fut exprimé bien avant le XIIe siècle[59]. Mais « aucun essai rapide ne peut prétendre donner un aperçu complet de l'histoire de la « visio Dei » dans la pensée chrétienne et dans la mystique. Même les livres classiques ne peuvent que reprendre une partie de son histoire », nous dit Bernard Mc Ginn[60]. On peut dire, cependant, qu'en Occident le thème du « désir de Dieu » a pris forme principalement selon la tradition associée à Augustin[61].

a) Désir de voir Dieu chez Augustin

Augustin fonde le désir dans l'expérience de l'absence de son Seigneur aimé, du manque de sa présence[62]. Au cours de ses dialogues avec ses lecteurs, Augustin attend d'eux qu'ils partagent avec lui son désir de Dieu[63], car ce désir est le moteur de la recherche et lui donne sens[64]. Il leur demande de chercher ensemble « la face de Dieu[65] ».

---

[59] J. LECLERCQ, *Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge,* Rome 1962, p. 119. Déjà la spiritualité philosophique de Platon plaçait la contemplation de Dieu comme la finalité de l'accomplissement humain (B. Mc GINN « Nicolas de Cues sur la vision de Dieu », Conférence donnée au Colloque sur « La naissance de Dieu dans l'âme chez les mystiques rhénans », Metz, 23 avril 2004. Traduction M.-A. VANNIER, p. 2).

[60] B. Mc GINN cite comme livre classique sur « La vision de Dieu » : K. E. KIRT, *The vision of God. The christian doctrine of the "Summum Bonum"*, Londres, Longman et Green, 1932 ; V. LOSSKY, *La vision de Dieu,* Paris, 1962 (*ibid.,* p. 2, note 7).

[61] M. CASEY, « Le spirituel », *Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon Bernard de Clairvaux, SC* 380, Paris, 1992, 605-635, p. 610. Chez les Grecs, c'est la pensée de Clément d'Alexandrie qui donnerait un bon point de départ sur la question du désir de voir Dieu, parce que c'est avec le catéchisme alexandrin de la fin du IIe siècle que nous avons la première rencontre en profondeur entre la mystique philosophique platonicienne et l'enseignement spirituel chrétien. Clément a été le premier à dire que l'espoir des Chrétiens est de voir Dieu (B. Mc GINN, *ibid.,* p. 3).

[62] Cf. la définition du désir donné par Augustin dans notre étude « Le désir de Dieu expression de Son attrait sur l'âme », *supra,* Chapitre II A 1. a, p. 120.

[63] AUGUSTIN : « Ce désir (du Seigneur) que nous devons toujours pousser en avant tant qu'il n'est pas au but » (Ps 89, 15, *OA* t. 9, p. 351 ; cf. aussi Ps 39, 3, *OA* t. 8, p. 424, cité par H. MARTIN « Désirs », *DS* t. 3, col. 611).

[64] I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu,* Paris, 1982, p. 2.

[65] C'est le vœu qu'il formule au début de *La Trinité* (I, 3, 5, *BA* 15, p. 97) : « Cherchez sans cesse son visage » (Ps 104, 4) et la prière avec laquelle se termine cette œuvre : « Fais que toujours je cherche ardemment ta face » (XV, 28, *BA* 16, p. 565) (cf. I. BOCHET *op. cit.,* p. 20, note 3).

Augustin exprime un désir de contemplation, par exemple, dans son deuxième discours sur le psaume XXVI[66] : « ''Quel est l'objet de vos désirs ?'' Ecoutez sa réponse : ''C'est de contempler la beauté du Seigneur. C'est là ce que je désire, et voilà pourquoi je veux habiter dans la maison du Seigneur, tous les jours de ma vie. Spectacle immense, contempler la beauté du Seigneur même[67] !'' » Guillaume citera beaucoup les psaumes[68], comme Augustin[69], pour traduire sa quête spirituelle de la face de Dieu, son bonheur dans la contemplation : *Tu me combleras de liesse avec ton visage* (*OM* III, 2, p. 65)[70].

A travers son *Discours sur le psaume XLI,* Augustin, comme le fera Guillaume, laisse poindre son désir de voir Dieu[71]. On y distingue les différentes étapes de l'âme dans son ascension vers la vision intellectuelle. Tout d'abord est exprimé le désir de Dieu : « Tel un cerf (...) qui ne voit point ce qu'il croit et désire comprendre ce qu'il aime[72]. » Désir donné par Dieu lui-même[73] dans *l'âme assoiffée du Dieu vivant* (*MF* 96, p. 167), dira Guillaume, *qui aspire à Dieu, la fontaine vive* (*CD* 6, p. 77). Augustin a exprimé son désir de Dieu à travers le sens de la vue : « J'ai cherché mon Dieu, afin d'essayer si je ne pourrais point non seulement croire, mais encore voir quelque chose[74]. » L'orant, dépeint par Augustin, comprend que pour espérer avoir une vision intérieure de Dieu il lui faut entrer dans le « Tabernacle », maison de Dieu, dans « cette fête éternelle (...) où voir Dieu à découvert est une joie sans défaut[75]. En reprenant la même image du « Tabernacle », lieu de la rencontre avec le Dieu vivant, Guillaume décrit l'ascension de l'Epouse qui sera *introduite par le Roi* (*ESCC* 114, p. 251), au lieu de sa béatitude, lorsqu'elle *entre dans le lieu du tabernacle admirable, jusqu'à la maison de Dieu, et va s'y étendre en vue de la possession savoureuse, terme du si ardent désir* (*ibid.*). L'action du « Roi », c'est-à-dire de Dieu, de la grâce, pour conduire l'âme vers la béatitude, est très présente dans les écrits de Guillaume.

---

[66] AUGUSTIN, *Deuxième discours sur le psaume XXVI*, *OA* t. 8, p. 234.

[67] Ps 26, 4.

[68] Cf. notre étude « Livres saints les plus cités chez Guillaume », *supra,* Chapitre I B 1. b, p. 96.

[69] AUGUSTIN : « Ne me cache pas ta face, (...), afin que je la voie » (Ps 26, 9) (*Conf.* I, V,5, *BA* 13, p. 283).

[70] Ps 15, 11 cité aussi en *OM* VII, 7, p. 131.

[71] « Contemplation » *DS* t. 2, col. 1918.

[72] AUGUSTIN, *Discours sur le psaume* XLI, 5, *OA,* t. 8. p. 449.

[73] Cf. notre étude « Le désir de Dieu expression de Son attrait sur l'âme », *supra,* Chapitre I A 1 a, p. 121.

[74] AUGUSTIN, *Discours sur le psaume* XLI, 9, *OA,* t. 8. p. 450.

[75] *Ibid.*, p. 452.

Pour Augustin, voir Dieu, *le principe de toute chose,* est bien digne d'exciter l'avidité d'une âme[76]. Il reconnaît la possibilité d'atteindre à ce résultat dès cette vie, lors d'une extase[77]. En cheminant dans la foi, Augustin montre à Consentius que : « Nous parviendrons, sans aucun doute, non-seulement à l'intelligence des choses incorporelles et immuables, (...), mais encore au sommet de la contemplation, que l'Apôtre désigne par la vue ''face à face``[78]. » Affirmation qui encouragera l'abbé de Saint-Thierry à espérer que lui soit révélée, sur *les cimes de la contemplation,* l'être même de Dieu[79]. Chez tout mystique, et en particulier chez Guillaume de Saint-Thierry, nous verrons qu'il y a une sorte d'intuition de Dieu qui se place au sommet de la vie contemplative, et cette perception immédiate, quoique obscure de la présence de Dieu s'épanouit, en ceux qui dirigent leur attention sur elle, dans une révélation de la lumière intellectuelle et de l'Être, qui est exprimée à l'aide d'une métaphore empruntée aux sens extérieurs (vue, toucher et goût)[80].

b) Désir de voir Dieu chez Grégoire le Grand

Grégoire le Grand a hérité d'Augustin cette faculté d'exprimer le désir profond de l'âme. Il décrit le langage des âmes et ce qui favorise le désir de Dieu[81]. Ce sont ses écrits qui furent le plus imprégnés de la spiritualité d'Augustin dans le domaine de la contemplation. Autant qu'Augustin, Grégoire mérite le titre de « docteur du désir[82] ». On pourrait en dire autant de

---

[76] AUGUSTIN, *Contre Faust,* XXII, LIII, *OA* t. 14, p. 339.

[77] Cf. notre étude "Moïse et Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? » *infra,* Chapitre II C 3 b 1, p. 172.

[78] AUGUSTIN, *Lettre* CXX, *OA* t. 2, p. 235.

[79] *ESCC* 131, p. 279, cf. notre étude sur « Vision intellectuelle chez Moïse et Paul », *infra,* Chapitre II C 3 b, p. 172.

[80] J.-M. LE BLOND, *Les conversions d'Augustin,* Aubier, 1950, p. 225.

[81] GREGOIRE LE GRAND : « Le cri des âmes, c'est leur grand désir, car l'homme crie d'autant moins que moindre est son désir. L'âme frappe les oreilles de l'Esprit infini d'une voix d'autant plus forte qu'elle s'épanche plus pleinement dans le désir de cet Esprit. Le langage des âmes, c'est donc leur désir. » *Morales sur Job* II, VII, 11. Introduction et notes de Dom R. GILLET, trad. de Dom A. DE GAUDEMARTS, SC 32 bis, Paris 1989, p. 271.

[82] J. LECLERCQ, *L'amour des Lettres et le désir de Dieu,* Paris, 1957, p. 3o. Désir de Dieu que le saint Pape décrit en des termes plein d'espérance : « Qui désire Dieu d'une âme sincère, aussitôt il possède ce qu'il aime », (GREGOIRE LE GRAND, *Hom. in Ev.* 30, *PL* 76, 1220, cité par H. MARTIN, « Désir », *DS* t. 3, col. 610-611).

Grégoire de Nysse qui a su montrer que plus le désir s'intensifie, plus il est comblé par une certaine possession de Dieu sous forme de vision qui le fait croître encore[83].

Grégoire a uni action (il devait gouverner l'Eglise) et contemplation mais il aura toujours la nostalgie de la contemplation comme ce sera le cas pour Guillaume. A plusieurs reprises Grégoire le Grand exprime le désir, animé par l'amour, de diriger son regard vers la lumière divine à l'éclat sans faille en utilisant l'expression : *lumen incircumscriptum*[84], termes même repris souvent par Guillaume pour exprimer son envie de voir Dieu[85]. Il faut ouvrir, à la lumière de la grâce l'œil de « l'intelligence spirituelle », expression que Guillaume[86] a reprise de saint Grégoire[87] et qui traduit un désir d'avoir les facultés de l'âme animées par l'esprit[88]. Comme le dira plus tard Guillaume[89], Grégoire montre que dans ce désir amoureux de Dieu, toutes les puissances de l'âme sont transcendées par le souffle divin[90] et amènent à contempler la beauté du créateur[91]. Dans sa quête de Dieu, Guillaume reprendra au saint Pape l'idée que l'amour lui-même est connaissance des mystères divins[92]. Le but de la vie spirituelle chez Grégoire, et il ne cesse d'y revenir, c'est de « voir Dieu ». Cette vision

---

[83] GREGOIRE DE NYSSE : « Car c'est en cela que consiste la véritable vision de Dieu, dans le fait que celui qui lève les yeux vers lui ne cesse jamais de le désirer. » (*La vie de Moïse, ou traité de la perfection en matière de vertu.* Introd. et trad. de J. DANIELOU, *SC* 1 bis, Paris 1955, p. 107). Gregoire de Nysse désigne cette tension de l'âme vers son Seigneur par le terme d' « épectase » (*La doctrine spirituelle,* p. 307-326. cité dans « Contemplation », *DS* t. 2, col. 1882).

[84]GREGOIRE LE GRAND : « L'âme s'efforce de regarder l'éclat de la lumière illimitée et ne le peut pas (...). Elle s'en trouve repoussée et pourtant elle l'aime » (*Morales sur Job* X, 8, 13, *PL* 75, 927d, in « Contemplation », *DS* t. 2, col. 1934) ; cf. aussi *Homélies sur Ezéchiel,* I, VIII, 16 . Texte latin, introduction, traduction et notes par C. MOREL, *SC* 327, Paris 1986, p. 295 ; II, II, 12. Texte latin, introduction, traduction et notes par C. MOREL *SC* 360, Paris 1990, p. 112 ; II, II, 14, p. 116 ; II, V, 9, p. 245 ; II, V, 21, p. 267. (J.-M. DECHANET, *ESCC,* 80, p. 194, note 1).

[85] *MF* 2, p. 63 ; cf. aussi *ESCC* 80, p. 192 ; *ESLR* V, p. 233.

[86] *ESCC* 79, p. 193.

[87] GREGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ezéchiel,* II, VII, 5 , *SC* 360, p. 333 ; II, VII, 13, p. 355.

[88] GREGOIRE LE GRAND : « L'âme frappe les oreilles de l'Esprit infini d'une voix d'autant plus forte qu'elle s'épanche plus pleinement dans le désir de cet Esprit » (*Morales sur Job* II, VII, 11. Introduction et notes de Dom R. GILLET, trad. de Dom A. DE GAUDEMARTS, SC 32 bis, Paris 1989, p. 271).

[89] Sous l'action de l'Esprit Saint, *l'intelligence du penseur devient amoureuse contemplation* (*LFMD* 241, p. 343).

[90] Cf. notre étude « Unification des puissances de l'âme », *infra,* Conclusion & 4, p. 315.

[91] GREGOIRE LE GRAND : « L'âme est élevée au-dessus de sa fonction d'animatrice du corps, l'intelligence au-dessus de ses modes habituels de connaître. L'âme sort d'elle-même ; l'intelligence, qui n'est qu'un de ses aspects, elle aussi se transcende. Nous contemplons la beauté de notre créateur dans une connaissance d'amour » (*Morales sur Job* X, 8, 13, *PL* 75, 928 b, in « Contemplation », *DS* t. 2, col. 1934).

[92] « Amor ipse notitia est » (GREGOIRE LE GRAND, *Hom. in Evang.* XXVII, 4, *PL* 76, 1206 D-1207 A) (P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 257) (cf. notre étude sur « L'héritage patristique dans l'œuvre de Guillaume : Grégoire le Grand » *supra,* Chapitre I B 2 e, p. 115).

proprement dite est réservée à la vie future, mais il faut nous y préparer, voire l'inaugurer en quelque mesure, en progressant dans la contemplation[93]. Cette idée de progrès dans la vie ascétique sur la voie de la contemplation en vue de la vision sera particulièrement développée par Guillaume dans sa *Lettre d'or*[94].

L'exemple des anges qui expriment un désir permanent de voir Dieu, présenté par Grégoire[95], se retrouve chez l'abbé de Saint-Thierry. Guillaume donne en exemple les Séraphins, ceux que brûle le désir de Dieu. Ceux-ci, placés hiérarchiquement au plus près du Seigneur, jouissent d'une claire vision de Dieu et, par là, sont amenés à l'aimer davantage : *Les bienheureux Séraphins, à qui la proximité de ta présence et la clarté de ta vision ont valu le noms d'Ardents*[96]*– et ils le sont en effet – t'aiment plus que quiconque* (*CD* 6, p. 77).

c) Désir de voir Dieu dans les cloîtres, avant le XIIe siècle

Guillaume, moine bénédictin puis cistercien, a reçu dans les fibres de son être tout cet héritage des générations d'hommes, vouées à la prière et à la *lectio divina.* Parmi les moines contemplatifs, précédant ceux du XIIe siècle, émergent quelques écrivains[97] qui vont encourager les âmes à rechercher Dieu dans la contemplation et aviver le désir de voir Dieu.

Ainsi, au IXe siècle, le grand théologien allemand Raban Maur présente la vie contemplative comme adonnée à la seule vision de Dieu : « La vie contemplative est simple, elle aspire à

---

[93] GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job* XXII, 6, cf. L. BOUYER, *Mysterion. Du Mystère à la Mystique,* Paris, 1986, p. 296.

[94] Cf. notre étude sur les trois états successifs de l'homme présentés dans « La Lettre aux Frères du Mont-Dieu », *infra,* Chapitre I A 7 g, p. 85.

[95] GREGOIRE LE GRAND : « Qu'est-elle, cette fête sans fin dans la vision de Dieu, cette joie sans déclin ? Qu'est-il, cet embrasement d'amour, qui ne tourmente pas, mais délecte ? Quel est, pour la vision de Dieu, ce grand désir qui assouvit et cet assouvissement qui désire ? Dans ces anges, ni le désir n'engendre la peine, ni l'assouvissement la satiété » (*Homélies sur Ezéchiel,* I, VIII, 15 . Texte latin, introduction, traduction et notes par C. MOREL, *SC* 327, Paris 1986, p. 295).

[96] Séraphins dits « ardents » : théorie couramment adoptée au Moyen Âge et qui appartient au Pseudo-Denys (PIERRE DE BLOIS, *Un Traité de l'amour du XIIe siècle.* Textes, notes, critiques, traduction, par M.-M. DAVY, Paris, 1932, p. 577, note 2). D'après le PSEUDO-DENYS, le nom de Séraphin signifie : « Ceux qui brûlent ». Ils sont les premiers dans la hiérarchie céleste : « Ils siègent immédiatement auprès de Dieu dans une proximité supérieure à celle de tous les autres, grâce à cette plus grande proximité, ils reçoivent avant tous les autres les plus primordiales apparitions de Dieu et les plus hautes perfections » (PSEUDO-DENYS, *La hiérarchie céleste,* VI, VII, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'aréopagite.* Traduction, préface et notes par M. de GANDILLAC, Paris, 1943, p. 206-207).

[97] J. LECLERCQ, « Contemplation », *DS,* t. 2, col. 1937.

voir seulement celui qui est principe[98]. » Sa réalisation au ciel sera la récompense des contemplatifs de métier pour qui compte avant tout la recherche de Dieu par la pratique de cette forme de prière.

Odillon, biographe de saint Maïeul, abbé de Cluny au Xe siècle, a rapporté cette parole de son maître : « C'est par un assidu désir céleste qu'on mérite la contemplation de Dieu[99]. » On retrouve chez Guillaume cette tension de tout son être vers la vision eschatologique, mais avec la grande espérance d'avoir une perception de la grâce de Dieu déjà ici-bas.

Le pape Marcel 1er, abbé Ursion d'Hautemont, au XIe siècle, en parlant de tous les maîtres spirituels du monachisme de son temps, disait que : « Par l'intention de la vie théorique, ils soupiraient sans cesse vers le ciel[100]. » Il fallait alors aspirer aux joies éternelles et y attacher tout le regard de l'âme.

Jusqu'au XIIe siècle, la quête de la vision de Dieu consistait essentiellement à chercher et espérer voir Dieu au ciel, dans l'au-delà. Ce désir de voir Dieu, au siècle de Guillaume et de Bernard, va resurgir de façon encore plus prégnante dans la vie spirituelle. Il faut dire qu'on assiste, en ce début du XIIe siècle à une véritable renaissance de la vie spirituelle dans le monachisme, en raison, entre autre, du rôle donné aux qualités affectives de l'homme[101].

d) Désir de voir Dieu chez les contemporains de Guillaume

En ce douzième siècle, qui est l'âge d'or de la contemplation[102], les mystiques de l'époque de Guillaume, influencés par le courant augustinien sur les théories de l'amour, vont oser dépeindre le désir amoureux de voir Dieu. Pour comprendre la nature de ce désir de voir Dieu, il nous faut le resituer dans le contexte de l'époque guillelmienne. Le moine cistercien, indique Baudouin de Ford[103] dans ses écrits historiques « était toujours occupé des biens du

---

[98] RABAN MAUR, *In Genesim,* III, 16, *PL* 107, 596, cité par J. LECLERCQ, *Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge,* Rome 1962, p. 119.

[99] ODILLON, *Vita Maioli, PL* 142, 952 B, cité par J. LECLERCQ, *ibid.,* p. 120.

[100] *Acta Sanct. Boll.,* Ian. II. P. 12, cité par J. LECLERCQ, *Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge,* Rome 1962, p. 120.

[101] L. van HECKE, *Le désir dans l'expérience religieuse,* Paris, 1990, p. 93.

[102] J.-M. DECHANET, « La Contemplation au XIIe s. », *DS* t. 2, col. 1948.

[103] Cistercien de la fin du XIIe siècle.

ciel, répétant avec le prophète : ''La méditation de mon cœur est toujours sous ton regard[104] ' (...). Puis, exposant la pureté de son désir, il confesse : '' Mon cœur m'a redit ta parole : Cherchez ma face. C'est ta face, Seigneur, que je cherche[105].'' » Soulignons cependant que cette quête de la vision de Dieu apparaît moins fréquemment chez les contemporains de Guillaume que dans l'œuvre de l'abbé de Saint-Thierry.

Pour juger de l'apport de Guillaume sur ce thème du désir de voir Dieu, il faut, tout en lisant ses œuvres, les comparer à des textes mystiques contemporains.

1 Désir de voir Dieu chez saint Bernard

Le grand ami de Guillaume, saint Bernard, en s'éloignant du néo-platonisme et du stoïcisme, affirme que ce n'est pas par le moyen d'une faculté spéciale que l'on va vers Dieu, mais par la puissance du désir humain qui trouve sa source dans les affects[106]. Ce désir de Dieu est exprimé avec intensité dans son *Commentaire sur le Cantique* à travers le désir amoureux de l'Epouse de retrouver le Bien-Aimé. Bernard montre, en partant de son expérience personnelle[107], que si l'Epouse désire tant la rencontre avec l'Epoux, c'est qu'elle a bénéficié, comme le fit Bernard, de la suavité de ses visites : « Il faut bien que l'Epouse le cherche, car, depuis qu'un si doux Epoux lui a été retiré, elle ne peut plus, je ne dis pas désirer, mais même imaginer quoi que ce soit d'autre que lui. Il ne reste donc qu'à le chercher sans fin (...). Indiquez-moi donc une âme souvent favorisée des visites du Verbe Epoux, à qui cette intimité

---

[104] Ps 18, 15 Vg.

[105] Ps 26, 8, BAUDOUIN DE FORD, *Traité 16,* trad. R. THOMAS, Pain de Cîteaux 40, Belgique, 1975, p. 144-146.

[106] BERNARD DE CLAIRVAUX : " Le but que se proposent les moines n'est pas d'arriver à la Jérusalem terrestre, mais à celle des cieux, et on y parvient, non par une marche à pied, mais en s'avançant par les affects (affectibus) » (*Lettre* 399, *Sancti Bernardi opera.* Texte latin J. LECLERCQ et H. ROCHAIS, Rome 1977, vol. VIII, p. 379-380) (cf. L. van HECKE *Le désir dans l'expérience religieuse,* Paris, 1990, p. 85).

[107] Soulignons avec Paul VERDEYEN que : « dans la pensée et les écrits de saint Bernard, l'expérience personnelle joue un rôle de premier plan » (P. VERDEYEN, « Un théologien de l'expérience », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalité, spiritualité, SC* 380, Paris, 1992, 557-577, p. 557). Bernard ne disait-il pas à ses moines : « Aujourd'hui nous allons lire dans le livre de l'expérience » (BERNARD DE CLAIRVAUX, *Œuvres mystiques.* Préface et traduction d'A. BEGUIN, Paris, 1987, *SCt* 3,1, p. 100) ; et dans un des premiers *Sermons* introductifs au *Cantique* : « Seule l'onction de l'âme peut dicter un cantique de cette sorte, seule l'expérience intérieure peut nous l'apprendre. Ceux qui possèdent cette expérience ont à reconnaître le sens du Cantique ; ceux qui ne l'ont pas brûleront moins du désir de le connaître que d'en faire l'expérience par eux-même (S*Ct* 1, 11, p. 91).

ait donné de l'audace et qui, pour l'avoir goûtée, en garde le désir (...). Je confesse donc, non sans indiscrétion, que j'ai moi aussi reçu la visite du Verbe, et cela à plusieurs reprises[108]. »

L'expérience que Bernard fit de la présence du Verbe en lui est un des thèmes principaux du *Sermon sur le Cantique*[109]. Cette expérience s'enracine dans la vision de la Nativité que saint Bernard reçut en songe lors d'une nuit de Noël[110]. Cette vision fut le point de départ de son désir si ardent du Verbe. Bernard précise que ces visites intérieures du Verbe Epoux n'étaient pas décelables par les sens, l'Epoux pénétrant en lui sans figure ni voix : « Vous voyez bien que le Verbe Epoux, qui est entré en moi plus d'une fois, ne m'a jamais donné aucun signe de son irruption, que ce soit par la voix, par l'image visuelle ou par toute autre approche sensible. Aucun mouvement de sa part ne m'a signalé sa venue, aucune sensation ne m'a jamais averti qu'il se fût insinué dans mes retraites intérieures. Ainsi que je viens de le dire, j'ai compris qu'il était là à certains mouvements de mon propre cœur[111]. » Ce sont les mouvements affectifs du cœur de l'homme qui sont à même de déceler la présence divine. Le sens de la vue chez saint Bernard ne joue pas un rôle aussi important que chez Guillaume dans la rencontre tant désirée entre Dieu et sa créature[112]. Cependant, comme dans la vie de l'abbé de Saint-Thierry, on peut dire que la vie de prière de Bernard est orientée vers la contemplation. Dans le *Sermon* 87[113], il décrivit l'élan qui soulève l'âme du chercheur de Dieu dans le désir de voir son image : « Notre âme, soulevée par un désir céleste, aspire, dans l'impatience de l'amour, à être introduite aux joies secrètes de la chambre intérieure, et d'une voix entrecoupée de soupirs pleins de tendresse, elle chante dans l'élan et la ferveur de son cœur : C'est ton visage, Seigneur, que je rechercherai[114]. »

---

[108] BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 74, 2. 3. 5, p. 763-765.

[109] P. VERDEYEN, « Un théologien de l'expérience », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalité, spiritualité, SC* 380, Paris, 1992, 557-577, p. 576.

[110] Cf. notre étude sur « Les visions en songe dans la *Vie de saint Bernard* », *supra,* Chapitre I A 4 b, p. 42-43.

[111] BERNARD DE CLAIRVAUX, *SCt* 74, 6 p. 767.

[112] Saint Bernard place le sens spirituel de l'ouïe avant celui de la vue spirituelle : « L'Epouse voit donc venir l'Epoux après l'avoir entendu, car l'Esprit Saint aussi observe l'ordre que décrit le Prophète : ''Ecoute, ma fille, et tu verras''(Ps 44, 11). » (BERNARD DE CLAIRVAUX, *Œuvres mystiques.* Préface et traduction d'A. BEGUIN, Paris, 1987, *SCt* 53, 2, p. 556) (cf. notre étude sur « La hierarchie des sens spirituels », *infra,* Chapitre II D 4, p. 197).

[113] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon* 87, 1, *Saint Bernard. Sermons divers.* Introduction, traduction, notes par P. Y. EMERY, Paris, 1982, p. 117.

[114] Ps 26, 8.

2 Désir de voir Dieu chez Richard de Saint-Victor

Un des grands maîtres mystiques du XIIe siècle, Richard de Saint Victor, a su utiliser une terminologie plus imagée que philosophique pour parler de l'amour. Ce qui meut l'âme, d'après lui, c'est sa soif de l'amour. Un désir de voir Dieu, au reste peu souvent exprimé, est évoqué dans sa quête de la charité parfaite à travers les différentes étapes de la progression spirituelle. L'âme, dans la pensée du Victorin « désire par la grâce de la contemplation monter au-dessus d'elle même et voir son roi dans toute sa splendeur[115], pour oser s'écrier en toute vérité : '' J'ai vu le Seigneur face à face et ma vie a été sauvée[116].'' » Richard de Saint Victor évoque ici la vision de Jacob lors de son passage du Yabboq. C'est une image biblique que Guillaume a reprise pour traduire avec force son espoir de connaître Dieu comme Jacob « face à face » : *Chercher la face de Dieu, chercher à connaître Dieu, aspirer à ce face à face dont fut gratifié Jacob et dont l'Apôtre affirme : « Alors je connaîtrai comme je suis connu »* (*LFMD* 26, p. 165). Dans ce désir de l'âme de son ascension vers Dieu, que l'on trouve chez les Victorins[117] et qui est présent chez Guillaume[118], il y a une allusion aux « Echelles spirituelles », métaphores utilisées dans la littérature mystique au cours des siècles pour figurer le désir de s'élever vers son Seigneur en progressant dans la vie spirituelle. La vision de Jacob restera le grand symbole de « l'Echelle spirituelle » et sera indéfiniment utilisée. Et la plupart des spirituels décriront à leur manière leur « Echelle spirituelle », que ce soit Grégoire de Nysse[119], saint Ambroise[120], Augustin[121]. La plus célèbre est celle de Jean Climaque[122].

---

[115] Is 33, 17.

[116] Gn 32, 31 (RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Les quatre degrés de la violente charité.* Texte critique, introduction, traduction et notes de G. DUMEIGE, Paris, 1955, p. 154).

[117] HUGUES DE SAINT-VICTOR distingue douze échelles, parce qu'il en place une aux quatre angles des trois étages (*De Arca Noe mystica* 7-10, *PL* 176, 692b-697d, cf. E. BERTAUD et A. RAYEZ, « Echelle spirituelle », *DS* t. 4, col. 70).

[118] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Avec vos bontés et vos amabilités, pour ainsi dire des pieds et des mains, je m'élance de toutes mes forces pour monter vers vous, en vous, amour souverain, souverain bien* (*Deux traités de l'amour de Dieu De la contemplation de Dieu De la nature et de la dignité de l'amour.* Texte et traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1953, 6, p. 39 ; in *CD, SC* 61 bis 4, p. 69).

[119] GREGOIRE DE NYSSE, *La colombe et la ténèbre.* Textes extraits des *Homélies sur le Cantique des Cantiques.* Trad. M. CANEVET, choix, introd. et notes J. DANIELOU, Paris, Orante, 1967, V, p. 80-81.

[120] AMBROISE DE MILAN considère les béatitudes comme les degrés de l'ascension spirituelle (*Traité sur l'Evangile de Luc.* Introduction, traduction, notes de G. TISSOT, *SC* 45 bis, Paris 1971, 5, 47-73, p. 200-209).

3 Désir de voir Dieu chez Pierre de Blois

Marie-Madeleine Davy nous fait connaître une expression amoureuse du désir de la vision de Dieu chez un humaniste cultivé du XIIe siècle. Il s'agit de Pierre de Blois, auteur d' *Un traité de l'amour au XIIe siècle*[123], écrit influencé par les écrits de saint Bernard et des Victorins. Pierre de Blois dépeint la jouissance délectable d'éprouver en son âme la présence de « la grâce céleste. » L'âme est alors « transportée » par un céleste plaisir. Elle connaît l'extase[124]. L'auteur décrit les indices qui permettent à l'âme de reconnaître la présence de l'Esprit Saint : « Tes sens s'épanouissent, ton intelligence s'apaise, tes désirs s'enflamment[125]. Guillaume a exprimé aussi l'affermissement de son désir de Dieu à la suite d'une sensation intérieure, œuvre de l'esprit, discerner en lui-même : *Et du fait que j'ai senti, même légèrement, ou vu davantage s'allume mon désir ; et, presque impatient, j'attends qu'un jour tu enlèves la main qui me couvre et verses la grâce qui illumine, pour qu'un jour enfin,* (...), *je commence à voir ta face même* (*CD* 3, p. 65-67)[126]. Pierre de Blois, en théoricien de l'amour, saura exprimer l'aspiration suprême de l'âme mystique, celle de voir son Seigneur qui lui donne de goûter dans son cœur tant de suaves délices : « Ton Bien aimé (...) t'offre les prémisses et non la plénitude de sa douceur, non pour t'en rassasier, mais pour t'en donner le goût, de façon que tu éprouves (...) avec quelle délectation, il s'offrira à toi lorsque la gloire t'apparaîtra, lorsque

---

[121] AUGUSTIN analyse les sept degrés de l'âme dans son traité *De la quantité de l'âme,* XXXIII, 73, *BA* 5, p. 379-383, (cf. notre étude sur « Influence de la tradition néoplatonicienne dans le thème de la purification en vue de la vision », *infra,* Chapitre III D 1. p. 293).

[122] L'*Echelle* de Jean Climaque qui comprend trente échelons serait construite, sans rigueur excessive, dans un système d'opposition parallèle, assez familier à la pensée antique. A un premier groupement des trois degrés, qui décrivent les conditions de la rupture avec le monde, correspondent les quatre derniers degrés qui constituent un petit traité de mystique sur le processus d'unification personnelle et d'union à Dieu. Entre ces deux blocs courts et homogènes, vingt-trois degrés décrivent la « vie pratique ». Dans ce groupe central, l'auteur traite des vertus fondamentales, de la lutte contre les passions et, à la suite de ce combat, l'introduction au don de la contemplation (G. COUILLEAU, « Jean Climaque », *DS* t. 8, col. 373-380). Ce petit traité mystique, synthèse de la vie spirituelle, eut un immense succès et fut l'objet d'un grand nombre de commentaires et de traductions (E. BERTAUD et A. RAYEZ, « Echelle spirituelle », *DS* t. 4, col. 69).

[123] PIERRE DE BLOIS, *Un Traité de l'amour du XIIe siècle.* Textes, notes, critiques, traduction, par M.-M. DAVY, Paris, 1932.

[124] Extase au sens donné par le Pseudo-Denys : « Le désir amoureux » de Dieu pour l'âme et de l'âme pour Dieu produit en l'âme « l'extase » (*Les Noms divins,* IV, 13, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'aréopagite.* Traduction de M. DE GANDILLAC, Paris 1943, p. 107-108).

[125] PIERRE DE BLOIS, *op. cit.,* p. 563.

[126] Saint-Bernard exprimait de semblables élans à travers le désir de l'Epouse qui a perçu son Epoux par son sens spirituel auditif : « La voix lui a révélé la présence de l'Epoux ; maintenant elle cherche avidement des yeux celui qu'elle a entendu. » (BERNARD DE CLAIRVAUX, *Œuvres mystiques.* Préface et traduction d'Albert BEGUIN, Paris, 1987, *SCt* 53, p. 556).

tu le verras, lorsque sa face te sera révélée[127]. » Comme Guillaume le dit avec insistance, la douce présence du Seigneur ressenti dans le fond de l'âme avive le désir du face à face (*CD* 3, p. 65-67).

4 Désir de voir Dieu chez Aelred de Rievaulx

Aelred de Rievaulx a en commun avec Guillaume et Bernard d'avoir été théologien, maître spirituel et abbé. D'une trentaine d'années le cadet de Guillaume, il eut, sur l'Eglise d'Angleterre et son Ordre cistercien en ce pays, un rayonnement égal à celui de l'abbé de Clairvaux sur l'Eglise latine de son temps. Mais il ne fut pas aussi impliqué que saint Bernard dans les affaires temporelles du royaume. Il fut surtout Abbé et c'est sous ce titre qu'il est passé à la postérité, laissant un souvenir ineffable dans la mémoire des chrétiens anglais. Il n'avait qu'un souci : celui d'édifier ses " enfants " dans la connaissance de l'amour[128].

Aelred de Rievaulx laisse jaillir son désir de Dieu dès le début de son *Miroir de la charité :* « Mon âme aride, stérile et inféconde a soif[129] d'être arrosée par le savoureux goutte à goutte (divin)[130]. » Toute la vie intérieure d'Aelred est sous-tendue par ce désir affectif de son Seigneur : « Je te chercherai, et je te chercherai, Seigneur, en t'aimant[131]. » L'amour pour le Seigneur l'amène à désirer avoir son regard intérieur constamment porté sur Lui. « Les yeux de l'esprit[132] » informe alors progressivement l'agir de l'homme et assure l'unification de son être[133]. Aelred ne parle pas souvent de son désir de voir Dieu, cependant dans son œuvre est exprimé cet élan du désir vers la Cité céleste qui fait s'envoler l'âme vers les hauteurs[134]. Dans l'état de parfaite béatitude, il sera donné à l'orant de voir les trois personnes de la

---

[127] PIERRE DE BLOIS, *Un Traité de l'amour du XIIe siècle.* Textes, notes, critiques, traduction, par M.-M. DAVY, Paris, 1932, p. 564-565.

[128] A. HALLIER, *Un éducateur monastique Aelred de Rievaulx,* Paris, 1959, p. 81-82.

[129] Ps 62, 2.

[130] AELRED DE RIEVAULX, *Le Miroir de la charité.* Introduction, traduction, notes et index par C. DUMONT et G. de BRIEY, Abbaye de Bellefontaine, (*Vie monastique,* 27), 1992, I, 1, p. 37.

[131] *Ibid.,* III, 16, p. 193.

[132] *Ibid.*

[133] P. A. BURTON, « Le Miroir de la Charité ou les trois premiers cercles de l'amour », *Collectanea Cisterciensia* 64, (2002), 80-104, p. 94.

[134] A. HALLIER, *Un éducateur monastique Aelred de Rievaulx,* Paris, 1959, p. 167.

Trinité[135] : « Le Père sera vu dans le Fils, le Fils dans le Père et l'Esprit Saint dans l'un et l'autre[136] », le désir alors de voir Dieu atteindra sa perfection car il sera sans faille, le désir de connaître et d'aimer son Seigneur sera d'une telle véhémence qu'aucune satiété ne l'affaiblira : « Toujours nous verrons et toujours nous désirerons voir[137]. »

5. Conclusion sur la dynamique du désir chez Guillaume

On remarque que Guillaume est l'auteur mystique du XIIe siècle qui a énoncé avec le plus de force un désir de voir Dieu. Le plus souvent il en parle de façon personnelle, à partir de sa propre expérience. Il dira, par exemple qu'il a examiné tous les angles de sa conscience pour réaffirmer avec conviction qu'*il désire uniquement et exclusivement voir Dieu* (*CD* 3, p. 67).

Quand on regarde les thèmes traditionnels qui expriment la rencontre mystique de la créature avec son Créateur, à l'époque de Guillaume, ils sont au nombre de quatre, nous dit Bernard Mac Ginn : « La contemplation, la vision de Dieu[138], l'extase et l'unité d'esprit[139]. » L'auteur souligne que l'expression la plus centrale dans l'œuvre de Guillaume pour exprimer la structure théologique de la rencontre humano-divine – à laquelle Guillaume aspire de tout son être -, est la « vision de Dieu », elle est liée à celle du « face à face avec Dieu[140] ».
Si Guillaume a lu les doctrines de ses prédécesseurs et de ses contemporains, il ne le fit pas de façon abstraite mais il les confrontait à ce qu'il a personnellement vécu. Sa pensée avait une certaine résonance, entre autre, avec l'idée platonicienne de rechercher la présence du divin

---

[135] Guillaume de Saint-Thierry aime se représenter aussi la vision que Jésus glorifié a de son Père et celle du Père pour le Fils (*EF* 6, p. 97), cf. notre étude « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3. b 3 b', p. 229.

[136] AELRED DE RIEVAULX, *De Institutis Inclusarum,* (édit. Talbot), 33, p. 215, cité par A. HALLIER, *op. cit.,* p. 168.

[137] AELRED DE RIEVAULX, *Sermones inediti,* (édit. Talbot), p. 36, cité par A. HALLIER, *op. cit.,* p. 169.

[138] Les visions ont pu jouer un rôle important dans la vie spirituelle. Ainsi pour Anselme de Cantorbéry (1033-1109), c'est à la suite d'une vision divine qu'Anselme comprit la nécessité qu'il y avait pour lui d'être un vrai moine et d'avoir de la vie monastique une conception exacte, solidement établie, afin de la proposer à d'autre (M. MÄHLER, « Anselme de Cantorbéry », *DS* t. 1, col. 691).

[139] B. Mc GINN, « William of St Thierry », *The growth of mysticism,* London, SMC Press, 1994, p. 225-274, p. 261.

[140] *Ibid.,* p. 261.

dans la vision[141]. Comme ses frères aînés dans la vie monastique, son regard était avant tout orienté vers le ciel. Ce désir de Dieu, de rejoindre Dieu est l'élan qui va dynamiser tout son agir.

Guillaume, dans son désir ardent de voir le Seigneur, sait que c'est avec toutes les facultés de son être qu'il faut espérer atteindre le domaine de la vision : *Avec tout ce que j'ai au dedans de moi, venez, montons à la montagne, au lieu que le Seigneur voit et d'où il est vu*[142]. Cependant atteindre Dieu dans la contemplation n'est pas au pouvoir de l'homme, il peut seulement s'y préparer. Guillaume, tout au long de son œuvre va décrire avec soin les données anthropologiques qui permettent de s'acheminer vers la contemplation[143].

B. Données anthropologiques nécessaires à la contemplation

Guillaume va énoncer, au début de son prologue à *La contemplation de Dieu,* les facultés de l'âme avec lesquelles il va monter *sur la montagne au lieu où le Seigneur voit et est vu* (*CD* 1, p. 59). Nous sommes, dès cette première œuvre de Guillaume, d'emblée dans le domaine de la vision. En effet Guillaume évoque au premier verset la vision du prophète Isaïe sur le destin de Judas et de Jérusalem[144]. Dans cette révélation, le prophète voit le rassemblement de toutes les nations, sur « la montagne du Seigneur » (à Jérusalem). Aussi Guillaume invite tous ses frères moines *à monter à la montagne du Seigneur, et à la demeure du Dieu de Jacob, et il nous enseignera ses voix* (*CD* 1, p. 59).

C'est un souffle platonicien que l'on reconnaît ici dans cet élan à gravir la montagne du Seigneur pour chercher à le voir. Cette image de l'âme délivrée des attaches terrestres qui s'élance vers les hauteurs en quête du Bien circule à travers toute l'œuvre de Platon et de

---

[141] A. J. Festugière explicite, au cours de son étude, la finalité de la contemplation pour Platon « Le bonheur humain résulte d'une connaissance, de la connaissance de la contemplation qui équivaut à un sentiment de présence. Ce qui est présent, ce qui par sa présence constitue formellement la béatitude, c'est l'Être absolu, le Bien-Un » (*Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1936, p. 346. Pour Platon , la Theoria (contemplation) se rattache à l'idée de vision (*ibid.*, p. 13).

[142] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités de l'amour de Dieu De la contemplation de Dieu De la nature et de la dignité de l'amour.* Texte et traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1953, 1 p. 33, in *CD, SC* 61 bis 1, p. 59.

[143]Le mot *contemplation* est susceptible de spécifier soit une connaissance naturelle, soit une connaissance surnaturelle. Il s'agit ici de contemplation surnaturelle qui souvent est traduite par l'expression « vision de Dieu » (« Contemplation », *DS* t. 2, col 1912).

[144] Es 2, 3 : « Des peuples nombreux se mettront en marche et diront : ''Venez, montons à la montagne du Seigneur, à la Maison du Dieu de Jacob``. »

Plotin[145]. Il y aurait là une dimension volontariste qui pourrait faire difficulté mais que l'on ne trouve pas chez Guillaume tant il est enclin à attendre le secours de la grâce divine dans son ascension[146].

Guillaume précise que la montagne du Seigneur est le *lieu où le Seigneur voit et est vu* (*ibid.*). Il se réfère à l'histoire d'Abraham parti sur les montagnes au lieu choisi par le Seigneur pour sacrifier son fils Isaac[147]. Après avoir entendu l'ange du Seigneur et avoir offert le bélier comme holocauste, Abraham nomma cette montagne : « Le Seigneur voit » et par suite, la tradition dira : « C'est sur cette montagne que le Seigneur est vu[148]. » Le sens de la vue, que Guillaume attribue aussi bien au Seigneur qu'à l'homme, veut ici ouvrir la porte de la relation, du dialogue avec Dieu. Que Guillaume ait choisi comme cadre de son prologue cette scène biblique où Abraham monte à la demande du Seigneur, en un lieu qui sera celui où le *Seigneur voit et est vu*, est révélateur de son aspiration profonde à s'élever vers le Seigneur pour se rendre de plus en plus proche de lui par le sens figuré de la vue.

En fin anthropologue Guillaume discerne en l'homme les facultés de « l'être intérieur » qui sont à même de favoriser la montée vers la vision : *Attentions, intentions, volonté, pensées, affections, et tout mon intérieur venez, montons sur la montagne au lieu où le Seigneur voit et est vu* (*CD* 1, p. 59). En parlant de *son intérieur* l'abbé de Saint-Thierry distingue l'homme intérieur de l'homme extérieur[149]. Cette opposition *homme intérieur - homme extérieur* sera largement utilisée au XIIe s[150]. C'est un héritage transmis par les Pères provenant en filigrane du platonisme[151]. On ne peut étudier les textes du Moyen Âge sans être frappé de

---

[145] GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse, ou traité de la perfection en matière de vertu.* Introd. et trad. de J. DANIELOU, *SC* 1 bis, Paris 1955, p. 14.

[146] Cf. notre étude : « Rôle fondamental de l'Esprit Saint dans la théologie guillelmienne », *infra,* Chapitre III A 3. b a', p. 223.

[147] Gn 22, 2.

[148] Gn 22, 14.

[149] Thème dont l'origine remonte à saint Paul (2 Co 4, 16), et qui sera repris par Augustin (*La Trinité* XI, 1, *BA* 16, p. 160) et Grégoire de Nysse : « Il faut que le comportement extérieur réponde à l'état intérieur de l'âme. C'est pourquoi Dieu prescrit de laver les vêtements avant d'entreprendre l'ascension de la montagne » (*La vie de Moïse, ou traité de la perfection en matière de vertu.* Introd. et trad. de J. DANIELOU, *SC* 1 bis, Paris 1955, p. 14).

[150] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités de l'amour de Dieu De la contemplation de Dieu De la nature et de la dignité de l'amour.* Texte et traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1953, p. 33, note 2.

[151] R. JAVELET, « Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle » *RSR* 33, (1959), pp. 8-64 ; 97-164 ; 209-268, p. 20-21.

l'importance extrême qu'y prend la question de la connaissance de l'âme, fait remarquer Etienne Gilson[152].

Guillaume va chercher à analyser ces composantes du monde intérieur. Rappelons que l'anthropologie cistercienne a comme point de départ la connaissance de soi[153]. Le thème de la création de l'homme à l'image de Dieu[154] a incité les chercheurs de Dieu à avoir une connaissance d'eux-mêmes pour percevoir leur ressemblance avec Dieu[155]. C'est ce qu'exprime Guillaume à travers l'enseignement de l'Epoux donné à son Epouse. Celui-ci invite l'Epouse à chercher à se connaître afin qu'elle reconnaisse en elle l'image de l'Epoux : *Connais- toi* dit l'Epoux à l'Epouse *car tu es mon image. Ainsi tu pourras me connaître, moi, dont tu es l'image, et tu me trouveras en toi* (*ESCC* 64, p. 163). C'est dans ce retour intérieur, cette connaissance de soi que l'âme-Epouse connaîtra son Epoux et sentira en elle sa présence. Dès les premières lignes *De la nature du corps et de l'âme*[156], Guillaume fait le rapprochement entre le *Connais-toi toi-même* et la parole de l'Epoux dans le *Cantique des cantiques : Si tu ne te connais pas, ô belle entre toutes les femmes, sors et va faire paître ton troupeau* (*ESCC* 62, p. 161) [157]. *La connaissance de soi* qui amène à se reconnaître créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, est l'indispensable démarche pour *s'élever peu à peu jusqu'à la connaissance de Dieu*[158] (*LFMD* 289, p. 377).

---

[152] Et il ajoute : « Il faudrait chercher bien longtemps chez les Grecs antérieurs à l'ère chrétienne pour rassembler une documentation de quelque importance sur la question » (E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1944, p. 228).

[153]Le moine, selon saint Bernard, doit fuir une double ignorance : l'ignorance de soi et l'ignorance de Dieu. « Je pense », écrit-il dans le *Sermon* 36 *sur le Cantique,* « qu'avant toute chose, l'âme doit se connaître elle-même » (BERNARD DE CLAIRVAUX, *Œuvres mystiques.* Préface et traduction d'A. BEGUIN, Paris, 1987, p. 432-433) ; cf. B. Mc GINN : "Une des contributions les plus importantes sur l'anthropologie de Bernard, (W. HISS, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*), donne au socratisme chrétien le point de départ des théories de Bernard" (*Three treatrises on man. A Cistercian Anthropologiy,* Kalamazoo, Cistercian publisations, 1977, p. 78) ; P. COURCELLE fait remarquer que « le précepte delphique allait nourrir la réflexion des « spirituels » tout au long du XIIe siècle » (*Connais-toi toi-même : de Socrate à saint Bernard, EA*, Paris, 1974-1975, p. 237-238).

[154] Gn 1, 26-27.

[155] E. GILSON, *op cit.,* p. 215, cf. notre étude sur l'influence d'Ambroise dans l'interprétation de l'oracle delphique « Ambroise », *supra,* Chapitre I B 2 c, p. 109 note 521.

[156] GUILLAUME DE SAINT THIERRY : *On rapporte une réponse, célèbre chez les Grecs, de l'Apollon de Delphes* : « *Homme, connais-toi toi-même* ». *Cette parole, Salomon, ou plutôt le Christ, l'a dite aussi dans le* Cantique : « *Si tu ne te connais pas, sors.* » *Celui qui, en effet, ne s'arrête pas, dans une sage contemplation, à ce qui lui est propre, sort nécessairement, par vaine curiosité, vers ce qui lui est étranger* (*DNCA* & 1, p. 64).

[157] « Ce rapprochement est classique depuis Origène » (M. LEMOINE, in GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *De la nature du corps et de l'âme.* Texte établi, traduit et commenté par M. LEMOINE, Paris, 1988, p. 65, note 2). Guillaume se place en continuité avec tous les auteurs chrétiens qui ont réfléchi sur l'oracle de Delphes.

[158] Cf. notre étude « La foi est une saisie de Dieu dans une vision en miroir », *infra,* Chapitre III C 2, p. 271-272.

Guillaume porte toute son attention sur la partie spirituelle invisible de l'homme qui est à même de révéler les traces de Dieu et de s'unir à lui c'est-à-dire l'âme.

1. L'âme

Guillaume se sert de quatre termes pour nommer l'âme : *anima, animus, spiritus, mens*[159].

- *Anima* est le mot le plus courant pour désigner la partie spirituelle invisible de l'homme que Guillaume utilise au début de sa carrière littéraire. Dans la *Lettre d'or*, Guillaume donne à *anima* un sens plus restreint : c'est l'âme en tant que principe de vie, la *psyché* de l'anthropologie grecque. C'est elle qui *anime l'homme animal.*
- L'*anima* devient *animus* quand elle possède une raison parfaite (*LFMD* 198, p. 306). L'homme rationnel est alors guidé par son *animus*.
- *Esprit* a comme sens courant : réalité opposée à la matière. Guillaume donne le plus souvent au mot esprit son sens biblique : celui d'être un don de l'Esprit Saint. C'est par lui que Dieu est infusé dans le composé humain.

- *Mens* désigne le plus souvent tout comme *anima* et *spiritus* la composante spirituelle de l'homme. La *mens* est l'œil de l'âme (*MF* 3, p. 63), la tête de l'âme (*DNDA* 24, p. 101)[160]. C'est en son sommet que se *trouve le siège de l'amour de Dieu* (*DNDA* 24, p. 101). Elle est le lieu privilégié des rencontres mystiques. C'est dans la *mens* que l'Epouse s'unit à l'Epoux (*ESCC* 64, p. 162), c'est en elle qu'ont lieu les transports (*DNDA* 8, p. 81 ; *ESCC* 46, p. 135), les extases (*ESCC* 140, p. 296), la perception de la sagesse et de la lumière divine (*EF* 18, p. 109).

L'âme est créée par Dieu et à son image[161] ; Guillaume a fondé sa théologie et son itinéraire spirituel sur cette affirmation majeure[162]. L'âme a ainsi une affinité de nature avec Dieu, une

---

[159] Dans la description des quatre termes pour désigner l'âme nous suivons Y. A. BAUDELET, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry,* Paris. 1985, p. 36-42.

[160] Cf. AUGUSTIN : « ''*Mens*'' est la partie la plus noble de l'âme » (*La Trinité* XV, 7, 11, *BA* 16, p. 449).

[161] L'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu est une affirmation majeure fondamentale dans l'anthropologie du XIIe siècle (E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1969, p. 221) ; elle se retrouve dans les principaux ouvrages de GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *CD* 7, p. 85 ; 11, p. 107 ; *OM* I, 5, 5, p. 45 ; IV, 9, 4, p. 85 ; IX, 9, 1, p. 153 ; XII, 23, 1-2, p. 205 ; *ESCC* 1, p. 71 ; 66, p. 167; 83, p. 201 ; 88-89, p. 209-211 ; 94, p. 219 ; 160, p. 337 ; *MF* 1, p. 61 ; *EF* 6, p. 97 ; 48, p. 135 ; 84, p. 165 ; *LFMD* 259, p. 351.

[162] M. PFEIFER, « L'itinéraire spirituel du moine selon la *Lettre d'Or* de Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye 2000, 597-608, p. 607.

capacité de vie surnaturelle et divine[163]. Non seulement elle est créée par Dieu mais elle est créée pour Dieu (*LFMD* 28, p. 167). Elle est pourvue de facultés lui permettant de tendre vers la ressemblance parfaite avec son Créateur, la rendant ainsi capable d'espérer le voir[164].

L'âme est le sujet spirituel de l'homme. C'est par elle qu'il recherche le face à face avec Dieu : *si la face de notre âme ne cherche pas la face de Dieu, ce n'est plus la face naturelle de notre âme, mais c'est un fantôme bestial*[165]. Guillaume utilise le terme « naturelle » car il veut montrer que créée à l'image de Dieu, l'âme recherche « naturellement » la face de Dieu son Créateur[166].

L'abbé de Saint-Thierry a utilisé la structure psychologique augustinienne[167] qui voit dans l'âme créée à l'image de Dieu trois facultés essentielles : *mémoire, raison, volonté*[168]. Elles sont la vivante empreinte de la Trinité dans l'âme[169]. Grâce à ces facultés dont il a été doté, l'être humain, à la différence des autres créatures, a été rendu capable de Dieu, apte donc à

---

[163] J.-M. DECHANET, *Oeuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1943. Note complémentaire sur l'image, p. 243.

[164] D'après 1 Jn 3, 2 ; cf. notre étude sur la « Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir », *infra,* Chapitre III B 5 b, p. 255.

[165] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditavae orationes* VIII. Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 187 (in *SC* 324 *OM* VIII, 9, p. 143).

[166] M.-M. DAVY, *op. cit.,* p. 187-189, note 5.

[167] Augustin apporte à cette recherche de Dieu en l'âme un nouvel aspect qui sera privilégié dans les textes médiévaux, celui de regarder l'image de la Trinité reflétée au miroir de l'âme : « J'ai eu recours aux créatures, surtout à la créature raisonnable et intelligente, image de Dieu, pour leur faire voir, comme en un miroir, autant qu'ils le peuvent et s'ils le peuvent, le Dieu Trinité dans la trinité de notre mémoire, de notre intelligence, de notre volonté » (*La Trinité* XV, 20, 39, *BA* 16, p. 529) (E.GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Paris 1969, p. 290). L'âme, renfermant en elle les traces de la Beauté véritable, est un miroir reconnaissable de la Trinité. Augustin a médité de longues années sur ce thème, repérant successivement de nombreuses combinaisons ternaires. Au point culminant de sa réflexion, il a proposé le schéma selon lequel l'âme Une est composé de ces trois éléments : mémoire, intelligence et volonté (*La Trinité* X, 11-12, p. 153-159). A partir de l'action commune et indissociable de ces trois facultés, mémoire, intelligence et volonté, Augustin explique que nous avons une idée de la manière dont, le Père, le Fils et le Saint-Esprit agissent ensemble dans la création, dans la rédemption et dans les différents actes de la vie du Christ (M.-A. VANNIER, « L'homme à l'image de la Trinité » *Sources,* Fribourg (Suisse), 2, 2002, p. 77).

[168] *Quand Dieu Trinité créa l'homme à son image, il forma en lui une certaine similitude de la Trinité. Dans cette similitude devait resplendir l'image de la Trinité créatrice ;* (...). *Cette Trinité plaça, pour ainsi dire, dans la partie la plus élevée de l'homme, la faculté de la mémoire (...). Et aussitôt et sans aucun délai, la mémoire engendra d'elle-même la raison, et la mémoire et la raison produisirent d'elles-mêmes la volonté* (*DNDA* 5, p. 77).

[169]Cette triade change au cours des années. Nous verrons qu'elle deviendra mémoire, intelligence, amour (*EF*, 26, p. 115, note 6 ; *ESCC* 76, p. 187 ; *LFMD* 27, p. 167 ; 210, p. 315).

adhérer à lui en se souvenant de lui, en cherchant à le connaître, en accordant sa volonté à la sienne[170].

Néanmoins, pour rendre compte du progrès humain nécessaire en vue de la vision de Dieu, Guillaume, le plus souvent, préférera au schéma psychologique augustinien (mémoire – intelligence - volonté) la triade homme animal – rationnel – spirituel[171], déjà établi dans son *Exposé sur le Cantique des Cantiques*[172] et très largement développée dans sa *Lettre d'or*. La raison en serait que toutes les triades énoncées par Guillaume (mémoire – intelligence - volonté) puis (mémoire – intelligence - amour) sont appelées à être transformées lors de la progression de l'homme vers sa forme spirituelle, pour n'être plus qu'une puissance unique présente dans l'âme : l'amour, seul sens spirituel à même de donner la vision-connaissance de Dieu. Cependant, à l'intérieur de l'âme, de la *mens*, dès le début de la vie spirituelle, les différentes facultés de l'âme ont un rôle fondamental pour permettre à l'âme de s'acheminer vers la contemplation. C'est avec toutes ces facultés propres à l'âme que Guillaume se dirige vers la montagne en vue de la vision[173], en particulier avec la mémoire, c'est cette faculté qui rend *présent l'objet de l'amour* (*ESCC* 122, p. 267).

2. La mémoire

La mémoire de Dieu avait déjà un rôle fondamental chez saint Augustin. La mémoire est un lieu privilégié de la présence de Dieu[174]. A la suite d'Augustin, du fait que la mémoire est

---

[170] Pour souligner à la fois l'unité fondamentale entre les trois fonctions de l'âme et leur efficacité propre, Guillaume attribue chacune d'elles à l'une des personnes divines : *Pour que l'âme raisonnable créée pour l'homme reste attachée à Dieu, le Père a revendiqué pour lui la mémoire, le Fils la raison, le Saint Esprit qui procède de l'un et de l'autre revendique pour lui la volonté qui procède de l'une et de l'autre* (*la mémoire et la raison*) (*DNDA* 5, p. 77).

[171] A. NOBLESSE-ROCHER, *Amor ipse intellectus est* dans le Chant I de L'*Expositio super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry, Mémoire de Maîtrise dactylographié, Paris, 1990, p. 180 ; cf. M. PFEIFER, « L'itinéraire spirituel du moine selon la *Lettre d'Or* de Guillaume de Saint-Thierry ». *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry,* p. 607.

[172] *ESCC* 13, p. 85 à 22, p. 97.

[173] *CD* 1, p. 59, cité *supra,* p. 144 et aussi *OM* XI, 12, p. 175 : *Rassemblez-vous autour de moi, en attendant, ô mon âme et toutes les facultés qui êtes au-dedans de moi.*

[174] Augustin en traite abondamment au Chapitre X de ses *Confessions* : « Depuis que je t'ai connu, tu demeures dans ma mémoire, et c'est là que je te trouve quand je me souviens de toi et me délecte en toi » (*Conf.* X, 35, *BA* 14 p. 205). Dans le *De Trinitate* Augustin reprend la notion de mémoire élaborée dans les *Confessions* pour la faire servir à sa réflexion sur la Trinité (« Mémoire », *DS* t. 10, col. 998).

primordiale dans la triade des facultés, Guillaume la considère comme image du Père (*DNDA* 5, p. 77). C'est en elle que s'enracine la fécondité de la vie de l'âme.
La mémoire des bienfaits du Seigneur, de sa bonté[174] donne à l'âme une intelligence toute spirituelle de son Seigneur, approche qui va être transformée, par action de la grâce, en suaves expériences de l'amour divin : *Une mémoire sans ingratitude pour les bienfaits de Dieu mérite vite la joie de l'intelligence spirituelle ; celle-ci, sans tarder, se résout, avec plus de délectation que de science, en de suaves expériences d'amour* (*ESCC* 79, p. 193). C'est en faisant mémoire de son Epoux que l'Epouse désirera le connaître davantage, le reconnaître dans sa bonté, et être unie à lui dans l'amour : *Pour l'Epouse, se rappeler l'Epoux, c'est le chercher dans la simplicité du cœur, le connaître, c'est entrer en contact avec quelque chose de lui dans la bonté ; l'aimer, c'est s'attacher à lui et le posséder dans la joie ; c'est, proportion gardée, s'identifier à lui* (*ESCC* 89, p. 211). La mémoire des bienfaits du Seigneur ouvre l'intelligence à la connaissance des mystères divins et par suite donne la bienheureuse possession du Bien-Aimé. On reconnaît la triade : mémoire, intelligence, amour. Au terme de la progression spirituelle, de la possession jouissive dans l'amour, Guillaume ajoute l'idée de l'identification avec le Bien-aimé. C'est dans la ressemblance parfaite avec son Seigneur, d'après l'Apôtre Jean[175], que l'âme verra Dieu[176].

A plusieurs reprises, de manière personnelle, Guillaume fait état d'une progression de la vie spirituelle en partant de l'usage bien orienté de la mémoire[177], par l'action de l'Esprit Saint[178]. Quand l'âme, grâce à sa pieuse mémoire, savoure les bienfaits du Seigneur, l'affection envahit l'âme, le désir de voir Dieu atteint son paroxysme. C'est dans *la mémoire* imprégnée *de pensées de foi* (*ESCC* 122, p. 265), en laquelle *s'accumule le souvenir des délices du Bien-Aimé* (*ESCC* 79, p. 193) que s'enracine le désir d'aimer Dieu et de le voir. De plus le souvenir

---

[174] Dès ses premiers écrits, Guillaume souligne l'importance de la mémoire qui fut donnée à l'homme pour qu'il n'oublie jamais les magnanimité du Seigneur : *La Trinité, plaça, pour ainsi dire, dans la partie la plus élevée de l'homme la faculté de la mémoire, afin qu'il se remémorât toujours la puissance et la bonté du créateur* (*DNDA* 5, p. 77).

[175] 1 Jn 3, 2.

[176] Guillaume montre par ailleurs qu' *Il est dit avec raison que nous Le verrons pleinement tel qu'il est lorsque nous Lui seront semblables, c'est à dire quand nous serons ce qu'il est* (*LFMD* 258, p. 349), cf. notre étude sur la « Simultanéité de la Ressemblance et de la vision », *infra,* Chapitre III B 5 c, p. 256-258.

[177] *Si dans cette conscience, la mémoire s'intéresse à Dieu en étrangère et en distraite ; si elle se montre indolente, négligente, infidèle* (...) *: on pense à Dieu dans une autre intention que de l'aimer ;* (...). *Si, au contraire, par les pensées de foi, la mémoire devient toute ardente pour comprendre* (les mystères divins) (...), *souvent, à l'amant, à l'avide, une bienheureuse expérience livre soudain la présence de l'objet qu'il cherche : l'intelligence passe en amour, ou l'amour en intelligence* (traduction légèrement modifiée de *ESCC* 122, p. 265).

[178] *La visite de la grâce de l'Esprit Saint, (est donnée) pour impressionner la mémoire, illuminer l'intelligence, enflammer l'amour* (*ESCC* 86, p. 205, cf. aussi *ESCC* 43, p. 131).

de l'abondance de la suavité du Seigneur favorise la grâce de Sa visite[179] et une certaine vision de Lui (*EF* 22, p. 111).

La mémoire a un rôle si important dans cette quête de la contemplation de Dieu en vue de la vision qu'il faut *travailler à maintenir Dieu sans cesse en sa mémoire* (*ESCC* 64, p. 162), recommande Guillaume[180].

Le rôle de la mémoire est liée à celui de l'intelligence. Si, à la mémoire il incombe de rendre *présent l'objet de l'amour,* il faut que *l'intelligence le fasse connaître* (*ESCC* 122, p. 267).

3. L'intelligence

L'intelligence est citée immédiatement après la mémoire comme faculté de l'âme dans la structure psychologique augustinienne de l'âme reprise par Guillaume[181].

L'abbé de Saint-Thierry distingue deux intelligences, la faculté naturelle et celle donnée par l'Esprit Saint : *L'intelligence, celle du moins qui consiste à raisonner des choses inférieures, n'excède pas les termes de la raison, et n'a pas la capacité d'atteindre jusqu'à toi. Celle au contraire qui est d'en-haut, exhale le parfum d'en-haut, nullement humain, mais tout divin* (*OM* III, 13, p. 75)[182]. L'intelligence naturelle se développe grâce à la quête naturelle de l'âme humaine ; c'est pourquoi elle se réalise par la faculté naturelle de la raison. L'activité de l'intelligence spirituelle, au contraire, s'enracine dans l'action de l'Esprit Saint. L'intelligence spirituelle étant une œuvre de l'Esprit, il faut la considérer comme un don reçu par irruption de l'Esprit Saint dans l'âme et non pas comme le résultat d'une recherche rationnelle[183].

Guillaume de Saint-Thierry parle de l'intelligence comme la faculté de lire à l'intérieur de soi, dans son cœur[184], pour sentir et pour connaître Dieu dans sa bonté (*DNDA* 37, p. 115).

---

[179] C'est en faisant *mémoire des bienfaits reçus* que l'Epouse peut dire : *Le Roi m'a introduite dans ses celliers* (*ESCC* 43, p. 131).

[180] Aelred de Rievaulx, à son tour, rappelle que, pour bénéficier de la grâce de la contemplation, le moine, dans son oraison, doit dire adieu à toute créature et « n'être occupé que du seul souvenir de Dieu (circa solius Dei memoria occuapari) » (AELRED DE RIEVAULX, *Sermons sur les fardeaux d'Isaïe,* 3, *PL* 145, 371 D).

[181] Cf. *EF*, 26, p. 115, note 6 ; *ESCC* 76, p. 187 ; *LFMD* 27, p. 167 ; 210, p. 315.

[182] Cf. aussi *ESCC* 80, p. 193-195.

[183] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 245.

[184] *Suivant la pleine étymologie du mot « intelligere », car intérieurement (intus), dans le sentiment de son cœur, il lit (legit) ce qu'il croit* (*MF* 48, p. 115).

Comprendre, connaître par l'intelligence spirituelle serait *palper, toucher en quelque sorte par la main de l'expérience* les secrets de Dieu, (*DNDA* 37, p. 115). Une telle connaissance ne relève pas du domaine de la raison. C'est une science expérimentale. Il ne s'agit pas d'images, ni d'idées abstraites mais d'une rencontre essentielle. Rencontre qui se fait dans le domaine de la vision lorsque l'intelligence est toute orientée vers Dieu : *Plus l'intelligence est pure,* (...) *plus elle est désireuse de voir ce qui est promis aux cœurs purs*[185].

L'intelligence est la faculté de la contemplation (*EF* 17, p. 97). « Si la raison démontre, prouve, explique », nous dit Richard de Saint-Victor, « l'intelligence sent et voit[186]. » Les choses invisibles qui ne peuvent être vues par les yeux charnels sont perçues par l'intelligence[187] : *Et ainsi on les voit selon un mode qui leur convient ; lorsqu'on les voit, elles sont beaucoup plus certaines que les réalités saisies par les sens corporels* (*EF* 16, p. 107). Richard de Saint-Victor situe en des termes semblables la vision donnée par l'œil de l'intelligence : « L'œil de l'intelligence est ce sens qui nous fait voir l'invisible (...). De même que nous voyons les corps par le sens corporel - et cela d'une façon visible, présente et corporelle - de même le sens intellectuel saisit les êtres invisibles, d'une façon invisible certes, mais présente, mais essentielle[188]. »

L'intelligence *est formée par la sagesse divine et semblable en tout à son origine* (*OM* II, 13, p. 61-63). Elle est un attribut qui appartient à Dieu lui-même et qui a été donné à l'homme créé à son image pour qu'il puisse, à travers elle, rejoindre son créateur. Dieu, en effet, est *créateur de toute intelligence et de tout être intelligent* (*LFMD* 293, p. 381). Par le don de l'intelligence il nous est donnée de contempler la face même du Souverain bien à travers son œuvre de salut dans le Christ rédempteur : *Tu nous donnes de voir sa face dans l'œuvre de ton salut ; l'intelligence ne nous en vient pas de nos efforts humains*[189]. Ici, Guillaume souligne que ce n'est pas avec l'intelligence naturelle de l'homme qu'il nous est donné de voir la face du Sauveur. Il faut que l'intelligence humaine soit revêtue de l'intelligence de Dieu, de sa sagesse pour bénéficier de la vision divine dans la contemplation : Mais si *nous contemplons ta face avec un sentiment paisible d'amour, selon un bon usage de notre vision,*

---

[185] Traduction légèrement modifiée de *MF* 11, p. 73.

[186] RICHARD DE SAINT-VICTOR, *PL* 196, 1249 D, 1250 C , cité par R. JAVELET, « Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du XIIe siècle », *RAM* 37 (1961), 273-290, 429-450, p. 280.

[187] Voir notre étude sur « Les différentes sortes de vision », *infra,* Chapitre II C.

[188] RICHARD DE SAINT-VICTOR, *PL* 196, 119 A ; 118 D, cité par R. JAVELET, *art. cit.,* p. 281.

[189] Traduction légèrement modifiée de *OM* X, 8, p. 164.

avec la suavité de la jouissance, c'est grâce à *ta sagesse qui dispose tout ce qui est en nous avec suavité*[190].

Informée par l'Esprit Saint, *l'intelligence du penseur devient amoureuse contemplation* (*LFMD* 249, p. 343). Quand l'intelligence est illuminée (*LFMD* 30, p. 169), lorsqu'elle perçoit par grâce la nature de l'objet de sa recherche, elle est presque poussée à une métamorphose dans l'amour. Il y a, suivant l'expression de Jean-Marie Déchanet, *comme assomption de l'intelligence*[191]. L'amour accentue la perspicacité de l'intelligence (*MF* 120, p 191). L'intelligence d'amour peut alors jouir de la contemplation du souverain Bien (*LFMD* 277, p. 367). Dans cette savoureuse vision, il est donné alors à l'orant de croître dans la connaissance de Dieu et dans l'amour : *Plus il voit en effet, plus il a l'intelligence de Celui auquel il adresse son offrande, plus celui-ci est présent au cœur, et l'amour même est connaissance* (*LFMD* 173, p. 283)[192]. Guillaume évoque ici la vision divine en étroite relation avec l'intelligence spirituelle et l'amour pour le Seigneur. Cette vision ne peut être accordée que si la troisième faculté de l'âme, la volonté a été transformée, par l'action de l'Esprit Saint, en amour même pour le Seigneur.

4. La volonté

Chez Guillaume de Saint-Thierry, nous trouvons réunis les deux aspects de la saisie mystique de Dieu, l'aspect intellectuel et l'aspect volontaire[193]. La volonté permet de mobiliser toutes les énergies de l'homme intérieur en vue de la quête du visage de Dieu : *Autant que je le pourrai et que vous m'en donnerez le pouvoir, je chercherai, Seigneur, votre visage, je rechercherai toujours, Seigneur, votre visage. Seigneur mon Dieu, mon seul espoir, exaucez-moi, de crainte que lassé je ne veuille plus vous chercher, mais que je vous cherche toujours ardemment. Donnez-moi la force de vous chercher, vous qui m'en avez accordé la volonté ; et quand je n'en pourrai plus, accroissez la volonté que vous m'avez*

---

[190] Traduction légèrement modifiée de *OM* X, 8, p. 164.

[191] J.-M. DECHANET, « La doctrine de l'amour intellection chez Guillaume de Saint-Thierry », *RMAL* 1 (1945), p. 349-374, p. 360.

[192] L'expression « L'amour même est connaissance » est utilisée à plusieurs reprises par Guillaume : *ESCC* 57, p. 153 ; 76, p. 189 ; 144, p. 305 ; *LFMD* 173, p. 283, voir notre étude : « Amor ipse intellectus est », *infra* Chapitre III A 3 b 4 b', p. 233.

[193] « Âme », *DS* t. 1, col. 442.

donnée (*EF* 26, p. 115). Guillaume a emprunté cette prière à Augustin. On peut la lire à la fin de son *Traité sur la Trinité* : « Autant que je l'ai pu, autant que tu m'as donné le pouvoir, je t'ai cherché ; j'ai désiré voir par l'intelligence ce que je croyais ; j'ai beaucoup étudié et beaucoup peiné, Seigneur mon Dieu, mon unique espérance, exauce-moi de peur que, par lassitude, je ne veuille plus te chercher, mais fais que toujours je cherche ardemment ta face[194]. Ô toi, donne-moi la force de te chercher, toi qui m'as fait te trouver et qui m'a donné l'espoir de te trouver de plus en plus. Devant toi est ma force et ma faiblesse : garde ma force, guéris ma faiblesse[195]. » Guillaume change intentionnellement certains mots de la prière d'Augustin[196]. Ce changement oriente notre regard vers la recherche essentielle de Guillaume qui est de contempler Dieu. Ainsi il cherche à scruter *le visage du Seigneur* alors que la quête d'Augustin est plus intellectuelle. Augustin nous livre qu'il a beaucoup étudié pour comprendre, grâce à l'intelligence, sa foi. On peut remarquer aussi, à travers ces changements de vocabulaire, le rôle important que Guillaume attribue à la volonté dans sa quête de la contemplation. Alors qu'Augustin suppliait le Seigneur de lui accorder la « force » nécessaire pour le chercher tout en le guérissant de ses faiblesses, Guillaume demande au Seigneur d'accroître sa *volonté*, faculté citée à deux reprises comme ayant la propriété de mettre l'âme en mouvement vers la recherche de la face divine.

Guillaume décrit avec soin la genèse de la volonté dans l'âme au début de son traité *De la nature et de la dignité de l'amour.* L'action de la grâce, dans l'adhésion *au Saint Esprit qui est l'amour du Père et du Fils*[197], est indispensable pour que la volonté se *mette avec ardeur à vouloir ce que Dieu veut et ce que la mémoire et la raison lui suggèrent de vouloir et, en le voulant avec ardeur, elle devient amour* (*DNDA* 6, p. 77). La volonté a un rôle déterminant dans l'âme car Guillaume montrera à plusieurs reprises que c'est dans « la volonté bonne », celle qui désire avant tout accomplir la volonté divine, que s'enracine la faculté essentielle de l'âme : « l'amour[198] ». *L'amour,* dit-il d'emblée, *n'est pas autre chose qu'une volonté ardente dans le bien* (*DNDA* 6, p. 77). La volonté, pour devenir amour, par

---

[194] Ps 104, 4.

[195] AUGUSTIN, *La Trinité* XV, XXVIII, 51, *BA* 16, p. 565.

[196] R. THOMAS, *Guillaume de Saint-Thierry. Homme de doctrine, homme de prière,* Québec, 1989, p. 271.

[197] *DNDA* 6, p. 77, cf. notre étude « Rôle fondamental de l'Esprit Saint dans la théologie guillelmienne », *infra,* Chapitre III A 3 b 3 a', p. 224.

[198] Cf. aussi : *La volonté est, en effet, le commencement de l'amour, l'amour n'étant pas autre chose qu'une volonté ardente* (*MF* 19, p. 83) ; *La bonne volonté est déjà un commencement d'amour* (*ESCC* 76, p. 189).

effet de la grâce, doit donner *son bon assentiment* (*DNDA* 6, p. 97) ; c'est là qu'intervient la notion de liberté.

Le Créateur a déposé dans l'âme *une volonté constituée libre* (*DNDA* 7, p. 79) : La volonté *a été donnée à l'âme raisonnable*[199] *pour qu'elle soit capable du bien comme du mal ; elle est remplie de bien quand elle est aidée par la grâce ; de mal, quand réduite à elle-même, elle défaille en elle-même* (DNDA 6, p. 77). L'homme en lui-même est atteint par le mal, il ne peut agir librement que s'il est libéré du péché : *Si le Christ vous libère, alors vous serez vraiment libres* (*MF* 13, p. 77). C'est par la volonté libre, affranchie du mal, que l'homme peut emprunter la voie vertueuse menant à la contemplation de Dieu (*CD* 3, p. 63). La volonté bien orientée est nécessaire pour recevoir la lumière du visage de Dieu : *L'état d'un esprit bon acquis par le progrès de la bonne volonté, est délivré des ténèbres inférieures et éclairé de plus près par une lumière supérieure*[200].

Par son dynamisme intérieur, la volonté met l'âme en mouvement pour l'amener à la rencontre avec Dieu, au face à face anticipé dans l'expérience mystique : *La volonté meut l'âme vers Dieu, l'amour la fait avancer, la charité contemple, la sagesse donne la jouissance* (*DNDA* 33, p. 110). C'est une idée novatrice, propre à Guillaume d'indiquer cette graduation : *volonté, amour, charité, sagesse* dans l'itinéraire de l'âme vers Dieu[201]. Elle résume toute la vie chrétienne dans ce processus ascendant : vouloir, aimer, contempler, jouir. Au départ, il faut, avec la liberté donnée par le Christ, vouloir Dieu, le choisir comme objet de son amour et mériter ainsi la grâce de s'approcher de lui par le sens figuré de la vue.
Si la volonté est une faculté de l'âme qui lui permet de déterminer ses actes en fonction du but vers lequel il faut tendre, elle doit le faire dans un choix qui satisfasse la raison. La volonté reste constamment soumise au contrôle et au blâme de la raison.

---

[199] Volonté et raison doivent s'unir pour l'épanouissement spirituel de l'âme. D'où la notion de *libre arbitre* qui les associent étroitement (libre à cause de la volonté, arbitre à cause de la raison, cf. R. JAVELET, « Psychologie des spirituels du XIIe siècle », *RSR* 33, p. 46).

[200] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 163, p. 197, in *SC* 82, 203, p. 403.

[201] J.-M. DECHANET, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1943, p. 160.

5. La raison

Dans l'ascension vers la *montagne du Seigneur,* dans la quête du face à face, à l'image d'Abraham qui s'était séparé, avant de gravir la montagne, de l'âne et de ses deux serviteurs, Guillaume laisse au pied de la montagne toutes entraves[202] et il mentionne deux facultés essentielles pour cheminer vers les sommets de la contemplation : *l'intelligence*[203]*et la raison.*

La raison est la faculté de discernement discursive par opposition aux sentiments. Tout en reconnaissant à la raison une fonction critique et interprétative du contenu de la foi, Guillaume refuse de considérer la raison comme l'unique et suprême norme de la vie spirituelle[204]. Alors qu'Abélard considère que l'intelligence de la foi, acquise par des raisonnements rationnels, est accessible à tous, pour Guillaume, les données de la foi ne deviennent parfaitement intelligibles qu'à l'âme spirituelle purifiée et gouvernée par son sens de l'amour[205]. Cependant, dans ce cheminement vers la vision-connaissance de Dieu, Guillaume attribue à la raison un rôle indéniable qu'il nous faut regarder :

- En reprenant la définition que saint Augustin[206] donne de la raison, Guillaume montre que l'usage de la raison est à la fois un moyen par lequel l'homme peut avoir accès à la vérité et un chemin vers la contemplation du vrai : *Pour ce qui est de la raison, en voici la définition ou la description habituelle : le regard de l'âme, grâce auquel celle-ci considère le vrai par ses propres moyens, non par l'intermédiaire du corps. C'est aussi la contemplation du vrai, ou le vrai lui-même ainsi contemplé* (*LFMD* 203, p. 310). Guillaume considère que pour satisfaire le désir de voir le vrai, il faut que l'âme fasse usage de la raison et soit libérée de la pesanteur de son corps qui l'empêche de voir la lumière divine. Apparaît ici un accent platonicien.

---

[202] *Soucis, sollicitudes, anxiétés, labeurs, peines de la servitude, attendez-moi et l'enfant ici avec l'âne – ce corps -, tandis que moi et l'enfant – ma raison et mon intelligence – jusque là-haut nous nous hâtons* (*CD* 1, p. 59). Saint Bernard a utilisé aussi cette image de l'âne figurant le corps et ses gloutonneries (*In Ascensione Domini, Sermon* IV, cf. M.-M. DAVY, p. 33 note 4 dans sa traduction de *La Contemplation de Dieu*).

[203] Voir notre étude *supra* p. 150 s.

[204] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 277.

[205] J. LECLERCQ, « Pour un portrait spirituel de Guillaume de Saint-Thierry », *Saint-Thierry. Une abbaye du VI*[e] au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1970, p. 421.

[206] AUGUSTIN : « La raison est ce regard de l'âme grâce auquel l'âme considère le Vrai par ses propres moyens, non à l'aide du corps ; ou bien, elle est la contemplation même du Vrai, indépendamment du corps ; ou bien le Vrai lui-même, qui est contemplé » (*L'immortalité de l'âme,* VI, 10, *BA* 5, p. 187).

- C'est la médiation de la raison qui permet à l'âme de se dégager des attaches charnelles pour devenir toute spirituelle, apte à la contemplation. L'âme, animée par une « raison parfaite », devient *animus,* âme raisonnable propre à diriger le corps (*LFMD* 198, p. 309)[207], à orienter ses sens vers le bien le plus parfait qui est celui de l'approche de Dieu par la vision (*DNCA* 109, p. 198).

- L'homme raisonnable tire de sa raison une certaine connaissance naturelle de Dieu à partir de sa création. C'est ce qu'affirme Guillaume en se référant au célèbre texte de Paul (Rm 1, 19-20) : *A vrai dire la raison est parvenue quelquefois, par l'effort de son génie naturel, comme le dit l'apôtre, à rendre manifeste aux hommes, à l'intérieur d'eux-mêmes, ce qui est connu de Dieu, c'est-à-dire ce que la raison peut comprendre de Dieu. En effet, Dieu le leur a révélé parce qu'Il les a créés de telle sorte qu'ils aient en eux-mêmes de quoi connaître Dieu naturellement* (*DNDA* 49, p. 129).

- L'âme raisonnable, par sa raison, est à même de discerner qu'il faut porter son désir, son regard vers Dieu seul, enseigne Guillaume : *Pour tout dire, la seule grandeur, le seul bien c'est que, grande et bonne, l'âme raisonnable pousse son regard, son admiration, son désir vers ce qui est au-dessus d'elle et s'empresse, image fidèle, de se fixer à son type* (*LFMD* 209, p. 315). Guillaume montre aux Frères du Mont-Dieu que, par sa raison, l'âme est orientée vers son Créateur : *Créée par lui, l'âme raisonnable est faite pour lui : c'est vers lui qu'elle doit se tourner* (*LFMD* 208, p. 135) Cependant ce n'est pas la raison qui saisit l'âme, c'est l'Amour lui-même qui embrasse l'âme[208].

- Sous l'action de la grâce illuminante, la raison peut être une voie vers la contemplation *: Mais l'âme en quête de Dieu dispose, elle-aussi, d'une fenêtre par où contempler Dieu : l'oeil de la raison ; il est capable, avec la grâce illuminante, de scruter les objets spirituels et divins, et fut créé dans l'homme, à l'origine, comme un moyen pour l'homme de voir Dieu. Lorsque brille la lumière du soleil, s'il jouit, à travers une atmosphère limpide, d'un champ de vision dégagé de tout obstacle, l'œil corporel dirige n'importe où son regard ; il continue de voir, jusqu'à défaillance*

---

[207] Cf. AUGUSTIN : « Mais si tu veux une définition de l'âme et que tu te demandes : ''Qu'est-ce que l'âme ?'' Ma réponse sera facile : ''L'âme me paraît être une substance douée de raison et apte à gouverner le corps'' » (*La grandeur de l'âme* XIII, 22, *BA* 5, p. 273).

[208] *Ce qui saisit, c'est bien plutôt l'Amour lui-même, c'est-à-dire ce que vous êtes : votre Esprit Saint, ô Père, qui procède de vous et du Fils* (*ESCC* 100, p. 229).

> *intime, par faiblesse de nature, de l'énergie visuelle. Ainsi la raison, lorsque, sous l'action et la lumière de la grâce, elle se dirige en droite ligne vers la contemplation : sauf accord volontaire avec les ténèbres de l'illusion venue du dehors, il lui arrive de ne rencontrer, dans la simplicité et la pureté de la Substance divine aucun obstacle à son regard, jusqu'au moment où, écrasée par la gloire même de cette vision, elle se lasse et retombe sur soi* (*ESCC* 158, p. 333). De même que la vision du soleil dans un ciel limpide n'est arrêtée par aucun nuage, de même la raison, par action de la grâce illuminante, pourrait amener à voir sans obstacle la Substance divine, mais elle serait alors éblouie par l'intensité de la lumière divine. Guillaume veut montrer là que la lumière du visage divin est trop éblouissante pour être captée par la raison seule. L'âme ne peut se contenter de cette connaissance rationnelle sur les choses divines. Dans la suite de notre étude nous verrons que la raison doit être dépassée et être embrasée par l'amour pour pouvoir contempler Dieu dans sa gloire[209].

Cependant si la raison et la science doivent être dépassées, elles ne sont jamais reniées. Guillaume reste fidèle aussi bien aux exigences de la raison naturelle qu'aux intuitions de la vie spirituelle[210]. Il souhaite qu'il y ait une étroite collaboration entre elles-deux : *L'âme doit avoir deux yeux pour contempler Dieu : l'amour et la raison*[211]. Constatons que, dans la contemplation, il y a bien deux yeux *pour voir Dieu.* Les deux yeux nécessaires à la contemplation évoquent les yeux de l'Epouse du Cantique comparés à ceux de la colombe[212]. Cette image développée par Origène[213] et reprise par Guillaume permet de souligner habilement la complémentarité des deux facultés de l'âme : l'amour et la raison.

---

[209] Cf. notre étude « Le désir de voir Dieu s'enracine dans le désir d'aimer Dieu », Chapitre III A 1, p. 208.

[210] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 30.

[211] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De la nature et de la dignité de l'amour.* Traduction, J.-M. DECHANET, *Oeuvres de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1943, p. 187-189, in *DNDA* 25, p. 101. Ce texte est repris et commenté dans notre étude sur « Image de deux yeux dans le *DNDA* », *infra,* Chapitre III A 3 a 5. a', p. 157.

[212] Ct 1, 15.

[213] Origène enseigne que la colombe « comprend les divines Ecritures non plus selon la lettre, mais selon l'esprit, et elle perçoit en elle des mystères spirituels ; car la colombe est le symbole du Saint Esprit. Comprendre la Loi et les prophètes au sens spirituel, c'est donc ''avoir des yeux de colombe'' » (ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques,* III, 1, 4. Texte de la version latine de Ruffin, introduction, traduction et notes par L. BRESARD et H. CROUZEL avec la collaboration de M. BORRET. Tome I *SC* 375, Paris, 1991, p. 495). Selon Origène, les deux yeux de la colombe, symbole de l'Esprit Saint, permettent de percevoir spirituellement dans l'Ecriture sainte, à la fois ce qui relèvent de la Loi et du message prophétique.

6. L'affection

L'amour est le premier œil de l'âme évoqué pour contempler Dieu (*DNDA* 25, p. 101). Il prend toute son ampleur dans le cœur de l'homme à travers l'affection qui est un sentiment d'amour. L'affection met en mouvement l'âme vers ce qu'elle aime[215].

« Affection » peut être la traduction de « affectio » ou de « dilectio ». Il y a quelques différences dans l'usage que Guillaume fait de ces deux mots. Regardons ce que signifie « dilectio » chez Guillaume pour mieux situer ensuite le sens que Guillaume donne au mot « affectio » lorsqu'il présente les différentes qualités de l'âme nécessaires à la contemplation (*CD* 1, p. 59).

Tout au début de l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques,* le mot « dilection » fait partie des trois termes utilisés par Guillaume pour exprimer l'amour de l'âme pour Dieu ou celui dont Dieu est l'origine[216]. Dans la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, Guillaume donne une classification ascendante entre les trois formes de l'amour qui ont pris naissance dans la *volonté bonne*. On remarque que la *dilection*, située entre l'amour et la charité, a reçu le *lait de la grâce* (*LFMD* 235, p. 333)[217].

Le plus souvent, Guillaume fait usage du mot *dilection* pour désigner l'affection même régnant entre le Père et le Fils ou entre Dieu et sa créature[218]. La *dilection* est présentée par Guillaume comme l'affection ou l'amour régnant dans le cœur du Seigneur[219] et aussi dans le cœur de l'homme lorsque son âme est enflammée par l'Esprit[220]. La *dilection* a un caractère divin, elle est *l'œuvre du seul et même Esprit* (*ESCC* 6, p. 79).

L'âme purifiée, devenue toute semblable à Dieu, participe à l'échange de la *dilection* entre les trois personnes de la Trinité au sein de laquelle elle est dans la béatitude et voit Dieu.

---

[215] A. RAYEZ, « Affection », *DS* t. 1, col 238.

[216] *L'amour dont Dieu est l'objet, amour dont Dieu lui-même prend le nom. Que l'un et l'autre on les appelle « amour », « charité », « dilection », peu importe* (*ESCC* 6, p. 79).

[217] La *dilection* figure encore en deuxième position parmi les trois *degrés de l'amour de Dieu* s'enracinant dans *une volonté fortement tendue vers Dieu* (*LFMD* 257, p. 349).

[218] « *Comme le Père me chérit, moi aussi je vous chéris. Demeurez dans ma dilection. Si vous observez mes préceptes, vous demeurerez dans ma dilection ; comme moi aussi j'observe les préceptes de mon Père et demeure dans sa dilection* » (Jn 15, 9-10) (*CD* 12, p. 111).

[219] Cf. par exemple : *Si l'Epouse vous aime (Seigneur Jésus), ce n'est que par vous, vous la dilection même* (*ESCC* 54, p. 149).

[220] *Lorsque l'Esprit Saint est donné à l'homme, il l'enflamme de l'amour de Dieu et du prochain* (*accendit eum in dilectionem Dei ac proximi*) (*EF* 99, p. 177).

Chez Guillaume, le terme *affectio* est le plus souvent associé à un adjectif qui le qualifie. L'*affectio* n'a pas d'emblée cette empreinte du divin présente dans la *dilectio,* elle fait partie de la nature humaine[220]. Les affections dites *de la chair* amènent l'homme à rester dans son animalité (*MF* 54, p. 123), elles sont considérées comme *variables selon le cours varié des choses et des temps* (*DNDA* 17, p. 93). Aussi Guillaume les compare à des *bêtes de la terre* dont il faut *dompter les mouvements furieux* (*OM* IV 11, p. 85). Il me faut *discipliner l'ordre de mes affections,* confiera Guillaume (*OM* IX, 7, p. 151) et reconnaître que *l'affection toute entière est due à Dieu* (*OM* XI, 27, p. 183-185). Le moine, dans sa cellule, lieu saint, ne doit pas hésiter à chasser *le cadavre des affections mortes ou l'homme dont le cœur est sans vie*[221] (*LFMD* 34, p. 173). A la stabilité de la vie en cellule correspond la stabilité d'un cœur aux affections bien ordonnées.

Il est indispensable, nous indique Guillaume, que les puissances affectives soient éclairées, converties, sanctifiées, par l'Esprit Saint pour qu'elles soient orientées vers le Seigneur. C'est alors que Dieu *occupe et possède tous les replis de nos affections* (*CD* 11 p. 101). C'est alors que nous pourrons l'aimer véritablement et Dieu s'aimer en nous. C'est par les affections, transformées par l'Esprit d'amour, que nous commençons à connaître réellement le Christ, non avec les yeux de la chair, mais avec un regard spirituel. Ce sont *ces pieux sentiments d'amour qui jaillissent de l'oraison* (...), qui donnent *l'intelligence* de (...) *toutes les actions du Verbe* (*MF* 81, p. 148). Si l'affection permet d'avoir une intelligence, une connaissance plus grande des mystères divins, elle mène aussi vers la vision divine, conduisant l'âme sur le chemin de la Ressemblance : *L'affection conforme l'âme à la chose aimé* (*OM* III, 10, p. 73).

C'est mus par une sainte affection que nous devenons davantage conformes au Seigneur infiniment bon[222]. L'affection transforme l'âme en la rendant de plus en plus semblable à ce qui est pour elle visible du mystère divin par le sens de la vue[223]. C'est dans la Ressemblance retrouvée avec son Seigneur que l'âme verra Dieu[224].

---

[220] Guillaume mentionne *les affections humaines* en *CD* 13, 119.

[221] Ps 30, 13.

[222] Cf. *Ton amour trouve en eux* (*tes serviteurs*) *une matière simple : il les forme et les conforme à lui, et par l'affection* (*OM* XII, 26, p. 207).

[223] *Il faut qu'une certaine affection transforme* (*le sens*) *en ce qu'il sent : la vue par exemple, en ce qui se fait pour elle visible* (*OM* III, 9, p. 71).

[224] 1 Jn 3, 2, cf. notre étude « Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir », *infra,* Chapitre III B 5. b, p. 255.

7. L'attention

Guillaume mentionne d'autres facultés propres à l'âme qui favorisent la rencontre du Seigneur dans la vision. C'est *l'attention* qui est la première capacité de l'âme nommée pour aller sur la montagne *au lieu où le Seigneur voit et est vu* (*CD* 1, p. 59). « L'attention » est l'activité de l'âme par laquelle elle se concentre volontairement sur la connaissance de son objet pour qu'elle en soit informée par lui. En invoquant cette disposition de l'âme, Guillaume suit saint Augustin. « L'attention » requiert, selon Augustin, de garder le regard sur l'objet perçu aussi longtemps que nous le percevons. Lors de la perception, l'objet « informe le sens de la vue[226]. » Nous arrivons au stade de « la vision[227] ». « L'attention » a le rôle de « fixer le sens sur l'objet perçu[228]. » Ce sens peut être la vision ou, en cas de cécité, d'impossibilité de voir, il sera le désir de voir. Pour qu'il y est vision, « l'attention » chez le sujet est une faculté indispensable[229].

C'est ce qu'exprime Guillaume lorsqu'il évoque l'attention nécessaire aux deux yeux de l'âme pour voir Dieu : *Il y a deux yeux palpitants toujours par une attention naturelle du regard pour voir la lumière qui est Dieu : l'amour et la raison*[230] (*DNDA* 25, p. 101). C'est en dirigeant son regard, avec une attention soutenue, vers la lumière divine, que l'orant peut percevoir Dieu, par le sens figuré de la vue, grâce à l'action simultanée et complémentaire de la raison et de l'amour.

Dans l'*Oraison de Dom Guillaume*[231], qui se situe vraisemblablement à la même époque que *La Contemplation de Dieu*[232], dès ses premières lignes, il s'agit, à l'aide de l'*attention*, de rechercher la face de Dieu, *de lutter pour diriger le regard de son attention sur cette face (ODG* p. 123). Si l'âme ne la voit pas, elle sent quelquefois vain l'effort de son attention. Dans sa demande instante au Seigneur de ne pas laisser choir l'attention de son âme, d'avoir la faveur de percevoir son visage, Guillaume compare la faculté de l'attention de l'âme à un

---

[226] AUGUSTIN, *La Trinité,* XI, II, 2, *BA* 16, p. 165.

[227] AUGUSTIN : « Aussi bien est-ce à partir de l'objet visible et du sujet voyant que se produit la vision, étant bien entendu que l'apport du sujet voyant est aussi bien le sens de la vue que l'attention qui fait regarder et voir » (*La Trinité,* XI, II, 3, *BA* 16, p. 167).

[228] AUGUSTIN, *La Trinité,* XI, II, 2, *BA* 16, p. 165.

[229] AUGUSTIN, *La Trinité,* XI, II, 2, *BA* 16, p. 165-167.

[230] *Ad lumen quod Deus est videndum naturali quadam « intentione » semper palpitantes, amor et ratio.*

[231] In *La Contemplation de Dieu.* Introduction, texte latin et traduction de J. HOURLIER, *SC* 61 bis, p. 122-129.

[232] J. HOURLIER, *Introduction SC* 61 bis, p. 49.

rayon lumineux émis par l'œil. Il se réfère à la théorie augustinienne de la vision[232] : le rayon lumineux émis par l'œil ne peut donner une image interne dans l'œil, c'est-à-dire la vision d'un objet externe, que s'il est affecté par cet objet[233]. De même, Guillaume montre que l'attention risque de se lasser si elle ne mène pas vers une rencontre du divin perceptible par une vision intérieure : *Il faut que ce rayon lumineux tombe au plus vite sur un corps auquel il se destine et sur lequel il se termine* pour qu'une image interne soit produite dans l'œil, sinon *il se divise et se perd. Ainsi en est-il de l'attention de la contemplation ou de l'oraison : si la vue intérieure de la raison, ou de l'amour, n'a pas à ton égard quelque chose de certain à se proposer au plus vite, pour que l'affection se repose, que l'attention s'y termine, que le fruit de la dévotion s'y offre et s'y dépose, la contemplation s'émousse, l'oraison s'attiédit, l'attention se lasse, l'intelligence s'affaiblit, la raison est impuissante* (*ODG* p. 125). A la fin de sa prière, Guillaume montre que l'attention a le rôle de diriger l'âme, sans se disperser, vers *le lieu de Dieu*, là où peut reposer en vérité notre affection : *Qu'y-t-il de plus certain* (que Dieu), *qu'y a-t-il de plus solide, sur quoi notre attention se puisse diriger, de quoi l'affection se puisse saisir ?* (*ODG* 127).

8. L'intention

Dans son premier traité, à deux reprises, Guillaume associera à la faculté de l'attention nécessaire à la contemplation, celle de l'intention[234]. Dans la suite de son œuvre, l'intention de l'âme sera beaucoup plus souvent mentionnée, dans le désir de voir Dieu, que l'attention.

L'intention est la disposition de l'âme par laquelle on se propose délibérément un but, une finalité. Cette faculté, bien présente dans l'œuvre de Guillaume, illustre l'élan avec lequel il tend vers son but : *voir le Seigneur*.

---

[232] Cf. J. HOURLIER, *SC* 61 bis, p. 123, note 3.

[233] Cf. AUGUSTIN, *La Trinité*, XI, II, 2, *BA* 16, p. 165.

[234] Dans la *Contemplation de Dieu*, l'évocation simultanée de l'attention et de l'intention donne lieu à un effet de style, à une paranomase qui consiste à rapprocher deux mots dont la forme offre quelques ressemblances : *intentiones, intensiones* (*CD* 1, p. 59 ; 4, p. 69). Cette figure de style était fréquente chez Cicéron (GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour*. Texte et traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1953, Introduction à *La Contemplation de Dieu*, p. 22).

L'intention, qui fait partie de tout ce qui habite au plus profond de l'âme (*OM* XI, 12, p. 175), est souvent mentionnée par Guillaume en même temps que le désir de Dieu ; tous les deux évoquent la tension de tout l'être de Guillaume vers son Seigneur[235].

Le premier travail du spirituel doit consister dans le contrôle attentif de son intention profonde dans laquelle germent ses désirs. C'est ce que fit Guillaume, lorsque désirant ardemment suivre son Seigneur et ayant tout quitté pour être à sa suite, il constate qu'il a été amené à de tels actes par une *intention* bonne (*OM* XI, 14, p. 175).

Pour faire comprendre à ses frères l'importance d'être animé par une *intention sainte* dans la recherche du Seigneur, Guillaume compare l'intention au cou de l'Epouse évoqué dans le Cantique : *Ton cou ressemble à une garniture de bijoux*[236]. Par son cou, le corps de l'Epouse est relié au Christ qui est la Tête et, il est dit à l'Epouse : *Si ton œil, c'est à dire l'intention de l'œuvre, est simple, ton corps entier sera lumineux*[237] (*ESCC* 71, p. 179). L'agir de l'âme doit être gouverné par une intention simple[238], nous dit Guillaume, montrant ainsi que l'âme ne doit pas être arrêtée dans sa course par d'autres préoccupations que celle de rechercher inlassablement la face du Seigneur aimé.

La *bonne intention* (*LFMD*) doit être dynamisée par l'amour même du Christ pour son Epouse afin de devenir elle-même amour : *La parure du cou de l'Epouse, c'est l'amour de l'Epoux, sans lequel toute intention est souillée et perverse. Mais quand l'intention passe en amour, le cou de l'Epouse devient sa propre parure* (*ESCC* 71, p. 179). L'amour de l'Epoux pour son Epouse a pour effet de redresser l'intention de son Epouse pour qu'elle soit toute droite jusqu'à ce qu'elle soit totalement mue par l'amour du Seigneur. Alors l'Epouse n'a plus besoin de parure car son cou scintille de tous les feux de l'amour. Guillaume se plait à montrer que les facultés de l'âme sont appelées à être transformées par l'amour même du Seigneur pour devenir elles-même amour.

---

[235] *Intentio* est la forme substantivée du verbe *intendere* cité en même temps que le désir de Dieu en *OM* III, 1, p. 63 : *Je n'ose plus tendre mon regard vers ta face, Seigneur, que je désire jusqu'à la mort.* Cf. aussi : *Seigneur, « Dieu de mon cœur et ma part pour l'éternité »* (Ps 72, 26), *terme de tout mon désir, but de mon intention* (*EF* 24, p. 113).

[236] D'après Ct 1, 11-12.

[237] Mt, 6, 22.

[238] Guillaume montre dans le commentaire du Premier Chant de son *ESSC* que la simplicité dans l'âme est une qualité qui aide à la fusion entre une vertu de l'âme et l'amour ; il se peut qu'un cheminement par trop rationnel ne soit pas « simple » et ne favorise pas l'embrasement de l'âme par l'amour (J. CHAURAND, « Les aspirations de Guillaume de Saint-Thierry à la vie simple », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle.* Saint-Thierry, 1979, 363-373, p. 370).

C'est encore *la bonne intention* qui doit éviter à l'Epouse, en errant loin du Bien-Aimé, d'emprunter *les fausse routes* et lui permettre de ne pas abandonner *la recherche de l'unique vérité* (*ESCC* 61, p. 159), *la vision* de l'Epoux donnée dans la foi (*ibid* 57, p. 153). Si *l'intention se lasse* et se relâche, sa lampe vacille, elle ne trouve plus l'Epoux[239]. Les lectures doivent être aussi *au service de l'intention. Si vraiment le lecteur cherche Dieu dans sa lecture, tout ce qu'il lit travaille avec lui et pour lui dans ce but.* (*LFMD* 124, p. 241).

Cette recherche incessante de veiller à garder une intention soutenue pour contempler la face divine portera ses fruits. C'est ce qu'indique avec espérance Guillaume dans l'*Enigme de la foi :* aux âmes animées *d'une volonté et d'une intention pure*[240], il leur est promis *aux heures de visite du Seigneur, de le voir mais, comme le dit l'apôtre, en partie seulement* (*EF* 22, p. 111). Aussi fortifié par la douceur d'une visite divine dans son âme, Guillaume fait profession de diriger sans relâche son intention vers la face divine : *Dirigeant toute mon intention conformément à cette règle de la foi, autant que je le pourrai et que vous m'en donnerez le pouvoir, je chercherai, Seigneur, votre visage, je rechercherai toujours, Seigneur, votre visage* (*EF* 26, p. 115). On peut remarquer que, dès le début de ses œuvres, Guillaume indique la nécessité d'éduquer « l'intention » dans l'âme en vue de la vision. Il ne donne pas seulement des explications théoriques sur l'usage de cette faculté mais il sait parler du rôle de « l'intention » à partir de l'expérience des visites divines dans son âme.

9. La pensée

L'intention de l'âme de rechercher sans relâche le visage du Seigneur est favorisée par le choix des pensées. C'est ainsi que Guillaume recommande *en allant dormir, d'emporter toujours avec soi dans sa mémoire , dans son esprit, quelque pensée sur laquelle on s'endort paisiblement ; qui, parfois même, procure le plaisir d'un songe ; (pensée) qui, retrouvant (le religieux) au réveil, lui rende l'élan (intentionis) de la veille*[241].

La pensée, qui est une faculté de l'âme mentionnée par Guillaume pour contempler Dieu[242], permet de se représenter mentalement quelque chose. L'étude sur la pensée fait partie de

[239] Traduction légèrement modifiée de (*ESCC* 190, p. 382).

[240] *Puram invenis voluntatem et intentionem,...*

[241] Traduction légèrement modifiée de *LFMD* 136, p. 249-251.

[242] Cf. *CD* 1, p. 59.

l'enseignement que Guillaume dispense dans sa *Lettre d'or*. Tout d'abord il souligne l'enracinement de la pensée dans la volonté : *La volonté est au début de toute pensée, et tout le cours des pensées dépend nécessairement de la volonté qui est principe*[243]. C'est dans « la volonté bonne », approuvée par « la raison », que prennent naissance les pensées favorisant la quête de Dieu. Guillaume reprend à Augustin[244] son explication sur l'origine de la pensée. Elle est formée à partir de trois éléments : la volonté, la mémoire et l'intelligence[245].

A la suite de son explication sur la naissance des pensées, Guillaume juge chaque pensée selon le rapprochement ou l'éloignement de l'âme par rapport à Dieu : *Les unes (sont) bonnes, saintes et dignes de Dieu, d'autres mauvaises et perverses, qui séparent de Dieu* (*LFMD* 243, p 347). En examinant, de manière approfondie, ses facultés intérieures, Guillaume remarque que la solitude du cloître fournit le lieu idéal pour discipliner ses pensées, afin de dissiper cette *cécité*, fruit de pensées et d'affections désordonnées, et acquérir la liberté de voir *cette face de bonté toujours penchée sur lui* (*OM* IX, 1-7, p. 147-151 ; XI, 12, p. 175).

C'est par la pensée que l'on est apte à être présent ou pas aux bienfaits du Seigneur, à ses visites dans l'âme : *Quand tu m'es présent par ton bienfait, mais que moi je suis absent par la pensée et l'affection, les bienfaits de ta grâce à mon égard me semblent être comme à l'égard d'un mort* (*OM* II, 3, p. 53). L'exercice de la pensée peut devenir, s'il est bien conduit, le lieu de la vision de Dieu. Il appartient tout d'abord *au pouvoir de l'homme d'y préparer constamment son cœur*[246] (*LFMD* 251, p. 345), en libérant la volonté des affections étrangères, l'intelligence des inquiétudes superficielles, la mémoire des occupations inutiles (*ibid.*). Mais l'effort de l'homme ne suffit pas, la vision divine dépend de la grâce du

---

[243] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu.* Introduction, texte latin et traduction de M.-M. DAVY Paris, 1940, 99, p. 278, in *SC* 223, *LFMD* 241, p. 337.

[244] AUGUSTIN : « Ainsi se produit une trinité, faite de la mémoire, de la vision intérieure, et de la volonté qui unit l'une à l'autre. Lorsque ces trois éléments sont réunis (coguntur) en un seul tout, cette réunion (coactus) fait donner à ce tout le nom de pensée (cogitatio) » (*La Trinité* XI, 3, 6, BA 16, p. 175).

La « cogitatio » augustinienne reçoit son nom du verbe « rassembler » car elle est l'activité par laquelle notre âme rassemble, recueille pour pouvoir fixer son regard sur les connaissances données par la mémoire et éviter leur dispersion (*Conf.* XI, 18, *BA* 14, p. 173-175).

[245] *Il y a trois choses, en effet, qui forment la pensée : la volonté, la mémoire et l'intelligence. La volonté met en mouvement la mémoire pour qu'elle présente la matière (de la pensée) ; Elle met en mouvement l'intelligence pour qu'elle forme cette matière ainsi présentée, appliquant l'intelligence à la mémoire pour lui donner sa forme et, à l'intelligence, le regard perçant du penseur pour en faire naître la pensée. Parce que la volonté assemble ses divers éléments en les faisant facilement se rejoindre, comme au moindre signe, il semble que la « cogitatio », la pensée, tire son nom de « cogere »* (Traduction légèrement modifiée de GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu.* Introduction, texte latin et traduction de M.-M. DAVY Paris, 1940, 100, p. 279, in *SC* 223, *LFMD* 242, p. 337).

[246] I Sm 7, 2-3.

donateur. *Au jour choisi par le Seigneur et à l'heure de son bon plaisir*[248] (...), *les éléments qui contribuent à former la pensée* seront vivifiées par le *souffle de l'Esprit*, ils seront transposés sur un plan supérieur. L'exercice de la pensée qui en résulte deviendra alors le lieu même de la *contemplation amoureuse de Dieu* (*LFMD* 249-251, p. 343-345). Guillaume montre qu'il n'y a pas de continuité entre l'exercice de la pensée et le don de la vision dans la contemplation. Pour que la simple méditation de l'homme devienne vision divine dans la contemplation, il faut que surgisse la grâce donnée par l'Esprit Saint.

10. Conclusion sur l'étude des données anthropologiques en vue de la contemplation

Guillaume a apporté du neuf, à l'intérieur de la tradition monastique et théologique d'Occident, par sa manière de scruter le mystère de la « montée » de l'âme, avec toutes ses composantes, vers Dieu.[249] Il montre que toutes les facultés propres à l'âme favorisent la rencontre du Seigneur dans la vision, quand elles sont libérées du mal par l'action de l'Esprit Saint ou du Christ ressuscité : *Pour l'homme glorifié en Dieu, toutes les forces de l'âme, ses vertus, ses volontés, ses attentions, ses affections seront, par la vertu de la résurrection, libérées de la servitude de la corruption, de l'esclavage et de la vanité. Elles deviendront stabilisées d'une façon immuable pour voir pleinement ce que l'on croyait modérément*[250].

Dans cette symphonie que forment les différentes facultés de l'âme, les trois premières mentionnées : « mémoire », « intelligence » et « volonté » représentent l'image de Dieu dans l'homme[251]. En effet, elles sont créées à l'image des facultés présentes dans l'Être même du Créateur[252]. Elles sont données à l'homme pour lui permettre d'être , par affinité, en relation personnelle avec Dieu.

---

[248] Ps 68, 14.

[249] J. LECLERCQ- "Etudes récentes sur Guillaume de Saint-Thierry", *Bulletin de Philosophie médiévale* 19 (1977), 49-54, p. 54.

[250] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 142, p. 177, in *SC* 82, 176, p. 360.

[251] AUGUSTIN, *La Trinité,* XV, 20, 39, *BA* 16, p. 529, cf. notre étude sur « L'âme », *supra,* Chapitre II B 1, p. 147, note 158.

[252] *DNDA* 5, p. 77 (M.-G. LEPORI. « *INTENDIT PIUS AFFECRUS* » But et origine de la tension spirituelle dans la *Lettre aux frères du Mont-Dieu,* Cahiers Cisterciens n° 2, ARCCIS, éd. Abbaye de Bellefontaine, 2000, p. 96).

Dans « la volonté bonne », contrôlée par la raison, et appelée à devenir tout amour, vont s'enraciner toutes les facultés favorisant une recherche continuelle du visage divin : « affection », « attention », « intention », « pensée ». Lorsque *la volonté progresse jusqu'à devenir amour, aussitôt, par le chemin de l'amour, s'introduit l'Esprit Saint, l'Esprit de vie* (*LFMD* 249, p. 343). Toutes les facultés de l'âme sont alors transformées : *la mémoire devient sagesse (...), et toute pensée se présente à l'intelligence pour devenir sentiment d'amour. L'intelligence du penseur devient amoureuse contemplation : transformant ce qu'elle saisit en je ne sais quelles expériences d'une suavité spirituelle ou divine, elle en affecte le regard de l'esprit pensant et ce regard devient (en l'âme) jouissance de joie* (*ibid.*). Lorsque toutes les facultés de l'âme sont unifiées par l'Esprit d'amour, l'âme est comme dans un état de béatitude à laquelle aspire Guillaume, et, elle fait l'expérience d'une vision spirituelle[252] qui donne à l'orant une joie inégalable de saveur divine.

Pour être à même de mieux saisir ce que représente dans la pensée de Guillaume la vision de Dieu donnée à l'homme spirituel, il nous faut regarder les différents types de vision.

C. Différents types de vision

Dans son enseignement sur la Trinité, Guillaume se demande par quel genre de vision il conviendrait de chercher à connaître la Trinité (*EF* 19, p. 109). Il énonce au préalable une classification des différents types de vision : *Il y a trois sortes de choses que l'on voit : en premier lieu, les choses corporelles, ainsi ce ciel et cette terre, et tout ce que nos sens corporels y distinguent et y atteignent ; en second lieu, les choses semblables au corporel, comme celles dont nous formons l'image en les prenant spirituellement, qui nous apparaissent comme des corps lorsque nous les évoquons ou qu'elles nous sont présentées (...). La troisième catégorie est distincte des deux premières, car elle n'est pas le corps ; elle n'a pas non plus de ressemblance avec le corps* (*EF* 18, p. 109).

Guillaume a repris à saint Augustin sa classification tripartite des visions. Dans tous les écrits d'Augustin, on retrouve la même répartition des visions en trois catégories hiérarchiquement disposées de manière ascendante : « La vision corporelle, la vision spirituelle et la vision

[252] Cf. notre étude : «Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3 b 3 b', p. 229.

intellectuelle[253]. » Augustin entraîne à passer graduellement par étapes successives, depuis le monde corporel jusqu'à l'intelligence qui est à même de préférer l'immuable au muable[254]. On reconnaît là l'expression de l'ascension plotinienne du fini à l'infini, du multiple à l'unité.

C'est essentiellement la vision intellectuelle qui retient Guillaume. C'est sur elle que nous porterons davantage notre attention.

1. La vision corporelle

La vision selon les yeux du corps permet de voir les choses présentes qui nous entourent comme *le ciel et la terre*[255] (*EF* 18, p. 109) et tout ce qui est à portée de nos sens corporels[256]. Par exemple une théophanie comme la vision de Moïse au mont Sinaï a été vue dans une vision corporelle, nous dit Guillaume, en suivant Augustin : *La clarté du Seigneur a été vue au mont Sinaï dans une vision symbolique ou corporelle* (*EF* 7, p. 97)[257].

La vision corporelle ne permet pas de voir une nature incorporelle[258], elle ne permet pas de voir Dieu : *En effet, personne n'a jamais vu Dieu par des yeux corporels, mais parce que le Fils unique qui est dans le sein du Père, nous l'a exprimé en expressions ineffables, la créature raisonnable pure et sainte est remplie de cette vision ineffable* (*EF* 4, p. 95)[259]. C'est

---

[253] AUGUSTIN : « Trois espèces de visions : la première, par les yeux, à l'aide desquels nous lisons les lettres mêmes ; la seconde, par l'esprit humain (spiritus hominis), grâce auquel nous nous représentons notre prochain, même lorsqu'il est absent ; la troisième, par une intuition de l'âme intellectuelle (mens), grâce à laquelle nous contemplons par l'intelligence la dilection elle-même » (*La Genèse au sens littéral* XII, VI, 15, BA 49, p. 347-349). Pour faire comprendre la distinction entre ces trois genres de vision, Augustin explicite le rôle de chaque type de vision dans l'acte d'aimer à partir du précepte en Matthieu 22, 39. Pour aimer son prochain il faut le voir avec les yeux du corps, ou bien se le représenter quand il est absent dans une vision spirituelle, on peut alors l'aimer grâce à la partie intellectuelle de l'âme (*ibid.* et P. AGAESSE et A. SOLIGNAC, notes complémentaires dans *La Genèse au sens littéral* XII, *BA* 49, p. 576 note 52).

[254] AUGUSTIN, *Conf.* VII, XVII, 23, *BA* 13, p. 629.

[255] Cf. AUGUSTIN : « La première vision est manifeste à tous : c'est en effet de cette façon que nous voyons et le ciel et la terre et tout ce qui, dans le ciel ou sur la terre, tombe sous notre regard » (*La Genèse au sens littéral* XII, VI, 15, *BA* 49, p. 349).

[256] Cf. AUGUSTIN : « C'est ainsi que je vois la lumière du jour avec les sens du corps, et ma volonté avec les sens de l'esprit » (*Lettre* 147,7, *OA* t. 2, p. 342).

[257] Cf. AUGUSTIN : « Vision corporelle, comme celle de Moïse sur le mont Sinaï » (Ex 19, 18) (*La Genèse au sens littéral* XII, XXVI, 54, p. 423).

[258] Cf. AUGUSTIN : « Il est manifeste qu'il n'a pu voir une nature incorporelle au moyen du corps » (*La Genèse au sens littéral* XII, V, 13, p. 345).

[259] Cf. AUGUSTIN : « Nous n'avons jamais vu Dieu avec les yeux du corps comme la lumière du jour, ni avec les yeux de notre esprit, comme la foi par laquelle nous le croyons » (*Lettre* 147, 11, p. 343).

par le Christ que nous avons accès à l'image du divin. En effet, la vision corporelle d'une représentation de la passion du Christ nourrit notre affection pour Jésus et contribue à son œuvre de salut : *Nous nous proposons une représentation de ta Passion, afin que nos yeux de chair, eux aussi, aient de quoi voir, à qui adhérer : ils n'adorent pas une image peinte, mais dans l'image la réalité de la Passion*[260]. *(...) Or par l'intermédiaire de l'image de ta Passion, Ô Christ, la pensée que nous avons de ta bonté à notre égard nous transporte tout à coup dans l'affection du souverain bien. De celui-ci tu nous donnes de voir la face dans ton œuvre de salut* (*OM* X, 7-8, p. 165). Le regard posé sur une image de la passion du Christ favorise dans l'homme le développement d'une réelle affection qui le mènera sur le chemin du véritable amour et de la béatitude.

Le corps immortel du Christ fait partie, dans la pensée de Guillaume, des *choses visibles*[261] car le Christ ressuscité a pu être vu avec des *yeux corporels* par des témoins privilégiés comme les apôtres : *Quant aux choses visibles qui demeurent, elles peuvent, si elles sont montrées, paraître même aux yeux corporels ; ainsi le Seigneur se montra à ses disciples, après sa résurrection et à l'Apôtre Paul après son ascension de même qu'au diacre Etienne* (*EF* 16, p. 107). Ces visions, données à certains personnages bibliques pourraient être accordées à Guillaume et à ses lecteurs : *Par conséquent, nous croyons aux choses visibles qui demeurent, de telle sorte que, même si elles ne nous sont pas montrées, nous espérons les voir un jour* (*ibid.*). « Les choses visibles qui demeurent » désignent les grands moments de la vie du Christ comme sa Résurrection, son Ascension. Guillaume espère les voir, sans doute dans la vie future. Ce désir d'avoir ce genre de vision est très peu souvent exprimé dans son oeuvre.

---

[260] Guillaume précise ici le rôle de l'icône qui, à travers une vision corporelle. amène à adorer réellement le Christ souffrant.

[261] *Les choses qui existent de telle sorte qu'elles ne passent pas ne sont pas futures, mais demeurent éternelles ; elles sont en partie invisibles, comme la sagesse et la justice, en partie visibles, comme le corps immortel du Christ* (*EF* 16, p. 107).

2. La vision spirituelle

La vision spirituelle[262] permet de se représenter les réalités corporelles absentes, qu'elles soient une reproduction fidèle de ce que l'on a déjà vu et dont nous nous souvenons grâce à notre mémoire[263] ou une représentation imaginative de ce que nous n'avons point vu[264].

Etienne Gilson[265] fait remarquer que pour Augustin le terme *spiritus* a deux sens différents selon qu'il dérive du sens donné par Porphyre ou celui pris dans les Ecritures[266]. Dans sa signification porphyrienne, l'esprit permet de voir en soi tout l'incorporel dans l'être humain : volonté, pensée, mémoire, intelligence, science[267]. C'est cette signification là du mot *spiritus* que l'on trouve chez Guillaume lorsqu'il évoque : *le regard de l'esprit, comme chacun se voit lui-même lorsqu'il cherche* (*à se connaître*) (*EF* 3, p. 95). Dans sa signification scripturaire, l'esprit serait le lieu de représentation de vision ayant trait à l'Ecriture[268]. Comme exemple de *vision spirituelle,* Guillaume cite la vision d'Isaïe[269] et celle de Jean dans l'Apocalypse[270] (*EF* 7, p. 97). Il s'est rendu aussi présent, grâce à une vision de type spirituel, au personnage de Jacob lors de son passage du Yabboq[271]. Toujours animé par son désir de voir la face du Seigneur, il aime se représenter le parfait bonheur de Jacob lorsque celui-ci dit : *J'ai vu le*

---

[262] Dans le *Videndo Deo* Augustin incite Pauline à faire la distinction entre la vision avec les yeux de la chair et celle avec le regard de l'esprit (*Lettre* 147, 4, *OA* t. 2, p. 341).

[263] Visions spirituelles : *Celles dont nous nous formons l'image en les prenant spirituellement, qui nous apparaissent comme des corps lorsque nous les évoquons* (*EF* 18, p. 109).

[264] *Celle que nous imaginons par la pensée* (*EF* 17, p. 107). Cf. AUGUSTIN : « La seconde sorte de vision, grâce à laquelle nous nous représentons des choses corporelles absentes, il n'est pas non plus difficile de suggérer en quoi elle consiste : nous nous représentons même dans l'obscurité, le ciel et la terre et tout ce que nous pouvons y voir ; bien qu'alors nous ne voyons rien avec les yeux du corps, néanmoins nous nous représentons intérieurement des images corporelles – que ces images soient vraies, comme celles que nous avons des corps et que nous retenons dans notre mémoire, ou fictives, comme celles que peut construire l'imagination : autre en effet est la représentation de Carthage que nous connaissons, autre celle d'Alexandrie que nous ne connaissons pas » (*La Genèse au sens littéral,* XII. V, 15, *BA,* 49, p. 349, cf. aussi *La Trinité* IX, 10, *BA* 16, p. 93).

[265] E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Paris, 1969. p. 56, note 1.

[266] AUGUSTIN : « L'esprit (*spiritus*) désigne une puissance de l'âme (*anima*) inférieure à l'intelligence (*mens*) et où s'impriment les similitudes des choses corporelles. » Augustin donne en exemple la vision en esprit du pharaon qu'il oppose à l'interprétation donnée par l'intelligence de Joseph et la vision de Daniel suivie de l'interprétation révélée à l'intelligence du prophète (*La Genèse au sens littéral* XII, IX, 20, p. 359).

[267] AUGUSTIN, *Lettre* 147, 4, *OA* t. 2, p. 341.

[268] P. AGAESSE et A. SOLIGNAC, notes complémentaires dans *La Genèse au sens littéral* XII, *BA* 49, p. 562.

[269] Is 6.

[270] Ap 1, 11s, cf. AUGUSTIN : « Vision spirituelle, comme celle d'Isaïe ou de Jean dans l'Apocalypse » (*La Genèse au sens littéral* XII, XXVI, 54, p. 423).

[271] Gn 33, 23-33.

Seigneur face à face et mon âme a été sauvée[272] (*LFMD* 25, p. 165). Ce genre de vision était favorisé par la prière de contemplation pratiquée dans la vie monastique.

Guillaume classe les visions reçues dans le sommeil parmi les visions de type spirituel : *C'est de là que viennent aussi les visions qui s'introduisent dans les songes* (*EF* 18, p. 109). Quand Guillaume évoque *les songes avec une présentation de réalité localisée*, ne fait-il pas allusion à ses visions de Marie apparue à Bazoches[273] ?

Guillaume parle peu souvent des visions de type corporel ou spirituel, montrant, dès le début de l'*Enigme de la foi,* qu'elles ne sont pas à même de donner la vision de Dieu ici-bas : *A la question : Dieu peut-il être vu par l'homme mortel dans cette vie mortelle, nous répondrons : oui, mais non point par les yeux corporels, comme nous voyons le soleil, ou bien par le regard de l'esprit, comme chacun se voit lui-même lorsqu'il cherche ou qu'il connaît, mais par la foi qui s'appuie sur l'autorité des Ecritures canoniques* (*EF* 3, p. 95). La foi ouvre les yeux à la vision intellectuelle. Avant d'étudier le rôle primordiale de la foi dans ce chemin vers la vision de Dieu[274], il nous faut préciser la notion de « vision intellectuelle »

3 La vision intellectuelle

a) Définition

La vision par l'intelligence est la vision dite *intellectuelle*[275]. Guillaume, comme Augustin[276], la place au sommet dans la classification des visions : *Les choses invisibles sont perçues par l'intelligence et ainsi on les voit selon un mode qui leur convient ; lorsqu'on les voit, elles sont beaucoup plus certaines que les réalités saisies par les sens corporels* (*EF* 16, p. 107).

---

[272] Gn 33, 31.

[273] Cf. notre étude « Récit de la vision en songe de la Vierge à Bazoches », *supra,* Chapitre I A 4 a, p. 37-38.

[274] Cf. notre étude « Foi amour vision » et en particulier « La foi est un cheminement ascendant vers la vision faciale », *infra,* Chapitre III C 4, p. 280 s.

[275] Cf. AUGUSTIN : « La troisième nous l'appellerons vision intellectuelle (intellectuale), vision par l'intelligence » (*La Genèse au sens littéral,* XII, VII, 16, *BA* 49, p. 351).

[276] Cf. AUGUSTIN : « Ces visions s'ordonnent selon une hiérarchie et les unes sont plus excellentes que les autres. La vision spirituelle est supérieure à la vision corporelle ; à son tour la vision intellectuelle est supérieure à la vision spirituelle » (*La Genèse au sens littéral,* XII, XXIV, 51, p. 415).

L'intelligence spirituelle ouvre la voie vers la contemplation. C'est elle qui, par effet de la grâce, permet à l'âme d'accéder à la connaissance supérieure des mystères divins[277].

En un premier temps, Guillaume identifie le troisième type de vision à une saisie par l'esprit de la sagesse et de la vérité : *La troisième catégorie est distincte des deux premières, car elle n'est pas le corps ; elle n'a pas non plus de ressemblance avec le corps : telle la sagesse qui est perçue, saisie par l'esprit, et à la lumière de laquelle on juge avec vérité de toutes ces choses* (*EF* 18, p. 109)[278].

En un deuxième temps Guillaume distingue la vision intellectuelle donnée par la lumière divine, elle a aussi un caractère d'infaillibilité[279]. C'est la vision intellectuelle dans *la lumière, grâce à laquelle sont distinguées toutes ces choses (...) elle est aussi certaine pour nous qu'elle nous fait apparaître comme certain tout ce que nous voyons grâce à elle* (*EF* 17, p. 107).

Guillaume s'interroge pour savoir dans quelle catégorie de vision *la Trinité-Dieu* se donne à voir (*EF* 19, p. 109). Cela ne pourrait être que dans la vision intellectuelle. L'homme ayant en lui-même *un peu de la splendeur divine* qui est la sagesse perçue par l'intelligence (*ibid.*). La Trinité, en aucun cas, ne peut être vue dans une vision corporelle ; de plus *elle échappe à toute comparaison avec une quantité ou une qualité* que pourrait élaborer l'esprit humain (*EF* 20, p. 109). En fait, elle n'est pas éloignée de notre perception des choses par notre intelligence.

Guillaume se réfère à Paul[280] pour souligner le rôle important de la vision par l'intelligence afin de percevoir les mystères divins à travers l'œuvre du Créateur : « *Les choses invisibles sont perçues par l'intelligence grâce à ce qui a été fait ; sa puissance et sa divinité demeurent éternellement*[281]» (...). *Que l'homme remarque donc qu'il n'y a rien dans sa nature de meilleur que son intelligence par laquelle il désire saisir Dieu* (*EF* 20, p. 109).

---

[277] Cf. notre étude sur « L'intelligence », *supra* Chapitre II B 3, p. 151.

[278] Cf. AUGUSTIN : « La troisième espèce de vision est une vision de l'esprit, par laquelle celui-ci voit et comprend la vérité et la sagesse » (*Contre Adimante* XXVIII, 2, *BA* 17, p. 371).

[279] AUGUSTIN : « La vision intellectuelle ne trompe pas » (*La Genèse au sens littéral* XII, XIV, 29 *BA* 49, p. 377).

[280] Rm 1, 20.

[281] Cf. AUGUSTIN : « De cette troisième espèce est la vision que j'ai citée d'après les paroles de l'Apôtre : ''Les perfections invisibles de Dieu sont, depuis la constitution du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres ''» (*Contre Adimante* XXVIII, 2, *BA* 17, p. 371).

L'intelligence illuminée par l'Esprit bénéficie de la vision face à face tant espérée : *Au jour de la grâce nouvelle (...), ce sera la vision face à face, la plénitude du bien suprême ; alors l'intelligence verra ce que la raison avait l'habitude de rechercher*[283].

L'exemple de Moïse et celui de Paul vont illustrer la possibilité d'avoir une réelle saisie de Dieu dans une vision intellectuelle accordée par la grâce.

b) Vision intellectuelle chez Moïse et Paul

Guillaume cite en exemple Moïse dans sa quête de la contemplation sur le Sinaï car, là-même, des faveurs divines lui furent accordées (*ESCC* 131, p. 279). Le thème de Moïse à qui fut accordée la vision de Dieu sur le Sinaï est un thème familier aux écrivains du Moyen Âge. Que ce soit chez Origène[284], Grégoire de Nysse[285], le pseudo-Denys[286], Augustin[287] et ses successeurs, Moïse apparaît comme le chef de file indiscuté des mystiques[288]. Guillaume suit de très près l'interprétation d'Augustin sur la vision de Dieu accordée, ici-bas, à Moïse et à Paul.

1 Moïse et Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ?

Selon Augustin, Moïse a exprimé un ardent désir de voir le Seigneur, non pas seulement dans son apparence, mais dans une vision intellectuelle : « Moïse avait désiré, comme nous le lisons dans l'Exode, voir Dieu, non à la vérité comme il l'avait vu sur la montagne ni comme

---

[283] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 142, p. 177, in *SC* 82, 176, p. 361.

[284] ORIGENE, *Homélies sur l'Exode.* Texte latin, intr., trad. et notes par M. BORRET, *SC* 321, Paris, 1985.

[285] GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse, ou traité de la perfection en matière de vertu.* Intr. et trad. de J. DANIELOU, *SC* 1 bis, Paris 1955.

[286] PSEUDO-DENYS attribue un rôle important à Moïse, à son extase dans la « Ténèbre mystique » (*La théologie mystique,* I, 3, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'aréopagite.* Trad., préface et notes par M. de GANDILLAC, Paris, 1943, p .178-180).

[287] AUGUSTIN consacre tout un paragraphe de *La Genèse au sens littéral* (55, *BA* 49, p. 425-429) à la vision de Moïse pour être à même d'interpréter la nature de la vision de Paul (2 Co 12, 2-4).

[288] G. DUMEIGE, *Introduction à l'épître à Séverin sur la Charité,* Paris, 1955, p. 30.

il l'avait vu sous la tente[289], mais en sa substance de Dieu (...). Moïse voulait voir Dieu en sa forme propre, autant que peut le saisir la créature raisonnable et intelligente, sans l'intervention d'aucun sens corporel, d'aucune énigme qui soit un signe pour l'esprit[290]. »

Guillaume lui-même souligne la demande que Moïse fit au Seigneur, son souhait de contempler l'essence divine même : *Montrez-vous à moi, vous-même*[291] (*ESCC* 154, p. 327 ; 156, p. 331). Il s'agit de saisir l'être même de Dieu dans l'intériorité humaine, sur *la cime de la contemplation*[292] (*ESCC* 131, p. 279).

Guillaume sait qu'il est légitime de mettre sur la bouche de Moïse une telle demande, car au livre des Nombres (12, 6-8)[293], comme le rapporte Augustin[294], il est dit que le désir de Moïse a été exaucé. Moïse a pu avoir cette vision intellectuelle au cours d'une extase, dans un état où ses sens corporels étaient comme morts et n'avaient plus aucune interférence sur son âme[295]. Tous les actes de la vie sensible étaient suspendus momentanément.

A travers l'exégèse qu'Augustin fait de ce texte des Nombres (Nb 12, 6-8)[296], l'évêque d'Hippone va affirmer que Moïse a vu Dieu en son essence, dans sa gloire[297]. La nature de

---

[289] Ex 19, 18 ; 33, 9.

[290] AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral* XII, 55, *BA* 49, p. 425.

[291] Ex 33, 13.

[292] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 154.

[293] « S'il y a parmi vous un prophète, c'est par une vision que moi, le Seigneur, je me fais connaître à lui, c'est dans un songe que je lui parle. Il n'en va pas de même pour mon serviteur Moïse, lui qui est mon homme de confiance pour toute ma maison : je lui parle de vive voix (littéralement bouche à bouche) – en me faisant voir – et non en langage caché » (Nb 12, 6-8).

[294] AUGUSTIN : « Ce que j'avais entrepris de dire sur l'accomplissement du désir de Moïse se trouve marqué au livre des Nombres (...) ; le Seigneur dit qu'il apparaît à d'autres prophètes dans les visions en songe, mais qu'il se montre à Moïse sans voile ; l'Ecriture ajoute : ''Et il vit la gloire du Seigneur``. Pourquoi cette exception en faveur de Moïse, sinon parce que Dieu jugea digne d'une telle contemplation le conducteur de son peuple, le fidèle ministre de sa maison, celui qui avait le désir de le voir tel qu'il est et goûter les félicités réservées aux élus à la fin des temps ? » (*Lettre* 147, 32, *OA* t. 2, p. 351).

[295] AUGUSTIN : « Voilà pourquoi l'Ecriture dit :''Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu`` (Mt 5, 8), non par quelque signe qui le figure corporellement ou spirituellement, comme en un miroir, en énigme, mais face à face (I Co 13, 12) ou, comme il est dit de Moïse, bouche à bouche : autrement dit Dieu vu en son essence, en ce par quoi il est tout ce qu'il est, dans la mesure où l'âme intellectuelle (...) est purifiée de toute souillure terrestre, et soustraite et arrachée au contact de tout corps et de toute image corporelle » (*La Genèse au sens littéral* XII, 55, *BA* 49, p. 429). Cf. P. AGAESSE et A. SOLIGNAC : « Si Moïse a vu Dieu ''tel qu'il est en lui-même `` (illa specie qua deus est) et non par le truchement des figures, s'il a entendu sa parole ineffable, cela n'a pu se faire que dans un état où il était '' en quelque façon mort à la vie de ce monde`` » (Notes complémentaires de *La Genèse au sens littéral, BA* 49, p. 581).

[296] Marie-Benoît. Lavaud fait remarquer que l'exégèse que fait Augustin de Nb 12, 6-8 ne s'impose pas : « Le Seigneur, parlant à Marie et à Aaron, loue l'excellence de Moïse sur les autres prophètes. A ceux-ci, Dieu parle dans les énigmes des songes ou sous le voile des symboles. A Moïse au contraire il parle pendant la veille, il s'entretient avec lui bouche à bouche, et Moïse voit son visage. Il est évident, par tout ce qu'on sait d'autre par des théophanies bibliques, que le visage de Yahweh ne désigne pas nécessairement l'essence de Dieu telle qu'il

l'extase de Moïse permet à Augustin d'interpréter le propre ravissement de Paul. Comme le dit David N. Bell la pensée d'Augustin est fluctuante sur la possibilité de voir Dieu « en son essence[297]. Si dans la plupart de ses textes, il affirme que la vision de Dieu tel qu'il est n'est promise que dans la vie future, dans *La Genèse au sens littéral,* pour expliquer l'extase de Paul, il écrira qu'il a été donné à Moïse la vision de Dieu en son essence[298]. Il formule les mêmes pensées dans sa *Lettre* 147, sur la vision de Dieu. Augustin a été suivi, sur ce point, par plusieurs auteurs du Moyen Âge, en particulier Guillaume[299] et saint Thomas. En effet saint Thomas fait appel à l'autorité d'Augustin pour affirmer que saint Paul a vu Dieu dans son essence[300] : « Certains ont prétendu que saint Paul, dans son ravissement, n'avait pas vu l'essence même de Dieu, mais seulement un reflet de sa clarté. Pourtant saint Augustin professe manifestement l'opinion contraire non seulement dans sa lettre *Sur la vision de Dieu,* mais encore dans son *Commentaire littéral de la Genèse,* et cette opinion se trouve également dans la Glose (sur 2 Co 12). D'ailleurs les termes même de l'Apôtre l'affirment. Il dit en effet ''qu'il a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de rapporter''. Or ces termes paraissent bien se rapporter à la vision béatifique, dont l'état surpasse la vie présente, selon ce mot d'Isaïe (64, 3) : ''L'œil n'a pas vu, ô Dieu, excepté toi, ce que tu as

---

est en soi, mais peut et même doit s'entendre de la forme sensible sous laquelle Dieu se manifestait. Il ne s'impose donc pas de voir là une vision purement intellectuelle (...), cela s'impose d'autant moins que notre texte parle d'une faveur habituellement faite par Dieu à son serviteur (« Moïse et saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? », *Revue Thomiste* 1930, 75-83, p. 77-78).

[296] AUGUSTIN : « Si Moïse n'avait pas mérité de voir cette gloire de Dieu qu'il était avide et désireux de contempler, Dieu, dans le livre des Nombres, ne dirait pas à Aaron et à Marie, frère et sœur de Moïse . ''Ecoutez mes paroles : Si vous avez un prophète, moi, le Seigneur, je me ferai connaître à lui en vision et je lui parlerai en songe ! Il n'en va pas comme pour mon serviteur Moïse, qui est l'homme fidèle dans toute ma maison. Je parlerai avec lui bouche à bouche en vision et non par énigmes, et il a vu la gloire du Seigneur'' (Nb 12, 6-8). On ne doit pas penser que ces paroles font allusion à une substance corporelle, présentée aux sens charnels (...). En cette manière donc, en cette forme où Dieu se montre « tel qu'il est », Dieu parle un langage ineffable » (*La Genèse au sens littéral* XII, 55, p. 427).

[297] D. N. BELL, *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry, Cistercian Studies Series* 78, Kalamazoo, 1984, p.87, cf. les écrits de David N. Bell dans "Etudes faites jusqu'à présent", *supra,* Introduction & 2, p. 14 et notre étude sur l'héritage patristique dans l'œuvre de Guillaume « Augustin », *supra,* Chapitre I B 2 d, p. 111, note 539.

[298] D. N. BELL, *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry, Cistercian Studies Series* 78, Kalamazoo, 1984, p. 74.

[299] Pour la question de la vision de Dieu tel qu'il est chez Guillaume et les autres auteurs du Moyen Âge, cf. notre étude « Expérience de vision intellectuelle chez Guillaume », *infra,* Chapitre II C 3 c, p. 181.

[300] M.-B. LAVAUD, « Moïse et saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? », *Revue Thomiste* 1930, 75-83, p. 75-77.

préparé à ceux qui comptent sur toi.`` Par conséquent, il est préférable de dire que saint Paul a vu Dieu dans son essence » [301]

L'Apôtre a été gratifié d'une vision exceptionnelle de Dieu lorsqu'il s'est dit « mort à lui-même », ne sachant plus s'il était dans son corps ou hors de son corps[302]. Augustin va demander à celui qui espère bénéficier de la vision divine dans une extase, de mourir à ses sens corporels car « nul ne peut voir Dieu et vivre.[303] » Guillaume évoquera aussi la nécessité de la mort mystique, de la mort du faux moi pour vivre de la vie même du Dieu[304] et en avoir la vision : *Mes yeux intérieurs sont éblouis par l'éclat de ta vérité qui m'apprend que « l'homme ne pourra pas te voir et vivre ». Moi en effet, vraiment plongé entièrement dans le péché, je n'ai pas encore pu jusqu'ici mourir à moi-même afin de vivre pour toi*[305]. En évoquant la mort mystique, Guillaume a décrit en le christianisant le processus extatique donné par Plotin[306]. Il sera repris, dans des termes différents de ceux de Plotin, par Maître Eckart[307]. Malgré l'influence de cette terminologie sur la mystique chrétienne deux profondes différences séparent l'extase guillelmienne de celle de Plotin : le rôle d'une vie de prière entretenant le désir de voir Dieu est prépondérant chez Guillaume, de plus c'est l'action de la grâce « créatrice » qui suscite l'homme dans l'affinité avec son créateur[308].

Le privilège extraordinaire d'une vision divine, en dépendance exclusive d'une initiative imprévisible de Dieu, n'est pas réservé, dans la pensée d'Augustin[309], à Moïse et à Paul.

---

[301] THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* II^{a} II^{ac,} qu. 175, art. 3, Paris, 1985, t. 3, p. 999. L'interprétation de saint Augustin, adoptée par saint Thomas (II^{a} II^{ac,} qu. 175, art. 3-6 et qu. 180, art. 5), est aujourd'hui abandonnée par le commun des théologiens (F. CAYRE, *La contemplation augustinienne,* Bruges, 1954, p. 194). Jean-Pierre Torrel souligne dans les notes sur cette citation de saint Thomas (p. 999, note 3) que selon « la doctrine constante de Thomas par ailleurs : seuls les bienheureux voient l'essence divine. »

[302] 2 Co 12, 2-4, cf. AUGUSTIN *Lettre* 147, 31, p. 350.

[303] Ex 33, 20. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral* XII, 55, *BA* 49, p. 427-429 ; *Lettre* 147, 31, *OA* t. 2, p. 350.

[304] Rm 8, 13 ; 2 Tm 2, 11, cf. J. HOURLIER, *CD* 3, p. 63, note 2.

[305] Traduction très légèrement modifiée de *CD* 3, p. 63.

[306] Pour Plotin il fallait s'évader par l'extase du corporel et du temporel : « Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant à mon corps étranger à tout autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible » (*Enn.* IV, VIII, 1, texte établi et traduit par E. BREHIER, Paris, 1964, p. 217).

[307] MAITRE ECKHART : « Sors en totalité de toi pour l'amour de Dieu, et Dieu sortira entièrement de Lui-même pour l'amour de toi (...) ce qui reste alors, c'est l'unité simple » (*Traité et semons,* trad. M. de GANDILLAC, Paris 1942, p. 144). L'âme en sortant de soi et en rentrant en soi dans le fond d'elle-même peut entendre Dieu et converser avec lui dans une parfaite unité.

[308] « L'extase », *DS* t. 4, col. 2115.

[309] Augustin a décrit la perfection de la vision intellectuelle obtenue dans un état de ravissement à la suite d'un certain arrachement au sens corporel : « En un lieu (...) où la vérité apparaît avec évidence (...), là, la seule et entière vertu est d'aimer ce que l'on voit et la souveraine félicité est de posséder ce qu'on aime. Là, on boit le bonheur à sa source, d'où s'épanche sur notre vie humaine quelque chose qui nous permet de vivre avec

Augustin conçoit la possibilité qu'une telle faveur soit accordée à d'autres saints[310] : « On peut demander comment la substance même de Dieu a pu être vue de quelques hommes encore vivants, puisqu'il a été dit à Moïse : ''Personne ne peut voir ma face et vivre[311].'' Mais, par la volonté de Dieu, l'âme humaine peut être transportée de cette vie à la vie angélique, avant que la mort l'ait séparée de la chair. (...). Il n'est pas incroyable que d'aussi hautes faveurs divines aient été accordées à des saints (Non sit incredibile quibusdam sanctis) qui demeuraient comme morts, mais pas de façon à laisser des cadavres qu'il fallût ensevelir[312]. » Cette affirmation, qui ouvre la possibilité d'avoir une vision de Dieu dès ici-bas, sera reprise dans la postérité augustinienne[313]. Ainsi, en suivant Augustin, Guillaume formule ce souhait d'avoir une vision ontologique de Dieu à travers le désir de l'Epouse de voir l'Epoux, *Lui, en personne, car il est celui qui est* (*ESCC* 154, p. 327). C'est ainsi que l'Epouse s'adresse à son Seigneur qui n'est autre que *Celui à qui Moïse demandait :* « *Montrez-vous à moi, vous*-même » (*ibid.*). A la suite de cette demande, Guillaume rapporte la réponse que le Seigneur fit à Moïse : *Il est impossible à l'homme de me voir et de rester en vie*[314] (*ibid.*). Guillaume ne s'arrête pas à cette impossibilité de voir Dieu car à la suite de la parole de Moïse il donne cette affirmation : *Voir l'Invisible derrière le mur*[315], *c'est donc le voir dans la mesure possible en cette vie* (*ibid.*). Guillaume, à la fois veut respecter la transcendance divine en soulignant son inaccessibilité à travers la parole d'Exode 33, 20, mais, en même temps il a en lui un désir si intense de voir Dieu, qu'il ressent que Dieu ne peut lui donner ce désir, s'il n'est pas exaucé d'une manière ou d'une autre par une vision de Dieu ici-bas. Pour mieux saisir la nature de la vision de Dieu que Guillaume souhaiterait

---

tempérance, force, justice et prudence parmi les tentations de ce monde » (*La Genèse au sens littéral,* XII, 54, *BA* 49, p. 423). « Il est impossible de lire ces lignes », d'après Dom Butler, « sans avoir la conviction qu'Augustin décrit ici une expérience personnelle d'une vision intellectuelle » (cité par J. MARECHAL, « La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin », *Nouvelle revue théologique,* 1930, p. 91-109 ; 191-214, note 1, p. 206).

[310] L. MALEVEZ, « Essence de Dieu », *DS,* t. 4, col. 1335.

[311] Ex 33, 20.

[312] AUGUSTIN *Lettre* 147, 31, *OA* t. 2, p. 350. De telles faveurs sont rares, Augustin le reconnaît. L'intuition de Dieu se place au sommet de la vie contemplative terrestre. Augustin désigne le plus souvent sous le nom de « contemplation » la vision intellectuelle qui, en de très rares cas, peut mener à l'extase lorsque l'homme est soustrait aux conditions de la vie courante (F. CAYRE, *La contemplation augustinienne,* Bruges, 1954, p. 34).

[313] Saint Thomas, par exemple écrira : « Saint Augustin affirme : ''La substance même de Dieu peut être vue par certains hommes établis en cette vie.'' » (*Somme théologique,* II^{a} II^{ae}, qu. 175, art. 3, Paris, 1985, t. 3, p. 999).

[314] Guillaume cite à plusieurs reprises cette parole de l'Exode 33, 20, cf. notre étude « Livres saints les plus cités chez Guillaume », *supra,* Chapitre I B 1. b, p. 97, note 421.

[315] Le mur représente la condition mortelle pécheresse : *Qu'est-il autre chose, ce mur, qu'une intelligence, une mémoire, une conscience infectées d'éléments étrangers par la concupiscence de la chair et des yeux, par l'ambition de la vie* (*ESCC* 155, p. 329).

avoir, il serait intéressant de regarder comment Guillaume interprète ce précepte donné par Moïse en Ex 33, 20.

2. Interprétation par Guillaume d'Exode 33, 20

Peut-on espérer voir Dieu et cependant vivre ? est une question qui tourmente Guillaume. Aussi il va donner dans son œuvre, à cet avertissement de Moïse, plusieurs interprétations qui laissent apparaître l'aspiration à une vision de Dieu qui a différentes significations.

- Dans son *Exposé sur le Cantique des cantiques* (20, p. 95), à travers le désir de l'Epouse de voir Dieu, contrarié par la parole d'Exode 33, 20, il est montré que l'homme en chair espère avoir une vision divine qui, ici, est un désir de connaissance de Dieu : *Or l'homme ne peut voir la face de Dieu et vivre ; c'est-à-dire étreindre, en cette vie, une pleine connaissance de Dieu. Cette divine condescendance dépose alors dans le cœur de l'amant et lui donne en garde une certaine effigie de la connaissance de Dieu.* (...). *Vivant encore dans la chair, l'homme pourra la saisir et en supporter la vue* (*ESCC* 20, p. 95). Ce désir de vision de Dieu est un désir de connaissance intellectuelle que l'homme pourrait avoir en retrouvant en soi l'image divine que Dieu a imprimée dans l'âme. Le désir de voir Dieu, exprimé ici, n'est pas un désir affectif mais d'ordre philosophique : celui d'avoir une connaissance du divin à travers ce cheminement vers la connaissance de soi qui amène à la reconnaissance dans l'âme de l'image du divin[316]. Guillaume assimile souvent une plénitude de connaissance à une vision[317].

A plusieurs reprises, la vision de Dieu espérée en cette terre mais impossible d'après la parole de Moïse, représente un désir d'union plus intime à Dieu mais qui ne peut se réaliser à cause du péché de l'homme et du poids de sa condition charnelle.

- Ainsi, au début de *La Contemplation de Dieu,* Guillaume comprend que c'est à cause de son péché, à cause de son refus de mourir à lui-même qu'il ne peut encore voir

---

[316] Cf. notre étude « Données anthropologiques nécessaires à la contemplation », *supra,* Chapitre II B, p. 145-146.

[317] AMBROISE DE MILAN assimilait déjà la connaissance du Christ, en toutes ses dimensions, à la vision du Verbe et du Père : « Celui qui a connu la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur et la charité du Christ qui surpasse toute science, celui-là a vu le Christ et il a vu le Père » (*Traité sur l'Evangile de Luc* I, 25-28. Introd., trad., notes de G. TISSOT, *SC* 45 bis, Paris 1971, p. 60, cité par AUGUSTIN, *Lettre* 147, *OA* t. 2, p. 346).

Dieu c'est-à-dire vivre en union avec lui : « *L'homme ne pourra pas te voir et vivre ». Moi en effet, vraiment tout entier au péché jusqu'ici, je n'ai pas encore pu jusqu'ici mourir à moi-même pour vivre à toi* (*CD* 3, p. 63).

- A la fin de son commentaire sur le *Cantique des cantiques*, Guillaume interprète cette parole de l'Exode[318] en montrant encore que c'est le péché qui empêche de voir *l'Invisible*[319]. C'est le péché qui dresse *un mur épais de boue* entre l'Epoux et l'Epouse : *Vos péchés dressent une séparation entre vous et Dieu* (*ESCC* 155, p. 329). Guillaume souligne le rôle salvateur du Christ qui cherche à donner à la créature pécheresse la possibilité de voir son Seigneur. Le regard miséricordieux de l'Epoux va permettre à l'Epouse de se redresser et de le voir : *Et c'est ainsi qu'en la regardant, vous le premier, vous la rendez capable de vous voir, vous tenant debout pour elle, vous la maintenez debout pour vous ; jusqu'au jour où le rapprochement mutuel du Miséricordieux et de l'amante dissipera tout à fait les inimitiés du péché, bloc médian du mur de séparation* (*ESCC* 155, p. 329). Le désir de vision divine est évoqué ici à travers le souhait de rapprochement mutuel de l'Epouse et de l'Epoux miséricordieux qui arrache son Epouse aux entraves du mal causé par le péché.

- Le désir de vision divine peut être aussi considéré comme une aspiration de l'esprit de l'homme à être uni à Dieu lorsque l'esprit est détaché du charnel[320] : *Personne, en effet, ne peut voir Dieu et vivre, car il est nécessaire que soit détaché de cette vie l'esprit qui est élevé jusqu'à l'ineffable de cette vision.* (*EF* 4, p. 95). Guillaume en vient *à violemment haïr sa vie, qui le retarde et l'empêche de vivre de la vision de Dieu* (*ESCC* 121, p. 263). Le désir de vision de Dieu s'exprime dans l'aspiration à former un seul esprit avec Dieu[321] et à être enfin *libéré de ce corps de mort* (*OM* III, 1, p. 65) pour être tout en Dieu.

- Dans ses dernières directives données aux Frères Chartreux, Guillaume s'appuie sur la parole de l'Exode[322] pour inviter l'âme, désirant contempler la beauté, à éviter tout

---

[318] Ex 33, 20.

[319] Voir *l'Invisible derrière le mur* évoque l'existence de Dieu dans l'invisibilité évoquée par GREGOIRE DE NYSSE : « Là où est Dieu, ce lieu est nommé ténèbre par l'Ecriture, ce qui signifie l'incognoscibilité et l'invisibilité » (*La vie de Moïse, ou traité de la perfection en matière de vertu.* Introd. et trad. de J. DANIELOU, *SC* 1 bis, Paris 1955, p. 114, cf. J.-M. DECHANET, *ESCC*, p. 327, note 7).

[320] On reconnaît là l'influence platonicienne.

[321] Cf. notre étude « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus, infra* », Chapitre IIIA 3 b 3 b', p. 229.

[322] Ex 33, 20.

compromis avec les attaches du monde : *Et c'est là cette face de Dieu que nul ne peut voir et vivre en même temps pour le monde. C'est pourtant cette beauté qu'aspire à contempler tout homme qui s'efforce d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit, de toutes ses forces* (*LFMD* 297, p. 383). Voir Dieu signifie, ici, contempler la Beauté dans un cœur, aimant Dieu par dessus tout, et détaché des biens du monde. On reconnaît là l'influence platonicienne.

On remarque qu'au cours de ses écrits, Guillaume recommande, avec de plus en plus d'insistance, une certaine séparation d'avec le monde. Il incite à se détacher des préoccupations par trop matérielles et charnelles, afin d'avoir un cœur libre et d'être tout accueil à la grâce, pour connaître le bonheur dans la contemplation du Seigneur.

c) *Expérience de la vision intellectuelle chez Guillaume*

Augustin faisait déjà remarquer à Pauline, dans sa *Lettre* 147, que lorsque « les âmes pieuses désirent ardemment voir Dieu, elles ne sont pas rassasiées par des manifestations indirectes, elles aspirent à voir cette substance[324] par laquelle il est ce qu'il est[325]. » Elles désirent contempler l'essence divine même. Guillaume va reprendre à Augustin l'expression du désir des âmes pieuses de voir Dieu tel qu'il est : *Le désir des hommes pieux, par lequel ils veulent voir Dieu (...) est de le voir dans sa substance dans laquelle il est ce qu'il est* (*EF* 4, p. 95).

Guillaume, ayant fait l'expérience d'être ravi par la perception immédiate du don divin et par la sensation de la grande proximité de Dieu[326], veut donner l'assurance à ses frères qu'en de brefs moments d'extase[327], Dieu se donne à voir « tel qu'il est » : *Dieu montre parfois une*

---

[324] La substance dans la philosophie grecque désigne ce qui existe en soi (Grand dictionnaire encyclopédique Larousse, 1985, col. 9854).

[325] AUGUSTIN, *Lettre* 147, 20, *OA* t. 2, p. 346 : « In eam substantiam, qua ipse est, quod est » (cf. J. MARECHAL, « La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin », *Nouvelle revue théologique,* 1930, p. 91-109 ; 191-214, p. 199).

[326] *Et, sans aucun argument de la raison ou du raisonnement, sans aucune discussion, on accède, comme par quelques degrés, au torrent de ta volupté, à la pleine joie de ton amour. Là, celui à qui tu le donnes, qui cherche fidèlement, qui frappe fidèlement, s'y trouve tout à coup. Mais ô Seigneur, si parfois, ce qui est bien rare, il m'échoit quelque part de cette joie, je clame, je vocifère : « Seigneur, il nous est bon d'être ici, faisons-y trois tentes»* (Mt 17, 4), *une pour la foi, une pour l'espérance, une pour l'amour* (Traduction légèrement modifiée de *CD* 5, p.72).

[327] L'extase est la forme la plus élevée de la contemplation. Dans l'extase il y a conciliation entre la nature insaisissable de Dieu avec une véritable manifestation à l'homme, impliquant une saisie de Dieu, relative et

certaine lumière de son visage à celui qu'il a choisi et qu'il aime, telle une lumière enfermée dans les mains et qui, tour à tour, paraît et se cache, au gré de celui qui la tient[327] *; de telle sorte que l'âme, attirée par cette lueur qu'elle voit en passant et en un point, brûle d'arriver à l'entière possession de la lumière éternelle et à l'héritage de la vision plénière de Dieu. Pour qu'il connaisse jusqu'à un certain point ce qui lui manque, il n'est pas rare que la grâce vienne frapper comme en passant le sens de celui qui aime, l'arrache à soi, l'emporte au sein du jour éternel, loin des bruits du monde et vers les joies du silence. Là, un moment, un faible instant, dans la mesure qui lui est propre, « ce qui est » se découvre à lui tel qu'il est*[328]. La question de savoir si l'on peut voir Dieu *tel qu'il est,* fut très débattue au Moyen Âge ; que ce soit par Ambroise[329], Grégoire de Nysse[330], le pseudo-Denys[331], saint Bernard[332]. Mais l'enseignement qui fit autorité fut celui de saint Augustin. Il eut une influence très grande sur plusieurs auteurs du Moyen Âge, en particulier Guillaume de Saint-Thierry, Hugues de Saint-Victor[333], Richard de Saint-Victor[334], saint Thomas[335]. Comme Moïse et Paul ont bénéficié de

---

mystérieuse, mais réelle (B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien,* Paris, 1985, p. 170).

[327] On retrouve chez Guillaume certains traits très plotiniens dans son expression du désir de voir Dieu. Ainsi, lorsque Guillaume évoque la vision de quelques reflets du visage divin en la comparant à une lumière vacillante, il reprend là une image donnée par Plotin : « La lumière ne vient pas pour partir ensuite ; mais tantôt elle se montre, tantôt elle ne se montre pas. C'est pourquoi il ne faut pas la poursuivre mais attendre tranquillement qu'elle paraisse » (Enn. V, 5, 8. Texte établi et traduit par E. BREHIER, Paris, 1931, p. 100).

[328] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire.* Introduction, texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1940, 110, p. 288, in *SC* 82, *LFMD* 269-270, p. 359-361.

[329] AMBROISE a examiné ce sujet dans son *Traité sur l'Evangile selon saint Luc* (*SC* 45 bis, 1971, p. 58-61). Cf. notre étude sur « L'héritage patristique dans l'œuvre de Guillaume, Ambroise », *supra,* Chapitre I, B 2. a, p. 109.

[330] GREGOIRE DE NYSSE a dû s'opposer aux thèses de l'évêque arien Eunomius (IVe siècle) qui affirmait l'intelligibilité absolue de l'Être divin (« Eunomius », *DS* t. 4, col. 1508). Dans *La vie de Moïse, ou traité de la perfection en matière de vertu* (Introd. et trad. de J. DANIELOU, *SC* 1 bis, Paris 1955, p 143), l'évêque de Nysse indique clairement que Dieu « Être par essence (...) est inaccessible par la connaissance ».

[331] DENYS, comme les théologiens orientaux en général, a nié, dès la période patristique, la possibilité d'une vision de l'essence divine en tant que telle, même dans l'au-de-là (B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien,* Paris, 1985, p. 16). Denys incite à dépasser le monde où l'on est vue et où on voit pour entrer dans la Ténèbre véritablement mystique comme Moïse : « Puissions-nous aussi pénétrer dans cette Ténèbre plus lumineuse que la lumière et, renonçant à toute vision et à toute connaissance, puissions-nous ainsi voir et connaître qu'on ne peut ni voir ni connaître Celui qui est au de-là de toute vision et de toute connaissance » (*La théologie mystique,* I, 3, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'aréopagite.* Traduction, préface et notes par M. de GANDILLAC, Paris, 1943, p. 178-180).

[332] Si saint Bernard cite aussi Moïse parmi les « grands » dans la foi, à qui « Dieu a parlé bouche à bouche et a mérité de voir le Seigneur à découvert, non pas en énigmes et en figures » (*SCt* 32, 9. Trad. A. BEGUIN, p. 375), l'abbé de Clairvaux met des réserves sur la possibilité de voir Dieu « tel qu'il est ». Saint Bernard déclare qu'ici-bas : Dieu apparaît « tel qu'il lui plaît d'être vu, et non tel qu'il est » (*SCt* 31, 2, p. 375).

[333] HUGHES DE SAINT-VICTOR montre qu'on ne peut se contenter de voir Dieu en image, il faut espérer le voir tel qu'il est : « Si l'on ne voit toujours que la seule image, alors on ne voit jamais la vérité. Car l'image n'est pas la vérité, même si elle s'y rapporte. Qu'ils nous débarrassent donc de ces imaginations par lesquelles ils s'efforcent d'obscurcire la lumière de nos esprits et qu'ils n'interposent plus entre Dieu et nous les idoles de leurs

la vision de Dieu « tel qu'il est », au cours d'une extase, expliquait Augustin, d'autres saints, très rarement et brièvement pouvaient connaître le même privilège[336]. C'est en suivant Augustin et à partir de ses expériences mystiques que Guillaume décrit avec audace une « théophanie », par laquelle il plaît à Dieu d'intensifier le désir de son serviteur.

Que signifie pour Guillaume cette vision de Dieu « tel qu'il est » ? Tout d'abord, Guillaume montre que Dieu est à même de réaliser le désir de l'âme dont la plus ardente aspiration est de *voir* le Seigneur dans son essence[337]. Au cours d'une bienheureuse expérience mystique, le Seigneur fait sentir sa présence. Elle est d'autant plus recherchée, avec acuité, qu'elle vient et s'en va comme une lumière vacillante. Elle est saisie dans l'instant présent car on ne peut la retenir. Dieu se révèle au sens spirituel[338] de l'âme, à son regard intérieur ; il touche ses fibres les plus intimes. Guillaume lie étroitement la vision de Dieu à l'expérience que l'on fait de sa présence dans un moment de ravissement. Cette expérience prend tout l'homme parce que Dieu est le tout de l'homme. Dans cette expérience de possession mutuelle de l'homme et de Dieu, l'homme, se sentant tout en Dieu, a un sentiment subjectif de percevoir Dieu « tel qu'il est » dans une vision intellectuelle. Dans ses *Oraisons Méditatives,* Guillaume montrera que c'est dans sa parfaite ressemblance à Dieu que l'âme pourra voir Dieu tel qu'il est : *Par (cette similitude même à Dieu) nous verrons Dieu, non par ce qu'il est, mais tel qu'il est* (*OM* VI, 13, p. 17)[339]. Ressemblance qui ne pourra être que dans *l'Unitas Spiritus.* La pensée théologique de Guillaume va se centrer autour de ce thème de l'*Unitas Spiritus,* état en lequel

---

inventions. Pour nous, rien ne peut nous rassasier que Lui et nous ne pouvons nous arrêter qu'à Lui » (*PL* 175, 955A, cité par J. P. TORRELL, « La vision de Dieu ''Per essentiam'' selon saint Thomas d'Aquin », *Recherches Thomasiennes,* Paris, 2000, 177-197, p. 180).

[334] RICHARD DE SAINT-VICTOR met au sommet de la contemplation une vision de Dieu *per speciem,* à laquelle les parfaits seuls arrivent, quelque fois et avec peine (*PL* 196, 148d). Dans la contemplation *per speciem* « la propre substance se donne à voir telle qu'elle est face à face » (in propria substantia sicuti est facie ad faciem cernitur) (*Adnotationes mysticae in ps.* 113. 271a, cf. « Connaissance mystique de Dieu », *DS* t. 3, col. 890).

[335] Saint Thomas a fait appel à l'autorité d'Augustin pour affirmer que saint Paul a vu Dieu par essence, cf. notre étude "Moïse et Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? » *supra,* Chapitre II C 3. b 1.

[336] Cf. notre étude "Moïse et Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? » *supra,* Chapitre II C 3 b 1, p. 176. AUGUSTIN confesse avoir fait l'expérience de visions de type intellectuel sous la motion divine (*Conf.* IX, X, 25, p. 119, cf. *Introduction aux Confessions, BA* 13, p. 197). Dieu l'introduit parfois en « cette douceur ineffable dont il est déjà dit que, si elle devenait parfaite, elle entraînerait l'accès à une vie toute différente de la vie présente » (*Conf.* X, 65, *BA* 14, p. 259).

[337] Dès que l'homme devient raisonnable, nous dit Guillaume, *il aspire à connaître Dieu dans toute la mesure permise, à être aussi connu de lui. Il ambitionne pour lui la révélation des traits de la beauté divine, la révélation de Dieu lui-même pour sa conscience* (*ESCC* 19, p. 93).

[338] Sur le sens spirituel, cf. notre étude « Sens corporel sens spirituel », *infra,* Chapitre II D 1, p. 191.

[339] Cf. notre étude sur « Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir », *infra,* Chapitre III B 5 b, p. 255.

toute grâce est donnée, en particulier la vision-connaissance de Dieu[341]. A noter que dans cette expérience que l'âme fait de son Seigneur, la transcendance absolue de Dieu n'est absolument pas compromise, Dieu se laisse posséder sans être possédé, saisir de manière insaisissable, il est vu de manière invisible (*EF* 5, p. 95). On est loin d'une idée trop anthropomorphique de la vision de Dieu[342], comme si d'une façon semblable à ce que voient nos yeux, l'objet restait éloigné et distinct du sujet[343]. Guillaume affirmera, par ailleurs, que la vision de Dieu *face à face* et *tel qu'il est,* sera pour la vie future[344].

Nous remarquons qu'au cours de cette expérience de vision intellectuelle, décrite avec soin par Guillaume aux Frères du Mont-Dieu, l'initiative prise par le Créateur de se révéler à l'âme est dépeinte en faisant usage de l'image de la lumière. Dieu fait ressentir sa présence par la lumière de son visage. Cette lumière attire l'âme, attise son désir d'être devant sa face. C'est dire que la lumière a un rôle prépondérant dans l'approche de Dieu par la vision.

d) Lumière perçue dans la vision intellectuelle

1 Dieu est lumière[345]

A la suite d'Augustin, Guillaume fait une distinction entre les objets de la vision intellectuelle, c'est à dire les *choses invisibles*[346] *comme la sagesse, la justice (...) qui sont perçues par l'intelligence (...), et la lumière elle-même qui nous sert à discerner toutes ces réalités* (*EF* 16-17, p. 107). En effet, dans sa classification des différentes sortes de vision, Augustin a attribué une place de choix à la quête de la lumière parmi les différents objets de la

---

[341] Cf. notre étude « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3 b 3 b', p. 229.

[342] *En effet, personne n'a jamais vu Dieu par les yeux corporels* (*EF* 4, p. 95).

[343] M. G. LEPORI, *But et origine de la tension spirituelle dans la Lettre aux Frères du Mont-Dieu,* Cahiers cisterciens, série Lire les Pères 2, ARSSIS, éd. Bellefontaine 2000, p. 54.

[344] Cf. *ESCC* 23, p. 99 : *Promettre ou espérer la parfaite vision ou connaissance de Dieu en cette vie est présomption vaine* ; cf. aussi *ESCC* 155, p. 329 ; *MF* 108, p. 179 ; *EF* 6, p. 97 ; *LFMD* 267, p. 357. Cependant, Guillaume soutient l'espérance des chercheurs du visage divin car *ici bas le Seigneur ne prive pas tout à fait ceux qui l'aiment et qu'il aime (de la vision de Dieu face à face et tel qu'il est), afin qu'ils sachent ce qui leur manque !* (*MF* 108, p. 179).

[345] 1 Jn 1, 8.

[346] *On les appelle invisibles parce que les yeux charnels ne peuvent absolument pas les voir (...). Les choses invisibles nous les concevons sans aucune forme ni aucune masse corporelle* (*EF* 16, p. 107).

vision intellectuelle. Dieu lui-même n'est-il pas la lumière[347] qui donne la vérité à l'homme[348] !

Guillaume cherchera à dire ce qu'est Dieu pour lui, à indiquer son action en ayant aussi recours à l'image de la lumière[349]. Notre Dieu est le *soleil de justice dont l'éclat montre à tous la lumière de son visage* (*OM* VIII, 1, p. 135), enseigne Guillaume. La lumière[350] saisissable dans la vision intellectuelle représente la nature divine ; celle-ci possède un rayonnement propre par lequel Dieu se révèle et se communique aux hommes. Dieu donne sa lumière à ceux qui s'orientent vers lui : *Dieu est une substance invisible ou une essence intelligible, lumière éclairante et baignant ceux qui se tournent vers lui* (*ESLR* p. 47). Il s'agit d'une pure lumière dépourvue de toute forme.

Guillaume a relevé la présence du thème de la lumière dans les écrits des moines orientaux. Dès les première lignes de la *Lettre d'or*, Guillaume ne salut-il pas chaleureusement les Frères du Mont-Dieu qui apportent dans les ténèbres occidentales la lumière venue d'Orient ! (*LFMD* 1, p. 145). On relève certains aspects fondamentaux de la métaphore de la lumière chez Guillaume, présents dans la théologie orientale[351]. Ainsi l'abbé de Saint-Thierry a conscience que *dès son enfance impure Dieu a imprimé en lui la lumière de son visage* (*OM* IX, 9, p. 153). Cette reconnaissance de l'action a quelques traits de ressemblance avec

---

[347] AUGUSTIN : « Il y a plusieurs sortes d'objets des visions intellectuelles. Certaines réalités sont vues dans l'âme même. Telles les vertus (...) et autres de même sorte (...). Ces vertus sont vues par l'intelligence : car elles ne sont pas des corps et ne présentent pas de formes à l'image de corps. Autre cependant est la lumière même qui éclaire l'âme pour lui faire voir tout ce qu'elle voit intellectuellement dans la vérité, soit en elle-même, soit dans cette lumière ! Car cette lumière c'est déjà Dieu lui-même » (*La Genèse au sens littéral* XII, XXXI, 59, *BA* 49, p. 435).

[348] AUGUSTIN : « Il est écrit ''que Dieu est lumière'' (I Jn 1. 8), non la lumière que voient nos yeux, mais celle que voit le cœur, lorsque tu entends dire : c'est la vérité » (*La Trinité* II, VIII, II, 3, *BA* 16, p. 31).

[349] Cf. *EF* 17, p. 107 : *Nous considérons la lumière* (...), *c'est-à-dire l'image de la raison éternelle.*

[350] Les Cisterciens ont adopté une architecture sobre et dépouillée pour laisser tout sa place à la lumière.

[351] Ainsi EVAGRE utilise la métaphore de la lumière, comme le fit Guillaume en *OM* VII, 11, p. 135, pour montrer que Dieu est la lumière par laquelle à la fois il est vu ou connu et aussi par laquelle il se fait voir : « De même que la lumière, alors qu'elle nous fait tout voir, n'a pas besoin d'une lumière avec laquelle elle serait vue, de même Dieu, alors qu'il fait tout voir, n'a pas besoin d'une lumière avec laquelle il serait connu ; lui, en effet, dans son essence, ''il est lumière'' » (*Cent.* I, 35, *Les six centuries des « kephalaïa gnostica »* D'EVAGRE LE PONTIQUE, *PO* t. XXVIII, fascicule 1. Trad. A. GUILLAUMONT, Paris, 1958, p. 32-33).
Dans les écrits publiés sous le nom de MACAIRE (IVe-Ve siècle), la lumière est un thème fondamental ; Dieu est source de la lumière qui illumine les cœurs, comme l'enseigne Guillaume en *OM* VII, 11, p. 135 : « Dieu illumine (ses serviteurs), les délivre du royaume des ténèbres et leur accorde sa lumière et son royaume » (*Les Homélies spirituelles de Saint Macaire,* II *Hom.*, 5. Trad. P. DESEILLE, éd. Bellefontaine, 1984, p. 101).
A une époque plus tardive, pour le moine byzantin SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN, la lumière divine désignera Dieu et l'ensemble des dons de la grâce, comme le montre Guillaume en *OM* VIII, 1, p. 135 : « Il y a analogie entre l'illumination du monde sensible par le soleil matériel et l'illumination de l'esprit humain par Dieu. Comme le soleil matériel, le soleil spirituel est saisissable par un rayon. Le rayon fait voir le soleil qu'est Dieu et donne le désir de le voir tout entier » (« Vision », *DS* t. 16, col. 965, cf. B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien,* Paris, 1985, p. 102-113).

celle donnée par Denys qui fonde l'expérience contemplative sur la sortie de soi du Dieu lumineux et son mouvement vers l'âme pour donner sa lumière[351]. Nous avons affaire à une image[352] servant à caractériser la manifestation de Dieu[353] percevable par le sens spirituel de la vue[354]. La lumière de Dieu éclaire l'âme car l'homme étant créé à l'image de Dieu, il reçoit de son créateur, appelé *Père des lumières*[355], l'impression en lui de sa face lumineuse. Cette lumière est transformante , thème repris à saint Paul[356] et cher aux Pères orientaux[357].

L'expérience que Guillaume fait de Dieu par les sens spirituels, de sa proximité, de son omniprésence, de sa puissance, s'exprime par l'expérience que l'on peut faire de la lumière, sur le plan matériel, par les sens corporels. Le désir de voir Dieu prend, en Guillaume, la forme d'une quête de la lumière immatérielle, dans une vision de type intellectuel[358].

---

[351] DENYS L'AREOPAGITE : « La lumière sort de soi pour se répandre et nous illuminer de ses dons excellents » (*La hierarchie céleste,* I, 3, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'aréopagite.* Traduction, préface et notes par M. de GANDILLAC, Paris, 1943, p. 185). Cf. aussi dans les *Noms divins* IV, 6, p. 99-100 : Dieu est la « Lumière intelligible, ce Bien qui est au delà de toute lumière, car il est source de tout rayonnement et il répand le trop plein de sa lumière sur toute intelligence. » Il s'agit d'une histoire d'amour, celle de deux personnes appelées à s'unir ; Denys sait que Dieu vient vers lui, et tout ce qu'il nous dira ne sera que pour l'accueillir (Y. De ANDIA, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident.* Actes du Colloque International Paris, 21-24 Septembre 1994, éd. par Y. de Andia, Paris, Etudes Augustiniennes, 1997, p. 620).

[352] « L'image de la lumière a été universellement et complaisamment reprise » dans tous les travaux théologiques du XIIe siècle, nous dit Marie-Dominique Chenu (*La théologie au douzième siècle,* Paris, 1966, p. 110). L'auteur ajoute en note que cette image est loin de n'être qu'un procédé littéraire : « elle est l'expression adéquate de la métaphysique de l'émanation selon laquelle non seulement les intelligences, mais la nature même, remplies de la lumière de l'Un suprême et immobile, s'assimilent à lui dans la contemplation, explicite ou inconsciente » (*ibid,* note 1).

[353] Cette remarque vaut aussi pour Jésus lumière du monde (cf. « La lumière », *DS* t. 9, col. 1143).

[354] Cf. notre étude sur « La vision spirituelle parmi les sens spirituels », *infra,* Chapitre II D, p. 191 s.

[355] (*CD* 11, p. 99 ; *DNDA* 36, p. 115) (Jc 1, 17). La citation de saint Jacques est reprise par le PSEUDO-DENYS, dans *La hiérarchie céleste* I, 1 : « Tout don excellent et tout don parfait vient d'en haut, descendant du Père des lumières » (Trad. de M. GANDILLAC, Paris, 1943, p. 185). Pour AUGUSTIN « la lumière immuable » (Conf. VII, 10, 16, *BA* 13, p. 615) est le Dieu de la révélation qu'il invoque, dès 387, dans les *Soliloques :* « Père de la vérité, Père de la Sagesse, Père de la lumière intelligible... » (*Soliloques* I, 1, 2, *BA,* 5, p. 27, cf. « Lumière », *DS,* t. 9, col. 1156).

[356] 2 Co 3, 18, cf. notre étude sur « Modèle de la contemplation transfigurante chez Paul », *infra,* Chapitre III B 4, p. 249.

[357] PSEUDO-DENYS : « C'est la Lumière seule, qui, à titre de puissance unifiante, nous rétablit dans notre état ancien » (*La hiérarchie céleste* I, 1. Trad. de M. GANDILLAC, Paris, 1943, p. 185). La théologie orientale nous enseigne que pour voir la lumière divine, il faut participer à cette lumière, être transformé par elle dans une mesure plus ou moins grande. L'expérience mystique suppose un changement de notre nature (cf. V. LOSKY, *Théologique mystique de l'Eglise d'Orient,* Paris, 1944, p. 222).

[358] Cf. AUGUSTIN : « Il faut croire que l'âme intellectuelle, par sa nature même, voit les réalités qui relèvent naturellement, d'après le dessein du Créateur, de l'ordre intelligible. Elle les voit dans une lumière immatérielle, qui a sa nature propre, comme l'œil de chair voit dans la lumière corporelle les objets qui l'entourent, lumière qu'il est capable de recevoir et à laquelle il est ordonné par sa création » (*La Trinité* XII, 15, 24, *BA* 16, p. 257).

Cette vision intellectuelle de la lumière immatérielle donne à la vision corporelle et à la vision spirituelle son efficacité : *En la lumière, nous apparaît (...) la forme que nous enregistrons par le sens corporel, celle que nous imaginons par la pensée, tout ce qu'atteignent les sens corporels, ce que l'âme se représente de semblable au corps* (*EF* 17, p. 107). C'est en cette lumière qui *brille de façon invisible, ineffable et cependant intelligible (...)* que *l'intelligence contemple ce qui est entièrement dissemblable de tous les corps* (*ibid.*). Cette lumière donne de voir dans l'âme des vérités spirituelles qui sont à même d'alimenter la foi.

2 Expérience personnelle d'illumination divine

Guillaume a goûté à ces moments mystiques privilégiés où l'âme a la sensation d'être toute éclairée[360] par Dieu, c'est-à-dire illuminée par la propre lumière divine. L'âme prend alors intensément conscience de la présence de Dieu[361] : *Peut-il y avoir visite plus douce, consolation plus grande, lumière plus divine que de voir parfois, jusqu'à un certain point, et dans la fulgurance rapide d'une grâce illuminante, par les yeux illuminés du cœur, celui qui se montre*[362]. La suavité de telles visites divines a attisé le désir de Guillaume d'être à nouveau illuminé par le don divin : *Et du fait que j'ai senti, même légèrement, ou vu davantage s'allume mon désir ; et, presque impatient, j'attends qu'un jour tu enlèves la main qui me couvre et verses la grâce qui illumine* (*CD* 3, p. 65-67)[363].

L'abbé de Saint-Thierry, ayant connu ces intenses moments de bonheur par l'illumination du cœur au cours d'expérience de la vision intellectuelle de Dieu en l'âme, voudra encourager

---

[360] Cf. AUGUSTIN, en commentant le *Psaume* 138, ne parle-t-il pas de son âme qui a perçu la lumière du Verbe : « D'où vient que, maintenant, cette âme connaît vos œuvres, sinon parce que la nuit à pour moi une lumière dans mes délices ? » (*OA*, t. 10, p. 169).

[361] Pour exprimer les étapes supérieures de la vie spirituelle les auteurs mystiques orientaux utilisaient l'expression de deux courants que l'on retrouve chez Guillaume : celle de Grégoire de Nysse et de Diadoque de Photicé où l'on perçoit la présence de Dieu comme un « sentiment de total plénitude » (Diadoque, *Œuvres spirituelles*. Intr., texte critique, trad. et notes de E. des PLACES, *SC* 5 ter, Paris 1966, p. 108, ligne 5), ou celle pour laquelle la perception spirituelle se fait dans une vision de Dieu ou une vision de lumière (cf. Origène, Pseudo-Macaire, Evagre, voir *supra* p. 66, note) (B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien,* Paris, 1985, p. 93).

[362] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités sur la foi. Le Miroir de la foi. L'Enigme de la foi.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1959, 67, p. 81, in *SC* 301, *MF* 103, p. 175.

[363] PLOTIN décrivait déjà le contemplatif comme un être passif attendant tout de l'agir divin, de ce Dieu à même d'éclairer l'âme et, par là, de manifester sa présence : « Il faut croire qu'on le voit lorsque l'âme soudain reçoit une lumière qui vient de lui et qui est lui-même. Si bien qu'il faut penser qu'il nous est présent lorsqu'il nous éclaire, comme le Dieu qui vient dans son temple » (*Ennéades* V, III, 17. Texte établi et traduit par E. BREHIER, Paris, 1967, p. 73, cf. L. BOUYER, *Du mystère à la mystique,* Paris, O. e. i. l., 1986, p. 249).

ses frères à garder un désir soutenu de la vision de Dieu dans une vie ascétique. Ce désir pourra trouver, dès maintenant, un certain accomplissement : *La face intérieure de l'homme nouveau (...) libérée de ses voiles, elle contemple les biens divins. De fréquentes et soudaines théophanies*[363] *et des splendeurs contemplées par les saints commencent à réchauffer et à illuminer l'âme travaillée par un désir continu de Dieu* (*DNDA* 13, p. 85-87).

L'illumination de l'âme, c'est-à-dire le don soudain et bref de la lumière divine, peut être donnée par le Christ, *Lumière de la vérité* qui illumine tout homme (*OM* VII, 11, p. 135). Le plus souvent c'est l'œuvre de l'Esprit. La théologie de l'Esprit Saint n'était pas très développée au temps de Guillaume, on reconnaît l'originalité de la pensée de l'abbé de Saint-Thierry dans son insistance à montrer le rôle essentiel de l'Esprit Saint[364]. *L'action de l'Esprit Saint,* nous dit Guillaume, est comme *l'haleine aussitôt sentie de Votre lumière* (*ESCC* 178, p. 365). C'est par lui que seront dissipées toutes les obscurités dues aux vanités du monde : *Sous le souffle du Saint Esprit, même dans cette vie, notre nuit sera illuminée comme le jour pour une heure, pour un moment, et les ombres de la vanité du siècle, s'évanouiront, cédant à la lumière de la vérité*[365]. L'action de l'Esprit, limitée dans le temps, est d'une efficacité inégalable pour donner la vraie lumière[366].

3 Motifs de cette quête de la lumière illimitée

Ce désir de la vision de Dieu, si présent chez Guillaume, s'exprime dans la recherche de *la lumière incirconscrite*[367] (*MF* 2, p. 63). Guillaume nous donne ses raisons pour être en quête inlassablement de la lumière véritable à travers une vision de type intellectuel.

---

[363] *Théophanie* a le sens de manifestation de Dieu. Selon Etienne GILSON : « Cette expression est une de celles, très rares, qui trahissent une influence directe de Denys sur Guillaume » (*Théologie de saint Bernard,* Paris, 1969, p. 224). *Théophanie* sera utilisée une deuxième fois par Guillaume (*ESCC* 153, p. 327) pour désigner les manifestations du Verbe-incarné (cf. M.-M. DAVY dans ses notes sur le *DNDA,* p. 85, note 10).

[364] La théologie pneumatique de Guillaume est traitée dans notre étude sur « Le rôle essentiel de l'Esprit Saint dans la théologie guillelmienne », *infra,* Chapitre III A 3 b 2, p. 223.

[365] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 141, p. 175, in *SC* 82, *ESCC* 176, p. 358.

[366] Cf. notre étude sur « L'amour illuminé donne une vision-connaissance du divin : *Amor ipse intellectus est* », *infra,* Chapitre III A 3 b 4 b', p. 235.

[367] Déjà Augustin clamait son désir de voir Dieu à travers son aspiration à voir la lumière « source de vie » : « Soupire après cette lumière, après cette fontaine, lumière que tes yeux ne connaissent point, (...), fontaine où ne peut se désaltérer que la soif intérieure. » (AUGUSTIN *Discours sur le Psaume* 41, *OA* t. 8, p. 448).

- Guillaume exprimera maintes fois que, si son intelligence est éclairée par la lumière venant de Dieu, il lui est donné de s'approcher des mystères divins par la vision spirituelle. En effet Guillaume est pénétré de la parole du psalmiste : *Dans ta lumière nous voyons la lumière*[368]. C'est-à-dire que *la lumière se voit dans la lumière de Dieu*[369]. Dieu est *la lumière des yeux intérieurs.* C'est par cette *lumière naturelle de l'âme* (*DNDA* 25, p. 101) que l'âme peut voir, si peu que ce soit, la lumière divine[370] (*ESCC* 66, p. 167). Guillaume sait que *c'est vers Dieu seul, fontaine de vie, que l'on doit lever les yeux pour voir la lumière en sa seule lumière*[371]. Que voit alors l'intellect ? Ce qu'il voit, c'est lui-même mais illuminé, revêtu de la lumière qui est celle de Dieu car, selon la formule johannique, Dieu est lumière[372], et c'est cette lumière qui imprègne l'âme devenue ainsi le lieu de Dieu. L'intellect qui se voit lui-même, voit donc Dieu en son âme, non pas directement, mais dans son reflet lumineux sur lui[373], puisqu'il se voit illuminé par la lumière qui est Dieu[374].

- Rechercher la lumière divine c'est rechercher la proximité du Seigneur : *Que nos larmes soient pour nous le pain du jour et de la nuit, aussi longtemps qu'on dit à notre âme : où est ton Dieu ; c'est-à-dire aussi longtemps que se prolonge notre pèlerinage loin du Seigneur notre Dieu, loin de la lumière de sa face* (*LFMD* 166, p. 275).

- Dans la lumière que donne le « Père des lumières »[375], Guillaume aspire à se situer par rapport à son Créateur et à se connaître : *Que par ta lumière, je voie la lumière ; que je*

---

[368] D'après le Ps 35, 10 repris dans : *CD* 6, p. 81 ; *OM* 8, 1, p. 135 ; 13, p. 145 ; *ESCC* 66, p. 167.

[369] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 54, p. 83, in *SC* 82, *ESCC* 66, p. 167.

[370] Pour expliquer le don de la lumière divine, Augustin faisait une analogie avec le soleil qui illumine les choses et les rend ainsi visibles (*Soliloques,* I, 8, 15, *BA* 5, p. 59, cf. « Illumination », *DS* t. 7, col. 1337).

[371] Ps 35, 10. Traduction légèrement modifiée de *CD* 12, p. 117. Cf. AUGUSTIN . « En toi est la fontaine de vie. (...). Cours aux fontaines, aspire aux fontaines des eaux. En Dieu est la fontaine de vie, une fontaine intarissable ; dans sa lumière est une lumière que rien ne peut obscurcir » (*Discours sur le Psaume* 41. Trad. P.-T. CAMELOT, « Lumière », *DS* t. 9, in *OA* t. 8, p. 448).

[372] 1 Jn 1, 8.

[373] Evagre a accompli un travail de systématisation sur les idées de ses prédécesseurs orientaux, d'Origène en particulier, en des formules pour montrer que c'est par la splendeur de sa lumière que Dieu est vue : « Dieu qui nous fait voir tout par sa lumière, n'a pas besoin d'une autre lumière pour être vu » (EUAGRIUS PONTICUS, *Centuries, Antirrheticus, Gnosticus, Protreptique, Lettres,* éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912, *Cent.* 1, 35 p. 79).

[374] A. GUILLAUMONT, « Les Visions mystiques dans le monachisme oriental chrétien », Colloque sur les visions mystiques, *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, 1976-1977, p. 124-127.

[375] « Père de lumières », cf. *supra,* p. 184, note 355.

voie ce que ma face est pour la tienne (*OM* VIII, 13, p. 145). Il espère, à *la lumière du visage de Dieu (...), voir clair en lui* (*OM* XII, 15, p. 199).

- La lumière du visage de Dieu est révélatrice des imperfections de l'homme : *La mesure de l'imperfection humaine ne se découvre nulle part mieux que dans la lumière du visage de Dieu à travers le miroir de la vision divine*[376] et elle garde l'homme dans l'humilité, lui faisant mesurer l'écart entre le Créateur et la créature : *Il veut avoir accès auprès de Dieu et, ne le pouvant pas, il se considère à la lumière divine. Il reconnaît que lui et son état de maladie ne peuvent se mettre sur le plan de la pureté de cette lumière* (*EF* 9, p. 99). La lumière a ici un rôle moral qui guide les jugements pratiques et la conduite éthique.

- Avancer, en regardant vers la lumière du visage divin, permet d'être en sécurité sur un chemin vivifiant : *Je sais en effet, j'ai la certitude que ceux qui marchent dans la lumière de votre visage ne se font pas de mal mais s'avancent avec sécurité ; tous leurs jugements procèdent de votre visage. Ce sont eux qui sont les vivants, car dans leur vie ils se conforment à ce qu'ils lisent dans les traits de votre visage*[377].

- La lumière du visage de Dieu manifeste Sa toute puissance : *C'est bien* (*l'histoire*) *de ce Moïse que David chante dans le psaume* (44, 4) : *« Ce n'est pas avec leur glaive qu'ils ont conquis la Terre promise : ce n'est pas leur bras qui leur a donné la victoire, mais ta droite, ton bras et la lumière de ton visage*[378].

- Guillaume va citer l'exemple enviable des saints, ceux qui ont su atteindre les sommets de la perfection en vivant totalement orientés vers Dieu, source des lumières, et dans sa proximité. L'abbé de Saint-Thierry exhale alors leur bonheur et leur action bienfaitrice : celle de refléter la lumière divine. Ces lueurs sont perceptibles dans une vision intellectuelle par ceux qui rejettent les ténèbres : *Quelques uns de tes saints ont sûrement reçu de toi une lumière particulière. Il y a eu des saints qui ont été éclairés et enflammés pour avoir vécu dans la proximité de ta lumière et de ton feu. Par leur parole et leur exemple, ils ont enflammé et illuminé d'autres. Ils nous ont fait savoir la gravité de cette joie : te connaître vraiment ; cette joie que nous cherchons et que*

---

[376] Traduction légèrement modifiée de *LFMD* 271, p. 361.

[377] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditavae orationes* III. Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 75, in *SC* 324 *OM* III, 3, p. 65.

[378] *OM* VII, 6, p. 131. Traduction de P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 25.

nous aurons dans l'autre vie quand nous te verrons tel que tu es, face à face. Entre temps, par leur intermédiaire, des éclairs de ta vérité ont illuminé le monde. Des lueurs ont étincelé ; elles réjouissent les yeux saints mais jettent le trouble et la confusion parmi ceux qui préfèrent les ténèbres à la lumière[379]. Les ténèbres évoquent essentiellement le refus de la lumière offerte.

4 Qualités morales nécessaires pour voir la lumière immatérielle

La lumière divine se donne à voir sous l'effet de la grâce encore nommée action de l'Esprit. Seulement constate Guillaume : *l'Esprit vient et s'en va, et souffle où il veut*[380] (*CD* 5, p. 75). C'est dire que les manifestations de la lumière divine données par l'Esprit, dans le cœur de l'homme, sont imprévisibles. Cependant, en pédagogue, Guillaume, instruisant ses frères, rappellera ici et là certaines qualités de l'âme favorisant une vision intellectuelle de la lumière divine[381] :

- Les trois vertus cardinales (*MF* 8, p. 69) ont un rôle déterminant dans la préparation de l'âme à percevoir la lumière divine[382]. Tout le début du *Miroir de la foi* insiste particulièrement sur la nécessité de développer ces trois vertus : *En attendant, pour l'homme désireux d'arriver à la lumière incirconscrite, il est facile de remarquer combien ces trois vertus sont nécessaires*[383].
- La prudence et la sagesse sont des guides sûres qui font du chercheur de Dieu des *Fils de sa lumière : Ceux qui sont prudemment avertis et estiment tout à la lumière de la vérité (...)* savent discerner avec évidence les ombres de la vanité de ce siècle[384]. Ils savent qu'*en l'absence de la lumière les yeux du corps s'ouvrent en vain sur les ténèbres* (*ESCC* 187, p. 376).

---

[379] Traduction modifiée de *OM* VII, 10-11, p. 132.

[380] Jn 3, 8.

[381] Augustin, en recherche de « l'éclat de la lumière, (cette lumière) chère à ses yeux » (*Conf.* X, 6, 8, *BA* 14, p. 155), sait que pour voir la lumière, fontaine de vie, « il faut préparer l'œil de son âme » (*Discours sur le Psaume* 41, *OA* t. 8, p. 448).

[382] Cf. notre étude « Nécessité des trois vertus cardinales pour espérer voir Dieu », *infra,* Chapitre III C 3 a, p. 273.

[383] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités sur la foi. Le Miroir de la foi. L'Enigme de la foi.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1959, 2, p. 25, in *SC* 301, *MF* 2, p. 63.

[384] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 144, p. 179, in *SC* 82, *ESCC* 178, p. 362.

- Il faut avec vigilance garder une attention soutenue dans ce désir de voir la lumière, sinon, si l'attention manque de constance, la lumière décroît : *Comme pour l'Epouse qui cherche, son attention s'étant relâchée, la lumière avait un peu diminué*[385].
- A plusieurs reprises, pour soutenir le désir de contempler la lumière divine, Guillaume évoque, dans une perspective eschatologique, le bonheur sans fin de ceux qui marchent éclairés par la lumière immuable : *Et telle est la jubilation du peuple bienheureux qui connaît la joie, marche dans la lumière du visage de Dieu*[386], *exulte en son nom*[387].

4 Conclusion sur l'étude des différents types de vision

Guillaume a ressenti la nécessité de reprendre les classifications augustiniennes des visions pour montrer, tout d'abord, que Dieu ne peut être vu par des yeux corporels (*EF* 3, p. 95). Si la vision spirituelle, dans la prière contemplative, peut aider à se représenter le Seigneur dans son humanité[388], c'est dans une vision intellectuelle, sous l'effet de la grâce, que l'homme, par son intelligence, peut saisir Dieu[389].

A la suite de ses expériences mystiques et en suivant Augustin, Guillaume veut faire comprendre que le Seigneur, tout en étant inaccessible dans sa transcendance, peut cependant donner à l'âme, dans un bref instant, d'avoir la perception de Dieu dans son essence.

Dans l'usage de la métaphore de la lumière, Guillaume suit les Pères orientaux et latins pour désigner l'Être même de Dieu et signifier son action : celle de faire reculer les ténèbres de l'âme, en l'éclairant, la transformant, et ainsi l'amener à contempler, quelques brefs instants, *la lumière de la vérité* (*ESCC* 176, p. 358) ou la lumière du Seigneur dans sa gloire (*EF* 16-17, p. 107). A travers le désir de voir la lumière divine, d'être éclairée par elle, Guillaume

---

[385] *Ibid.*, 154, p. 187, in *SC* 82 *ESCC* 190, p. 382.

[386] Ps 88, 16.

[387] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités sur la foi. Le Miroir de la foi. L'Enigme de la foi.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1959, 66, p. 79, in *SC* 301, *MF* 102, p. 172. Cf. aussi : *Il voit, il comprend ces choses, le peuple heureux qui connaît la joie, qui marche à la lumière du visage de Dieu* (*M F* 115, p. 185) ; *C'est David aussi qui exprime la béatitude de l'heureux peuple qui connaît la jubilation : « Seigneur, dit-il, à la lumière de ton visage ils marcheront »* (Ps 88, 16) (*OM* VII, 7, p. 131).

[388] *OM* 4-5, p. 161-163.

[389] *Que l'homme remarque donc qu'il n'y a rien dans sa nature de meilleur que son intelligence par laquelle il désire saisir Dieu* (*EF* 20, p.109).

exprime son aspiration profonde à connaître le Seigneur et à vivre en sa présence, enveloppé par l'irradiation de l'être même de Dieu.

Cette lumière, qui est manifestation de Dieu, est perceptible à l'âme lorsqu'elle vient *frapper le sens de celui qui aime* (*LFMD* 269, p. 359), en particulier son sens de la vision intérieure. Il faut regarder le rôle déterminant des sens spirituels dans l'approche humano-divine et, en particulier, le sens spirituel de la vue dans la quête du visage divin.

D. La vision spirituelle parmi les sens spirituels

Pour être à même de comprendre les manifestations divines dans l'âme, Guillaume a voulu faire une étude approfondie sur le rôle des sens corporels et spirituels de l'homme.

1. Sens corporel, sens spirituel

Guillaume, comme la plus part des mystiques, en suivant sa propre inspiration, ou à la suite Origène[390], a eu recours aux expressions empruntées à la connaissance sensible[391] pour exprimer l'ineffable, comme si, pour traduire de manière compréhensible l'expérience spirituelle du chrétien, il fallait se référer aux organes sensoriels appropriés à l'appréhension du monde[392].

Origène fit la distinction entre les organes sensoriels que possède le corps, appropriés à l'appréhension du monde, et le sens divin[393], présent en l'homme qui est ordonné à la

[390] Origène est considéré comme l'initiateur de la doctrine sur les sens spirituels (K. RAHNER, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *RAM* 13 (1932), 113-145, p. 114), cf. ORIGENE, *Contre Celse* I, 48. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, *SC* 132, Paris 1967, p 201-209 .

[391] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités sur la foi. Le Miroir de la foi. L'Enigme de la foi.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1959, 63, p. 77, in *SC* 301, *MF* 97, p. 166-168 : *En effet, comme se comporte le sens extérieur du corps à l'égard des corps et des réalités corporels, de même le sens intérieur se comporte à l'égard de ce qui lui est semblable, c'est à dire à l'égard des réalités rationnelles et divines ou spirituelles* ; cf. AUGUSTIN : « Si nous nous efforçons de discerner de façon plus accessible les réalités intérieures et spirituelles et d'y pénétrer plus aisément, c'est aux réalités corporelles et extérieures qu'il nous faut emprunter des analogies » (*La Trinité* XI, 1, *BA* 16, p. 163).

[392] J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Paris, 1952, p. 281.

[393] ORIGENE : « Celui qui fait un examen plus approfondi dira qu'il existe, comme l'a nommé l'Ecriture, un sens générique divin ; seul le bienheureux saura le trouver, comme il est dit dans Salomon : '' Tu trouveras le sens divin`` (Pr 2, 5) » (*Contre Celse,* I, 48, *op. cit.*, p. 203).

perception des réalités divines, immatérielles. Ce sens divin est « d'un autre ordre que le sens communément désigné par ce mot »[395]. C'est « un sens supérieur non corporel »[396]. Guillaume va suivre Origène dans cette distinction entre sens corporel et sens spirituel

Dès le début de son traité *De la nature et la dignité de l'amour*, pour donner un éclairage sur le rôle des sens spirituels[397], Guillaume cite Paul. L'Apôtre n'évoque-t-il pas le *sensus* qui rend apte à ressentir les bienfaits du vouloir divin : « *Ne vous conformez pas à ce siècle, mais réformez-vous dans la nouveauté de votre sens, afin que vous éprouviez que la volonté de Dieu est bonne, agréable et parfaite*[398] » (*DNDA* 18, p. 95). A la suite de cette exhortation paulinienne, Guillaume distingue *les sens du corps* (par lesquels) *nous vieillissons et nous nous conformons au siècle* et (...) *le sens de l'esprit* (par lequel) *nous nous renouvelons dans la connaissance de Dieu en vue d'une vie nouvelle, conforme à la volonté et au bon plaisir de Dieu (ibid.).*

2. Relation entre le corporel et le spirituel

L'étude anthropologique de Guillaume sur la relation entre le corps et l'âme a un caractère original. En effet, au delà de l'influence certaine d'Augustin, apparaît, chez Guillaume, un sens cosmique déjà développé chez les philosophes grecs de l'Antiquité[399] qui amène à considérer l'homme comme un « microcosme[400] ». C'est-à-dire qu'en l'homme se trouvent

---

[395] ORIGENE, *Contre Celse* VII, 34. Intr., texte critique, traduction et notes par M. BORRET, *SC* 150 Paris, 1969, p. 91, cf. « Sens spirituel », *DS,* t. 14, col. 599.

[396] *Ibid.,* p. 93. Cf. AUGUSTIN qui fait la distinction à maintes reprises entre sens corporel et sens de l'homme intérieur : « Un autre sens en effet, le sens de l'homme intérieur, bien supérieur au sens corporel, nous permet de sentir et le juste et l'injuste (...). A l'opération de ce sens, ne peut s'élever ni la pupille de l'œil, ni la trompe de l'oreille, ni les fosses du nez, ni les voûtes du palais, ni nul toucher corporel » (*Cité de Dieu* XI, 28, 2, *BA* 35, Paris, 1959, p. 119-121).

[397] C'est dans le *DNDA* (18s., p. 95s,) que l'on trouve le développement le plus important de Guillaume sur les sens spirituels. Il en traite de façon succincte dans : *OM* III, 9, p. 71 ; X, 4-5, p. 161 ; *ESCC* 94, p. 219-221 ; 160, p. 339 ; *MF* 78, p. 147 ; 97, p. 167-169 ; *LFMD* 174, p. 283-285 ; 291-292, p. 377-379, cf. notre étude sur « L'héritage patristique dans l'œuvre de Guillaume : Origène », *supra,* Chapitre I B 1. a, p. note

[398] Rm 12, 2.

[399] M.-D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle,* Paris, 1967, p. 39 et 49.

[400] Platon, dans le *Timée,* a développé le thème de l'homme microcosme. Guillaume reprend cette expression dans l'introduction au traité *De la nature du corps et de l'âme* (Texte établi, traduit et commenté par M. LEMOINE, Paris, 1988, p. 66). Mais le thème de l'homme microcosme ne tient pas une grande place dans la suite de l'œuvre. A l'Homme-microcosme, image du Monde, Guillaume préfère l'Homme-image de Dieu, fidèle en cela à la pensée de Grégoire de Nysse. (M. LEMOINE, *op. cit.,* p. 66, note 4).

réunies la réalité divine et la matière[401]. L'âme et le corps ne sont pas deux réalités juxtaposées ou indépendantes, ils sont étroitement liés.

Dans son traité d'anthropologie[402], Guillaume, étudiant les rôles respectifs du corps et de l'âme, nous enseigne que le corps permet à l'âme d'exprimer son désir de Dieu. Ainsi le corps avec ses yeux tournés vers le ciel est l'expression de la grandeur et de la dignité de l'âme orientée vers son Créateur : *La silhouette de l'homme debout, tendu vers le ciel, le regard tourné vers le haut, exprime la dignité souveraine et impériale de l'âme rationnelle*[403] (*DNCA* p. 156).

Le corps et l'âme agissent l'un sur l'autre :

- D'une part, le propre de l'âme est de donner la vie au corps : *L'âme est une substance spirituelle et propre, créée par Dieu, donnant la vie au corps* (*DNCA* 51, p. 128)[404]. C'est à travers ses cinq sens corporels que le corps est vivifié par l'âme : *Par les cinq sens corporels, le corps est uni à l'âme et en reçoit la vie* (*DNDA* 18, p. 97).
- D'autre part, une modification subie par le corps à travers ses sens par un objet, par exemple à effet lumineux, provoque une sensation qui a un retentissement actif dans l'homme intérieur[405] : *Les sens annoncent à la raison la chose*

---

[401] L'homme est comme la jonction entre tout ce qui est matière et esprit. Marie-Dominique Chenu indique que dans ce contexte de re-naissance propice à étudier les rapports de l'homme et de la nature et qui resurgit dans les premières décades du XIIe siècle : « Le composé humain consacre la solidarité de l'homme et de l'univers (...). La matière a un sens dans l'univers chrétien, et c'est l'homme qui le lui donne » (*La Théologie au douzième siècle,* Paris, 1967, p. 35).

[402] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De la nature du corps et de l'âme.* Texte établi, traduit et commenté par M. LEMOINE, Paris, 1988.

[403] Cf. GREGOIRE DE NYSSE : « L'homme se tient droit, il est dressé vers le ciel, il regarde en haut. C'est l'attitude du commandement et elle manifeste sa dignité royale » (*La Création de l'homme.* Intr. et trad. de J. LAPLACE, *SC* 6, Paris, 1944, p. 216).

[404] AUGUSTIN cite l'âme comme un pôle de référence et d'autorité : « L'âme me paraît être une substance douée de raison et apte à gouverner un corps » (*La grandeur de l'âme* XIII, 22, *BA* 5, p. 275). Plus tard, à la fin de ses *Confessions*, AUGUSTIN montre que l'âme est source de vie pour son organisme : « L'âme est celle qui anime la masse du corps en lui donnant la vie » (*Conf.* X, 6, 10, *BA* 14, p. 161).
SAINT BERNARD indique que l'âme anime le corps en lui donnant la vie et la perception par les sens : « Toi donc, âme humaine, considère toute la peine que tu prends pour ton corps, et tu découvriras sans nul doute que ton service à son égard, c'est de lui donner la vie et la perception » (*Sermon* 10,1 dans *Sermons divers* Trad. P.-Y. EMERY, Paris 1982, p. 113-114).

[405] C'est ce qu'enseigne AUGUSTIN à Evodius : « Je crois que le sens consiste en ce que rien de ce qu'éprouve le corps ne soit dérobé à l'âme » (*De la grandeur de l'âme,* XXIII, 41, *BA* 5, p. 303) ; cf. aussi *Dix-huitième Traité sur l'Evangile de Jean, OA* t. 10, p. 461 : « Vois comment les sens du corps font connaître au cœur les impressions qui lui viennent du dehors. » Augustin, en traitant de la nature de l'âme et de ses relations avec le corps, doit certains principes fondamentaux à Plotin. Celui-ci a élaboré tout une doctrine de la sensation : « Il faut admettre que les sensations ont lieu par l'intermédiaire d'organes corporels : c'est la conséquence de la

sentie (*OM* III, 9, p. 71). Le sens de la vue, chez Guillaume, est celui qui affecte davantage l'âme (*DNDA* 24, p. 99). Chez les mystiques du douzième siècle, l'âme a deux faces, l'une tournée vers le monde sensible, l'autre tournée vers le monde intelligible[405].

3. Analogie entre les sens corporels et spirituels

Afin de souligner le rôle fondamental de la charité dans la recherche du visage divin, Guillaume va chercher à faire comprendre à ses frères que c'est la charité qui permet à l'âme d'avoir une vision spirituelle de Dieu. L'abbé de Saint-Thierry met en évidence que l'âme a un sens spirituel qui lui est propre pour voir Dieu, analogue au sens corporel de la vue. La charité est ce sens, *elle est l'œil*[406] *par lequel Dieu est vu* (*DNDA* 18, p. 95). La doctrine du sens de l'amour, telle que Guillaume l'a conçue et exposée, apparaît dès ses premiers écrits, ici dans son traité *De la nature et de la dignité de l'amour*[407] ; elle est souvent évoquée, dans la suite de son œuvre. L'amour est un sens par lequel l'âme reçoit ses sensations : C'est *l'amour (qui) est le sens par lequel l'âme sent*[408] (*MF* 97, p. 169) affirme Guillaume.

Guillaume va élargir aux autres sens l'analogie qu'il fait entre le sens corporel de la vue et le sens spirituel de la charité propre à l'âme : *De même que le corps a ses cinq sens, par lesquels il est uni à l'âme, par l'intermédiaire de la vie, de même l'âme a ses cinq sens par lesquels elle est unie à Dieu, par l'intermédiaire de la charité* (*DNDA* 18, p. 95). Par là, Guillaume entraîne son lecteur à une connaissance de Dieu d'ordre existentiel[409] qui est précisément ce que cherche à exprimer la doctrine des sens spirituels[410].

---

nature de l'âme, qui ne perçoit rien de sensible quand elle est complètement extérieure au corps » (Enn. IV, 4, 23. Texte établi et traduit par E. BREHIER, Paris, 1964, p. 125).

[405] M. D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle,* Paris, 1967, p. 117.

[406] RICHARD DE SAINT VICTOR : « Là où est l'amour, là est l'œil. Nous regardons volontiers celui que nous aimons beaucoup » (*Benjamin Minor,* cap. III, *PL* 196, c 10 A, cité par M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1954, p. 189).

[407] *DNDA* 18 s., p. 95 s.

[408] Cf. aussi : *Le sens de l'âme c'est l'amour, que l'âme en ressente la douceur, ou qu'elle soit meurtrie par lui, c'est sa sensation qu'elle éprouve* (GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditavae orationes* III. Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 83, in *SC* 324, *OM* III, 10, p. 73).

[409] J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique,* Paris 1944, p. 224.

[410] ORIGENE, dans sa doctrine des sens spirituels, indique que le « sens divin » peut se diviser en cinq sens spirituels analogiques des cinq sens corporels : « Les sens divins comportent des espèces : la vue, qui peut fixer

Mais Guillaume ne se préoccupe pas, comme Origène, d'adapter chaque sens spirituel à un objet symbolique spécifique du mystère chrétien[411]. Aux cinq sens corporels, il associe les cinq sens de l'âme qui sont les amours de l'homme et constituent les composantes de la Charité : *Il y a cinq sens animaux ou corporels, par lesquels l'âme donne au corps la sensibilité : pour commencer par en bas, le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue. De même il y a cinq sens spirituels par lesquels la charité vivifie l'âme, à savoir : l'amour selon la chair, c'est à dire celui des parents, puis l'amour social, l'amour naturel, l'amour spirituel, l'amour de Dieu* (*DNDA* 18, p. 95-97). L'analogie que fait Guillaume entre les cinq sens corporels et les cinq sens de l'âme se retrouve en des termes semblables dans le *Sermon* 10 de saint Bernard[412]. Le constat de ces ressemblances frappantes entre les textes de deux abbés a alimenté la polémique pour savoir lequel des deux amis avait influencé l'autre[413]. Il apparaît nettement que Guillaume donne, dans cette analogie entre sens corporel et sens spirituel, un développement plus étoffé, plus argumenté sur l'importance du sens corporel de la vue que le fait son grand ami[414]. Le plus souvent, pour être plus convainquant, Guillaume

---

les réalités supérieures au corps (...) ; l'ouïe, percevant des sons dont la réalité n'est pas dans l'air ; le goût, pour savourer le pain vivant descendu du ciel et donnant la vie du monde (Jn 6, 33) ; de même encore l'odorat, qui sent ces parfums dont parle Paul qui se dit être ''pour Dieu la bonne odeur du Christ'' (II Co 2, 15) ; le toucher, grâce auquel Jean affirme avoir touché de ses mains ''le logos de vie'' (I Jn 1, 1) » (*Contre Celse* I, 48. Intr., texte critique, trad. et notes par M. BORRET, *SC* 132, Paris, 1967, p. 205, cf. « Sens spirituel », *DS* t. 14, col. 600).

Cette analogie entre le sens corporel et le sens spirituel a été affirmée dans d'autres écrits : ORIGENE, *Entretien avec Héraclide* 16, 11-23, 1. Intr., texte, trad. et notes par J. SCHERER, *SC* 67, Paris, 1960, p. 89-101 ; *Traité des principes* I, 1, 9. Intr., texte critique, trad. par H. CROUZEL ET M. SIMONETTI, *SC* 252, Paris, 1978, p. 108-110 ; GREGOIRE DE NYSSE : « Il y a en effet une correspondance entre les opérations de l'âme et les sens corporels », (*Homélie* I des *Homélies sur le Cantique des cantiques* dans *La colombe et la ténèbre* Trad. M. CANEVET, choix, introd. et notes, J. DANIELOU, Paris, 1967, p. 25) ; AUGUSTIN, dans le *Sermon* 159 (cap. 3 et 4. *OA* t. 7, p. 46), énumère « les cinq sens intérieurs » qui doivent ouvrir l'homme au Seigneur et à sa divine justice. A la lecture de ce sermon on a la preuve qu'Augustin connaît une doctrine des cinq sens spirituels. Il est devenu après Origène, le maître de la théologie du Moyen-Âge sur les cinq sens (K RAHNER, « La doctrine des ''Sens spirituels'' au Moyen-Âge », *RAM* 14, 1933, 262-299, p. 263).

[411] J. WAISH, « Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels », *RAM* 35, 1959, 27-42, p. 40.

[412] SAINT BERNARD, *Sermons divers.* Intr., trad., notes et index par P.-Y. EMERY, Paris, 1982, p. 113-117.

[413] D'après Louis Malvez, « L'analogie indiscutable de leurs deux pensées s'expliquerait par une influence de Bernard sur Guillaume. Sans contredit, ce dernier a subi profondément l'ascendant de son prodigieux cadet (...). Pour ce qui est de l'organisation rationnelle de leur pensée religieuse, leurs ressemblances pourraient s'expliquer par une mise en commun où l'esprit plus spéculatif de Guillaume de Saint-Thierry a peut-être apporté plus qu'il n'a reçu » (« La doctrine de l'image et la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry », *RSR* 22, 1932, 178-205, 257-279, p. 181, note 6). Sans nuance, Karl Rahner affirme que, dans ce passage du *DNDA,* « Guillaume de Saint-Thierry est complètement dépendant de saint Bernard et ne répète guère que ses pensées » (« La doctrine des ''Sens spirituels'' au Moyen-Âge », *RAM* 14, 1933, pp. 262-299, p. 264). Pour J.-M. DECHANET, le doute subsiste pour savoir quel Père abbé a influencé l'autre. Car si la date de composition du *DNDA* est approximativement connue, on ne connaît pas celle du sermon bernardin (J.-M. DECHANET, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1944, p. 182, note 46).

[414] Cf. notre comparaison entre le *Sermon* 10 de s. Bernard et *DNDA* 99, p. 99-101, *infra,* p. 198, n. 430 et 431.

s'appuie sur des textes scripturaires[415] ce que ne fait pas saint Bernard. En hiérarchisant les sens corporels, Guillaume reprend de façon très personnelle des images empruntées à Augustin[416]. Pour notre part, étant donné que dans ses autres écrits saint Bernard place l'ouïe comme sens corporel supérieur à celui de la vue[417] et qu'il parle très peu souvent du sens de la vue, il nous semble que, dans ce *Sermon* 10, saint Bernard reprend à Guillaume une certaine prédilection pour le sens de la vue tout en citant très vite l'ouïe[418].

4. Hiérarchie des sens spirituels

Comme pour les sens corporels Guillaume établit une hiérarchie des sens spirituels. Leur ordre d'apparition dans l'âme exprime leur perfection croissante. On passe des amours qui sont conformes à l'instinct de la nature à ceux qui sont l'œuvre de la grâce[419].

Au sommet de cette hiérarchie Guillaume place l'amour divin comparé à la vue : *L'amour divin est comparé au cinquième sens, qui est celui de la vue. La vue est le sens principal ; de même, parmi toutes les affections, l'amour divin tient la première place* (*DNDA* 23, p. 99).

Lors de son étude sur les sens spirituels chez Grégoire de Nysse, Jean Danielou[420] fait remarquer que l'ordre dans lequel les sens spirituels sont mentionnés dans l'âme, la place que chacun d'eux occupe, est un fait qui pourrait servir à discerner divers tempéraments mystiques. Il semble que chez Grégoire de Nysse l'odorat tienne une place particulière[421].

---

[415] Cf. citation de Mt 5, 44-45 en *DNDA* 24, 99 ; Ep 3, 15 en *DNDA* 23, p. 99 ; Lc 10, 27 en *DNDA* 24, p. 101...

[416] Cf. *infra,* p. 198, note 428.

[417] SAINT BERNARD : « L'Epouse voit donc venir l'Epoux après l'avoir entendu, car l'Esprit Saint aussi observe l'ordre que décrit le Prophète : ''Ecoute ma fille, et tu verras'' (Ps 45, 11) » (*SCt* 53, 2. Trad. A. BEGUIN, Paris, 1953, p. 556). Cf. notre étude sur « La hiérarchie des sens spirituels », *infra,* p. 4 p. après.

[418] SAINT BERNARD : « Il est d'emblée évident que la vue l'emporte en dignité sur tous les autres sens, et l'ouïe, sur les trois autres » (*Sermon* 10, *Sermons divers.* Intr., trad., notes et index par P.-Y. EMERY, Paris, 1982, p. 116).

[419] *DNDA* 18, p. 95-97, cité *supra* au paragraphe précédent (cf. M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1954, p. 189).

[420] J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique,* Paris 1944, p. 231.

[421] Chez Grégoire de Nysse, parmi les sens spirituels, la vue n'a pas le primat. Il affirme souvent l'invisibilité divine. La saisie de Dieu s'opère dans « la ténèbre », en ce lieu où Dieu se tient (*La vie de Moïse, ou traité de la perfection en matière de vertu.* Introd. et trad. de J. DANIELOU, *SC* 1 bis, Paris, 1955, p. 105). L'approche de Dieu comporte d'abord la perception du parfum divin : « Lorsque l'âme s'est approchée davantage de celui qu'elle désire, avant que sa beauté n'apparaisse à ses yeux, elle saisit celui qu'elle cherche par le sens de l'odorat » (*Commentaire sur le Cantique* XLIV, 821 A, cité par J. DANIELOU, *op. cit.,* p. 233).

Dans les écrits d'Augustin, la perception de Dieu par l'intelligence, en dehors de toute inférence et de tout discours, est exprimée à l'aide de l'analogie avec un sens spirituel, qui, le plus souvent, est celui de la vue[422]. Si le désir de la vision spirituelle de Dieu relève d'une influence grecque, la recherche de l'écoute dénote une influence hébraïque, également présente dans la pensée d'Augustin.[423]. Il mentionne aussi le sens du goût spirituel dans son *Discours sur le Psaume* 41[424].

Saint Bernard, dans son *Sermon sur le Cantique des cantiques*, privilégie l'écoute spirituelle par rapport à la vision spirituelle : « Vous devez savoir que le Saint Esprit, pour faire avancer une âme dans la spiritualité, (...) éduque l'ouïe, avant de réjouir la vue. ''Ecoute, ma fille``, dit-il ''et vois`` » (Ps 45, 11)[425]. L'abbé de Clairvaux affirme avec conviction : « Seule l'ouïe atteint à la vérité, parce qu'elle perçoit le Verbe[426]. »

Pour Guillaume, s'il fait aussi une étude sur le sens du goût spirituel dans son traité sur *La nature et la dignité de l'amour*[427], il est indéniable que le sens de la vue a un rôle primordial : *Par la vue, tous les autres sens, dit-on, voient, bien que seul l'œil voit. Nous disons en effet :*

---

[422] « Recourons de préférence au témoignage de la vue : c'est le sens le plus parfait et le plus voisin, encore que d'un tout autre ordre de la vision intellectuelle » (*La Trinité* XI, I, 1, *BA* 16, p. 163). Dans son commentaire *du Psaume* 41, Augustin exprime un désir de vision de Dieu : « J'ai cherché mon Dieu, afin d'essayer si je ne pouvais point non seulement croire, mais encore voir quelque chose » (*Ps* 41, 7, *OA* t. 8, p. 450).

[423] Ainsi, dans la dernière étape de l'ascension contemplative, pour « celui qui marche dans le tabernacle et médite sur les merveilles de Dieu, il y a, dans le concert de cette fête, un charme d'oreille qui l'entraîne comme le cerf aux sources d'eau vive » (*Ps* 41, 9, *OA* t. 8, p. 452).

[424] Dans la suite de son commentaire sur le *Psaume* 41 Augustin confie « qu'il a goûté les charmes d'une joie intérieure, voilà que la perspicacité de l'esprit a pu pénétrer jusqu'à l'immuable, quoiqu'en passant et seulement comme l'éclair » (*Ps* 41, 10, p. 452).

[425] SAINT BERNARD, *Sermons sur le Cantique* 28, 7. Trad. A. BEGUIN, Paris, 1953, p. 342.

[426]Saint Bernard illustre ce précepte en faisant allusion à la scène où Marie-Madeleine cherche son Seigneur au matin de Pâques. Celle-ci, dans son manque de foi à la Résurrection, avait ressenti la nécessité de voir de ses yeux le Seigneur pour croire. Saint Bernard regrettait qu'elle mit : « l'expérience (corporelle) plus haut que la foi » (*SCt* 28, 8. Trad. A. BEGUIN, p. 344).

[427] La saisie de Dieu par l'esprit peut être évoquée aussi par le sens du goût (*DNDA* 33-39, p. 113-119). C'est une saveur délectable qui évoque la sagesse : *Car l'esprit (mens) est une puissance de l'âme par laquelle nous nous unissons à Dieu et nous jouissons de lui ; cette jouissance consiste dans une sorte de saveur divine, d'où, de cette saveur, le mot de sagesse. Or ce savourement est dans un certain goût* (*DNDA* 33, p. 113). La sagesse est présentée comme une saveur spirituelle de Dieu. Il y a là un jeu de mot entre : *Sapere, sapientia, sapor.* Un peu plus loin (*DNDA* 35, p. 115), Guillaume indique clairement que la sagesse, c'est le Christ qui nous ouvre l'intelligence des Ecritures (cf. l'influence d'Origène dans le rôle du Christ sur les Ecritures, *supra,* « L'héritage patristique dans l'œuvre de Guillaume : Origène », Chapitre I B 2. a). Elle traduit chez Guillaume les expériences de la *lectio divina* savourées sous l'action de la grâce, mais non encore d'ordre mystique (T. KOEHLER, « Thème et vocabulaire de la *Fruition divine* chez Guillaume de Saint-Thierry, *RAM* 40 (1964), 139-160. p. 150).

« Touche et vois ; goûte et vois », et aussi des autres sens (*DNDA* 23, p. 99)[428]. Guillaume poursuit son analogie entre le sens corporel de la vue et la charité pour montrer quelle doit être la source de nos affections. De même que la vue est dite présente dans les actions de tous les autres sens, de même nos affections humaines doivent s'enraciner dans notre amour de Dieu : *Pareillement (...) on ne doit rien aimer sinon à cause de Dieu*[429], *et ce qu'on aime n'est pas tant la chose elle-même mais plutôt Celui pour lequel on l'aime* (*ibid.*).

Guillaume souligne que la vue est située dans la partie la plus haute et la plus noble du corps humain (*DNDA* 24, p. 99). L'abbé de Saint-Thierry est le théologien mystique du XIIe siècle qui souligne avec le plus d'ardeur l'importance du sens de la vue[430]. Guillaume parle de la vue, sens corporel, située en haut de la tête pour lui donner ensuite les qualités d'une vue spirituelle. Sa situation, nous dit-il, dans un langage imagé, lui donne une puissance de perception aussi étendue que celle de la mémoire et de l'intelligence : *La vue ayant son siège, comme nous l'avons dit, dans la région la plus digne du corps, semble détenir quelque chose de plus qu'une puissance de sensibilité corporelle. Autant qu'il lui est permis, elle tend à imiter la puissance de l'intelligence et de la mémoire. En un instant, elle parcourt de son vol la moitié du ciel et embrasse aussi en un seul instant plusieurs étendues de terre* (*DNDA* 24, p. 101)[431]. Guillaume souligne les possibilités infiniment étendues de la vue car il veut montrer avant tout que le sens de l'amour, propre à l'âme, comparé au sens de la vue, a lui aussi des capacités quasi-illimitées pour percevoir le mystère divin.

---

[428] Cf. AUGUSTIN: « Si la vue est principalement attribuée aux yeux », c'est encore « ce mot dont nous nous servons pour exprimer l'action des autres sens : l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. Nous ne disons pas seulement : ''Voyez quelle lumière !'' Mais nous disons aussi : ''Voyez quel bruit, voyez quelle odeur, voyez quel goût, voyez quelle chaleur !'' » (*Lettre* 147, 7, *OA* t. 2, p. 342).

[429] Cf. *La Règle de saint Benoît,* Chapitre IV. Trad. et notes par G. MORIN, Fribourg (Suisse), 1944, p. 41.

[430] Saint Bernard, dans le *Sermon* 10, mentionne à deux reprises « que la vue dépasse les autres sens » ou « l'emporte en dignité sur tous les autres sens » (*Sermon* 10, *Sermons divers.* Intr., trad., notes et index par P.-Y. EMERY, Paris, 1982, p. 116). Alors que Guillaume dans ce même passage souligne quatre fois l'importance du sens de la vue : *La vue est le sens principal* (*DNDA* 23, p. 99) ; *la vue est une force de l'âme, authentique, puissante et pure* (*ibid.*) ; *la vue est placée au sommet du corps, dans une sorte de tour, qui est le lieu le plus noble de la tête ; aussi, en raison même de la forme du corps, elle a, au dessous d'elle, selon l'ordre (...) tous les organes des autres sens* (*DNDA* 24, p. 99) ; *la vue ayant son siège, comme nous l'avons dit, dans la partie la plus digne du corps, semble viser à quelque chose qui dépasse les forces communes de la nature animale* (Traduction légèrement modifiée de *DNDA* 24, p. 101).

[431] Comparons l'expression de Guillaume avec celle de Bernard exprimant une pensée analogue : « La vue se montre plus pénétrante que les autres sens et perçoit des réalités plus éloignées (...). Elle paraît sortir et parcourir la distance » (SAINT BERNARD, *Sermon* 10, 3, *op. cit.*, p. 116). Remarquons que le texte de Guillaume est beaucoup plus étoffé et magnifie davantage les grandes capacités de la vision.

5. La vision spirituelle favorise l'initiation à la vie divine

a) Vision spirituelle du Christ humain

Par les sens de l'homme extérieur comme celui de la vue, la vie divine peut s'introduire dans l'homme intérieur[432] : *Dieu a suscité peu à peu en nous la grâce spirituelle par l'action des signes corporels*[433]. En reconnaissant au corps et aux réalités sensibles la place qu'ils doivent avoir dans un univers sauvé du péché par les mérites du Christ[434], Guillaume se démarque d'un spiritualisme désincarné propre au néoplatonisme[435]. Il sait donner sa place à l'aspect corporel dans la vie de l'homme croyant[436]. C'est en étant conscient de l'importance du sens corporel de la vue que Guillaume a pu exprimer si souvent un désir d'avoir une vision spirituelle de Dieu[437].

Ainsi l'abbé de Saint-Thierry ne craint pas de rappeler à ses frères que les images présentes dans la pensée, grâce à la représentation de la forme humaine de Jésus, favorisent la vie de prière. Par elles, on est conduit à adorer, honorer Jésus nouveau-né, enfant (*OM* X, 4, p. 161), souffrant : *Nous-nous proposons une représentation de ta passion, afin que nos yeux de chair, eux-aussi, aient de quoi voir, à qui adhérer* (*OM* X, 7, p. 165). Guillaume recommande au commençant dans la vie spirituelle ce mode de représentation par image de la vie du Christ : *En matière d'oraison et de méditation, il est meilleur et plus sûr de proposer au débutant la représentation de l'Humanité du Sauveur, de sa Nativité, de sa Passion, de sa Résurrection. Ainsi son âme encore faible, impuissante à rien concevoir sinon des corps et des substances corporelles, aura un objet où se fixer, quelque chose à sa mesure, capable de retenir le regard de son amour* (*LFMD* 174, p. 283-285).

---

[432] M. E. HENNEAU, « Le corps et l'âme : propos de Guillaume de Saint-Thierry et vécu féminin », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye 2000, 505-517, p. 510.

[433] Traduction légèrement modifiée de *MF* 63, p. 131.

[434] *Mes péchés ? Où est celui qui les a portés, enlevés, et les a cloués sur la croix ?* (*OM* III, 4, p. 67) ; *C'est ma purification (...) de contempler ta bonté, Seigneur, (...) toi qui dit à mon âme : « Ton salut, c'est moi »* (*CD* 2, p. 61).

[435] B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le nouveau théologien,* Paris, 1985, p. 94.

[436] *Nous ne vivons pas pour le corps ; mais sans le corps, nous ne pouvons vivre.*(...). *Il faut en avoir soin toutefois, mais se garder d'en être esclave.* (...). *Le corps a droit, pour vivre, à quelque sollicitude de la part de l'esprit* (*ESCC* 128, p. 275).

[437] Cf. notre étude sur « Objet du désir de Guillaume », *supra,* Chapitre II A 2, p. 124.

Porter son regard sur ces images dans une vision spirituelle évite à l'homme de trébucher : *Je ne pécherai pas, quand je prierai et adorerai ce que j'aurai vu par l'imagination* (*OM* X, 5, p 161).

b) De la contemplation de l'humanité du Christ à celle de sa divinité

Cette connaissance sensible est là pour préparer une connaissance spirituelle de Dieu : *L'homme qui dirige vers le Sauveur le regard tendu de son âme, et qui contemple par la pensée une forme humaine en Dieu, n'est pas si loin de la vérité : du moment que, par la foi, il ne sépare pas le Dieu de l'homme, il en arrive un beau jour à saisir le Dieu dans l'homme* (*LFMD* 174, p. 285). La connaissance du Christ selon la chair[438] n'étant qu'une étape dans la piété, un jour vient où *cette imagerie devra être dépassée pour s'élancer dans le domaine des choses de l'esprit* (*ESCC* 19, p. 93). C'est l'expérience que fit Guillaume quand, dans sa contemplation, ayant perçu le *dos* de son Seigneur[439] (*CD* 3, p. 63) il voulut en avoir une pleine connaissance. Cette identification à l'expérience que fit Moïse lorsque le Seigneur le plaça au sommet du rocher et se laissa voir « de dos » fut présentée dans plusieurs écrits mystiques :

- Chez Grégoire de Nysse, Moïse est le modèle exemplaire car il ne regarde pas Dieu face à face[440] « mais le regarde de dos[441] » et apprend ainsi à suivre Dieu.
- Voir le Seigneur « de dos » signifie symboliquement pour Augustin : voir avec les yeux de la foi la personne humaine du Christ, se la représenter mentalement[442]. Augustin, à plusieurs reprises, indique qu'ici bas il faut se contenter de voir Dieu par

---

[438] Les deux formes de la connaissance du Christ seront plus largement développées dans *ESCC,* 16-19, p. 89-93 ; 28, p. 107-109 ; 80, p. 197 ; *OM,* X, 2-10, p. 159-167 ; *MF* 120, p. 191 ; *LFMD* 174-175, p. 283-285.

[439] Exode 33, 22-23.

[440] GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse, ou traité de la perfection en matière de vertu.* Introd. et trad. de J. DANIELOU, *SC* 1 bis, Paris, 1955, p. 149-150, note 4 : « Il faut renoncer à voir Dieu face à face ; ce serait un contre-sens (...) car Dieu est doublement transcendant comme essence et comme personne. »

[441] GREGOIRE DE NYSSE, *op. cit.,* p. 150.

[442] AUGUSTIN : « Mais aussi longtemps que ''nous voyageons loin du Seigneur et marchons dans la foi et non dans la lumière'' (II Co 5, 6-7), c'est le '' dos ''du Christ, c'est-à-dire sa chair, que nous devons regarder dans la foi précisément. Fixés sur ce solide fondement de la foi que symbolise le '' rocher '', c'est elle que nous contemplons (*La Trinité* II, XVII, 28, *BA* 15, p. 255-257).

la foi, « de dos ». C'est seulement dans la vie future que la pleine contemplation de la divinité pourra se réaliser[443].

- Saint Bernard évoque lui aussi la scène de Moïse au Sinaï. Dans son commentaire de la parole de l'Exode[444], il semble admettre, plus facilement que son ami Guillaume, de contempler Dieu seulement « de dos » : « Le contempler de dos, n'a d'ailleurs rien de vil ni de méprisable.[445] »

L'attitude de Guillaume sera autre que celle de ses Pères dans la foi ou de son grand ami. A peine a-t-il eu la perception de son Seigneur « de dos », *même légère,* nous dit-il (*CD* 3, p. 65), qu'il fut alors animé d'un ardent désir de *voir le Seigneur tout entier et le toucher* (*ibid.,*). Son regard intérieur se porta sur *la sacrosainte blessure de son côté (...) pour entrer tout entier jusqu'au cœur même de Jésus (...) manne de la divinité*[446] (*ibid*). En de belles images, Guillaume montre que la contemplation du Christ blessé l'a conduit au désir amoureux de contempler la divinité du Verbe[447] existant depuis toute éternité : *Ouvre-nous le flanc de ton corps, afin que puissent entrer ceux qui désirent voir les secrets du Fils* (*OM* VI, 21, p. 121). Pour Guillaume, l'Homme-Dieu représente dans sa chair, son âme, sa divinité, les différentes étapes que le croyant doit parcourir pour parvenir à la connaissance mystique parfaite[448].

Fort de son expérience, Guillaume invite ses frères à contempler la Passion, signe de l'amour infini du Seigneur[449] : *Quand nous regardons plus attentivement l'image de la passion, dans*

---

[443] AUGUSTIN : « Cette image (voir Dieu de dos) peut signifier aussi qu'après cette vie seulement (...) nous verrons le Christ « face à face » (*La Trinité* II, XVII, 28, *BA* 15, p. 253 ; cf. aussi *Ps* 149, *OA* t. 10, p. 300).

[444] Ex 33, 22-23.

[445] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon sur le Cantique* 61, 6, *Œuvres mystique.* Préface et traduction d'A. BEGUIN, Paris, 1987, p. 633.

[446] SAINT BERNARD montre aussi que : « par ses plaies béantes Jésus nous a introduit dans son sanctuaire, où tout n'est que plénitude de grâce et perfection des vertus » (*SCt* 61, 5. Trad., A. BEGUIN, p. 632).

[447] Guillaume situe symboliquement la divinité du Christ dans *le Saint des Saints* (Ex 36, 34), *l'arche du Testament* (Ex 30, 26), *l'urne d'or* qui contenait *la manne* (He 9, 4) (*CD* 3, p. 65, cf. *OM* VI, 17, p. 119 ; VIII, 6, p. 139).

[448] Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambiguorum liber, PG* 91, 1248 B (cité par B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le nouveau théologien,* Paris, 1985, p. 91).

[449] Etape tout à fait classique dans la vie spirituelle du croyant, cf. par exemple IGNACE DE LOYOLA qui demande à ses retraitants de contempler la Passion lors de la troisième semaine des *Exercices spirituels* ; comme le Christ, le disciple passera de la Passion à la gloire de la résurrection (SAINT IGNACE DE LOYOLA, *Exercices Spirituels.* Trad. et annotés par F. COUREL, Paris, 1963, p. 107-116). La contemplation de la « Passion du Seigneur » fut très présente dans la mystique cistercienne (cf. notre étude sur l'intérêt de la mystique cistercienne à l'aspect intérieur du mystère de Jésus crucifié, in « Objet du désir de Guillaume », *supra,* Chapitre II A 2, p. 128, note 51).

son silence tu sembles nous dire du haut de la Croix : « Comme je vous ai aimés, jusqu'à la fin je vous ai aimés ». (...) Par l'intermédiaire de l'image de ta passion, ô Christ, la pensée que nos avons de ta bonté à notre égard nous transporte tout à coup dans l'affection du souverain bien (*OM* X, 7-8, p. 165). L'âme, saisie par la si grande bonté du Seigneur en contemplant le Christ souffrant, ne cherche plus à connaître Dieu par ses facultés intellectuelles. A ce moment là, ses yeux reçoivent la lumière nécessaire pour reconnaître quel est le véritable bien et contempler, en une paisible vision amoureuse, la face du Seigneur : *Vous nous donnez de voir la face (du Seigneur) dans l'œuvre de votre salut ; l'intelligence ne nous en vient pas de nos efforts humains, et les yeux de notre esprit ne refusent pas en tremblant de voir votre lumière, mais nous contemplons votre face avec un sentiment paisible d'amour, selon un bon usage de notre vision*[450]. Il s'agit d'une vision-connaissance, d'une approche plus grande du mystère de Dieu qui amène à *adorer Dieu comme il convient : en esprit et en vérité*[451] (*ESCC* 19, p. 93).

Cette connaissance obtenue par les mérites de la Passion est le fruit d'une expérience suave qui s'oppose à une science théorique ; elle conduit à la plus haute vision. L'âme comblée est alors au paroxysme de la joie car il lui semble voir Dieu « tel qu'il est[452] », « face à face » : *Qui entre par toi, ô porte (...), vient au Père (...) ; et désormais il ne peine pas à entendre une science suréminente (...). Et dans le courant plus abondant du fleuve qui réjouit cette âme, il lui semble te voir tel que tu es, tandis que, partant du sacrement admirable de ta passion, dans la douceur de la réflexion, il rumine ta bonté à notre égard (...). Il lui semble te voir face à face, tandis que toi, face du souverain bien, tu lui apparais sur la croix* (*OM* X, 9, p. 165-167). Remarquons qu'à deux reprises Guillaume indique qu'*il semble* à l'orant voir Dieu tel qu'il est. La vision de Dieu tel qu'il est ou face à face est une sensation subjective, reçue par le contemplatif débordant d'amour et de reconnaissance en regardant le Christ lors de sa passion et sur la croix.

---

[450] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditavae* orationes X. Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 219, in *SC* 324 *OM* X, 8, p. 165

[451] Jn 4, 23.

[452] Sur la question de « voir Dieu *tel qu'il est* », cf. notre étude sur l'« Expérience de la vision intellectuelle chez Guillaume », *supra,* Chapitre II C 3 c, p. 180-182.

6. Nécessité d'éduquer le sens de la vision intérieure

Pour s'approcher du mystère divin, il est nécessaire d'affiner son sens de la vision intérieure, dans une vie de prière[453] et d'ascèse rigoureuse telle que le préconisait la tradition cistercienne, sinon on serait comme ces *âmes ayant des sens épaissis (...), qui ne savent penser que selon les représentations des réalités sensibles, et ne sauraient avoir l'intelligence de celles-ci*[454] ; on ressemblerait à ces *âmes dévotes mais encore infirmes (qui) n'ont pas encore les sens exercés et habiles à contempler ces sublimités* (*OM* X, 3, p. 161), ou encore à ces « commençants » dans la vie spirituelle, à qui *on ne peut faire comprendre une sensation qu'ils n'ont pas éprouvée, par exemple la vision quand ils n'ont jamais vu*[455].

Il faut contrôler les images qui traversent l'esprit dans les visions spirituelles pour éviter de se *disperser dans les images charnelles, parce que les pensées, entraînées* (*par ces images charnelles*), *sont autant d'obstacles qui aveuglent l'âme (...). L'âme doit apprendre à chasser des regards de son esprit les fantômes des imaginations terrestres et célestes* (*ERLR* , Livre V p. 232). Dans une perspective platonicienne, Guillaume rappelle qu'il ne faut pas être *retenu au-dehors par nos sens charnels. Souvent l'âme fidèle et dévouée s'efforce, dans sa prière, de tourner vers Dieu le regard de son intelligence (...) pour contempler l'invisible et pour le voir* (*ibid.*). Plus l'homme renonce à l'attachement aux objets matériels perçus par ses sens corporels, plus il est capable de percevoir Dieu par l'exercice de son sens spirituel.

Guillaume, en pédagogue vigilant, enseigne la nécessité de se recueillir en son âme pour espérer contempler le Seigneur : *Le premier degré est de se recueillir, le second de voir ce qui est en soi, le troisième de se surpasser et de se soumettre à la contemplation du Créateur invisible* (*ibid.*). L'invitation au retour à soi est classique en spiritualité[456]. Le lieu propice au

---

[453] EVAGRRE LE PONTIQUE : « Nous élevant dans la prière, nous obtenons une plus claire vision de la lumière de notre Sauveur » (*Sur les pensées* 15. Intr., trad., notes et index par P. GEHIN, C. GUILLAUMONT et A. GUILLAUMONT, *SC* 438, Paris, 1998, p. 205).

[454] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditavae orationes* II. Texte latin et traduction légèrement modifiée de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 63, in *SC* 324 *OM* II, 9, p. 59.

[455] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 162, p. 197, in *SC* 82, *ESCC* 202, p. 398.

[456] L'anthropologie cistercienne a comme point de départ la connaissance de soi dans un retour intérieur sur soi-même (cf. notre étude sur les « Données anthropologiques nécessaire à la Contemplation », *supra,* Chapitre II B p. 145-146).

recueillement, *à une certaine discipline spirituelle pour modifier les sens* (*OM* XII, 26, p. 209), est la cellule du moine, indique Guillaume aux Frères du Mont-Dieu[457].

Le sens de la perception du divin s'affine au fur et à mesure que l'âme recueillie se purifie des passions qui l'encombrent et de l'imagerie par trop sensible (*OM* II, 9, p. 59) qui la privent de la Lumière. Plus les sens sont « exercés » plus la perception de Dieu est grande. Dieu donne sa lumière à l'âme qui entretient le désir de l'accueillir[458] et de l'aimer, et dont le sens spirituel est dégrossi (*ibid*).

Dans ce recueillement, le sens corporel de la vue est transfiguré, il devient *intelligence intérieure* (*ESCC* 160, p. 338) ou encore *yeux du cœur illuminé* (*MF* 103, p. 175). On peut se demander s'il y a une continuité entre l'exercice des sens corporels et – grâce à une transfiguration de ces sens – l'exercice des sens spirituels[459] ? Guillaume donne les deux possibilités :

- Parfois il énonce une continuité entre l'exercice des sens corporels et celui des sens spirituels, par exemple dans *DNDA* 28, p. 101 : *La vue ayant son siège dans la région la plus digne du corps, semble détenir quelque chose de plus qu'une puissance de sensibilité corporelle. Autant qu'il lui est permis, elle tend à imiter la puissance de l'intelligence et de la mémoire.* .
- Le plus souvent l'Esprit Saint saisit l'âme soudainement, alors l'attention du sens corporel et l'effet de recueillement, s'ils ont favorisé la venue de l'Esprit, deviennent inexistants : *Cependant d'une certaine manière, inhabituelle pour l'intelligence, l'âme ne saisit pas, elle est saisie* (*ESLR Livre* I, p. 23).

---

[457] *La porte, qui clôt la cellule extérieurement, symbolise la porte de la réclusion intérieure : de même que la clôture extérieure empêche les sens du corps d'errer au-dehors, de même (la porte du rempart intérieur) oblige les sens intérieurs à se recueillir intérieurement* (GUILLAUME DE SAINT-THIERRY,Un traité de la vie solitaire. Introduction, texte latin et traduction de M.-M. Davy, Paris, 1940, 52, p. 235, in *SC* 223 *LFMD* 105, p. 226-228).

[458] *Dieu est une substance invisible ou une essence intelligible, lumière éclairante et baignant ceux qui se tournent vers lui* (*ESLR, Livre* I, p. 47).

[459] Origène penchait pour une discontinuité entre ces deux modes. Il montre dans le *Contre Celse* que le Logos est venu révéler son Père, auparavant invisible, « à cause de ceux qui se sont collés à la chair et sont devenus chair. Il s'est fait chair afin de pouvoir être reçu par ceux qui étaient incapable de le voir en tant qu'Il était Logos, qu'Il était auprès de Dieu et qu'Il était Dieu » (VI, 68. Intr., texte critique, trad. et notes par M. BORRET, *SC* 147, Paris 1968, p 138). Le Christ s'est donc incarné, d'après ce passage du *Contre Celse,* pour rendre Dieu perceptible à des hommes qui ne savaient plus voir que « selon la chair » (M. CANEVET, « Sens spirituel », *DS* t. 14, col. 604).

7. Conclusion sur l'étude de la vision spirituelle parmi les sens spirituels

Guillaume attribue une place importante au sens spirituel de la vision qu'il faut savoir développer. Il donne, dès son traité *De la nature et la dignité de l'Amour,* la perspective dans laquelle il voulait placer son étude sur les sens spirituels : par l'analogie utilisée entre sens corporel et sens spirituel il veut faire comprendre l'importance capitale du sens de l'amour, sens propre à l'âme, dans la saisie de Dieu lors d'une vision spirituelle. Il a comparé le sens de l'âme au sens corporel le plus noble et le plus efficace dans la perception du monde : celui de la vue. Ses réflexions anthropologiques et théologiques l'ont conduit à affirmer que c'est le sens de l'amour, présent au cœur de l'homme, qui a des capacités illimitées pour percevoir Dieu.

On peut se demander maintenant, quel est plus précisément le rôle de l'amour dans cette quête de la vision de Dieu.

Chapitre III

Amour et vision de Dieu

David N. Bell constate que dans la pensée de Guillaume de Saint-Thierry : « L'amour, après tout, est vision puisque l'amour est ressemblance, et la ressemblance est vision[1] ».

Il nous faut regarder cette question de l'amour en relation avec la vision intérieure de Dieu et la ressemblance au Dieu Trinité. Sur l'amour, Guillaume a tant écrit, c'est incontestablement le thème principal de sa pensée.

On peut se demander tout d'abord comment Guillaume explicite ce lien entre l'amour et la vision spirituelle et, dans un deuxième temps, quelle est l'influence réciproque de la vision divine sur la ressemblance à Dieu. Nous verrons, dans un troisième paragraphe, le rôle essentiel de la foi pour accéder à la vision amoureuse de l'ineffable. La purification de l'âme, très nécessaire pour espérer la vision de Dieu, est liée au rôle des trois vertus cardinales. Son étude se situera à la suite de notre regard sur le rôle de la foi et des deux autres vertus.

A. Amour et vision

1. Le désir de voir Dieu s'enracine dans le désir d'aimer Dieu

Le désir de voir Dieu, qui est exprimé avec tant d'insistance au début de *La contemplation de Dieu*[2], traduit en fait le désir d'aimer Dieu. Nous allons voir que ces deux désirs sont indissociables : *Je désire uniquement et exclusivement voir le Seigneur(...), et j'aimerai le Seigneur lorsque je l'aurai vu, car l'aimer, c'est vivre véritablement. Je me dis en effet, dans la langueur de mon désir : « qui peut aimer ce qu'il ne voit pas*[3] *?»*

Le désir d'aimer Dieu est l'élan et le dynamisme de toute vie spirituelle[4]. Dans l'œuvre de Guillaume ce désir est particulièrement présent et clairement énoncé à plusieurs reprises : *Je*

---

[1] "Love, after all, *is* vision, since love is likeness, and likeness is vision", (*The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry, Cistercian Studies Series* 78, Kalamazoo, 1984, p. 181).

[2] Cf. *supra,* Introduction, & 1, p. 5 et notre étude : « Le désir de voir Dieu s'enracine dans le désir d'aimer Dieu », *supra,* Chapitre II A 2, p. 124.

[3] Traduction légèrement modifiée de *CD* 3, p. 67.

[4] Les exemples seraient nombreux, citons GREGOIRE LE GRAND qui lie le désir de Dieu à l'amour que l'on a pour lui : « Qui aime Dieu ne désire que lui » (*In 7 ps. poen. expositio, ps.* 3, *PL* 79, 573. Cité par H. MARTIN « Désirs » *DS* t. 3, col. 622).
SAINT AUGUSTIN, dans ses *Soliloques*, montre que la Charité est source du désir de voir le Seigneur : « La charité qui lui fait désirer de voir son objet et d'en jouir » (*Soliloques* I, VI, 13 *BA* 5, p. 53). Notre amour pour

désire donc t'aimer, et j'aime te désirer ; et de cette façon je cours pour saisir celui par qui j'ai été saisi, c'est-à-dire pour t'aimer parfaitement un jour, ô toi qui le premier nous as aimés, toi qu'on doit aimer, aimable Seigneur (*CD* 5, p. 75)[5]. En s'inspirant de la confidence de Paul aux Philippiens[6], Guillaume exprime que c'est par l'amour qu'il pourrait percevoir le Christ[7], le saisir à nouveau[8]. C'est dans l'amour, puissance de Dieu, que s'enracine le désir de le voir : *L'amour désire voir le Dieu de la foi et de l'espérance, parce qu'il aime ; la charité aime, parce qu'elle voit* (*DNDA* 18, p. 95).

Guillaume énonce une certaine forme de circularité entre la perception de Dieu par la vision et celle par l'amour[9]. En une phrase très condensée, il va affirmer que le désir d'aimer Dieu conduit à la vision, la vision entraîne l'âme à aimer son Seigneur davantage et donne la fruition : *L'amour du désir mérite (d'obtenir) parfois la vision, la vision la fruition, la fruition la perfection d'amour* (*CD* 5, p. 75). Vision et amour sont très étroitement liés, il nous faut

---

Dieu s'exprime dans notre désir inassouvi de Lui , nous dit encore Augustin : « Cette charité se trouve maintenant dans le désir mais pas encore dans le rassasiement » (*Homélie sur l'Evangile de saint Jean* 86, 3, *BA* 74 B, p. 151).
Tout désir d'amour pour Dieu ne demeurerait-il pas imparfait, pense SAINT BERNARD, si l'on désirait quelque chose en plus que de L'aimer : « Donne-moi une âme qui n'aime que Dieu et ce que l'on doit aimer pour Dieu ; une âme pour qui non seulement vivre c'est Jésus-Christ, mais qui, depuis longtemps, n'ait vécu qu'en lui : une âme qui n'ait d'autre désir et d'autre loisir que d'avoir Dieu présent devant les yeux » (SAINT BERNARD SCt 69, 1, cité par M. PFEIFER, « Trois ''styles`` de la mystique cistercienne : Bernard, Guillaume, Aelred », *Collectanea cisterciensia* 65, (2003), 89-110, p. 97.

[5] Les écrits de Guillaume exprimant un désir d'aimer Dieu sont innombrables, cf. par exemple : *Or est injuste celui qui ne désire pas, ne se sent pas redevable et ne comprend pas qu'il doit vous aimer autant qu'il est possible que vous soyez aimé par une créature raisonnable* (GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour.* Texte et traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1953, 9, p. 43, in *SC* 61 bis, *CD* 6, p. 77) ; *Je veux bien qu'on appelle ton amour désir ; et alors je le désire* (GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditavae orationes* XII. Texte latin et traduction légèrement modifiée de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 273, in *SC* 324 *OM* XII, 20, p. 203) ; *J'ai toujours un violent désir de toi Seigneur, c'est-à-dire que mon amour est toujours violent pour toi* (*ibid.*, p. 283, in *SC* 324 *OM* XII, 29, p. 211).

[6] « Je ne suis pas encore au but ou déjà parfait, mais je cours pour tâcher de saisir, ayant été moi-même saisi par le Christ » (Ph 3, 12).

[7] Cf. AUGUSTIN : « Qu'est-ce le culte de Dieu ? Sinon l'amour de Dieu, qui nous fait désirer le voir, qui nous fait croire et espérer que nous le verrons » (*La Trinité* XII, XIV, 22, *BA* 16, p. 253).

[8] T. KOEHLER, « Thème et vocabulaire de la *Fruition divine* chez Guillaume de Saint-Thierry », *RAM* 40 (1964), 139-160. p. 142-143.

[9] Pierre ROUSSELOT fait remarquer que : « Tantôt Guillaume semble parler de la vision comme d'une simple condition nécessaire à l'exercice parfait de l'amour ; d'autres fois, c'est l'amour qui est préparatoire à la vision, laquelle est fin et récompense. » Il interprète ceci en disant que : « La pensée de Guillaume était encore trop imparfaitement fixée pour qu'il fût toujours d'accord avec lui-même » (*Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge,* Paris, 1907). Nous ne sommes pas de cet avis. Quand Guillaume est convaincu d'une certaine forme de circularité entre deux thèmes, ici « l'amour et la vision », il aborde l'expression de cette circularité en partant tantôt du premier thème, tantôt du second. Il agit ainsi en traitant de la circularité entre « La Ressemblance et la Vision » (cf. notre étude « Simultanéité de la Ressemblance et de la Vision », *infra,* Chapitre III B 5 c, p. 258).

étudier les différentes formes d'amour et les données anthropologiques liées au développement de l'amour en vue de la vision.

2. Amour de désir, amour de fruition

Pour l'homme du temps de Guillaume, Dieu est, par excellence, l'Être réel, personnel, vivant ; la question de son amour était incessamment pressante et actuelle[10]. A la suite de sa rencontre avec saint Bernard, à l'infirmerie de Clairvaux, Guillaume exprime le langage de l'amour divin, en commentant le *Cantique des Cantiques* sur les traces d'Origène. Il reprend au grand maître d'Alexandrie sa conception optimiste de l'amour, mouvement naturel de l'âme humaine : *L'amour est pour l'âme une force qui l'entraîne, par une sorte de poids naturel, en son lieu ou vers sa fin*[11] (*DNDA* 1, p. 71). En fait, pour Guillaume, il existe deux sortes d'amour : l'amour dénaturé, de concupiscence effrénée (*EF 3,* p. 73-75) ; à l'opposé : l'amour « naturel » qui répond au dessein de Dieu pour l'homme, celui de l'élever vers Dieu qui l'a créé (*EF* 3, p. 75)[12].

Guillaume ne suit pas seulement les théories d'Origène du troisième siècle. Il actualise la question de l'amour en la présentant, dans le cadre de son temps , souvent à travers son expérience personnelle. Au douzième siècle, l'*affectio*[13] dans l'âme a un rôle essentiel dans l'approche du divin par la vision. Ajoutons que pour traiter de l'amour en vue de la vision, si Guillaume s'inspire beaucoup du *Cantique des Cantiques*, il se réfère aussi, avec prédilection, à certaines citations bibliques, expressives de l'union à Dieu, particulièrement présentes dans l'Evangile de Jean et en saint Paul[14].

---

[10] P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge,* Paris, 1907, p. 1.

[11] C'est l'amour de l'âme libéré par la grâce qui est amené à croître pour devenir *dilection, charité, unité d'esprit* (*LFMD* 256, p. 349).

[12] Les conceptions de l'amour chez saint Bernard et Guillaume sont différentes. L'amour pur chez saint Bernard est comme la sublimation, l'assomption de l'amour humain dans les hautes sphères du spirituel et du divin (cf. *De dilengendo Deo).* L'amour chez Guillaume, au contraire, se présente avant tout comme la communication de la substantielle charité de Dieu à l'âme : *Si (l'amour de Dieu) informe notre amour, notre amour vit* (*MF* 99, p. 169) (J.-M. DECHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry,* Bruges, 1940, p. 16-17).

[13] Cf. notre étude sur « L'affection », *supra,* Chapitre II B 6, p. 159 et l'étude sur « Le désir de voir Dieu chez les contemporains de Guillaume », *supra,* Chapitre II A 4 d, p. 136 s.

[14] « Comme le père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimé, demeurez dans mon amour" (Jn 15, 9) (*CD* 12, p. 111). Cf. aussi 1 Jn 3, 2 ; Jn 17, 20-21 ; 1 Co 6, 17 cités dans notre étude « Livres saints les plus cités chez Guillaume », Chapitre I B 1 b, p. 98.

Dans sa pensée très nuancée, Guillaume distingue l'amour de désir et l'amour de fruition : *Autre en effet est l'amour de celui qui désire, autre l'amour de celui qui jouit*[15]. Ce sont deux mouvements de l'âme qui se mêlent en elle et la font progresser, par le jeu du désir de l'absent et la joie de sa présence, vers la béatitude dans la vision du Seigneur : *Le mouvement de l'âme (...) se partage entre la douleur et la joie que voici : douleur de l'absence de l'Epoux, joie de sa présence ; et la joie sans fin de le contempler, c'est son unique attente. Ce n'est pas une fois et d'une seule façon, c'est souvent que ce partage a lieu (...) au cours des progrès spirituels de l'âme*[16].

L'amour de désir est tourment d'aimer ce Dieu aimable auquel le chrétien donne sa foi, il est issu de l'absence ressentie du Seigneur. C'est en commentant le *Cantique des Cantiques* que Guillaume peut donner les expressions les plus justes de « l'amour de désir » de l'Epouse, toute soupirante après les venues de l'Epoux[17], et des heureux moments où elle connaît « l'amour de fruition ». Si dans la *Contemplation de Dieu,* Guillaume se plaint de la rareté et de la brièveté des visites divines (*CD* 3, p. 65-67), l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques,* œuvre de maturité, confesse leur fréquence[18].

L'amour de désir se manifeste particulièrement chez l'âme-Epouse, après qu'elle ait connu l'allégresse lors d'une visite divine : *Voici donc l'Epoux hors des celliers du Roi. On l'y avait introduite pour contempler les attraits de l'Epoux ; et depuis qu'elle en a goûté, qu'elle en a expérimenté l'aimable excellence (...), c'est lui seul maintenant qu'elle désire (...). Je suis lasse, dit-elle (...), de ces secrets obscurs (...) ; lasse de miroir et d'énigme (...). C'est une claire révélation du Père que je réclame ; face à face, les yeux dans les yeux, baiser à baiser : «Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche*[19]» (*ESCC* 35, p. 119-121). Dans sa contemplation, l'Epouse est dans l'attente d'une vision sans intermédiaire de son Seigneur et d'une manifestation de son amour dans l'embrassement[20].

---

[15] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 49, p. 77, in *SC* 82, *ESCC* 60, p. 157.

[16] Traduction très légèrement modifiée de *ESCC* 32, p. 115-117.

[17] *L'Epouse appelle l'Epoux d'un grand cri, grand comme le désir (amoureux) qui la fait haleter vers Lui* (*ESCC* 189, p. 381).

[18] T. KOEHLER, « Thème et vocabulaire de la *Fruition divine* chez Guillaume de Saint-Thierry », *RAM* 40 (1964), 139-160, p. 148.

[19] Ct 1, 1.

[20] Le baiser de l'Epoux donné à l'Epouse exprime la plénitude de l'amour que l'Epoux infuse à l'Epouse, cf. A. SOLIGNAC, « Osculum », *DS* t. 16, col. 1020-1021 et notre étude, *infra,* Conclusion, & 2, p. 312.

L'amour de désir est source de purification de l'âme[21] dans l'attente du Seigneur. Il est à l'origine du mouvement[22] qui mène l'âme vers la vision de Dieu.

L'amour de fruition est l'amour de rassasiement. Lorsqu'il envahit l'âme, celle-ci est comblée par la Présence divine, elle jouit du Bien-Aimé, elle est dans sa lumière, il lui semble le voir : *L'amour de jouissance est tout entier dans la lumière, car la jouissance même est la lumière de celui qui aime*[23].

Nous allons étudier ces deux mouvements de l'âme qui s'entremêlent souvent : « l'amour de désir » qui mène l'âme sur le chemin de la vision, la vision amenant l'âme à ressentir « l'amour de fruition ».

3. L'amour mérite la vision

Il y a dans cette conception des effets spirituels et mystiques de la charité, en particulier la vision divine, une double dynamique : celle de l'âme, ses progrès jusqu'à la charité consommée ; et celle de la grâce de l'expérience divine[24]. Il nous faut regarder cette double dynamique que Guillaume résume en une phrase parfaitement synthétique : *En aimant Dieu, l'homme est déjà à l'œuvre mais c'est Dieu qui opère*[25]. Portons notre attention sur les deux acteurs cités par Guillaume[26] :

a) l'homme avec les dispositions de son âme favorisant le désir amoureux de voir le Seigneur.

b) Dieu source de l'amour conduisant à la vision.

---

[21] Cf. notre étude « La charité comme moyen de purification », *infra,* Chapitre III D 2 c 1, p. 303.

[22] *Dans l'âme, le moteur de tous nos mouvements, c'est l'amour* (*ESCC* 60, p. 155).

[23] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 49, p. 77, in *SC* 82, *ESCC* 60, p. 157.

[24] T. KOEHLER, « Thème et vocabulaire de la *Fruition divine* chez Guillaume de Saint-Thierry », *RAM* 40 (1964), 139-160. p. 154.

[25] *Et jam in amando Deum homo fidem est in opere, sed Deus est qui operatur* (*ESCC* 100, 228-230).

[26] La tradition orientale affirme déjà la nécessité de l'action conjuguée de la liberté humaine et de la grâce. Ainsi saint Macaire d'Egypte disait : « La volonté humaine est pour ainsi dire, une condition essentielle : si cette volonté n'y est pas, Dieu ne fait rien à Lui seul » (*Homélies spirituelles,* XXXVII, 10, *PG* t 34, Col. 757 A, cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient,* Paris 1944, p. 196).

a) Progrès de l'âme dans l'amour menant à la vision

Pour apprendre à aimer, *il faut peiner et travailler dans les sueurs, cela demande des efforts sans nombre*[27]. L'effort en vaut la peine car l'amour est à la fois source et accomplissement du désir de voir Dieu.

La perception la plus pénétrante de Dieu est liée à certains états de notre vie affective nous dit Guillaume[28] : c'est par *le sens de l'affection spirituelle que l'Epouse perçoit la suavité de la présence de l'Epoux*[29]. Quelles sont, dans la pensée de Guillaume, les conditions anthropologiques du développement de l'affection spirituelle qui conduisent à la vision ?

1 Nécessité de mener une vie de prière et de sainteté

Pour espérer voir le Bien-Aimé, c'est-à-dire pour ressentir profondément en soi la présence de son Seigneur[30], il faut mener une vie vertueuse animée par la prière[31]. Dans ces heureuses dispositions préparatoires, l'âme, qui croit en l'être aimé et espère en lui, mérite de le voir : *La vision commence sur terre par une vie sainte et par l'usage de la divine contemplation, là, l'amour mérite la vision lorsqu'on croit, espère et aime ce qu'on ne voit pas* (*EF* 23, p. 113). Remarquons qu'à plusieurs reprises, Guillaume donne, comme ici, l'espérance *d'une vision qui commence déjà sur terre en tous les fils de la grâce* (*EF* 4, p. 95). Dans la pensée de Guillaume, la vie humaine peut être non seulement un noviciat du ciel dans une vie ascétique mais encore une apprentissage de la vraie fin de l'homme : celle d'une fruitive libation dans le « face à face »[32], grâce aux divines visites de l'Epoux.

---

[27] Traduction légèrement modifiée de *DNDA* 11, p. 83.

[28] L. MALEVEZ, "La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 22 (1932), p. 178-205, 257- 279, p. 278.

[29] Traduction légèrement modifiée de *ESCC* 78, p. 193.

[30] Guillaume n'invite-t-il pas dans la première phrase de son *Exposé sur le Cantique des Cantiques* à contempler Dieu, se préparer à le voir pour jouir de lui, c'est à dire connaître la félicité parfaite par sa présence : *Seigneur notre Dieu, qui nous avez créés à votre image et ressemblance pour nous permettre comme on sait de vous contempler et de jouir de vous* (*ESCC* 1, p. 70).

[31] La vraie contemplation est une prière, et c'est seulement dans la mesure où une âme prie qu'elle bénéficie des lumières contemplatives. (F. CAYRE, *La Contemplation augustinienne,* Paris, 1954, p. 189).

[32] T KOELHER, « Thème et vocabulaire de la *Fruition divine* chez Guillaume de Saint-Thierry », *RAM* 40 (1964), 139-160, p. 144-145.

2 Il faut une volonté ardente et bien orientée

Dans cette éducation à l'ouverture du coeur, il ne faut pas oublier que : *L'amour comporte d'abord un effort et un sentiment* (*DNDA* 16, p. 91). Guillaume sait que : *L'amour parfait n'est jamais réalisé dans cette vie, cependant, il nous est commandé, afin que nous n'ignorions pas le but vers lequel nous devons tendre*[33].

L'homme a la responsabilité de mettre de l'ordre[34] dans ses affections, de préférer Dieu à tout autre chose : *L'amour en effet, comme on l'a dit et comme on le dira souvent, est dû à toi seul, Seigneur* (*CD* 8, p. 89). L'âme doit être animée par l'amour pour son Dieu unique quand elle cherche à aimer toute autre créature : *On ne doit rien aimer sinon à cause de Dieu, et ce que l'on aime n'est pas tant la chose elle-même mais plutôt Celui pour lequel on l'aime* (*DNDA* 23, p. 99).

Nous devons orienter notre libre-arbitre, notre volonté, vers le vouloir divin pour être à même de développer en nous la capacité d'aimer : *Vous vouloir et vous vouloir avec ardeur, c'est vous aimer et singulièrement vous aimer*[35]. A plusieurs reprises Guillaume indiquera que c'est dans la volonté bonne que s'enracine l'amour : *La volonté est, en effet, le commencement de l'amour, l'amour n'étant pas autre chose qu'une volonté ardente* (*MF* 19, p. 83)[36].

---

[33] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités sur la foi. Le Miroir de la foi. L'Enigme de la foi.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1959, 8, p. 31-33, in *SC* 301, *MF* 12, p. 73.

[34] Car *L'amour désordonné désordonne tout. S'il poursuit dans le désordre, il ne progresse plus, mais défaille et tombe malade* (GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 101, p. 129, in *SC* 82, *ESCC* 120, p. 261). La pensée de Guillaume semble influencée par la définition augustinienne : « Virtus, ordo, amoris » (*ibid.*, p. 129, note 44).
Dans le souci de mettre de l'ordre dans ses affections, Guillaume demande : *Que tes yeux extérieurs ne regardent plus ce qu'ils ont perdu l'habitude de voir, tes yeux intérieurs ce que tu as aimé autrefois, car rien ne se rallume aussi facilement que l'amour surtout dans les âmes tendres et novices* (GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu.* Introduction, texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1940, 51, p. 234, in *SC* 223, *LFMD* 104, p. 227). Les expressions « oculis exterioribus » et « oculis interioribus » sont fréquemment employées par Augustin, ainsi dans les *Homélies sur l'Evangile de saint Jean, Treizième traité,* 3 (*OA*, t. 10, p. 417) : « Ne cherchez pas à voir avec les yeux du corps ce que vous ne pouvez apercevoir que des yeux de l'âme » ; cf. aussi *Comment. du Ps* LXV, 22 (*OA*, t. 9, p. 67) (M.-M. DAVY, *op. cits.*, p. 234, note 86).

[35] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour.* Texte et traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1953, 21, p. 57, in *SC* 61 bis, *CD* 11, p. 103. Cf. aussi : *Cette ardeur de la volonté bonne, voilà ce qui en nous s'appelle l'amour par lequel nous aimons ce que nous devons aimer, c'est à dire Vous. En effet, l'amour n'est pas autre chose qu'une volonté ardente et bien ordonnée* (*op. cit.*, 18, p. 53-55, in *SC* 61 bis, *CD* 11, p. 97) ; C'est *une volonté véhémente, voilà, c'est vrai, la seule définition que donne ordinairement de l'amour les auteurs de définition* (*OM* XII, 20, p. 203) (Cf. notre étude sur « La volonté », *supra,* Chapitre II B 4, p. 153).

[36] AUGUSTIN avait déjà précisé le lien étroit entre volonté et amour : « L'amour ou dilection qui n'est que la volonté dans toute sa force » (*La Trinité*, XV, XXI, 41, *BA* 16, p. 533).

Tout part d'un donné anthropologique, cité souvent par Guillaume : « l'intention[37] ». L'âme est orientée dans une bonne voie pour progresser vers la connaissance des mystères divins si elle est animée par l'intention d'aimer son Seigneur. La volonté doit se conformer à cette intention. Si la volonté ne cesse de s'affermir en poursuivant inlassablement l'objet de son désir, de son intention : celui d'aimer Dieu, elle devient elle-même amour : *En tout genre de pensées, tout ce qui se présente à l'esprit se conforme à l'intention de la volonté(...). Voilà pourquoi l'homme qui veut aimer Dieu, ou qui l'aime déjà, doit toujours examiner son âme, interroger sa conscience, pour savoir ce qu'elle veut absolument (...). Une grande volonté d'aller à Dieu est amour*[38] . Dans cette progression du développement de la volonté, le sommet sera atteint lorsque la volonté sera à même de désirer uniquement ce que Dieu désire. Alors l'amour atteint sa perfection.

3 Il faut se rendre présent au Bien-aimé

Que l'âme aimante soit tout attentive à l'Epoux, recommande Guillaume, car *il existe un amour vrai et vivant quand l'être aimé est présent à l'être qui aime* (*ESCC* 105, p. 236). Se rendre présent à Dieu dans l'amour aussi fréquemment que possible c'est une heureuse préparation à la vision dans le face à face final. Ainsi : *L'Epoux et l'Epouse sont l'un à l'autre par la foi, mais présents par l'amour (...). A la résurrection générale l'Epoux et l'Epouse commenceront à ne plus être l'un à l'autre par la foi, mais ils seront présents en se voyant dans le face à face*[39]. C'est dans cette présence aimante de l'Epoux à l'Epouse, dans ce *côte à côte spirituel (...),* que l'Epouse *ouvre à la lumière de la grâce l'œil de l'intelligence spirituelle* qui lui donne la suave vision de l'Epoux (*ESCC* 79, p. 193).

---

[37] Cf. notre étude sur « L'intention », Chapitre II B 8, p. 161 s.

[38] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu.* Introduction, texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1940, 104, p. 283, in *SC* 283, *LFMD,* 253-256, p. 347-349.

[39] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 140-141, p. 175, in *SC* 82, *ESCC* 175-176, p. 358.

4 Témoignage de Guillaume

Guillaume, conscient de ses responsabilités de maître spirituel auprès de ses frères, leur recommandait *d'aspirer à contempler la Beauté*[40] (*LFMD* 297, p. 383) et sans relâche : *Aimer son Seigneur de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit, de toutes ses forces et son prochain comme soi-même*[41] (*ESCC* 121, p. 263). Guillaume sait bien qu'il n'y a pas de limite dans l'amour que l'âme doit porter à son Dieu : *Dans l'amour de Dieu, il n'y a pour nous d'autre règle ni d'autre discernement que d'aimer si possible à l'infini Celui qui, nous ayant aimés, nous à aimés jusqu'à la fin*[42].

Cependant il arrive à Guillaume de se demander si, lui-même, a réellement l'amour du Seigneur : *Je cherche, Seigneur, si j'ai ton amour* (*OM* XII, 13, p. 197). Guillaume confesse avec humilité au début de la *Contemplation de Dieu* que, s'il est certain d'aimer orienter toute son affection vers Dieu car il éprouve un attrait profond pour les joies de la contemplation[43], il n'est pas sûr d'aimer l'amour du Seigneur lui-même. Guillaume sait qu'aimer le Seigneur c'est, en fait, aimer son amour : *A la vérité, c'est l'Amour qui est aimé* (*CD* 6, p. 79). L'amour du Seigneur, dans la théologie de Guillaume, est l'Esprit Saint. Il est à la fois l'amour régnant entre les trois personnes de la Trinité et ce même amour répandu au cœur de l'homme[44]. C'est

---

[40] Cf. Platon qui, comme le fera Guillaume, attribue la plus grande des importances au sens de la vue pour être à même de contempler la beauté : « N'as-tu pas remarqué que l'ouvrier de nos sens s'est mis beaucoup plus en dépense pour la faculté de voir et d'être vu que pour les autres ? » (*La République,* Livre VI. Trad. E. CHAMBRY, Paris 1963, p. 210-211). "La vue est, en effet, le plus subtil des organes du corps. (...). La beauté seule jouit du privilège d'être la plus visible et la plus charmante des essences dignes de notre amour (...). Celui qui a été récemment initié, qui a beaucoup vu dans le ciel, aperçoit-il en un visage une heureuse imitation de la beauté divine ou dans un corps quelques traits de la beauté idéale, aussitôt il frissonne et sent remuer en lui quelque chose de ses émotions d'autrefois » (*Phèdre,* 249d-251b. Trad. E. CHAMBRY).

[41] Mt 22, 37-39.

[42] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu.* Introduction, texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1940, 95, p. 275, in *SC* 283, *LFMD* 230, p. 338. Cf. aussi : *Il sont vraiment uniquement et exclusivement bienheureux et parfaitement bienheureux, ceux-là qui t'aiment vraiment* (*CD* 11, p. 103) ; *Encore et encore et sans fin bienheureuse, l'âme qui, au Seigneur son Dieu, redit toujours en sa conscience, et souvent sur les lèvres : « Celui qu'aime mon âme »* (*ESCC* 197, p. 391).

[43] J. HOURLIER, *CD* 4, p. 71, note 1.

[44] Cf. notre étude : « Rôle fondamental de l'Esprit Saint dans la théologie guillelmienne », *infra,* Chapitre III A 3. b 3 a', p. 224.

cet amour même qui nous fait aimer tout ce que nous aimons de bien[45]. C'est lui, nous dit Guillaume, qui, par *la nature de sa bonté emplit d'une pareille grâce, bien qu'avec une inégale mesure, ceux qui aiment et aiment ensemble* (*CD* 6, p. 79).

En examinant sa conscience, l'abbé de Saint-Thierry craint que l'amour qu'il désirerait avoir pour Dieu ne soit en fait qu'un amour de lui-même ; l'amour de soi risquerait de le maintenir prisonnier de sa propre personne et l'empêcherait d'avoir son regard tout orienté vers la face du Seigneur et de ressentir sa présence : *Jusque là tu m'as fait progresser, jusqu'à désirer te désirer et aimer t'aimer. Mais quand j'aime ainsi, ce que j'aime je ne le sais. Qu'est-ce en effet qu'aimer l'amour ? (...). Peut-être, quand j'aime l'amour, ce que j'aime n'est pas l'amour par lequel j'aime ce que je veux aimer, (...) mais moi que j'aime aimant*[46]. Dans son analyse introspective, Guillaume a pu discerner les causes de son tourment ; il lui paraît difficile d'avoir la certitude d'aimer Dieu, son Seigneur, si celui-ci ne se manifeste pas lui-même, sans ambiguïté, à son âme aimante, à travers une vision intellectuelle ou une sensation gustative : *Je crois aimer ton amour parce que, lorsque je pense à toi ou que je pense à ton amour, dans une certaine mesure je le sens, je le vois, j'en ai le goût ; Toi, je ne te sens pas ou du moins à peine ; je ne te vois pas ou du moins à peine ; je te goûte si rarement et si peu. Il est aimé difficilement l'objet qui ne se fait pas connaître par lui-même à celui qui l'aime* (*OM* XII, 15, p. 199). Guillaume se plaint ici de ne pas sentir l'être aimé ou si peu. Il ressent au fond de lui les limites de la condition humaine car il lui faut des intermédiaires entre lui et le Seigneur pour acquérir la certitude de l'aimer vraiment. Ces intermédiaires sont, le plus fréquemment, des sensations visuelles et parfois gustatives. Guillaume, qui aspirait à une révélation directe du Seigneur à son âme, confesse que c'est en pensant au Seigneur ou à l'amour du Seigneur, que se forme en lui des sensations rassurantes sur la réalité de son amour pour le Seigneur. Nous voyons le rôle important que jouent les sensations. Elles peuvent être provoquées par la vision de l'humanité du Christ en image[47] et, en faisant mémoire des bienfaits du Seigneur, en particulier sa Passion[48].

---

[45] AUGUSTIN, *Cité de Dieu,* XI, 28, *BA* 35, p. 121, (cf. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour.* Texte et traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1953, 6, p. 39, note 8).

[46] Traduction légèrement modifiée de *CD* 4, p. 71.

[47] *De temps en temps, le fidèle ainsi disposé va même jusqu'à évoquer aux yeux de son âme le divin Sauveur en sa forme humaine. Comme il ferait d'homme à homme, il enveloppe sa prière d'affection humaine, quasi charnelle. (...). Devant Jésus, le doux juge, l'âme simple étale avec confiance les sentiments qu'elle éprouve. Elle se couche à ses pieds, les baignant de ses larmes, les oignant, au sens spirituel, de l'onguent d'une tendre dévotion. Tout cela, elle se le figure d'une manière fort corporel, ce qui souvent, à cause de la douceur même de*

A d'autres moments, Guillaume ressent avoir en lui un amour purifié, sans faille, pour le Seigneur. A ce moment là, le détachement de lui-même est tel qu'il ne veut rien aimer que dans l'amour du Seigneur et ainsi mériter la suprême récompense, celle de voir la face divine : *Je sens et je confesse que j'ai l'amour de ton amour, à tel point que je veux absolument ne rien aimer si ce n'est en lui ou à cause de lui, pas même moi. Pour mériter de voir ta face avec plénitude, pour mériter de marcher en ta lumière dans la pleine clarté et de jouir de tes délices* (*OM* XII, 13, p. 197). On retrouve l'aspiration profonde de Guillaume : détaché de lui-même, il souhaite intensément être guidé dans son désir d'aimer par l'amour même du Seigneur (c'est-à-dire l'Esprit Saint) afin de connaître la joie du « face à face ».

5 Deux yeux sont nécessaires pour voir Dieu : L'amour et la raison

Afin de faire comprendre le rôle primordial de l'amour dans l'approche de la vision de Dieu, Guillaume a comparé analogiquement la charité au plus digne des sens corporels : la vue[49]. Pour voir Dieu, ressentir sa présence[50], pour entretenir en soi *la sainte contemplation* (*ESCC* 136, p. 289), Guillaume nous enseigne que l'âme doit être entraînée par une affection croissante vers son créateur mais en même temps elle doit développer sa faculté de raisonner pour choisir d'aimer davantage : *La raison attire donc l'amour et l'amour étreint, lorsqu'on aime ce que l'on a choisi par la raison (...). L'amour et la raison concourent à leur bien réciproque : l'amour donne des forces à l'attraction de la raison, la raison, à l'étreinte de*

---

cette imagination sensible, lui vaut des lumières et un désir chaleureux de la prière spirituelle et de la contemplation (*ESCC* 16, p. 89-90), cf. notre étude « Vision spirituelle du Christ humain », *supra,* Chapitre II D 5 a, p. 199.

[48] Cf. *OM* X, 7-8, p. 165 cité dans notre étude sur « De la contemplation de l'humanité du Christ à celle de sa divinité » , *supra,* Chapitre II D 5 b et aussi : *Oh, combien et comment tu nous as aimés, toi qui n'a pas épargné ton propre Fils mais l'a livré pour nous tous* (*CD* 10, p. 93) ; *Ceux qui apprécient les souffrances de celui qui a supporté pour nous moqueries, soufflets, crachats, fouets, épines, clous et autres tourments, que l'âme transpercée d'amour peut à peine se remémorer, tant elle éprouve de douleur ; que néanmoins son amour ne lui permet pas d'oublier* (*MF* 84, p. 153-155).

[49] *La charité est la vue pour voir Dieu, lumière naturelle de l'âme* (*DNDA* 25, p. 101), cf. notre étude « L'analogie entre les sens corporels et spirituels », *supra,* Chapitre II D 3, p. 198.

[50] L'idée de vision et de présence de Dieu était déjà très liée à l'idée de contemplation chez Platon (A. J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1936, p. 13). La vision est une connaissance du Bien donnée dans le contact avec une présence (*Ibid.*, p. 263) ; A. J. FESTUGIERE explicite, au cours de son étude, la finalité de la contemplation pour Platon : « Le bonheur humain résulte d'une connaissance, de la connaissance de contemplation qui équivaut à un sentiment de présence. Ce qui est présent, ce qui par sa présence constitue formellement la béatitude, c'est l'Être absolu, le Bien-Un. » (*Ibid.* p. 346).

l'amour[51]. On retrouve là, chez Guillaume, une aspiration intellectuelle, et pas seulement affective, à analyser les composantes anthropologiques nécessaires à la contemplation.

a' Image des deux yeux de l'âme dans le *DNDA*

Afin de signifier l'entrelacement de l'amour et de la raison, leur complémentarité dans la saisie de Dieu, Guillaume les compare aux deux yeux de l'âme dès son traité sur *De la nature et de la dignité de l'amour,* à l'aide d'une image[52] que l'on retrouve chez les spirituels de son temps[53] : *Or dans cette vue, il y a deux yeux palpitant toujours par une application naturelle du regard pour voir la lumière qui est Dieu : l'amour et la raison. Quand l'un s'applique sans l'autre, il ne fait pas de progrès ; quand ils s'entraident l'un l'autre, ils peuvent beaucoup, car alors ils ne font plus qu'un œil, cet œil dont parle l'Epoux dans les Cantiques : « Vous avez blessé mon cœur, ô mon amie, par un seul de vos yeux »*[54] (*DNDA* 25, p. 101). La coopération de la raison et de l'amour pour voir Dieu est si étroite que les deux yeux ne font plus qu'un seul œil. Guillaume souligne là l'inséparable union de la raison et de l'amour dans la contemplation et leur complémentarité.

Cependant la raison et l'amour ont un mode de fonctionnement différent dans l'approche de Dieu, objet de la contemplation : *Or ils peinent beaucoup, chacun à sa manière ; ainsi l'un, c'est à dire la raison, ne peut voir Dieu qu'en ce qu'il n'est pas, tandis que l'amour ne consent à se reposer qu'en ce qu'il est. En effet, qu'est-ce que la raison, avec toute son application, pourrait saisir, ou trouver, dont elle oserait dire : c'est mon Dieu ? Car elle ne peut trouver ce qu'il est que dans la mesure où elle constate ce qu'il n'est pas. De plus, la raison a des chemins tracés et ses sentiers directs par lesquels elle avance ; au contraire, l'amour progresse davantage par ce qui lui manque ; il saisit davantage aussi par son*

[51] Traduction légèrement modifiée de *ESCC* 136, p. 291.

[52] Cette image semble provenir d'Origène qui évoque « les yeux de colombe » à même de « percevoir en elle les mystères spirituels » (ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques,* III, 1, 4 5. Texte de la version latine de Ruffin, introduction, traduction et notes par L. BRESARD et H. CROUZEL avec la collaboration de M. BORRET. Tome I *SC* 375, Paris, 1991, p. 495) (cf. notre étude « La raison », *supra,* Chapitre II B 5, p. 157, note 213).

[53] RICHARD DE SAINT-VICTOR parle des deux yeux de l'âme, l'intelligence et l'amour, à peu près dans le même sens que Guillaume (cf. *De gradibus caritatis,* III, *PL* , 1203b, repris par l'auteur anonyme du *Tractatus de Charitate, PL,* 186, 592 bc, et *Explicatio in Cant.* XXVII, *PL* 196, 484-485). Gilbert de Hoilland est moins précis (cf. *In Cant.* VIII, et XXX, *PL* 180, 51b et 156 a) (J.-M. DECHANET, « La doctrine de l'amour intellection chez Guillaume de Saint-Thierry », *RMAL* 1 (1945), 349-374, p. 373, note 67).

[54] Ct 4, 9

ignorance. Donc la raison semble avancer grâce à ce qui n'est pas vers ce qui est ; l'amour, mettant au second plan ce qui n'est pas, se réjouit de défaillir en ce qui est. De là, certes, il est sorti et naturellement il aspire à son principe. La raison se tient dans une plus grande sobriété, l'amour dans une plus grande béatitude. Cependant, comme il y a, avons-nous dit, entraide mutuelle, la raison enseigne l'amour et l'amour illumine la raison ; la raison se penche vers le sentiment d'amour, et l'amour consent à être retenu par les bornes de la raison ; tous deux peuvent beaucoup[55] (*DNDA,* 25, p. 101-103). Ce texte est une magnifique synthèse de la pensée de Guillaume sur le rôle de la raison par rapport à celui de l'amour dans la quête du visage divin.

La raison découvre ce que Dieu est, dans la mesure où elle se rend compte de ce qu'il n'est pas. On reconnaît ici la théologie apophatique du Pseudo-Aéropagite qui refusait de pouvoir connaître le Dieu transcendant[56]. Guillaume aussi se rallie à ce refus ; pour lui, comme pour Denys, ce n'est qu'en dépassant toutes les formes du savoir humain, et en entrant donc, à leur égard, dans un état de « docte ignorance »[57] que l'esprit humain accède à une véritable union avec « Celui qui est au delà de toute essence et de tout savoir[58]». Cependant l'option apophatique est peu fréquente dans l'œuvre de Guillaume[59], il la mentionne[60] mais ne s'y arrête pas, tant son être aspire à jouir de la présence amoureuse de son Dieu dans la vision. Si Guillaume évoque l'inaccessibilité divine, ses assertions apophatiques lui permettent de

---

[55]L'image des deux yeux de l'âme, l'amour et la raison, a été reprise et traduite en moyen-néerlandais du XIIIe siècle, à partir du texte du *DNDA* de Guillaume, par HADEWIJCH D'ANVERS dans les *Lettres spirituelles* 18 (Ed. Martinguay, 1972, p. 147-49. Trad. Porion) (Cf. P. VERDEYEN, « L'influence de Guillaume de Saint-Thierry sur la mystique flamande », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 429-438, p. 430-431).

[56] Chez DENYS, la transcendance divine apparaît comme la raison du discours négatif. Dieu est dit : « ne pas exister » ou « ne pas être connaissable » parce qu'il est au delà de tout être ou de toute connaissance : « Dieu en soi dépasse toute intelligence et toute essence : il n'existe, de façon suressentielle et n'est connu, au delà de toute intellection, qu'en tant qu'il est totalement inconnu et qu'il n'existe point. Et c'est cette parfaite inconnaissance, prise au meilleur sens du mot, qui constitue la connaissance vraie de Celui qui dépasse toute connaissance » (*Lettres* 1065, *Œuvres complètes.* Trad. M. de GANDILLAC, Paris, 1943, p. 327-328) (Y. de ANDIA, *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite,* Pays-Bas, 1996, p. 351).

[57] L. MALEVEZ, "La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 22 (1932), 178-205, 257- 279, p. 278.

[58] PSEUDO-DENYS, *Théologie mystique,* I, 1. Trad. M. de GANDILLAC, p. 177.

[59] Cf. notre étude sur l'influence de « Grégoire de Nysse et des autres Pères orientaux » sur Guillaume », *supra,* Chapitre I B 2 b, p. 106-107.

[60] La théologie apophatique de Denis se retrouve dans les *Oraison méditatives* de Guillaume : *La vision, ou la science de la divine majesté, est mieux connue en cette vie quand on l'ignore* (*OM* VII, 9, p. 133) ; cf. aussi *OM* III, 13-14, p. 75-77.

souligner la priorité de l'amour sur la raison-intellect[61]. Le savoir de l'amour, donné à celui qui fait l'expérience[62] d'aimer Dieu en toute sa réalité, dépasse celui de la raison, pense Guillaume. Sa pensée diffère de celle d'Abélard qu'il juge trop intellectuelle et rationnelle dans son approche des mystères divins[63].

L'état rationnel peut être considéré comme un état initial permettant à l'âme de prendre son envol vers la contemplation amoureuse : *L'homme rationnel (...) s'élance dans le domaine des choses de l'esprit ; jusqu'à ce que la volonté bonne se change en âme bonne, et le désir du soupirant en intelligence de voyant et en amour d'amant rassasié* (*ESCC* 19, p. 93). Plus encore que par la connaissance , Dieu se rend sensible au cœur de ceux qui l'aiment. Sans doute la raison, en découvrant de mieux en mieux pourquoi l'être aimé est aimable, instruit[64] l'amour, le clarifie[65]. Mais les limites du connaissable n'arrêtent ni l'élan ni le désir d'aimer[66]. Il faut même *que le besoin naturel de raisonner se transforme, comme on a dit, par l'opération de la grâce, en transport d'amour ; que l'importune rationalité devienne amoureuse contemplation, découverte, joyeuse possession* (*MF* 55, p. 123). Au delà de ce besoin naturel de raisonner, il faut se laisser conduire par l'Esprit Saint : c'est lui qui *donne l'intelligence de ce que nous croyons* (*MF* 67, p. 135), c'est lui qui va amener le fidèle à la contemplation béatifique.

Quand l'âme est envahie par l'amour de Dieu, elle *défaille* de bonheur et aspire à connaître à nouveau cet état de *béatitude* (*DNDA* 25, p. 103). C'est dans l'exercice de l'amour le plus passif, que l'âme perçoit le mieux la présence et la nature de Dieu dont elle a une vision intellectuelle. Le spirituel est un homme, à la fois actif pour rechercher à accomplir en lui la volonté divine, et passif pour s'abandonner à l'agir de celui qui est l'esprit d'Amour, c'est-à-dire l'Esprit Saint.

---

[61] R. JAVELET, « Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du douzième siècle », *RAM* 37 (1961), 273-290, 429-450, p. 289.

[62] Guillaume fait remarquer que seuls ceux qui font « l'expérience » de la contemplation peuvent progresser dans cette voix et en parler : *De même que celui qui progresse dans ce processus ne peut progresser et apprendre que par son expérience, de même il ne peut communiquer avec celui qui n'a pas fait cette expérience* (*DNDA* 25, p. 103).

[63] Cf. notre étude « La ''Dispute contre Abélard`` », *supra,* Chapitre I A 7 d, p. 220.

[64] *La raison enseigne l'amour* (*DNDA* 25, p. 103).

[65] *L'amour vivifie la raison et la raison clarifie l'amour* (*ESCC* 92, p. 213).

[66] M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1954, p. 306-307.

b' Aspect complémentaire entre raison et amour dans *ESCC et LFMD*

Guillaume reprend cette image des deux yeux nécessaires à la vision de Dieu dans son *Exposé sur le Cantique des Cantiques*[67]. Il souligne que, dans *cette collaboration loyale* entre la raison et l'amour, *la contemplation est avant tout l'œuvre de l'amour* (*ESCC* 92, p. 213). L'amour de l'âme pour son Dieu *vivifie* la raison (*ibid.*). La raison brûle de *passer en amour ; elle se transforme en une sorte d'intelligence spirituelle et divine, qui transcende et absorbe toute raison* (*ESCC* 92, p. 213). Le contemplatif, après avoir saisi tout ce qu'il peut sur la connaissance de Dieu par la voie de la raison, laisse son âme être entraînée par son sentiment amoureux et ainsi avoir l'intelligence, c'est-à-dire une connaissance réelle du Seigneur donnée par grâce. C'est à travers les yeux de l'amour que l'âme *saisit l'insaisissable, comprend l'incompréhensible* dans une vision intellectuelle de la réalité divine (*ESCC* 100). C'est bien l'amour, en lequel la raison se fond, qui est la voie la plus sûre pour parvenir à la vision de Dieu et le connaître comme il est.

Guillaume tiendra le même langage dans la *Lettre d'or*[68]. La raison et l'amour s'unifient sous l'action de la lumière divine[69]. Lorsque l'homme atteint l'état de perfection, il devient un spirituel parfaitement unifié, tous les actes de ses facultés (intelligence, volonté), tous les mouvements de ses sentiments, proviennent d'une seule source, la puissance de l'Esprit d'amour en lui[70]. En ce XIIe siècle, en particulier dans la spiritualité cistercienne, l'amour pour Dieu a une place prépondérante dans la vie spirituelle. Saint Bernard ne disait-il pas que « L'amour est à lui-même suffisant : lorsqu'il survient, il attire à lui et absorbe toutes les

---

[67] Guillaume expose avec conviction la complémentarité entre la raison et l'amour dans deux passages du *ESCC* : 92, p. 213 et 138, p. 289-293. Seul dans le premier passage il évoque l'image des deux yeux : « La contemplation a deux yeux : la raison et l'amour ».

[68] *LFMD* 196, p. 305-307 : *Or, tandis que la raison, prenant son vol vers l'amour, s'élève en haut, et que la grâce s'abaisse au niveau de l'homme d'amour et de désir, il arrive souvent que la raison et l'amour – ces deux principes des états rationnels et spirituels – ne fassent plus qu'un (...). Impossible alors de séparer, dans la pensée ou dans le discours, ce qui n'est plus qu'une même réalité, le fruit d'une seule opération et d'une seule vertu, aussi bien dans l'intelligence qui perçoit que dans la joie du cœur qui jouit. Bien que la distinction entre l'un et l'autre soit à maintenir, cependant, le cas échéant, il faudra bien les unir l'un et l'autre et les fondre l'un dans l'autre, dans la pensée et dans le discours.* Comme le fait remarquer J.-M. DECHANET : « La frontière entre l'état rationnel et l'état spirituel est mal délimitée. Connaissance et amour, séparable *in abstracto,* sont souvent unis *in concreto* » (*LFMD* p. 307, note 1).

[69] P. VERDEYEN, « L'influence de Guillaume de Saint-Thierry sur la mystique flamande », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 429-438, p. 434.

[70] *Ibid.* Cf. notre étude « Unification des puissances de l'âme », *infra,* Conclusion & 4, p. 314.

autres passions. (...). C'est une grande chose que l'amour, si du moins il remonte à son principe, retourne à son origine. (...). De tous les mouvements de l'âme, de ses sentiments et de ses affections, l'amour est le seul qui permette à la créature de répondre à son Créateur[71]. »

b) Amour, don de la grâce pour voir Dieu

Dans la vision de Dieu, nous dit Guillaume, *seul, sans l'aide d'aucun autre sens (...), œuvre l'amour ; la pureté de l'amour et la divine attirance jouent le même rôle* (*ESCC* 94, p. 219-221). Guillaume énonce clairement que la vision de Dieu est donnée dans une relation d'amour entre Dieu et la créature. C'est de Dieu qu'émane la charité donnée au cœur de l'homme par son Esprit Saint.

1 Dieu source de tout amour

Dès ses premières œuvres, Guillaume affirmera que la source de tout amour est en Dieu : *On ne doit pas cacher au sujet de l'amour dont nous parlons, ses origines, la noble lignée qui l'honore, ou le lieu d'où il est sorti. Premièrement, Dieu est le lieu de sa naissance. (...). Car l'amour est donné par Dieu seul et demeure en lui* (*DNDA* 5, p. 75-77). Guillaume s'appuie avec conviction sur l'affirmation de saint Jean, « Dieu est amour »[72] : « *Dieu* », *dit l'Ecriture,* « *est charité* ». *Cette louange est brève mais elle renferme tout* (*DNDA* 15, p. 89). Pus tard, dans son *Miroir de la foi*, Guillaume enseignera que c'est l'Esprit qui fait comprendre à l'âme *que tout l'amour n'est dû qu'au souverain Bien* (*MF* 97-98, p. 169)[73].

---

[71] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique* 83, 3-4, *Oeuvres mystiques.* Préface et traduction par A. BEGUIN, Paris, Seuil, 1953, p. 848-849.

[72] 1 Jn 4, 8.

[73] Cf. AUGUSTIN qui montrait que « La Charité (...), c'est Dieu circulant en nous par le don de lui-même qu'il nous fait. » (*Sermon* 163, I, 1, cité par E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Paris, 1969, p. 182-183).

2 Dieu donne à l'homme d'aimer

L'homme est capable d'apprendre *l'art des arts qui est l'art d'aimer* (*DNDA* 1, p. 71) car *l'amour fut mis naturellement dans l'âme humaine par l'Auteur de la nature* (*DNDA* 3, p. 73). Guillaume nous fait constater que *l'homme n'a la faculté d'aimer Dieu que si Dieu la lui donne* (*EF* 99, p. 177). Dieu nous inspire le désir de l'aimer comme lui-même s'aime[74] : *Et ton amour,* (...), *Créateur bon, est de leur inspirer ce désir de t'aimer* (*CD* 7, p. 83).

C'est Dieu qui aime le premier et qui donne de l'aimer, affirme Guillaume : *Tu nous a aimé le premier, pour que nous t'aimions* (*CD* 10, p. 93).[75]. Le Seigneur fait croître l'amour dans l'âme consentante à l'action divine : *Puissent vos entretiens créer l'amour dans l'âme, s'il n'existe pas ; s'il existe, l'accroître et le fortifier* (*ESCC* 3, p. 75). Cette croissance dans l'amour, par l'action de la grâce, amène vers la vision de Dieu dans la contemplation. Quand le Roi (Dieu) met de l'ordre dans les affections de l'âme et permet la croissance de son amour, l'âme *commence de prendre contact avec quelque chose de Dieu dans la bonté ; de percevoir, en une certaine mesure, le Souverain Bien ; de voir et de contempler la Beauté suprême* (*ESCC* 120, p. 261). Cette contemplation dans l'amour, sa perception ne peut se faire sans l'intervention de l'Esprit Saint, *par lequel aime quiconque aime ce qui vraiment doit être aimé* (*MF* 97, p. 169).

3 L'amour don de l'Esprit Saint

a' Le rôle fondamental de l'Esprit Saint dans la théologie guillelmienne

L'amour peut nous faire percevoir Dieu, le connaître, le voir que dans la mesure où il vient de Dieu. Cet amour de Dieu, qui est charité, est répandu dans le cœur de l'homme par l'Esprit Saint[76], nous dit Guillaume en reprenant la parole de l'Apôtre donnée aux Romain[77] : *La*

---

[74] E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1969, p. 225.

[75] D. N. BELL, *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry, Cistercian Studies Series* 78, Kalamazoo, 1984, p. 181.

[76] Cf. AUGUSTIN : « Aimons Dieu, attachons-nous à lui par la charité qu'à répandue en nos cœurs le Saint Esprit qui nous a été donné » (Rm 5, 5) (*La Trinité* VII, III, 5, *BA* 15, p. 525).

charité de Dieu se répand dans nos cœurs sous l'action de l'Esprit Saint qui nous est donné (*ESCC* 150, p. 219) ; *l'Esprit Saint dépose en nous la charité de Dieu* (*CD* 11, p. 97)[78]. Guillaume suit Augustin[79] lorsque celui-ci énonce que l'Esprit saint est Charité. Cependant, dans sa conception du rôle de l'Esprit Saint, Guillaume donne des éléments qui lui sont propres[80]. Ils font de sa doctrine, si nourrie de la tradition, une pensée très personnelle. On peut déjà remarquer que Guillaume reprend aux théologiens orientaux certains développements sur l'*Unitas Spiritus,* don de l'Esprit Saint, donné dans l'illumination[81] de l'âme[82].

La théologie trinitaire de Guillaume est longuement exposée dans *l'Enigme de la foi* [83]. Rappelons que du Père et du Fils, conjointement émane le Saint Esprit : *Comme le Fils est du Père et avec le Père, ainsi l'Esprit Saint est de l'un et de l'autre et avec l'un et l'autre ; la seule différence est que le Fils est du Père dont il naît, lui du Père et du Fils dont il procède.*

---

[77] Rm 5,5 : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ». La note e de la Tob indique qu'il s'agit ici de l'amour que Dieu a pour nous et non de l'amour que nous avons de lui. Il est intéressant de remarquer que ce verset est, de tout le Nouveau Testament, celui qui affirme le plus nettement le lien entre l'amour et l'Esprit.

[78] Cf. aussi : *L'amour de l'Epoux et de l'Epouse est l'œuvre du seul Esprit* (*ESCC* 6, p. 79) ; *Notre Seigneur répandit dans nos cœurs la charité de Dieu par l'Esprit Saint* (*EF* 67, p. 151). L'amour de Dieu donné par l'Esprit Saint permet à la volonté de n'être que charité : *La libération de la volonté s'opère quand elle devient charité, quand la charité de Dieu se répand dans nos cœurs par le don du Saint Esprit* (*LFMD* 201, p. 311).

[79] AUGUSTIN : « De plus, puisque parmi les dons de Dieu, il n'en est pas de plus grands que la charité et que d'autre part, il n'est pas de plus grand don de Dieu que l'Esprit Saint, ne faut-il pas conclure, en toute rigueur, que l'Esprit est charité » (*La Trinité* XV, XIX, 37, *BA* 16, p. 523).

[80] Cf. par exemple le texte en *LFMD* 263, p. 355, sur l'Etreinte entre le Père et le Fils auquel l'homme est appelé à participer. Texte commenté dans notre étude sur « La vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3 b 3 b', p. 226-227, note 94.

[81] D. N. BELL : « L'illumination de l'âme est participation au Saint Esprit » (*The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry, Cistercian Studies Series* 78, Kalamazoo, 1984) (cf. notre étude « L'amour illuminé » par l'Esprit Saint, *infra,* Chapitre III A 3 b 4, p. 231).

[82] Guillaume de saint Thierry grand lecteur d'Origène reprendra à l'auteur Alexandrin le thème mystique de l'*Unitas spiritus* (Y. de ANDIA, *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite,* Pays-Bas, 1996, p. 227). (Cf. notre étude « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *infra,* Chapitre III A 3. b 3 b'). Origène indiquait que l'homme est appelé à la fin des temps à un sommet, à vivre cette unité qui est propre au Père et au Fils. Il la vit tout en ne cessant pas d'être semblable à Dieu, c'est-à-dire autre que lui-même (*Traité des Principes* III, 6, 1, *SC* 268, p. 236-238) (Cf. J. DELASSALLE, *Etre « Un seul esprit » avec Dieu (I Co 6, 17) dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry,* cahiers cisterciens, série Lire les Pères 1, Arssis, éd. Bellefontaine, 2000, p. 41).
Chez le pseudo-DENYS, l'illumination divine donne à l'âme de s'unir à Dieu et par suite de le connaître : « La manière de connaître Dieu qui est la plus digne de lui, c'est de le connaître par mode d'inconnaissance, dans une union qui dépasse toute intelligence, lorsque l'intelligence, (...), s'unit aux rayons plus lumineux que la lumière. » (PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *Les Noms divins* VII, 3, *Œuvres complètes.* Trad. M. DE GANDILLAC, Paris, 1943, p. 145).

[83] Cf. notre étude « *L'Enigme de la foi* », *supra* chapitre I A 7 f, p. 82.

(...) Pour l'Esprit Saint, être du Père et du Fils et être ce qu'ils sont, est une éternelle procession de l'un et de l'autre (*EF* 69, p. 153)[84].

L'Esprit Saint, troisième personne divine de la Trinité, est souvent évoquée par Guillaume comme l'amour mutuel du Père et du Fils : *Ton amour, ta bonté, ô souverainement bon et souverain bien, c'est l'Esprit Saint procédant du Père et du Fils* (*CD* 11, p. 95). De tous les mots humains, avec leurs richesses et leurs limites, Guillaume a très vite compris que c'est le mot « amour » qui peut le mieux nous laisser entrevoir le don réciproque et éternel du Père et du Fils et de l'Esprit : *L'amour lui-même, c'est ce que tu es, ton Esprit Saint, ô Père, lui qui procède de toi et du Fils, lui qui avec toi et le Fils êtes un*[85] (*ESCC* 100, p. 229).

D'un traité à l'autre, on trouve la même conception de l'Esprit : le lien amoureux vivant du Père et du Fils[86] et aussi le lien d'amour entre l'homme et Dieu : *Et nous, nous t'aimons dans la mesure où nous recevons de toi ton Esprit, qui est ton amour* (*CD* 11, p. 101).

b' Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus*

Après avoir donné une approche quelque peu synthétique sur le rôle de l'Esprit Saint dans la théologie trinitaire de Guillaume, intéressons nous à l'économie du mystère trinitaire, c'est-à-dire à l'action de l'Esprit Saint dans l'âme.

Lors du développement que Guillaume consacre à la mission de l'Esprit, dans sa première oeuvre[87], est décrite l'activité de L'Esprit Saint qui a pour effet de pénétrer l'amour de l'homme afin de l'éduquer, l'élever de l'intérieur, en faire un amour digne de Dieu, l'amenant à s'unir à l'amour même de Dieu : *L'Esprit Saint est notre amour par lequel nous parvenons jusqu'à toi, par lequel nous t'étreignons (...). Et quand ton amour, amour du Père pour le Fils, amour du Fils pour le Père, quand l'Esprit Saint habite en nous, il y est à ton égard ce*

---

[84] Paul Verdeyen fait remarquer que les personnes divines ne sont pas des réalités séparées. Guillaume parle expressément d'unité sans solitude et de communion trinitaire sans pluralité numérique : *La foi, la raison, l'autorité m'apprennent bien que le Père existe par lui-même, le Fils par lui-même, l'Esprit Saint par lui-même, mais elles défendent par ailleurs d'admettre dans la Trinité une division quelconque, qu'il s'agisse de temps, de lieu ou nombre, pas plus d'ailleurs qu'une confusion des Personnes. De la sorte, elles établissent une unité de la Trinité qui exclut la solitude, et de même une Trinité de l'unité sans admettre pour autant une pluralité numérique dans la substance de la Déité* (*OM* II, 12, p. 61) (citation et traduction de P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 90).

[85] Jn 15, 26 et 10, 30.

[86] *L'Esprit Saint est l'amour du Père et du Fils* (*DNDA* 6, p. 77).

[87] *CD* 11, p. 95-109.

qu'il est, c'est à dire l'amour : il convertit en soi « tous les captifs de Sion[88] *», c'est à dire toutes les affections de notre âme, et les sanctifie ; alors nous t'aimons, ou mieux, tu t'aimes en nous : nous par l'affection, toi par l'efficace, nous faisant un en toi par la propre unité, c'est à dire par ton Esprit Saint lui-même, que tu nous as donné* (*CD* 11, p. 105-107). Il est bien mis en évidence ici que l'Esprit Saint est la personne divine qui réalise l'union mystique entre Dieu et l'homme. L'homme libéré des affections étrangères aime Dieu par la même charité qui anime l'amour mutuel du Père et du Fils. Cette union à Dieu dans la même charité est, avant tout, une union spirituelle, puisqu'elle est union dans et par l'Esprit. Ainsi se réalise ce que Guillaume appelle l' «Unité d'esprit avec Dieu »[89] : *L'homme fidèle devient un seul esprit avec Dieu*[90] (*LFMD* 286, p. 375). A plusieurs reprises Guillaume exprime l'aspiration profonde de l'âme à être dans l'*Unitas Spiritus*[91] afin de participer à la vie de la sainte Trinité. L'unité d'esprit est en effet *la perfection de l'homme en cette vie* (*LFMD* 287, p. 375).

Dans *La contemplation de Dieu,* il n'apparaît pas encore clairement que la vision de Dieu est donnée à l'âme lorsque celle-ci, conduite par l'Esprit d'amour, forme avec Dieu « un seul esprit ». Il faudra attendre ses oeuvres ultérieures pour que Guillaume affine sa pensée sur la « vision-connaissance[92] » de Dieu donnée dans *l'Unitas Spiritus*[93].

Dans la suite de son œuvre, Guillaume a élaboré une théologie trinitaire qui lui est propre pour donner une assise à ses convictions profondes concernant l'unité spirituelle de l'homme avec son Créateur. Ainsi il montre clairement , dans la *Lettre d'or,* que l'union régnant entre les trois personnes de la Trinité et l'union entre l'homme et Dieu ne sont pas deux réalités différentes : *L'unité d'esprit se réalise lorsque le Saint Esprit devient pour l'homme à l'égard de Dieu, ce qu'en vertu de l'union consubstantielle Il est pour le Fils à l'égard du Père et*

---

[88] Ps 125, 1.

[89] Michaela PFEIFER, (*La Lettre d'Or de Guillaume de Saint-Thierry et sa signification pour les Cisterciens,* Rome, 1994), donne une place centrale à l'*Unitas Spiritus* : « L'*Unitas Spiritus* est présentée chez Guillaume comme le but final de l'homme rationnel : non pas la ressemblance à Dieu mais l'unité d'esprit. L'unité avec Dieu est plus importante que tous les degrés de la ressemblance parce qu'elle fait entrer l'homme dans la vie de la sainte Trinité » (*Analecta Cisterciensia* 51, (1995), p. 23. Trad. P. Verdeyen, *RSR* 73, (1999), p. 20).

[90] 1 Co 6, 17

[91] *CD* 7, p. 85 ; 11, p. 107 ; *ESCC* 30, p. 115 ; 93, p. 217 ; 94, p. 217 ; 95, p. 223 ; 130, p. 257 ; 131, p. 281 ; 155, p. 329 ; *MF* 99, p. 171; 109, p. 181; 110, p. 181; *LFMD* 170, p. 279 ; 235, p. 333 ; 256, p. 349 ; 257, p 349 ; 262, p. 353 ; 263, p. 355 ; 275, p. 365 ; 286, p. 375 ; 287, p. 375. (Cf. J. DELESALLE, *Être « Un seul esprit » avec Dieu (1Co 6, 17) dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry,* coll. Cahiers Cisterciens, série Lire les Pères, n° 1, ARCCIS, éd. Abbaye Bellefontaine, 2000, p. 20-25).

[92] Sur l'utilisation des mots accolés « vision-connaissance », cf. *supra,* Introduction & 2, p. 9, note 29-31.

[93] Cf. notre étude sur la « vision-connaissance » donnée dans l'*Unitas Spiritus* en *ESCC* 95, p. 223 ; 133, p. 284 ; *EF* 6, p. 97 ; *OM* III, 8, p. 71 ; *LFMD* 263, p. 355, *infra,* p. 229-230.

pour le Père à l'égard du Fils. Lorsque la conscience bienheureuse se trouve prise dans l'étreinte et le baiser du Père et du Fils, lorsque d'une manière ineffable et inimaginable, l'homme de Dieu mérite de devenir, non pas Dieu certes, mais cependant ce que Dieu est : l'homme étant par grâce ce que Dieu est en vertu de sa nature[94]. Peu de textes indiquent, avec autant de suavité, la participation de l'homme à l'amour trinitaire. L'Esprit Saint qui est la Charité, l'Unité, le Baiser mutuel du Père et du Fils, a le rôle d'une importance capitale de réaliser en l'homme la même charité, la même unité car l'homme est pris dans l'Etreinte du Père et du Fils, dans leur baiser mutuel[95]. La finalité de l'homme, nous dit Guillaume, est d'être entraînée par l'Esprit d'Amour en son Seigneur[96] : *A quoi nous serviraient les avantages de notre condition humaine, si par l'amour nous ne progressions en outre jusqu'à entrer en toi, ô Seigneur*[97]. L'Esprit Saint, l'Esprit d'amour permet à l'homme d'être « Un » avec Dieu, de vivre dans l'unité (Unum) avec le Dieu trinitaire, d'être saisi dans leur Etreinte mutuelle[98].

Si pour Guillaume, notre unité avec Dieu n'est pas nécessairement inférieure à l'unité régnant au sein de la Trinité - car en Dieu, rien ne peut restreindre ce don parfait dans lequel les Personnes divines se communiquent entre elles[99] -, saint Bernard réfuta clairement cet usage de l'*Unum* pour dire l'unité entre l'homme et Dieu. Dans son *Sermon sur le Cantique* 71,

---

[94] *LFMD* 263, p. 355. Traduction légèrement modifiée de P. VERDEYEN, « Un théologien de l'expérience », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalités, spiritualité,* Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, *SC* 380, 1992, p, 557-577, p. 575.

[95] Selon SAINT BERNARD, le baiser échangé par le Père et le Fils, baiser mutuel, d'égal à égal, est réservé à eux seuls. Le baiser de l'Esprit Saint n'est pas et ne peut pas être le baiser de la bouche échangé entre les Personnes divines mais seulement une reproduction de ce baiser : « Je tiens pour assuré que nulle créature, même angélique, n'a jamais eu accès au mystère si profond et si sacré de cet amour divin (...). Aussi l'Epouse du *Cantique*, si hardie soit-elle, n'ose pas dire : ''Qu'il me baise de sa bouche`, car elle sait que ce privilège est réservé au Père. Elle demande un peu moins : ``Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche``» (SCt 8, 2. Trad. A. BEGUIN, p. 132-133). A travers cette image du baiser, nous remarquons que saint Bernard prend soin de marquer la distinction qui sépare la charité échangée au sein de la Trinité et la charité à laquelle l'homme est appelé à participer (M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1954, p. 169).

[96] Aspiration exprimée par SAINT IRENEE pour qui la perfection est : « d'entrer dans l'intimité de Dieu par la charité » (*Contre les hérésies, II, 26, I, PG*, 7, 800 A) (Cf. I. HAUSHER, *Les grands courants de la spiritualité* orientales, Rome, 1935, p. 118). Cette immersion de l'âme en Dieu, indiquait IRENEE, donne la contemplation de Dieu et la fruition de sa bonté : « Cette participation à Dieu consiste à voir Dieu et à jouir de sa beauté » (*Contre les hérésies,* IV, 20, 5-7).

[97] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur l'Epître aux Romains* Livre III, v. 5. Trad. P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 95, in *ESLR,* p, 126.

[98] Idée déjà présente dans *Le Miroir de la foi : L'homme se trouve inclus, d'une certaine façon, dans cette étreinte qu'est le Saint Esprit ; il se voit uni à Dieu par cette charité même qui fait l'unité du Père et du Fils* (*MF* 111, p. 181).

[99] *SCt* 71, 6, cf. P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, p. 71.

rédigé entre les années 1145 et 1148, sensiblement à la même époque que la *Lettre d'or*[100], saint Bernard prend une position différente de celle de Guillaume. Il craignait que Guillaume ne fasse pas la différence entre l'Unité qui est celle du Père et du Fils et un certain accord de sentiment qui unit Dieu et l'homme : « Vous voyez bien qu'entre Dieu et l'homme il ne saurait être question d'unité, dès qu'on la compare à cette autre unité exceptionnelle et suprême »[101]. Pour l'abbé de Clairvaux, l'unité régnant entre les trois personnes de la Trinité ne peut-être, en aucun cas, comparée à l'unité qu'il pourrait y avoir entre le Créateur et sa créature.

Cependant, soulignons que Guillaume reste très respectueux de la transcendance divine, l'homme demeure une créature : *Il est en Dieu par grâce, ce que Dieu est par nature* (*ESCC* 94, p. 219)[102]. L'unité humano-divine ne se réalise pas au niveau de la nature divine, elle se réalise au niveau personnel, grâce à une rencontre de l'âme humaine avec le Verbe incarné qui lui infuse son propre esprit comme à travers un baiser[103]. Ainsi l'amour de l'Epoux est transfusé en l'Epouse par l'Esprit Saint à travers le baiser : *C'est là, dans ce lit, que s'échange en son intimité cet embrassement, ce baiser par lesquels l'Epouse commence à*

---

[100] P. VERDEYEN, « Un théologien de l'expérience », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalités, spiritualité,* Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, *SC* 380, 1992, 557-577, p. 574.

[101] SAINT BERNARD, *SCt* 71, 7, *Œuvres mystiques de saint Bernard.* Trad. A. BEGUIN , Paris, 1953, p. 732 (P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 72).

[102] Dans la pensée de Guillaume, il n'y a jamais fusion entre la nature humaine et la nature divine. Même dans une union d'esprit très intime avec Dieu, Guillaume rappelle que : *L'homme de Dieu mérite de devenir, non pas Dieu certes mais cependant ce que Dieu est : l'homme étant par grâce ce que Dieu est par nature* (*LFMD* 263, p. 355).
ORIGENE affirmait déjà que la participation au logos fait des hommes des « dieux (Ps 81, 6), des fils du Très Haut » mais des dieux par grâce, et non par nature (ousia) (*Hom. Ex* VI, 5, *SC* 321, p. 183), comme le Christ (Ps 135, 2, *PG* 12, Paris 1857, c. 1656) (Cf. B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien,* Paris, 1985, p. 32).
Nous trouvons une expression semblable chez EVAGRE LE PONTIQUE. Pour celui-ci, l'union mystique avec Dieu est le terme de la vie chrétienne, et ceux qui parviennent à cette vie contemplative « sont tous des dieux » (*Centuries* IV, 51, *Les six centuries des « kephalaïa gnostica »* d'EVAGRE LE PONTIQUE, *PO* t. XXVIII, fascicule 1. Trad. A. GUILLAUMONT, Paris, 1958, p. 158-159). Le gnostique, celui qui « aura obtenu d'être dans la contemplation de l'Unité sainte », ne devient pas Dieu par nature, « mais il sera appelé aussi Dieu par grâce, parce qu'il sera accompli dans l'image de son Créateur » (*Cent.* V, 81, p. 210).
Cette parole a été reprise par SAINT MAXIME signifiant que « l'homme déifié montre en soi par la grâce, ce que Dieu est par sa nature » (V. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu,* Paris, 1967, p. 137).

[103] C'est ce baiser qu'implore l'âme qui désire contempler la joie de son Seigneur : *Le baiser est une extérieure et affectueuse conjonction des corps, signe et stimulant d'union intérieure. Il emprunte le ministère de la bouche et vise, par un mutuel contact, à la conjonction, non seulement des corps, mais des âmes. Le Christ-Epoux offrit à l'humanité son Epouse comme un baiser du ciel lorsque, Verbe fait chair, il l'approcha de si près qu'il se fit son conjoint, et conjoint si intime qu'il ne fit plus qu'un avec elle, Dieu devenu homme, homme devenu Dieu. C'est ce baiser-là qu'il offre à l'âme fidèle, son Epouse, et qu'il lui imprime à nouveau quand il dépose en elle une joie personnelle et exclusive, et l'inonde des grâces de son amour, tirant à lui son esprit, lui infusant le sien, pour ne plus faire de l'un et de l'autre qu'un seul esprit* (Traduction très légèrement modifiée de *ESCC* 30, p. 112-114).

connaître comme elle-même est connue. Et comme les amants, dans leurs baisers, par un suave et mutuel échange, transfusent l'une dans l'autre leurs âmes, ainsi l'esprit créé tout entier s'épanche dans l'Esprit qui le crée pour cette effusion même ; en lui l'Esprit Créateur s'infuse en la mesure qu'il veut, et l'homme devient avec Dieu un seul esprit (*ESCC* 95, p. 223). Par l'amour établi entre l'Epoux et l'Epouse, grâce à l'action de l'Esprit, l'âme est dans *l'Unitas Spiritus.* Dans cet état, la participation à la vie même du Seigneur, donne à l'âme d'avoir une vision-connaissance du Seigneur et de jouir de Lui. En effet, dans cet embrassement mystique, l'Epouse aspire à avoir une connaissance de son Dieu comme elle-même elle se sait connu de Lui[104]. C'est un effet de la parfaite réciprocité des relations amoureuses. Cette vision-connaissance est l'ébauche ici-bas de la vision bienheureuse de l'au-delà (*ESCC* 133, p. 284)[105].

Paul Verdeyen souligne que : « Guillaume voit la source d'une inconcevable unité dans les relations trinitaires »[106]. Pour l'âme ne formant plus qu'un seul esprit avec Dieu, non seulement elle est en communion avec la communion trinitaire elle-même[107], mais elle participe à la mutuelle vision-connaissance des personnes divines. En effet, en s'appuyant sur Mt 11, 27[108], Guillaume montre que le Père voit le Fils et le Fils voit le Père parfaitement car *être, pour le Père, c'est la même chose que voir le Fils ; et être, pour le Fils, c'est la même chose que voir le Père* (*OM* III, 8, p. 71)[109]. Dans son union au Père et au Fils sous l'action de l'Esprit Saint, la créature est appelée à participer à la vision mutuelle du Père et du Fils : *Là, de même que dans la Trinité qui est Dieu, le Père et le Fils se voient mutuellement, leur vision réciproque est l'unité de leur existence* (...) *de même ceux qui auront été prédestinés et élevés à cette vision verront Dieu comme il est* (*EF* 6, p. 97). Cependant dans les *Oraisons Méditatives,* Guillaume, en évoquant la vision mutuelle du Père et du Fils, indique que la

---

[104] Guillaume énonce souvent cette grande aspiration de l'homme à connaître son Dieu et être connu de Lui : *L'homme aspire à connaître Dieu dans toute la mesure permise, à être aussi connu de lui. Il ambitionne pour soi la révélation des traits de la beauté divine, la révélation de Dieu lui-même pour sa conscience* (*ESCC* 19, p. 93 ; cf. *ESCC* 57, p. 153).

[105] Y. A. BAUDELET, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1985, p. 250.

[106] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 241.

[107] *Vous voulez que nous ayons communion entre nous et avec vous par la communion qui est vôtre, puisque vous nous rassemblez dans l'unité par le don de votre Esprit* (GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur l'Epître aux Romains* Livre III, v. 5. Trad. P. VERDEYEN, *op. cit.,* p. 95, in *ESLR,* p. 126).

[108] « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (Mt 11, 27).

[109] L'acte de vision-connaissance est identique à l'essence divine elle-même (L. MALEVEZ, « La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry », *RSR* 22 (1932), 178-205, 257- 279, p. 198). (Cf. notre étude « La nécessité de devenir semblable pour Le voir », *infra,* Chapitre III B 5 b, p. 255).

vision de la Trinité donnée par grâce à l'âme ne peut avoir lieu que sous un mode différent, elle ne peut pas être parfaitement semblable a la vision mutuelle du Père et du Fils : *Par l'Esprit Saint, la Trinité Dieu se révèle elle-même à tel ami de Dieu qu'elle veut particulièrement honorer. Mais est-ce que l'homme voit Dieu, comme le Père voit le Fils, ou le Fils le Père, eux pour qui, comme on l'a dit, se voir l'un l'autre, ce n'est pas être deux réalités distinctes, mais un seul Dieu ? Oui certainement, mais tout à fait de la même manière*[110]. Guillaume a amené son lecteur à comprendre cette réserve en indiquant clairement, dans cette *troisième Oraison Méditative*, la différence ontologique entre Dieu et l'âme. Alors qu'il recherchait la raison de son désir mystique si intense de *Voir la face de Dieu* (*OM* III, 7, p. 69), il montre, sans équivoque, que son âme ne peut avoir la même vision que la vision mutuelle existante entre le Père et le Fils car pour Dieu *qui est celui qui est*[111], être et voir ne sont qu'un : *Voir ce que tu es, c'est être ce que tu es* (*OM* III, 7, p. 69)[112]. L'âme ne peut avoir la même prétention, elle ne peut espérer avoir exactement la même vision que la vision mutuelle du Père pour le Fils car elle-même n'est pas de nature divine[113] : *Voir cela est au dessus de nous, parce que voir ce que tu es, c'est être ce que tu es* (*OM* III, 7, p. 69).

Comment alors satisfaire un désir constant de voir « la face du Seigneur » sans intermédiaire ? Dans la suite de son *Oraison*, Guillaume voit la solution dans la transformation de l'âme sous l'action de l'Esprit Saint en ce qu'Il est : « l'Amour ». C'est par l'amour, *le sens de l'âme* (*OM* III, 9-10, p. 71-73), don de l'Esprit, que l'âme est transformée en Celui qu'elle aime et dans cette ressemblance retrouvée elle est amenée à voir Dieu[114].

---

[110] *OM* III, 8, p. 71.

[111] Ex 3, 14. Dans son *Miroir de la Foi*, Guillaume justifie dans sa pensée cette nomination de Dieu : « *Je suis celui qui suis* ». *C'est là son Nom, comme il l'atteste lui-même, et de toute éternité. Car, pour exprimer ce qu'il est, jamais il ne s'est rencontré de terme plus adéquat* (*MF* 116, p. 187).

[112] Cf. J. HOURLIER, *OM*, p. 68, note 6.

[113] Rappelons que Guillaume a toujours distingué la nature humaine et la nature divine, cf. *supra*, Chapitre III, p. 23 2p. avant, note 102... Plus tard, J. Ruysbroeck écrira : « Aucune créature ne peut être ni devenir sainte au point de perdre sa nature crée et de devenir Dieu » (*Livre de la Vérité suprême*, éd. Ruusbroec-genootschap, t. 3, p. 276-277, cité dans "Contemplation", *DS* t. 2, col. 1998).

[114] Cf. notre étude sur « Vision de Dieu et transformation de l'âme aimante », *infra* Chapitre III B, p. 243 en particulier *MF* 96, p. 167 : *Elle aime, en effet, cette âme, et son amour est pour elle un sens qui lui donne de percevoir celui qu'elle expérimente. Elle se voit donc transformée de quelque manière en celui qu'elle sent.*

4 L'amour illuminé

Le rôle de l'Esprit Saint devient encore plus manifeste lorsqu'il prend, ne serait-ce que brièvement, une entière possession de l'âme[115] et l'enflamme de son amour. Alors l'âme illuminée voit la lumière divine[116] : *L'amour illumine l'âme « de clarté en clarté » comme dit l'Apôtre*[117] *pour que dans la lumière elle voit la lumière, et que dans l'amour elle conçoit l'amour*[118]. L'âme, sous l'emprise de l'amour illuminé, selon la doctrine spirituelle de Guillaume, fait l'expérience d'être dans l'*Unitas Spiritus*, ce qui lui donne, nous allons le voir, non seulement une perception affective de la présence divine mais aussi une vision-connaissance de son Dieu[119].

a' Perception affective de la présence divine

Lorsque « l'amour illuminé » s'empare de l'âme, elle expérimente sa suavité, sa richesse, sa grandeur, et, dans cet état de béatitude, elle acquiert la certitude que cet amour provient de son Seigneur et lui révèle la présence de Dieu en son âme : C'est *le sens de l'amour illuminé* (qui) *donne à l'Epouse de commencer à expérimenter, plus profondément et avec plus de douceur, les suavités de l'amour de l'Epoux*[120]. Le désir intense de voir le Seigneur, de ressentir sa présence est alors comblé car l'âme fait l'expérience d'un amour qui n'est attribuable qu'à

---

[115] Guillaume aspire à cette possession : *Ô amour, viens en nous, possède nous* (*CD* 8, p. 87).

[116] Guillaume a pu reprendre à Augustin l'idée d'illumination lorsque celui-ci fait l'analogie entre l'illumination donnée par Dieu (« C'est Dieu lui-même qui illumine » *Soliloques* I, VI, 12 *BA* 5, p. 49) et le soleil qui illumine les choses et dévoile ainsi ses propriétés. (« Ainsi, comme dans le soleil on peut distinguer trois propriétés, à savoir qu'il existe, qu'il brille, qu'il éclaire, de même dans ce Dieu très caché que tu veux comprendre, on peut distinguer aussi trois attributs : il est, il est intelligible, il rend tout le reste intelligible » *Soliloques* I, VIII, 15 *BA* 5, p. 55). On remarque chez Augustin une aspiration à connaître Dieu de manière intellectuelle. Elle est aussi présente chez Guillaume, mais celui-ci donne une place plus importante à la vision-connaissance dans et par l'amour (Cf. « Illumination », *DS* t. 7, col. 1337et notre étude « L'amour illuminé donne une vision-connaissance du divin : *Amor ipse intellectus est* », *infra,* § suivant, p. 232 s.).

[117] 2 Co 3, 18.

[118] Traduction légèrement modifiée de *CD* 6, p. 81.

[119] Paul Verdeyen fait remarquer que : « Ces deux aspects de l'amour, son aspect d'union ou de fruition et son aspect de connaissance ou d'action, sont très courants dans les écrits mystiques du XIIe siècle et dans les écrits de Ruusbroec. Saint Bernard les signale dans ses *Sermons sur le Cantique* : '' Il y a deux espèces de ravissement dans la contemplation bienheureuse : l'un par l'intelligence, l'autre par le sentiment. Le premier se fait dans la lumière et la connaissance, le second dans la ferveur et l'amour. '' » (SCt 49, 4. Trad. A. BEGUIN, p. 525) (P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1990, p. 99).

[120] Traduction légèrement modifiée de *ESCC* 57, p. 153.

Dieu seul, à son Esprit, expérience qui donne le sentiment de la présence de l'Aimé dans son cœur[121].

Le Seigneur, en illuminant l'âme de son amour, peut lui donner de jouir de sa présence avec une telle certitude qu'elle a la sensation, dira Guillaume, de le voir de ses yeux, de le toucher : *Sous l'action de l'Esprit Saint(...) le sens illuminé de l'amour (...), pour un temps, pour une heure, affecte si bien l'amant, fixe si bien son élan, que ce n'est plus en espérance, mais dans une quasi-réalité, qu'il lui semble maintenant voir de ses yeux, tenir et palper de ses mains, par une certaine preuve de foi expérimentale, la substance même de notre espérance touchant le Verbe de vie* (*ESCC* 99, p. 227). Il est probable que Guillaume évoque là une expérience personnelle[122] et qu'il souhaite encourager ses moines à espérer une telle proximité du Seigneur révélée dans leur âme, lors d'une visite divine, par une vision intérieure.

b' L'amour illuminé donne une vision-connaissance du divin : *Amor ipse intellectus est*

Le « sens de l'amour illuminé », enseignera Guillaume aux Frères du Mont-Dieu, est à même de donner une saisie de Dieu sans intermédiaire, comme une vision face à face, une étreinte de nature particulière qui va au de-là de toute connaissance intellectuelle, faite de notions, d'idées ou de concepts : *Sans doute il est permis, il est possible à l'homme doué de raison, de concevoir et de scruter l'une ou l'autre des réalités qui touche Dieu : sa bonté pleine de douceur, sa toute-puissance, par exemple ; d'autres encore. Mais Dieu lui-même, l'essence divine, voilà qui échappe à toute représentation, absolument, à moins pourtant que sur ce terrain on puisse l'étreindre par le sens de l'amour illuminé* (*LFMD* 292, p. 379). Cette « gnose » contemplative, en nous ouvrant à l'intelligence aimante du mystère divin, ne peut

---

[121] *Votre esprit souffle où il veut et quand il veut* (Jn 3, 8), *et par lui nous recevons la grâce de votre amour ; nous entendons sa voix du fait que nous éprouvons le sentiment de votre amour* (GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditavae orationes* XII. Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 263, in *SC* 324 *OM* XII, 11, p. 195). Cf. aussi *MF* 103, p. 173 : *Par l'opération du Saint Esprit, s'ordonne dans l'esprit aimant cette suavité qui lui est propre, et que se produit en lui cette fréquente visite, par laquelle, comme dit Job, Dieu garde l'âme de son serviteur* (*Jb* 10, 12).

[122] *Lorsque vous viendrez en votre pauvre, avec toute la richesse de votre plénitude et les délices de votre bonté, lorsque vous commencerez à lui montrer, par l'expérience certaine (qu'il en éprouve) dans sa conscience, combien vraiment Dieu est charité et combien vous êtes à la fois son Dieu et son amour, sa joie dans l'Esprit Saint, l'Esprit Saint lui-même, la suavité de l'amour et la source de tout bonheur, l'amour lui-même et l'intelligence de cet amour ; alors, par cette charité qui prie et intercède pour nous, avec des gémissements ineffables et des affections illuminées (...), votre enfant vous offrira un sacrifice de louange (...) parce qu'en vous contemplant, ô amour, il est amené à jouir de vous* (Trad. légèrement modifiée de *ESCC* 144, p. 303-305).

s'exprimer en des mots[123], en des représentations tout humaines. C'est l'amour illuminé, action de la grâce, qui révèle à l'âme au de-là de tout langage une saisie de Dieu dans la vision intérieure de son âme : *On le voit : parler de Dieu avec abondance, une foule de gens en sont capables. L'exprimer lui-même, qui le pourra sinon lui-même ? L'amour cependant, l'amour illuminé qui, au dedans, parle à Dieu, y arrive mieux que langage* (*MF* 116-117, p. 187). L'amour ayant le singulier pouvoir de se transporter dans l'aimé et puis de se dilater à la mesure de son objet (à l'encontre de l'intellect, toujours contraint, en définitive, de ramener cet objet aux propres capacités de son langage), il atteint l'Être dans son mystère, dans la réalité concrète de son essence et de son existence indicible[124].

Guillaume montre ici que le langage de l'amour illuminé est supérieur à toute expression rationnelle par des mots, car l'amour comprend Dieu, en a l'intelligence. L'amour illuminé donne à l'Epouse de connaître et d'aimer : *De l'Epouse à l'Epoux, connaître et aimer, c'est tout comme*, nous dit Guillaume, *car, en cette matière, l'amour même est intelligence* (*ESCC* 57, p. 153). Cette expression, *Amor ipse intellectus est,* évoquée deux autres fois dans l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques*[125] ; elle fait une synthèse de ce que veut montrer Guillaume : la libération, la sublimation de l'amour dans l'âme-épouse par action de l'Esprit, conduit l'Epouse à la connaissance du mystère divin. Guillaume s'est approprié de façon personnelle une formule qu'il aurait, de son aveu même, reprise à Grégoire le Grand[126]. Selon saint Grégoire, la connaissance contemplative est une connaissance par l'amour et il faut dire qu'il y a eu plusieurs références à ce mode de connaissance parmi les Pères[127]. Au XIIe siècle,

---

[123] Cf. PSEUDO-DENYS : « Qu'ici encore notre loi soit telle qu'on l'a déjà définie, d'après les textes saints : ne pas démontrer la vérité des paroles divines par des probabilités tirées d'une sagesse humaine, mais bien par une révélation de cette puissance qui vient aux théologiens de l'Esprit et qui nous fait adhérer sans parole et sans savoir aux réalités qui ne se disent ni ne se savent » (*Les Noms Divins* III, 1, *Œuvres complètes.* Trad. M. de GANDILLAC, Paris, 1943, p. 67).

[124] J.-M. DECHANET, introduction à *ESCC,* p. 23.

[125] *ESCC* 76, p. 188 ; *ESCC* 144, p. 305 , cf. aussi *LFMD* 173, p. 282.

[126] Cf. notre étude « L'héritage patristique dans l'œuvre de Guillaume : Grégoire le Grand », *supra,* Chapitre I B 2 e, p. 115.

[127] ORIGENE, dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, (connu de Guillaume, cf. notre étude sur « La rencontre des deux abbés malades », *supra,* Chapitre I A 5 c), présente l'amour (l'Esprit Saint) comme une intellection : « L'Esprit Saint, dit charité, (...), rôde, cherchant s'il trouvera des âmes dignes et capables à qui révéler la grandeur de cette ''Charité qui est Dieu``» (*Prologue* 2, 48, *SC* 375, Paris, 1991, p. 125).
AUGUSTIN, dans ses *Confessions*, affirme : « Qui connaît la vérité, connaît cette lumière, et qui la connaît, connaît l'éternité. La charité la connaît » (*Conf. VII, X,* 16 *BA* 13, p. 617).
PSEUDO-DENYS: « Il nous appartient de célébrer le Bien sous le vocable de Lumière intelligible (...). Il chasse toute ignorance et toute erreur de toutes les âmes où il pénètre et leur fait don à toutes de sa sainte lumière. (...). Lorsqu'elles ont, pour ainsi dire, goûté à la lumière et qu'elles en désirent davantage, il augmente leur part et les illumine excellemment, parce qu'<elles ont beaucoup aimé> » (*Les Noms divins* IV, 5, *Œuvres complètes.* Trad. M. de GANDILLAC, Paris, 1943, p. 99).

quelques auteurs firent écho au grand Pape[128] mais c'est Guillaume de Saint-Thierry qui a su analyser de plus près cette vision-connaissance par participation à l'amour divin donnée par l'Esprit.

A partir de la fameuse formule *Amor ipse intellectus est,* la relation entre l'acte d'amour et celui de vision-connaissance a été débattue par de nombreux auteurs s'intéressant à Guillaume[129]. Selon Pierre Rousselot, Guillaume identifie l'acte d'amour et celui d'intellection[130], ce qui semblerait faire croire que Pierre Rousselot n'a pas saisi que chez Guillaume la faculté d'intelligence et celle d'amour ont toutes les deux un rôle essentiel dans l'approche du mystère divin. Guillaume n'a-t-il pas affirmé à plusieurs reprises que deux yeux sont nécessaire à l'âme : l'amour et la raison[131]. Cependant. Il est vrai que toutes les facultés de l'âme sont appelées à s'unifier dans l'amour : *Bien que la distinction entre l'une et l'autre (l'intelligence et l'amour) soit à maintenir, cependant, le cas échéant, il faudra bien les unir*

---

[128] BERNARD DE CLAIRVAUX : « C'est à ses amis que le Seigneur confie son dessein, lorsqu'il leur dit : ''Tout ce que j'ai appris de mon Père je vous l'ai fait connaître.'' (Jn 15, 15). Saint Grégoire l'explique : Cette connaissance, c'est l'amour lui-même. » (*Sermon* 29, 1 *Sermons divers.* Intr., trad., notes et index par P.-Y. Emery, Paris, 1982, p. 231). Cf. D. N. BELL qui cite aussi AELRED DE RIEVAULX (*Sermons inédits,* éd. C. H. Talbot, Rome, 1952, 51) ; HUGUES DE SAINT-VICTOR (*De arca Noe morali* 1.2 ; *PL* 176 : 621 D) (*The Image and Likeness. The Augustianian Spirituality of William of Saint-Thierry. Cisrercian Studies Series* 78, Kalamazoo, 1984, p. 232, note 59). ISAAC DE L'ETOILE parle de « l'affectus » et de « la connaissance » comme les deux pieds avec lesquels l'âme chemine vers Dieu (*Epître sur l'âme, PL* 194 : 1880 B) (B. Mc Ginn, "William of Saint Thierry", *The growth of mysticism,* Londres, SMC Press, 1994, p. 225-274, p. 233).

[129] Y. A. BAUDELET, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, Cerf, 1985, p. 241 s.
D. N. bell *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry, Cistercian studies Series* 78, Kalamazoo, 1984, p. 217 s.
O. BROOKE, " The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry", *RTAM* 26 (1959), 85-127, p. 118 s.
G. COMO, *Ignis amoris Dei,* Milan 2001, p. 154.
M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* tome I, *La connaissance de Dieu,* Paris, 1954, p. 204 s.
J.-M. DECHANET « La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry », *RMAL* 1 (1945), p. 349-374.
J. DELESALLE, « Amour et Connaissance. *Super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry », *Collectanea Cisterciensia* 49 (1987), p. 339-346.
E. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard,* Appendice V ; notes sur Guillaume de Saint-Thierry, Paris 1934, p. 226 s.
B. Mc GINN, "William of Saint Thierry", *The growth of mysticism,* Londres, SMC Press, 1994, p. 225-274, p. 250 s.
L. MALEVEZ, « La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry », *RSR* 22 (1932), p. 278-279.
A. NOBLESSE-ROCHER, *Amor ipse intellectus est* dans le Chant I de L'*Expositio super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry, Mémoire de maîtrise dactylographié, Paris, 1990, p. 112 s.
K. G. SANDERS, *Amplexus,* Langwaden, Bernardus-Verlag, 1998, p. 310 s.
P. VERDEYEN, La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry, Paris, 1990, p. 257 s.

[130] P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge,* Paris, 1907, p. 96-97.

[131] Cf. notre étude « Deux yeux sont nécessaires pour voir Dieu : l'amour et la raison », *infra,* Chapitre III A 3 a 5, p. 218 et aussi P. VERDEYEN, *op. cit.,* p. 264-265.

l'un et l'autre et les fondre l'un dans l'autre, dans la pensée et dans le discours (*LFMD* 196, p. 307)[132].

Avant tout Guillaume veut montrer que la vision-connaissance de Dieu est donnée par l'amour de l'âme pour Dieu illuminé par l'Esprit Saint. C'est ce qu'exprime Jean-Marie Déchanet : « *Amor ipse intellectus est* ! Oui vraiment, dans l'Esprit Saint, l'amour est intellection. C'est une connaissance[133] véritable, mais qui dépasse toute intelligence humaine ; c'est une prise de possession immédiate et plénière, mais sur un plan surhumain[134]. » Si Guillaume laisse comprendre parfois que Dieu est insaisissable et ne peut être pénétré par aucune connaissance de type rationnelle, c'est pour mettre en évidence que seul l'amour illuminé par l'Esprit Saint peut donner l'intelligence de Dieu, sa vision-connaissance. L'amour, par son élan provenant de l'Esprit, embrasse ce qu'il aime en toute sa réalité, au de-là de ce qui en est connu, pour le saisir affectivement dans cette réalité elle-même : *Ô incompréhensible majesté, tu sembles compréhensible à l'âme qui t'aime (...). L'amour de celui qui t'aime te comprend totalement, autant que tu es* (*CD* 11, p. 105).

C'est lorsque l'âme est tout accueil à la grâce, dans un certain état de passivité[135], que l'Esprit Saint peut *s'emparer de l'amour de l'homme (qui) devient en une certaine mesure divin* (*ESCC* 100, p. 228). Cet amour, illuminé par l'Esprit, lui permet de *saisir l'insaisissable, comprendre l'incompréhensible* (*ibid.*). C'est-à-dire s'approcher des mystères divins dans une vison intérieure au-delà de *toute intelligence, de toute connaissance par l'intermédiaire du corps ou de la raison* (*ibid.*). En fait, ce n'est pas l'homme qui parvient à saisir, à avoir une vision de Dieu, mais l'amour illuminé donné par l'Esprit qui est en lui : *Ce qui saisit, c'est bien plutôt l'Amour lui-même, c'est à dire ton essence divine* (*ESCC* 100, p. 228)[136]. Car Dieu

---

[132] Cf. notre étude « Unification des puissances de l'âme », *infra,* Conclusion & 4, p. 314.

[133] Il faut rappeler ici que le terme connaissance va au de-là d'une appréhension de la réalité par le mode uniquement rationnel. Il s'agit d'une connaissance supra mentale, dépassant tout concept. C'est une saisie sans intermédiaire qui est tout comme une vision intérieure. Les mots vision et connaissance sont souvent interchangeables chez Guillaume, cf. *supra,* Introduction, p. 9, note 29-31.

[134] J.-M. DECHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry,* Bruges, 1940, p. 21.

[135] Ce rapport entre l'activité et la passivité de l'âme a été dépeint de manière synthétique par le pseudo-Denys. Denys, s'adressant à Timothée, passe d'un impératif actif « élève-toi » afin de l'exhorter à l'exercice de la contemplation, au futur passif « tu seras soulevé ». L'union avec Celui qui dépasse tout n'est pas au pouvoir de l'intellect humain (*Théologie mystique,* I. 1. Trad. M. DE GANDILLAC, p. 177, cf. Y DE ANDIA, *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite,* Pays-Bas, 1996, p. 355). Chez Guillaume, il y a une complémentarité très grande entre l'état actif de l'âme lorsque, par exemple, elle veut rassembler toutes ses facultés avant de gravir la montagne pour voir Dieu (*CD* 1, p. 59) et son état de passivité pour être toute réceptive à l'action de l'Esprit Saint (cf. *ESCC* 100, p. 228).

[136] P. VERDEYEN, La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry, Paris, 1990, p. 238.

s'aime en nous et par nous (*ESLR* Livre III, v. 5, p 126). C'est par notre participation à l'amour divin en nous, grâce à l'Esprit, que nous avons la vision de Dieu : Dans *ce rapprochement mutuel de Celui qui pardonne et celle qui aime (...) s'opère la mutuelle vision, la mutuelle étreinte, la mutuelle joie : ils ne font plus qu'un seul esprit* (*ESCC* 155, p. 329). Dans la pensée mystique de Guillaume, fondée sur une théologie trinitaire qui lui est propre, l'amour illuminé par l'Esprit conduit l'âme à être en union avec Dieu.

Il est indéniable que chez Guillaume la charité[137], possède des propriétés cognitives d'un ordre supérieur, d'un ordre à part, pneumatique. L'Esprit répand dans l'âme, en même temps, l'amour spirituel et l'intelligence qui donnent de voir intérieurement les mystères divins[138]. Le chercheur de Dieu, « le contemplatif regarde les réalités spirituelles avec les yeux du cœur », nous dit Richard de Saint-Victor[139]. « Pour les spirituels du XIIe siècle, fait remarquer Robert Javelet, amour et intelligence sont très réellement une seule et même réalité : ''aimer c'est voir ! aimer c'est connaître ! ``»[140]. En effet, aimer Dieu, c'est être en profonde affinité avec ce qu'il est : Amour ; c'est donc le percevoir, le connaître en ce qu'il est : amour. Le percevoir, le connaître, c'est ressentir son amour puisqu'il est Amour ; si l'âme perçoit l'amour, cela signifie qu'elle est à même d'aimer l'amour, c'est-à-dire Dieu. Lorsque Dieu se donne à percevoir, il le fait dans une opération qui est, en lui, simultanément vision-connaissance et amour[141]. Madame Lot-Borodine[142] relève dans la pensée de Guillaume « une assimilation résolue d'amour et de vision qui est cognition[143] à l'encontre de l'irréductibilité communément admise dans le thomisme sur l'amour et la connaissance[144]. »

---

[137] Sur le rôle de la charité, Jacques Hourlier note une différence intéressante entre la perspective de Bernard et celle de Guillaume : « Dans l'ensemble de son œuvre saint Bernard s'intéresserait moins à la connaissance qu'à l'amour, alors que Guillaume se préoccuperait davantage de lier l'un à l'autre et d'arriver à la pleine connaissance de Dieu » (J. HOURLIER, « Saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry dans le ''Liber de amore`` », *Saint Bernard Théologien,* (*Analecta Sacri Ordinis Cistreciensis* 9), (1953), 223-233, p. 229).

[138] R. JAVELET, « Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du douzième siècle », *RAM* 37 (1961), 273-290, 429-450, p. 285.

[139] *PL* 196, 510B, cité par R. JAVELET, « Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du douzième siècle », *RAM* 37 (1961), 273-290, 429-450, p. 285.

[140] *Ibid.,* p. 286.

[141] C. A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques,* Paris, 1994, p. 299.

[142] M. LOT-BORODINE, « La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI siècle », *Revue de l'histoire des Religions* (1932-1933), t. CVII, 8-55, p. 30, note 1.

[143] Ysabel DE ANDIA fait remarquer que : « Si l'on sépare résolument la voie de la connaissance et celle de l'amour, on peut se demander si l'unité de l'homme n'est pas rompue, alors que tout l'effort des grands théologiens et mystiques a été au contraire de penser l'unité de l'homme soit comme l'esprit (' nous `` ou '' mens ``), source commune d'où sortent toutes les puissances de l'âme comme des ruisseaux ou des branches,

Cependant, dans cette vision-connaissance par l'amour, selon l'expression *Amor ipse intellectus est* utilisée par Guillaume, il n'y a pas abdication de la pensée, ni de la raison ni de l'intelligence. Guillaume ne dit-il pas que c'est avec toutes les facultés de l'âme que l'on gravit la montagne pour voir Dieu[145]. Ces facultés, bien présentes dans l'âme, sont amenées à être transfigurées par la puissance de l'amour pour participer à l'amour divin. Dans notre étude sur le lien entre la vision et la ressemblance chez Guillaume[146], il apparaîtra que la vision-connaissance donnée par l'Esprit d'amour a pour effet de transformer celui qui aime à l'image de ce qui est aimé, lui ouvrant une dimension cognitive allant jusqu'à une véritable co-naturalité[147].

4. La vision conduit à l'amour

Guillaume avait de nombreuses raisons pour avoir le désir de voir Dieu[148]. Il a expérimenté que lorsque son âme a une vision spirituelle de Dieu, toutes ses capacités affectives sont orientées vers le Seigneur. Dans un premier temps, pour se préparer à une approche du divin qui favorise le développement de son amour pour Lui, l'âme pourrait contempler les bienfaits du Seigneur, *ses amabilités*[149]. Cela ne suffit pas : *A qui te désire se présentent du moins tes « amabilités »* mais elles ne permettent pas à l'âme de *jouir* (de Dieu) *en parfaite suavité et joie* (...). *La contemplation des biens nous restaure avec douceur, mais elle ne nous satisfait pas parfaitement, si tu n'es pas avec elle* (*CD* 4, p. 69). Les expériences spirituelles, que Guillaume a pu faire des visites divines en son âme, lui ont appris que c'est à la suite de ses

---

soit comme la '' substance '' même de l'âme, plus profonde que ses puissances » (*L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite,* Pays-Bas, 1996, p. 230).

[144] Cf. R. JAVELET : « Il est vrai que les préscolastiques ne conçoivent pas de faculté de type thomiste, qu'ils ont parfois une certaine façon descriptive, pour ne pas avancer le mot : phénoménologique, de présenter les activités conscientielles de l'esprit » (*art. cit.,* p. 283).

[145] *CD* 1, p. 59, cf. notre étude sur les « Donnés anthropologiques nécessaires à la Contemplation », *supra,* Chapitre II B, p. 143-144.

[146] Cf. *infra,* Chapitre III B, p. 243.

[147] A. NOBLESSE-ROCHER, *Amor ipse intellectus est* dans le Chant I de L'*Expositio super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry, Mémoire de maîtrise dactylographié, Paris, 1990, p. 134.

[148] Cf. notre étude sur « Objet du désir de Guillaume », *supra,* Chapitre II A 2, p. 128.

[149] Guillaume dira aux Frère Chartreux que, si l'on contemple les amabilités de Dieu, si l'on étreint un de ses attributs, cette vision enflamme le cœur de celui qui les contemple : *La pensée, la contemplation des amabilités de Dieu – puissance, force, gloire, majesté, bonté, béatitude, ces perfections toutes aimables qui brillent d'elles-mêmes au cœur du contemplatif – amènent l'homme qui s'y arrête à l'amour divin* (*LFMD* 274, p. 363).

perceptions intérieures de la face divine[150], aussi furtives soient-elles, qu'il aime toujours plus intensément son Seigneur.

Il apparaît que tout au long de l'œuvre de Guillaume on retrouve l'expression de ce désir de voir Dieu afin de L'aimer davantage (a). Nous verrons que Guillaume affirmera même qu'il est nécessaire d'avoir une vision-connaissance de Dieu pour l'aimer (b).

a) La vision de Dieu développe l'affection

Dès le début de *La contemplation de Dieu,* Guillaume exprime son attente profonde : celle de *commencer à voir la face même du Seigneur* pour s'attacher à Lui par la vision de sa face (*CD* 3, p. 67). Cette vision fortifierait son amour pour Dieu : *J'aimerai, puisque je verrai, celui qu'aimer est la vraie vie* (*Ibid.*). Il faut, pour cela, que les *yeux intérieurs* soient guéris par le Seigneur. Guillaume lui demande *de les ouvrir au plus vite (...) pour qu'ils voient la gloire du Seigneur*. Cette vision lui permettrait de *courir dans les embrassements de son amour, voyant celui qu'il aimera et aimant celui qu'il verra* (*CD* 5, p. 73).

Comme le fit Paul, Guillaume attribue à la charité une action personnelle[151]. En une expression très concise, l'Abbé de Saint-Thierry exprime sa conviction que la vision intérieure des mystères divins amène à aimer son Seigneur : *La charité aime, parce qu'elle voit. Car elle est l'œil par lequel Dieu est vu* (*DNDA* 18, p. 95).

Dans son *Exposé sur le Cantique des Cantiques,* Guillaume met en évidence que ce sont les trop brèves visions de l'Epoux qui attisent le désir de l'Epouse de l'aimer davantage. Depuis que l'Epouse a *contemplé les attraits de l'Epoux ; et depuis qu'elle en a goûté, qu'elle en a expérimenté l'aimable excellence, c'est l'Attrayant lui-même, que ses attraits rendent si recommandable, c'est lui seul maintenant qu'elle désire* (*ESCC* 35, p. 119). Guillaume illustre sa pensée en montrant que, si l'Epouse est si parfaitement aimante, c'est par ce qu'elle a dû certainement bénéficier de la vision, en son âme, du Bien-Aimé : *Ah ! Certes, nul doute possible : elle vit un jour resplendir sur elle le visage même de votre beauté, pour vous chérir*

---

[150] Rappelons qu'une des significations de la « face divine » est d'être le « plan de rencontre » entre l'homme et Dieu (M. SIMON, « Le *face à face* dans les méditations de Guillaume de Saint-Thierry », *Collectanea Cisterciensia* 36, 1974, 121-136, p. 124) (cf. notre étude « Objet du désir de Guillaume », *supra,* Chapitre II A 2, p. 127).

[151] 1 Co 13, 4 (note TOB f). Rappelons que la charité est l'amour de Dieu répandu dans le coeur de l'homme par l'Esprit Saint (Rm 5, 5) (cf. notre étude « L'amour don de l'Esprit Saint », *supra,* Chapitre III A 3. b 3, p. 223).

à ce point (*ESCC* 54, p. 149). Dans l'éternité, la vision parfaite du Seigneur donnera à l'âme la perfection de l'amour : *la charité sera plénière dans la totale vision de Dieu* (*ESCC* 132, p. 285).

C'est le cri de Guillaume qui jaillit, dans ses *Oraisons méditatives,* lorsqu'il réclame avec insistance de voir son Seigneur pour l'aimer davantage : *J'aimerai celui que je verrai, dans la joie assurée de mon esprit ; jusque-là cependant, j'ai un amour partiel pour celui dont j'ai une connaissance partielle ; je n'aurais pour lui aucun amour, si je n'en avais aucune connaissance*[152]. Guillaume implore ici le Seigneur d'avoir des lumières sur lui pour pouvoir l'aimer.

Toute la croissance de la vie spirituelle, dans le premier *Traité sur la foi,* tend vers la plénitude du bonheur, celle de voir et d'aimer : *La béatitude de ceux qui voient face à face sera de posséder ce qui est aimé, et toute leur vertu d'aimer ce qu'ils posséderont*[153].

Dans l'*Enigme de la foi,* Guillaume indique que le Seigneur *accorde parfois, dans une certaine mesure sa visite et sa vue ici-bas,* mais Guillaume ajoute que le Seigneur impose *un délai* à une telle jouissance pour *éprouver l'amour* de son fidèle (*EF* 22, p. 111).

Lorsque l'homme spirituel s'adonne *à la prière, à la méditation ou à l'étude,* enseigne Guillaume aux Frères du Mont-Dieu, sous l'action de *l'Esprit Saint,* sa pieuse contemplation devient *sentiment d'amour* (*LFMD* 249, p. 343).

b) Nécessité d'avoir une vision-connaissance de Dieu pour l'aimer

Guillaume va ériger en principe la nécessité de voir pour aimer, sous forme de question sans réponse pour en souligner l'évidence : *Qui peut aimer ce qu'il ne voit pas ?* s'écrie Guillaume, *Comment pourrait être aimable ce qui n'est pas, de quelque façon, visible* (*CD* 3, p. 67) ? Ce principe, présenté de façon aussi irréfutable, va nous permettre d'essayer de comprendre ce que représente, ici, pour Guillaume, la vision de Dieu.

---

[152] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Méditativae orationes* XII. Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 273, in *SC* 324, *OM* XII, 21, p. 203.

[153] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités sur la foi. Le Miroir de la foi. L'Enigme de la foi,* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1959, 6, p. 31, in *SC* 301 *MF* 11, p. 71.

Il faut nous référer à Augustin[154], au Livre X de *La Trinité*. Celui-ci affirme que « Nul ne saurait aimer ce qu'il ignore totalement[155] » et aussi « On ne peut aimer une chose que si on la connaît[156] ». Guillaume exprimera la même idée : *Difficilement, à la vérité, on aime une chose qui ne se fait pas connaître par elle-même à qui l'aime,* (*OM* XII, 15, p. 199).
Guillaume implore le Seigneur de se révéler à son âme car, c'est en le percevant à travers une vision-connaissance, qu'il sera sûr d'aimer son Dieu : *Je demeurerai en cette douleur, jusqu'à ce que Dieu se révèle à moi ; alors je verrai celui que j'aimerai, j'aimerai celui que je verrai*[157]. Quand Guillaume dit son désir de voir Dieu afin de l'aimer, il exprime sa soif de connaître la vérité de Dieu, c'est à dire ce qu'il est en lui-même pour pouvoir s'attacher affectivement encore davantage à lui. Ainsi l'Epouse, dans ses langueurs, en pensant à l'Epoux, comprend que pour aimer : il faut voir, connaître et ne cesser de chercher à voir et connaître : *L'Epouse s'enchante à voir, elle languit du désir de voir à fond ; elle ne goûte pas un suffisant repos dans ce qu'elle a reçu, et qui est partiel ; elle s'essouffle, anxieuse, à désirer ce qu'elle n'a pas encore reçu, et qui est la perfection. L'amour exige la connaissance ; la connaissance, la réflexion* (*ESCC* 122, p. 265-267). Guillaume confie qu'il fit l'expérience de la vision-connaissance de Dieu dans le fond de son âme. Cette perception affermit en lui son désir d'aimer sans faillir le Seigneur : *Avec le témoignage de ta connaissance au fond de ma conscience, je veux uniquement t'aimer toi seul, toujours, inviolablement, par libre choix de ma raison ; et autant que mon esprit peut être libre et maître de lui-même, je veux t'aimer de toute la tendresse de mon âme*[158]. Fort de son expérience Guillaume incitera les Frères du Mont Dieu à s'efforcer à voir, à connaître, à comprendre pour aimer davantage le Seigneur : *Efforçons-nous donc, autant que nous le pouvons, de voir ; de voir pour comprendre, de comprendre pour aimer* (*LFMD* 194, p. 303).

Dans son *Exposé sur le Cantique des Cantiques* qui analyse si bien les mouvements amoureux de l'âme-Epouse, Guillaume va montrer qu'au moment où l'âme croyante et aimante a une vision tant espérée du Bien-Aimé, elle prend conscience que se réalise en elle la promesse du

---

[154] I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu,* Paris, 1982, p. 151.

[155] AUGUSTIN, *La Trinité* X, I, 1, *BA* 16, p. 115 ; cf. aussi : « Tel un cerf (...) qui désire comprendre ce qu'il aime » (*Ps* XLI, *OA* t. 8, p. 449).

[156] AUGUSTIN, *La Trinité* X, I, 1, *BA* 16, p. 119.

[157] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Méditativae orationes* XII. Texte latin et traduction de M.-M. Davy, Paris, 1934, p. 273, in *SC* 324, *OM* XII, 21, p. 203.

[158] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 117, p. 149, in *SC* 82, *ESCC* 144, p. 303.

Seigneur : celle de l'aimer et de se manifester à sa créature[159]. Cette vision, cette révélation, cette prise de conscience de l'amour divin dont elle est l'objet, l'amène à aimer comme elle se sent aimée. La manifestation du Seigneur, à travers la vision, a illuminé son amour, lui donnant une perception plus avisée de ce qu'Il est. Le connaissant mieux, l'amante l'aime encore davantage : *Dites à mon âme amoureuse de vous, en quoi consiste cet état d'âme, (...), lorsqu'en la foi qui vous aime (...) s'insinue dans la mesure possible à cette vie mortelle, la vision elle-même ; et que se réalise en l'amant cette parole que naguère vous avez dite spécialement de lui : « Qui m'aime, le Père l'aimera ; et moi aussi je l'aimerai, et je me manifesterai moi-même à lui. » Un jour vient, en effet, où sa dilection mérite à l'amant une grâce plus relevée : il commence lui aussi d'être chéri (de Dieu). Par le sens de l'amour devenu lumineux, l'Epouse commence d'expérimenter, plus abondants et plus doux, les charmes affectueux de la dilection de l'Epoux qui l'aime (...). Elle commence maintenant de connaître comme la première elle fut connue*[160] *; et, dans la mesure où elle connaît, elle aime, comme la première elle fut aimée* (*ESCC* 57, p. 153). Guillaume met en évidence la corrélation qui lui est chère entre l'expérience mystique de l'âme à travers la vision et l'amour sans mesure que l'âme éprouve pour le divin maître. Cette corrélation s'exprime souvent chez Guillaume sous une forme circulaire : L'homme vertueux *ordonne sa vie et ses mœurs de telle manière que ce qu'il croit devienne l'objet, non seulement de sa foi, mais encore de son espérance et de son amour ; que dans l'amour il en acquière l'intelligence, et dans l'intelligence l'amour* (*MF* 25, p. 89-91).

5. Conclusion sur le rôle de l'amour dans la vision

Pour espérer parvenir à cet état de grâce où l'âme a la sensation de voir Dieu, où, dans cette vision intellectuelle, l'âme sent Sa présence, comme le dira plus tard Thérèse d'Avila[161], Guillaume enseigne, d'après son expérience, qu'il faut développer en soi les capacités

[159] Jn 14, 21 : « Celui qui m'aime sera aimé de mon père et à mon tour, moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui. »

[160] 1 Co 13, 12.

[161] Thérèse d'Avila a expérimenté plus et mieux qu'aucun autre mystique, dans la vision intellectuelle, le sentiment de présence du Seigneur. Ainsi écrit-elle : « L'âme sent (sienta) près d'elle Jésus Christ notre Seigneur bien qu'elle ne le voit ni des yeux du corps, ni de ceux de l'âme. On appelle cela vision intellectuelle (...). Elle (sainte Thérèse) comprenait avec certitude que c'était Jésus Christ notre Seigneur qui se montrait à elle de cette façon. » (*Le Château de l'Âme ou le Livre des Demeures,* éd. Rencontre, Lausanne, 1963 VI, 8, 2, p. 209-210).

affectives créées à l'image de Dieu[162]. Car c'est l'amour transfiguré par l'Esprit qui donne à l'âme son élan, son dynamisme[163]. C'est entraînée par l'Esprit d'amour que l'âme, avec conscience, dans son voyage ascensionnel, est menée vers la vision de Dieu[164].

D'une façon novatrice, Guillaume donne une doctrine des effets spirituels et mystiques de la charité qui ne pourra se comprendre que dans une mystique trinitaire, où l'Esprit Saint a un rôle essentiel. Pour la première fois dans l'histoire de la spiritualité Guillaume distingue un amour de désir et un autre de fruition[165]. L'amour de fruition est à même, dès cette terre, de mener l'âme à une vision-connaissance de Dieu[166]. L'amour de fruition, œuvre de l'Esprit, embrase l'âme, et cette âme entraînée par son sens de l'amour illuminé participe à l'échange d'amour entre le Père et le Fils et à leur vision-connaissance réciproque[167].

D'autre part, la vision-connaissance de Dieu amène l'homme à progresser dans son amour pour le Seigneur, et, par suite, dans une contemplation transformante, il peut lui être donné d'être transfiguré à la ressemblance du Verbe : *Impossible, en effet, de voir le souverain Bien sans l'aimer ; impossible de ne pas l'aimer dans la mesure où il a été donné de Le voir. L'amour alors de progresser jusqu'à reproduire quelque chose de cet amour qui a rendu Dieu semblable à l'homme, dans l'humiliation de la condition humaine, pour rendre l'homme semblable à Dieu dans la glorification d'une Divinité participée* (*LFMD* 272, p. 363). En contemplant Jésus qui s'est fait homme par amour pour l'humanité, l'amour de l'homme ressemble de plus en plus à celui de son Maître. Transformation qui amène l'homme à participer à la glorification du Fils. Par la réalité de la vision, l'homme n'est pas Dieu mais devient déiforme[168]. Il lui est donné de ressembler au Seigneur aimant l'homme et s'abaissant vers lui dans Son humanité.

---

[162] Cf. *ESCC* 94, p. 219-221 : *Dans la vision de Dieu, seul, sans l'aide d'aucun autre sens, d'une manière incomparablement plus noble et plus affinée que toute l'imagerie des sensations, œuvre l'amour,* voir notre étude « Amour, don de la grâce pour voir Dieu », *supra,* Chapitre III A 3 b, p. 222.

[163] Cf. *CD* 11, p. 105 : *L'Esprit Saint est notre amour par lequel nous parvenons jusqu'à toi, par lequel nous t'étreignons. Au reste, ô incompréhensible majesté, tu sembles compréhensible à l'âme qui t'aime,* voir notre étude « L'amour don de l'Esprit Saint », *supra,* Chapitre III A 3 b. 3, p. 223.

[164] Cf. notre étude « L'amour illuminé », *supra,* Chapitre III A 4, p. 231.

[165] *Il y a l'amour de désir et l'amour de fruition, CD* 5, p. 75, cf. T. KOEHLER, « Thème et vocabulaire de la ''Fruition divine'' chez Guillaume de Saint-Thierry », *RAM* 40 (1964), 139-160. p. 157, voir notre étude « Amour de désir, amour de fruition », *supra,* Chapitre III A 2, p. 210.

[166] Cf. J. HOURLIER, *CD* 5, p. 75, note 1.

[167] Cf. notre étude la « Vision-connaissance de Dieu dans *l'Unitas Spiritus* », *supra,* Chapitre III A 3 b 3 b', p. 229.

[168] M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1954, p. 235.

Au cours de la vision du souverain Bien (*LFMD* 272, p. 363), Guillaume indiquera clairement que l'homme est transformé à la ressemblance du divin-maître. *Voir Dieu, c'est être semblable à Dieu* dira-t-il, de manière synthétique, dans ses *Oraisons Méditatives* (VI, 13). Il serait intéressant de regarder l'influence réciproque de la ressemblance et de la vision dans la pensée de Guillaume.

B. Vision de Dieu et transformation de l'âme aimante

Dès ses premiers traités, Guillaume enseigne que les effets de la vision et ceux de l'amour illuminé sont intimement liés ; ils élèvent l'âme vers le Seigneur, l'unissent à lui, ce qui confère à l'âme une certaine ressemblance avec son Dieu : *La vue ayant son siège, comme nous l'avons dit, dans la région la plus digne du corps, semble atteindre quelque chose au-dessus de la puissance animale, et autant qu'il lui est permis, elle tend à imiter la puissance de l'Esprit et de la mémoire (...). De même l'amour illuminé de Dieu, qui établit sa demeure dans l'âme chrétienne, élève celle-ci jusqu'à une certaine ressemblance avec la puissance divine* (*DNDA* 24, p. 101). Guillaume, à travers tous ses écrits nous allons le voir, affirmera inlassablement que c'est dans l'expérience mystique de la vision intellectuelle de Dieu que l'âme retrouve la ressemblance parfaite avec son créateur.

Comme le souligne Louis Malevez, chez Guillaume : « La contemplation infuse et accordée préfigure et même prédétermine les formes immédiatement subséquentes de notre assimilation à Dieu »[169]. Augustin montrait déjà, dans plusieurs de ses oeuvres que la progression dans la perception de Dieu est corrélative d'une transformation du sujet[170].

Nous-nous proposons de regarder cette relation très étroite entre la vision et la ressemblance. La vision provoque des sensations qui amènent des transformations dans l'âme. Guillaume a donné une étude approfondie sur le phénomène.

---

[169]L. MALEVEZ, « La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry », *RSR* 22, (1932), 178-205 ; 257-279, p. 261.

[170] La perfection de Dieu rejaillit sur le cœur de ceux qui le cherchent : « On ne doit pas s'arrêter, tant que la recherche elle-même approfondit davantage le domaine de l'incompréhensible et qu'elle rend de plus en plus parfait celui qui est en quête d'un si grand bien. » (*La Trinité* XV, 2,2, *BA* 16, p. 423) ; (*Traité sur l'Evangile de Jean,* LXIII, I, *OA* t. 10, p. 712, cf. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu,* Paris, 1982, p. 173).

1. Mécanisme de la sensation

Guillaume, à la suite d'Augustin, va affirmer que les sensations ne peuvent avoir lieu que si le sens corporel se transforme afin de devenir semblable à l'objet qu'il veut connaître : *Toute sensation transforme d'une certaine façon, celui qui la ressent en ce qui la lui fait éprouver, sinon il n'y a pas de sensation* (*DNCA* 41, p. 112)[171].

Dans la *troisième Oraison méditative*, Guillaume compare les transformations que subissent le corps et l'âme lorsqu'ils reçoivent une sensation : *Tout sens corporel, pour qu'il soit sens et qu'il sente, il faut qu'une certaine affection le transforme de quelque façon en ce qu'il sent : la vue par exemple, en ce qui se fait pour elle visible, l'ouïe en l'audible, et ainsi du reste. Sinon, ni on ne sent, ni il n'y a de sens. Si en effet le sens n'annonce pas à la raison la chose sentie, et si l'âme de celui qui sent n'est pas, par une certaine transformation de soi, muée en la chose qu'on sent, il n'y a pas de sens et on ne peut pas sentir* (*OM III,* 9, p. 71). Guillaume constate le lien nécessaire entre la connaissance sensible d'un objet et la transformation inéluctable du sens pour devenir conforme à cet objet. Il transpose cette affirmation à ce qui se passe dans l'âme et souligne la nécessité pour l'âme d'être transformée en ce qu'elle sent pour être à même de percevoir la sensation.

2. Analyse du fonctionnement de la vision corporelle

Pour illustrer cette nécessité de la transformation du sens en l'objet à connaître, Guillaume va avoir recours à une analyse sur la perception du sens de la vue qu'il tient directement des sages de l'Antiquité[172] : *Dans la vision, par exemple, comme disent les physiciens, la force visuelle, sortant du cerveau par les rayons des yeux, vient se heurter aux formes et aux couleurs des objets visibles. Elle en fait part à l'esprit et l'esprit en épouse les formes. Ainsi se*

---

[171] AUGUSTIN : « La sensation serait totalement impossible, s'il ne se produisait dans le sens quelque similitude du corps perçu » (*La Trinité* XI, II, 3, *BA* 16, p. 169) (Cf. L. MALEVEZ, « La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry », *RSR* 22, (1932), 178-205 ; 257-279, p. 275).

[172] J.-M. DECHANET, « "Amor ipse intellectus est". La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry », *RMAL* 1 (1945), 349-374, p. 351.

Michel LEMOINE indique que tout le livre I de *La Dignité et Nature du corps et de l'âme,* dans lequel Guillaume traite des sens corporels et des sensations (p. 106-120), dépend avant tout d'extraits du *Liber Pantegni* de CONSTANTIN L'AFRICAIN, médecin grec du XIe siècle qui restaura l'étude de la médecin grecque en Italie et introduisit dans ce pays la technique des Arabes, (*De la nature du corps et de l'âme.* Texte établi, traduit et commenté par M. LEMOINE, Paris, 1988, p. 10).

produit la vision[173]. *Autrement, nul voyant ne pourrait voir. Et l'explication est la même pour les autres sens* (...) (*MF* 97, p. 169). Guillaume utilise sommairement les théories de la physique antique. Dans l'ancienne conception émanatrice, l'œil n'est donc pas vraiment considéré comme l'organe de la vue, comme il l'est dans l'optique moderne. Selon ces théories, encore rudimentaires à l'époque de Guillaume, le cerveau émet une certaine vertu[174] qui traverse les organes du sens et vient heurter les objets extérieurs. Ce choc se répercute dans l'esprit, lequel se conforme à l'objet suivant l'impression subie, et c'est alors que se produit la vision, c'est-à-dire la connaissance proprement dite de l'objet[175]. Quand le sens corporel, ici la vision, arrive à la connaissance de son objet, cela signifie qu'il a pris, en quelque sorte, la forme de cet objet, *sinon il n'est pas de sensation* (*MF* 97 p. 169).

3. Transformation de l'âme dans la vision de Dieu

Guillaume, dans sa pensée mystique originale, va montrer que, si l'organe de la vision doit prendre la forme de l'objet qu'il doit voir, une conséquence semblable affecte le sens de l'amour. Le sens spirituel de l'âme, sens de l'amour, est selon Guillaume une manière de sensibilité supérieure. Il le compare au sens de la vue[176], *le plus digne des sens corporels*[177]. Puisque l'amour est une sensibilité, son exercice est lié, analogiquement[178], aux mêmes conditions que la sensibilité corporelle[179]. Cette constatation amène Guillaume à poursuivre sa comparaison entre la saisie du divin par le sens de l'amour propre à l'âme et la perception du sensible par le sens corporel de la vue pour essayer de faire comprendre à ses frères la relation étroite qui existe entre une vision intellectuelle de Dieu par le sens de l'amour et la transformation de l'âme au cours de cette vision.

---

[173] Dans ce schéma, le mot vision est employé analogiquement et au sens large pour désigner le contact (sensible ou intellectuel) du sujet et de l'objet (J.-M. DECHANET, « "Amor ipse intellectus est". La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry », *RMAL* 1 (1945), 349-374, note 7, p. 352).

[174] Ici la *vertu animale*. Son activité est commune aux hommes et à certains animaux. Le cerveau en est le siège. Elle a la faculté de sentir et de se mouvoir, M. LEMOINE, *DNCA*, p. 88.

[175] L. MALEVEZ, « La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry », *RSR* 22 (1932), p. 178-205, 257- 279, p. 185.

[176] Sens de la vue qui donne une vision corporelle. Guillaume se réfère implicitement aux trois sortes de vision distinguées par Augustin.

[177] *DNDA* 24, p. 101, cf. notre étude sur « la hiérarchie des sens spirituels », *supra* chapitre II D 4, p. 198.

[178] Cf. notre étude sur « L'analogie entre les sens corporels et spirituels », *supra* Chapitre II D 3, p. 194.

[179] L. MALEVEZ, *art. cit.*, p 184.

Quand l'âme, animée par l'amour, perçoit Dieu, le voit dans une vision intellectuelle, elle est à même d'être transformée en la nature divine[180] : *Elle est du fait qu'elle sent, changée en la nature de ce qu'elle sent* (*MF* 97, p. 169). En commentant le verset du *Cantique* des *Cantiques* exaltant la beauté de l'Epouse à l'image de la beauté de l'Epoux[181], Guillaume développe avec soin sa thèse liant la sensation d'une présence de Dieu dans l'âme[182] à la modification de cette âme pour lui devenir ressemblante : *Sentir le contact de quelque chose de Dieu ce n'est rien d'autre que de contracter avec lui,(...), une ressemblance conforme à la nature de l'impression reçue* (*ESCC* 94, p. 219). Pour étayer sa thèse, Guillaume va présenter en une belle synthèse la comparaison qui lui est chère entre la transformation du sens corporel de la vue au cours d'une vision sensible et, à un degré bien supérieur, la transformation de l'âme dans la vision de Dieu : *Par exemple, si la sensation appartient au sens de la vue, elle ne peut absolument pas être perçue par le sujet, si son objet n'a pas dessiné un élément visible dans l'âme de ce sujet, grâce à la forme de cette image ressemblant à l'objet, elle transforme le sujet sentant en l'objet senti ; de même et bien davantage la vision de Dieu opère cette même action dans le sens de l'amour par lequel Dieu est vu (...). Dans la vision de Dieu où seul l'amour opère et aucun autre sens ne coopère, d'une façon incomparablement digne et plus subtile qu'à propos de toutes les images des sens, la pureté de l'amour et l'affection pour Dieu produisent le même effet ; elles affectent d'une grande suavité le bénéficiaire de la sensation, l'attirent avec plus de force, l'entourent avec plus de douceur ; elles transportent en Dieu fidèlement, entièrement et avec son esprit et ses actes celui qui aime, le fortifiant, lui donnant sa forme et le vivifient pour qu'il éprouve la jouissance*[183].

Ce texte indique de manière magistrale que l'amour, dépeint ici comme une affection pure de l'âme toute orientée vers Dieu, est le seul sens efficace permettant à l'âme la vision intellectuelle de Dieu. Vision que l'on peut comprendre ici comme une rencontre particulièrement suave entre le Créateur et sa créature. Au cours de cette vision-rencontre, l'âme va être transfusée en Dieu avec toutes ses capacités spirituelles et ses possibilités d'action. Il s'établit entre l'âme et son Créateur une communion très intime, en laquelle l'âme

---

[180] L. MALEVEZ, « La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry », *RSR* 22 (1932), 178-205, 257- 279, p. 184.

[181] Ct 1, 15-16 (*ESCC* 93-94, p. 215-217).

[182] Sensation qui peut avoir lieu au cours d'une vision intellectuelle.

[183] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction légèrement modifiée de M.-M. DAVY, Paris, 1958, 79, p. 107-109, in *SC* 82, *ESCC* 94, p. 218-220.

est vivifiée par l'amour divin, restaurée par lui afin de lui ressembler. La parfaite similitude à Dieu s'opère quand la volonté n'est plus qu'amour et, est devenue, par grâce dans la vision, volonté conforme à la volonté divine. Guillaume dira souvent, particulièrement aux Frères du Mont-Dieu, que la parfaite ressemblance à Dieu est donnée lorsque l'âme est dans l'incapacité de vouloir autre chose que ce que Dieu veut[184].

L'âme trouvera son accomplissement : - celui de jouir de Dieu dans une vision intellectuelle et d'être transformée, transmuée en celui qu'elle aime - en laissant vivre en elle son désir amoureux et en se laissant conduire par ses sentiments de pure affection envers le divin Epoux : *Elle aime, en effet, cette âme, et son amour est pour elle un sens qui lui donne de percevoir celui qu'elle expérimente. Elle se voit donc transformée de quelque manière en celui qu'elle sent, car elle ne peut le sentir si elle ne se transforme en lui, en d'autres termes, s'il n'est en elle et elle en lui* (*MF* 96, p. 167). Nous retrouvons cette idée d'union très intime, de compénétration de l'âme et de son Créateur, explicitée dans *l'Exposé sur le Cantique des Cantiques* (*ESCC* 94, p. 220)[185]. L'amour de Dieu est à même de donner à l'âme la capacité de percevoir son Seigneur[186] et, par suite, dans cette vision, d'être transformée à sa ressemblance : *L'amour de Dieu est à notre amour – à notre affection naturelle pour lui – ce que l'âme est à notre corps. Si l'amour de Dieu informe notre amour, notre amour vit. Sinon, ce n'est qu'un cadavre, incapable de sentir ce qui lui convient de sentir. Lors donc qu'un homme est en vie et qu'il perçoit, par l'amour, ce qui lui importe de percevoir, il se transforme en ce qu'il sent. Et le désir amoureux opère ici bien plus efficacement que le sens externe à propos des réalités corporelles, ou que l'intellect à propos des rationnelles* (*MF* 99, p. 169-171). L'amour ici est évoqué par Guillaume comme une faculté de perception plus sûre que la faculté rationnelle qui, par ailleurs, est montrée comme bien nécessaire[187]. Le sens de l'amour donne à l'âme de percevoir son Seigneur[188], d'avoir une vision-connaissance de lui. Dans cette vision, l'âme est transfigurée en Celui qu'elle aime. Guillaume a fait sien ce

---

[184] *Quant à l'unité d'esprit avec Dieu, c'est, pour l'homme au cœur élevé, la perfection de la volonté dans son ascension vers Dieu : non seulement l'âme veut ce que Dieu veut, mais tel est son désir d'amour, que dis-je, la perfection de son désir, qu'elle ne peut vouloir autre chose que ce que Dieu veut. Or, vouloir ce que Dieu veut, c'est déjà ressembler à Dieu* (*LFMD* 257-258, p. 349 ; cf. *DNDA* 6, p. 79 ; *ESCC* 116, p. 253).

[185] Cf. *supra* p. 246.

[186] Cf. notre étude « Amour, don de la grâce pour voir Dieu », *supra*, Chapitre III A 3 b, p. 222.

[187] Cf. notre étude « La raison », *supra*, Chapitre II B 5, p. 155 s.

[188] *Ce qui me manquait,* déplorait Guillaume, *c'était le sens de l'affection spirituelle, qui perçoit la suavité de sa présence* (*ESCC* 78, p. 193).

concept antique suivant lequel : « Seul le semblable connaît le semblable[189]. » Il a fait œuvre de novateur en comparant les conditions de la vision spirituelle de l'âme à celles de la vision corporelle[190] ce qui l'a amené à établir, avec tant de conviction le lien étroit entre la transformation de l'âme par le sens de l'amour et la vision de Dieu.

Nous allons voir que Guillaume se réfère à l'Apôtre Paul lorsque celui-ci évoque la transfiguration de l'âme dans une contemplation amoureuse[191].

4. Modèle de la contemplation transfigurante chez Paul

Pour expliciter son désir de se trouver devant la face du Seigneur, voir sa gloire apparaître, être transfiguré dans cette vision, Guillaume évoque à deux grandes figures : Moïse et Paul souvent cités dans l'expérience du divin qu'il leur a été donné de vivre.

Guillaume a suivi certaines contradictions dans l'Ecriture sur la vision de Dieu par Moïse. S'il mentionne, en se référant au « Livre des Nombres » la vision que Moïse aurait eu de Dieu « face à face[192] », il nous montre aussi Moïse se voilant la face en présence du Seigneur. Moïse figurait alors les Israélites s'enfuyant sans cesse loin de la face du Seigneur[193]. Par contraste, Paul est présenté comme le serviteur modèle de la Nouvelle Alliance. Loin de fuir devant la face du Seigneur, il la recherchait assidûment[194], comme Guillaume a tant d'inclination à le faire. Guillaume évoque *le désir et l'amour de Paul pour le Seigneur* qui ont conduit l'Apôtre à connaître, *lui-même et ses disciples,* une contemplation transfigurante que

---

[189] G. COMO, *Ignis amoris Dei,* Rome 2001, p. 141.

[190] Louis Malevez cite Ruysbroeck qui « a, lui aussi, incidemment, comparé les conditions de la vision corporelle et de la vision spirituelle, en des termes qui rappellent un peu Guillaume de Saint-Thierry. (Cf. RUYSBROECK, *L'Ornement des noces spirituelles.* Trad. par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Bruxelles, 1920, p. 37-38.) Mais, chez lui, cette analogie n'a pas l'importance qu'elle a chez Guillaume. » (L. MALEVEZ,"La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 22, p. 188, note 13).

[191] 2 Co 3, 18, cf. *infra, &* suivant.

[192] Nb 12, 6-8, cf. notre étude « Moïse et Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? », *supra,* Chapitre II C 3 b 2, p. 172.

[193] *Seigneur, ce vieux Moïse a bien pu tenir son visage couvert devant toi, et sa face voilée, lui qui offrait la figure du peuple auquel il présidait, toujours fuyant de devant la face du Seigneur* (*OM* III, 6, p. 69), cf. Ex 33, 22.

[194] *Cet homme qui était tien ne fuyait pas devant ta face, mais vers ta face* (*OM* III, 6, p. 69).

Guillaume cite : *Nous tous, la face dévoilée, contemplant la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de clarté en clarté*[195] (*OM* III, 6, p. 69)[196].

Augustin donne un commentaire étoffé de la parole de Paul en 2 Co 3, 18[197]. On remarque que l'évêque d'Hippone ne mentionne pas une seule fois le sens de l'amour comme responsable de la transformation de l'âme mais indique que : « C'est à la grâce du Seigneur que nous devons le bienfait d'une transformation si souhaitable »[198]. Guillaume a fait œuvre de novateur, à plusieurs reprises dans ses écrits il met en évidence le rôle du sens de l'amour dans la transfiguration de l'âme en commentant la parole de Paul (2 Co 3, 18).

- Dans les *Oraisons méditatives,* citant à nouveau une partie de la phrase de Paul : *Contemplant la gloire du Seigneur, nous sommes transformés à la même image,* Guillaume commente Paul en montrant le rôle capital du sens de l'amour dans la transformation de l'âme pour devenir bonne comme Dieu lui-même est bon. Au cours de sa contemplation amoureuse, l'âme est *transmuée en ce qu'elle aime : non qu'elle soit la même chose par nature, mais l'affection la conforme à la chose aimée. C'est qu'elle ne peut pas aimer quelque bien, en tant qu'il est bon, si elle-même, en ce même bien, ne devient pas bonne* (*OM* III, 10, p. 71-73).

- Au tout début de son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Guillaume reprend 2 Co 3, 18 pour mettre en évidence qu'au cours de la contemplation du Seigneur glorieux, c'est l'amour qui transforme l'âme : *C'est l'amour mais libre, qui nous fait semblables à vous* (*ESCC* 1, p. 71).

---

[195] 2 Co 3, 18. On lit dans la TOB : « Et nous tous qui, le visage dévoilé reflétons la gloire du Seigneur ». Norbert HUGEDE (*La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens,* Neuchâtel, 1957, p. 18-19) fait remarquer que Paul utilise, en 2 Co 3, 18, le verbe κατοπριζεσθαι auquel deux sens assez différents ont été donnés. Certains commentateurs, comme Jacques DUPONT ("Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après 2 Co 3, 18", *Revue Biblique* t. LVI, 1949 392-411, p. 397), lisent « réfléchir, refléter à l'instar d'un miroir ». D'autres commentateurs, comme le fera Guillaume, suivent les Pères de l'Eglise. Ceux-ci ont du remarquer que, dans le texte grec, le verbe κατοπτριζομενοι est à la voix moyenne ; ce verbe peut alors exprimer une participation active du sujet : celle de « contempler comme en un miroir » la gloire du Seigneur (cf. TOB, 2 Co 3, 18, note *x*).

[196] Dès sa première œuvre, dans la *Contemplation de Dieu*, Guillaume interprète la parole de l'Apôtre (2 Co 3, 18) en soulignant son grand désir de voir la face du Seigneur pour que son âme soit « *affectée » par Dieu en le voyant* c'est à dire transformée pour Lui ressembler (*CD* 3, p. 67).

[197] *La Trinité* XV, VIII, 14, *BA* 16, p. 457-459.

[198] *Ibid.,* p. 459.

- Dans son *Miroir de la Foi*, Guillaume citera, cette fois en entier, la parole de l'Apôtre[199] pour à nouveau souligner qu'au cours de la contemplation amoureuse de son Seigneur, l'âme aimante est transformée grâce à son sens de l'amour *en celui qu'elle sent.*

Ce souhait, exprimé par Paul, d'avoir son âme transformée par la vision de Dieu a été exprimé, un peu plus tard dans le Nouveau Testament, par saint Jean.

5. Modèle de la contemplation transfigurante chez Jean

Selon l'apôtre Jean, à la Parousie, lors de la vision face à face du Seigneur, nous serons transfigurés à sa ressemblance : « Nous savons que lorsque (le Seigneur) apparaîtra, nous lui serons semblables, puisque nous le verrons tel qu'il est[200]. »

Guillaume donne des interprétations très variées de la parole johannique : il peut présenter la transfiguration de l'âme, sa ressemblance avec le Seigneur, comme une suite immédiate de la vision intérieure, c'est-à-dire qu'il va montrer la nécessité de voir Dieu pour devenir semblable à lui (a). Mais l'abbé de Saint-Thierry prend aussi la liberté d'inverser les termes de la proposition johannique pour montrer que la vision intellectuelle du Seigneur est tributaire de la ressemblance de l'âme avec lui, c'est-à-dire qu'il est nécessaire de devenir semblable à Dieu pour le voir (b). Enfin Guillaume donnera une synthèse des interprétations de 1 Jn 3, 2 (c).

a) Nécessité de voir Dieu pour lui être semblable

Guillaume, comme Augustin[201], a suivi, dans ses *Traités sur la foi* et ses *Oraisons méditatives,* l'idée de Jean selon laquelle la vision de Dieu *tel qu'il est* sera pour les temps

---

[199] « *Pour nous, le visage découvert, contemplant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de plus en plus resplendissante, comme par l'Esprit du Seigneur* » (2 Co 3, 18) (*MF* 96, p. 167).

[200] 1 Jn 3, 2.

[201] Augustin présente à plusieurs reprises, dans son traité sur *La Trinité,* l'équivalence entre la vision et la ressemblance : « Lors donc que cette transformation, cette image sera renouvelée jusqu'à atteindre sa perfection, nous serons semblables à Dieu, parce que nous le verrons non plus à travers un miroir mais tel qu'il est (1 Jn 3, 2), ou comme le dit l'Apôtre Paul face à face (1 Co 13, 12). Mais ici-bas, combien y a t'il encore de dissemblance ? » (*La Trinité* XV, II, 21, *BA* 16, p. 477).

eschatologiques : *Dans l'au-delà, cette vie sera pleine et pleinement heureuse (...) ; Dieu sera vu tel qu'il est*[202] ; *Mais promettre pour la vie présente la plénitude de cette connaissance est une présomption dangereuse* (*MF* 112, p. 183)[203]. L'homme admis à la vision béatifique retrouvera la parfaite ressemblance : *La ressemblance divine nous sera conférée par la vision qui nous fera voir non pas seulement que Dieu est mais tel qu'il est* [204].

En se référant encore à la parole de l'apôtre Jean, Guillaume nous signifie que la transformation de notre âme n'est pas achevée puisqu'elle n'a pas encore bénéficié de la vision du Seigneur : " *Très chers, maintenant nous sommes fils de Dieu, mais ce que nous serons n'apparaît pas encore. Quand il apparaîtra, nous saurons que nous lui sommes semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est*[205].

Si dans ses *Traités sur la foi* et ses *Oraisons méditatives* Guillaume promet, pour la vie future seulement, la transformation de l'âme lors d'une vision divine face à face, il va cependant évoquer, dans l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques,* la transfiguration de l'âme lors la perception de Dieu ici-bas est et elle sera clairement affirmée dans la *Lettre d'or* :

- Dans son *Exposé sur le Cantique,* Guillaume évoque la transformation de l'homme spirituel, lorsqu'il a la sensation de recevoir une visite divine : *En cet état, pour cet homme de Dieu, sentir le contact de quelque chose de Dieu ce n'est rien d'autre que de contracter avec lui, par l'amoureuse unification née de l'heureuse expérience, une ressemblance conforme à la fois à la nature de l'impression reçue et à celle de l'amour qui le reçoit* (*ESCC* 94, p. 219). Cette perception immédiate est au-dessus de

---

Si Augustin cite souvent la parole de 1 Jn 3, 12, dans *La Trinité*, il montre sans aucune équivoque possible que cette vision de Dieu « tel qu'il est » est promise pour les temps eschatologiques (*La Trinité* II, XVII, 28, *BA* 15, p. 253 ; IV, III, 5, p. 349 ; XII, XIV, 22, *BA* 16, p. 253 ; XIV, XVII, 24, p. 411-413 ; XIV, XIX, 25, p. 415). En attendant, la parole de Jean (1 Jn 3, 2) souligne notre dissemblance (XV, XVI, 26, p. 499) (Sur le thème de la dissemblance cf. *infra*, p. 253-254).

[202] 1 Jn 3, 2.

[203] Voir aussi : *Ils verront cela, dans la vie future, en jouissant de vous, ceux qu'ici vous en aurez rendus dignes par leur foi : là, ils vous verront face à face comme vous êtes, et en vous voyant, ils deviendront comme vous êtes. C'est ce que nous promet Jean, votre Apôtre bien-aimé : « Nous serons semblables à lui », dit-il, « car nous le verrons tel qu'il est »* (1 Jn 3, 2) (*EF* 87, p. 169). Cf. SAINT BERNARD : « Pour ceux qui sont déjà en la présence de Dieu, le voir tel qu'il est équivaut à être tel qu'il est, sans la moindre tâche de dissemblance. Mais, je l'ai dit, cette perfection n'est pas d'ici » (*SCt* 31, 2. Trad. A. BEGUIN, p. 376).

[204] Traduction légèrement modifiée de *OM* VI, 13, p. 117.

[205] Traduction légèrement modifiée de *OM* VI, 12, p. 115. Voir aussi : *Et si ce que nous serons n'apparaît pas encore, quand il apparaîtra, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est* (*OM* III, 11, p. 73). Cf. Augustin informant Pauline que, d'après 1 Jn 3, 2, Dieu sera vu dans les temps eschatologiques : « Si vous demandez ;''Peut-on Le voir quelquefois tel qu'il est ? '' Je réponds que cela a été promis à ses enfants, dont il a été dit : ''Nous savons que quand il apparaîtra, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est'' » (*Lettre* 147, 37, *OA* t. 2, p. 352).

toute connaissance, car, par l'Esprit d'Amour, elle donne la ressemblance en recréant l'unité originale de l'être[206]. Dans cet état d'*Unitas Spiritus,* l'âme participe à la vision-connaissance des personnes divines[207].

- Dans ses recommandations aux Frères du Mont-Dieu, Guillaume incite l'âme, tout au long de sa vie terrestre, *à orienter son regard vers ce qui est au dessus d'elle* (*LFMD* 209 p. 315) et à garder au fond d'elle-même *cette douce espérance* que dans une *pleine vision de Dieu* il lui sera donné *la pleine ressemblance* (*LMFD* 210, p. 315-317). Cette espérance n'est pas vaine, aux Frères Chartreux désirant progresser dans la vie spirituelle, Guillaume ose montrer, en prenant appui sur ses expériences mystiques[208], que Dieu se laisse percevoir *tel qu'il est*, en de fugaces instants, amenant l'âme, dans cette vision, à être transfigurée à sa ressemblance : *Là, un moment, un faible instant, dans la mesure qui lui est propre, ce qui est*[209] *se découvre à lui tel qu'il est* (I Jn 3, 2) *; parfois même il le transforme à sa ressemblance*[210] *afin qu'il soit, lui aussi dans la mesure qui lui est propre, tel qu'Il est* (*LMFD* 269, p. 361). La vision intellectuelle de Dieu va de pair avec l'expérience pour l'âme de recevoir une révélation sur le mystère divin. Au cours de cette vision intérieure, dans cette intime révélation, l'âme a la sensation d'être transfigurée[211] pour devenir parfaitement ressemblante à Dieu[212]. La divinisation de l'homme apparaît comme une conséquence de la vision de Dieu.

---

[206] M. LOT-BORODINE, « La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI siècle », *Revue de l'histoire des Religions* (1932-1933), t. CVII, 8-55, p. 30.

[207] Cf. notre étude « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *supra,* Chapitre III A 3. b 3 b', p. 229.

[208] Cf. notre étude « Expérience de la vision intellectuelle chez Guillaume », *supra,* Chapitre II C 3 c, p. 180.

[209] *Idipsum* traduit par *ce qui est,* c'est à dire Dieu, cf. Ps 4, 9 (J.-M. DECHANET note in *LFMD,* p. 361, n. 2).

[210] Littéralement *en lui-même, en ce qu'il est* (*ibid.,* note 4).

[211] Saint Bernard conseillait aussi à ses moines de se laisser transformer par les grâces reçues en exposant son âme à la lumière du soleil divin : il recommandait « à l'âme de s'offrir, dans la contemplation, au regard du soleil véritable, et à coup sûr, de cette vision elle reçoit aussitôt un certain reflet de sa beauté et la grâce de sa chasteté. En conséquence, recevant de cette lumière croissance et progrès, elle est entraîné vers la perfection » (SAINT BERNARD, *Sermon 91, Sermons divers.* Introduction, traduction, notes par P. Y. EMERY, Desclée De Brouwer, 1982, p. 117).

[212] Dans ce thème de la ressemblance ou assimilation à Dieu, on retrouve l'héritage platonicien remontant au *Phèdre* et au *Théetète.* Mais dans l'anthropologie chrétienne de Guillaume, la ressemblance à Dieu ne sera jamais concevable autrement que par la grâce venant de Dieu, ce qui exclut la parenté naturelle de la philosophie hellénique, en la remplaçant par l'idée d'une adoption finale (cf. *OM* VI, 12, p. 115 : *L'Esprit Saint fait de nous des fils par grâce, nous qui par nature étions fils de colère*) (V. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu,* Paris, 1967, p. 136).

Au cours de cette expérience extatique, l'homme découvre, dans sa vision intuitive de Dieu, à la fois la transcendance du Créateur et l'imperfection de la créature, ce qui le provoque à chercher à se transformer[213], à se purifier[214] afin de ressembler davantage au Seigneur, objet de son amour : *Alors, ayant appris toute la distance qui sépare le Pur de l'impur*[215], *l'homme qui aime se voit rendu à lui-même, renvoyé à la purification du cœur pour la vision, à la préparation de l'âme pour la ressemblance. (...). La mesure de l'humaine imperfection ne se saisit nulle part mieux que dans la lumière du visage de Dieu. (...). C'est là que voyant de mieux en mieux ce qui lui manque, l'âme corrige de jour en jour par la ressemblance tout ce qui est fautif en elle du fait de la dissemblance*[216]. Est évoquée ici la dialectique de la ressemblance et de la dissemblance. Dans la perspective patristique et médiévale dans laquelle Guillaume se situe, Guillaume a approfondi ses réminiscences platoniciennes[217] qui avaient été répandues et divulguées par Plotin[218], reprises et christianisées par Augustin[219]. Guillaume donne une expression pleinement chrétienne à la pensée qu'il s'est assimilée. La finitude de l'homme et son éloignement d'avec Dieu sont considérés comme une conséquence du péché. Cette conséquence de la faute détourne l'homme du bien immuable et éternel, l'empêche d'avoir une claire perception de Dieu, et l'entraîne vers le bien muable, le sensible, c'est à dire vers la dissemblance[220]. En faisant usage de cette dialectique de la dissemblance et de la

---

[213] L. MALEVEZ : « L'expérience mystique est un agent de notre transformation » ("La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 22 (1932), 178-205, 257- 279, p 261).

[214] Cf. notre étude sur « Pureté, amour et vision de Dieu », *infra,* Chapitre III D, p. 84.

[215] La distance entre Dieu, le Pur par excellence et la créature impure dans sa forme charnelle. Thème plotinien, cf. J.-M. DECHANET, *LFMD,* p. 361, note 6.

[216] Traduction légèrement modifiée de *LFMD* 270-271, p. 361.

[217] Chez Platon la dissemblance intérieure « est un principe négatif, qui se tient du côté du désordre, de la discorde ou de la dissension intérieure et présage la ruine de l'être ou l'en menace » (E. GILSON, « ''Regio dissimulitudinis'de Platon à saint Bernard de Clairvaux », *Mediaeval Studies,* t. 9 (1947), 108-130, p. 114). Pour sortir de ce chaos et de ce mal intérieur, il faut l'effort de volonté pour tenter de ressembler au modèle à imiter, il faut fuir le mal pour s'assimiler à Dieu, dans la mesure du possible, par la sagesse contemplative (Théetète 176 ab.) (G. DUMEIGE, « Dissemblance », *DS* t. 3, col. 1331).

[218] Pour Plotin, être dans la dissemblance, c'est laisser choir son âme dans le bourbier obscur, aller au delà du vice et mourir autant que peut mourir une âme, en s'enfonçant dans la matière (*Ennéade* I, 8, 13. Trad. E. BREHIER, Paris, 1921, p. 127-128).

[219] Chez Augustin la dissemblance évoque une distance conséquente entre l'âme et Dieu . « Ce n'est pas, en effet, en franchissant des distances matérielles qu'on approche de Dieu, mais par la ressemblance, et c'est par la dissemblance qu'on s'en éloigne » (*La Trinité* VII, VI, 12, *BA* 15, p. 551). (Cf. aussi : *La Trinité* XV, 26, *BA* 16, p. 499).

[220] Cette chute de l'âme dans la dissemblance comme conséquence du péché apparaît clairement en *ESCC* 83, p. 201 (traduction légèrement modifiée) : *Créés à l'image et à la ressemblance du Créateur, le péché nous a fait tomber de Dieu en nous-mêmes, et de nous-mêmes au dessous de nous en un tel abîme de dissemblance qu'il n'y a plus d'espoir.* Cette chute profonde, qui s'effectue au-dessous de soi, dans une sorte d'au-delà de l'être, rappelle Plotin. Cependant la note chrétienne domine : *Mais le Fils de Dieu est venu. (...) Il est descendu et il a*

ressemblance, Guillaume montre à la fois sa culture et son aspiration profonde à retrouver la Ressemblance[221].

Lorsque l'on quitte la région de la dissemblance, par grâce, et qu'il est donné à l'âme de faire l'expérience mystique d'une vision intellectuelle de Dieu, on n'est plus le même. Comment vivre alors ?

- Il s'agit de se laisser transformer par la perception de la Perfection et de modeler son agir sur la vision intérieure. Ainsi la vision que Moïse a eue à la cime de la contemplation , sous l'effet de la grâce, devait ordonner son être et guider son agir : *Il fut dit à Moïse : « Regarde bien, dit le Seigneur, et fais tout selon le modèle que tu as vu sur la montagne »* (Ex 33, 40) (*LFMD* 149, p. 261). *Sur la montagne, en effet, fut montré à Moïse le modèle de la vie et de la sainteté* (*ESCC* 131, p. 279). A la lumière de cette révélation faite à Moïse au Sinaï (en Ex 33, 40), Guillaume recommandera aux Frères Chartreux d'édifier leur cellule intérieure en veillant à ce que les grâces spirituelles données au cours de visions intérieures les inspirent et les guident dans leur propre édification : *Que ceux-là, oui, ceux à qui il fut donné de voir, sur les cimes de l'esprit, le modèle de la véritable beauté qui sied à la maison de Dieu, que ceux là se bâtissent eux-mêmes* (*LFMD* 150, p. 261).

- Il s'agit d'apprendre à vivre, après la contemplation, d'une vie telle qu'elle dispose à nouveau à la vision divine, il faut chercher *à conformer l'âme à la ressemblance de sorte que si elle reçoit de nouveau pareille faveur, elle soit encore plus pure pour voir et plus stable pour jouir*[222]

Si Guillaume nous signifie que la vision intérieure amène l'âme à se transformer pour être davantage semblable *au modèle de la Beauté* entrevue au sommet de la contemplation[223], il

---

fait de lui-même en nous une réalité qui nous fût semblable et que nous pourrions saisir (traduction légèrement modifiée *de ESCC* 83, p. 201) (Cf. G. DUMEIGE, « Dissemblance », DS t. 3, col. 1337).

[221] Guillaume évoque à plusieurs reprises le thème de la création de l'homme à l'image et ressemblance de Dieu, et rejeté par le péché dans la région de la dissemblance : *Ô bon créateur, tu m'avais bien créé, (...) , tu m'avais formé à ton image et similitude et placé dans le paradis de ta volupté* (...). *Expulsé du paradis de la bonne conscience, je suis devenu un exilé sur une terre étrangère, dans la région de la dissemblance* (*OM* IV, 9, p. 85) (cf. *OM* IX, 8-9, p. 153 ; *LFMD* 208, p. 315).

[222] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu.* Introduction, texte latin et traduction légèrement modifiée de M.-M. DAVY, Paris, 1940, 111, p. 288-289, in *SC* 223, *LFMD* 270, p. 361.

[223] C'est aussi ce qu'enseignera saint Bernard : « Quelle ressemblance prodigieuse, que celle que fait voir la vision de Dieu » (*SCt* 82, 8. Trad. A. BEGUIN, p. 844).

indique réciproquement que c'est dans la ressemblance retrouvée que l'on peut espérer bénéficier de la vision[224].

b) Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir

Dès le début de son *Exposé sur le Cantique des cantiques,* Guillaume s'adresse au Seigneur en sachant qu'il n'aura la grande joie de le percevoir en son âme, de jouir de lui dans sa contemplation que si, par grâce, il lui est donné de lui ressembler davantage : *Seigneur notre Dieu (...) que nul ne contemple au point d'en jouir si ce n'est dans la mesure où il s'est rendu semblable à vous*[225]. La perception sensible de Dieu, sa vision est située sur le tracé de notre ressemblance avec lui[226] : *Pas de jouissance de Dieu hors de la ressemblance qui la provoque* (*ESCC* 94, p. 217).

L'homme spirituel ayant reçu et reconnu en lui l'empreinte de son Créateur[227], il a pour finalité, pour raison d'être de retrouver la Ressemblance : *C'est la seule fin de notre création comme de notre vie, c'est la ressemblance avec Dieu* (*LFMD* 259, p. 351) [228]. La ressemblance avec Dieu, qui mène à la vision intérieure de Dieu, s'acquiert, à l'aide de la grâce, par une volonté de plus en plus accordée à la volonté divine. Quand la volonté devient conforme à celle de Dieu, quand l'homme spirituel est incapable de désirer autre chose que ce que Dieu veut pour lui, il retrouve sa ressemblance primitive, et ainsi rien ne le sépare de Dieu et il bénéficie de la vison divine : *Or, vouloir ce que Dieu veut, c'est déjà ressembler à Dieu ; être incapable de vouloir autre chose que ce que Dieu veut, c'est être déjà ce qu'il est : pour Lui, en effet, être et vouloir sont une seule chose. D'où il est dit avec raison que nous Le*

---

[224] Cf. *EF* 5, p. 97 : *Nous verrons Dieu dans la mesure où nous serons semblable à Lui.*

[225] Traduction légèrement modifiée de *ESCC* 1, p. 70. Saint Bernard souligne aussi que la vision ne peut-être donnée que si la ressemblance est parfaite : « Il en est de même du Soleil de Justice qui illumine tout homme venant au monde : l'âme qui en est éclairée, et qui par là lui est devenue déjà quelque peu semblable, peut ici-bas le voir tel qu'il éclaire, mais non pas tel qu'il est, car la ressemblance n'est pas encore parfaite » (*SCt* 31, 2. Trad. A. BEGUIN, p. 376).

[226] L. MALEVEZ, "La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 22 (1932), 178-205, 257- 279, p. 261.

[227] *Seigneur notre Dieu, qui nous avez créés à votre image et à votre ressemblance* (Gn 1, 26) (*ESCC* 1, p. 70). Thème capital qui commande toute la mystique cistercienne ; et ce n'est point par un effet du hasard qu'il figure en tête de l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques,* (J.-M. DECHANET, p. 70, note 1). Guillaume évoque très souvent la parole de *Genèse* 1, 26 (cf. notre étude sur « L'âme » *supra,* Chapitre II B a, p. 146-147, note 160).

[228] L'âme *aussi longtemps qu'elle vit ici-bas doit s'approcher par la ressemblance, le plus près possible de Celui dont on s'éloigne par la seule dissemblance* (traduction légèrement modifiée de *LMFD* 208, p. 315).

verrons pleinement tel qu'Il est lorsque nous Lui seront semblables[229], *c'est à dire quand nous serons ce qu'il est* (*LFMD* 258, p. 349-351). Guillaume précise que l'homme, au cours de sa vision intellectuelle de Dieu, dans une participation intense à la vie divine qui le fait communier à la vie même de Dieu, ne devient pas Dieu certes (Dieu reste toujours le Créateur et l'homme sa créature), mais pleinement heureux, comme est Dieu : *En effet, ceux qui ont reçu le pouvoir de devenir enfants de Dieu*[230] *ont reçu le pouvoir, non d'être Dieu, certes, mais bien d'être ce que Dieu est : saints sur la terre et plus tard pleinement heureux, ce que Dieu est* (*LFMD* 258, p. 351).

Guillaume enjoint les Frères du Mont-Dieu à rechercher sans relâche cette ressemblance divine en entretenant la volonté et en cultivant l'amour (*LFMD* 259, p. 351). Car *refuser* de rechercher la perfection dans la ressemblance *c'est faillir*, c'est manquer la vision intérieure de Dieu, source de bonheur (*ibid.*). C'est manquer la finalité pour laquelle l'homme a été créé : *Posséder l'image et la vision de Dieu* (*DNCA* p. 210).

c) Simultanéité de la Ressemblance et de la Vision

La simultanéité de la ressemblance et de la vision est une idée chère à Guillaume : *une ressemblance toujours plus grande accompagne une vision toujours plus claire*[231] disait-il aux Frères du Mont-Dieu (*LFMD* 271, p. 361). Il donne un développement de ce thème au début de l'*Enigme de la foi* (6, p. 97), il le reprend, de façon plus étendue, à la fin du *Miroir de la foi,* en soulignant le rôle de l'Esprit Saint[232] (106-108, p. 177-179).

En effet, l'Esprit Saint est à la fois la ressemblance, la charité l'unité, et la connaissance mutuelle du Père et du Fils : *Quant à cette connaissance que le Père et le Fils ont l'un de l'autre, c'est leur unité même à tous deux, qui est l'Esprit Saint* (...). *Là, en effet, l'Esprit Saint est, naturellement et consubstantiellement, la charité mutuelle, l'unité, la ressemblance, la connaissance (du Père et du Fils) et tout ce qui est commun à tous deux* (*MF* 106-107, p. 177-179). D'après Guillaume, « La connaissance divine n'est pas seulement la

---

[229] 1 Jn 3, 2.

[230] Jn 1, 12.

[231] *Expressiorem visionem, expressior semper similitudo comitatur..*

[232] Cf. notre étude « Rôle fondamental de l'Esprit Saint dans la théologie guillelmienne », *supra,* Chapitre III A 3 b 3 a', p. 223 s.

connaissance qu'un être aurait de lui-même »; fait remarquer Louis Malevez, « elle se noue entre deux personnes qui ont, chacune, la même réalité essentielle, et le nœud, ou, si l'on veut, le point d'intersection de deux directions de cette connaissance unique, est une troisième personne, le Saint Esprit[233]. »

La troisième personne de la Trinité est non seulement le don mutuel de toute la richesse d'être entre le Père et le Fils, mais elle offre ce don à la créature pour qu'elle participe à la vie divine[234] : *L'Esprit Saint est la « propriété » commune des deux autres personnes, et qui est en même temps tout ce qui leur est commun : leur divinité, leur charité, leur suavité, leur béatitude et le reste (...). Cette procession par laquelle l'Esprit est dit venir du Père et du Fils manifeste vis à vis d'eux son unité d'essence. Mais cette divine procession se prolonge en quelque sorte vers les créatures, et, en cela, l'Esprit Saint est appelé « Don » de Dieu. Nul ne peut recevoir de Dieu aucune grâce, aucun don, s'il n'a d'abord reçu l'Esprit*[235]. Guillaume insiste sur l'identité de notre communion avec Dieu donnée par l'Esprit et de la communion trinitaire elle-même[236].

Au sein de la Trinité il y a échange de regard incessant entre le Père et le Fils. La vision réciproque du Père et du Fils[237] exprime leur parfaite unité et leur totale ressemblance : *Dans la Trinité, le Père et le Fils se voient mutuellement*[238]*, leur vision réciproque est l'unité de leur existence, et le fait que chacun d'eux est ce qu'est l'autre* (*EF* 6, p. 97). En commentant

---

[233] L. MALEVEZ « La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry », *RSR* 22 (1932), 178-205, 257- 279, p. 198-199.

[234] L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1955, p. 146-147.

[235] *EF* 97-99, p. 175-177, traduction de J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre*, Bruges, 1942, p. 107-108. Cf. aussi : *Mais cette connaissance (...) le Père et le Fils la révèle (...) à ceux auxquels ils communiquent l'Esprit Saint, qui se trouve être leur mutuelle connaissance et leur mutuelle volonté. Ceux donc à qui le Père et le Fils en font la révélation, connaissent comme le Père et le Fils se connaissent, puisqu'ils ont au-dedans d'eux-mêmes leur mutuelle connaissance ; puisqu'ils possèdent au-dedans d'eux ce qui fait leur unité, leur volonté ou leur amour, bref tout ce qu'est le Saint Esprit* (*MF* 106, p. 177).

[236] Cf. notre étude « Rôle fondamental de l'Esprit Saint dans la théologie guillelmienne », *supra*, Chapitre III A 3 b 3 a', p. 225 (P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1990, p. 98).

[237] Origène indiquait déjà que la contemplation ou connaissance de Dieu par l'homme a son prototype dans la connaissance du Père par le Fils, celle-là ressemblant à celle-ci. Cette connaissance est principe de transformation de l'être humain qui deviendra parfaitement fils dans le Fils (*Commentaire sur Saint Jean* 1, 16, n° 92, *SC* 120 bis, p. 105, cf. B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris, 1985, p. 33).

[238] Evagre a mis en évidence que la vision entre les personnes de la Trinité est sans faille : « Les choses sensibles sont en dehors de l'âme, et leur vue est au-dedans d'elle. Mais ce n'est pas ainsi qu'il est dans la Trinité sainte, car elle est science essentielle (*Centuries* IV, 77, *Les six centuries des « kephalaïa gnostica »* d'EVAGRE LE PONTIQUE, *PO* t. XXVIII, fascicule 1. Trad. A. GUILLAUMONT, Paris, 1958, p. 170-171).

la parole de Matthieu [239], Guillaume souligne que dans la vision mutuelle du Père pour le Fils, le Père voit le Fils et en même temps est le Fils (on pourrait dire est parfaitement ressemblant au Fils), de même le Fils voit le Père et en même temps est le Père. C'est en étant parfaitement ressemblant au Fils que le Père voit le Fils (ou le connaît), et réciproquement. Dans le modèle de la Trinité, que Guillaume présente en exemple, il y a parfaite simultanéité de la ressemblance et de la vision.

C'est à partir du rôle de l'Esprit Saint que se comprend la simultanéité de la ressemblance et de la vision. De même que le Saint Esprit est en même temps vision-connaissance mutuelle du Père et du Fils et leur ressemblance, de même, l'âme en participant à la fonction trinitaire de l'Esprit, aura, au ciel, simultanément une vision intime de Dieu et la perfection de la ressemblance. C'est ce qu'exprime Guillaume en une phrase synthétique particulièrement ciselée : *Etre semblable à Dieu, ce sera le voir, ou le connaître ; qui le verra ou le connaîtra, le verra ou le connaîtra dans la mesure de sa ressemblance avec lui ; et il lui sera semblable dans la mesure où il le verra ou le connaîtra* (*MF* 107, p. 179). Cette connaissance parfaite, cette vision face à face données simultanément avec la pleine ressemblance ne seront accordées à la créature que dans la vie éternelle montre Guillaume aussi bien dans le *Miroir de la foi* que dans l'*Enigme de la foi*[240].

Si cette simultanéité entre ressemblance parfaite et vision de Dieu est un état de perfection qui est promis pour l'au-delà, Guillaume la présente, cependant, comme un modèle vers lequel l'homme spirituel, dans l'espérance, peut tendre. En effet, la création de l'homme à l'image de Dieu confère à l'homme une connivence avec le mystère divin, une certaine connaissance de Dieu. Cette connaissance n'est pas encore parfaite[241] mais, plus cette connaissance sera réelle et affinée par le sens de l'amour[242], plus l'âme amoureuse sera transformée en celui qu'elle aime : *Elle aime en effet cette âme (...), elle se voit donc transformée de quelque manière en celui qu'elle sent* (*MF* 96, p. 167). C'est alors que la ressemblance de l'âme avec

[239] « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (Mt 11, 27).

[240] *Cette connaissance parfaite, ce sera la vie éternelle, joie que nul ne ravivera à qui la possédera. Ici, en effet, la joie de l'homme ne saurait jamais être pleine – elle qui ne peut être comblée que dans la pleine connaissance de Dieu -, puisque tout ce qu'on peut connaître ou savoir ici de Dieu n'atteindra jamais la science ou la connaissance de cette vie où l'on verra Dieu face à face, et tel qu'il est* (*MF* 108, p. 179 ; cf. aussi *EF* 6, p. 97).

[241] L. MALEVEZ : « La connaissance est proportionnée à la mesure de la ressemblance divine déjà acquise » ("La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 22 (1932), 178-205, 257-279, p. 261).

[242] *Seul l'amour comprend à fond les choses divines* (*ESCC* 24, p. 101).

le Seigneur croît en perfection. Simultanément cette ressemblance plus parfaite, réalisée dans une connaissance amoureuse toujours plus vive de son créateur, signifie que l'âme participe à la vie même de Dieu. Rien de ce qui est de Dieu ne lui est dissimulé. L'âme a alors la sensation de voir Dieu comme un être cher et familier : *Nous lui devenons d'autant plus semblables que nous le connaissons davantage et progressons dans son amour. Nous le voyons d'autant plus près et plus familièrement que nous lui devenons plus semblables en le connaissant et en l'aimant* (*EF* 6, p. 97). Guillaume montre ici la simultanéité entre ressemblance et vision de Dieu au cours du cheminement spirituel de l'âme ici-bas.

Cependant Guillaume rappelle sans détour que : *Le progrès accompli, si grand soit-il, est loin de la perfection selon laquelle Dieu sera vu face à face comme il est* (*ibid.*). La pleine vision de Dieu, à laquelle il faut se préparer dès ici-bas, sera donnée gracieusement avec la parfaite ressemblance dans l'au-delà. Pour Guillaume, il n'y a pas d'opposition entre la connaissance de Dieu, sa vision donnée par l'amour sur cette terre et la vision promise pour la vie éternelle. Au contraire, c'est dans la mesure où l'œil amoureux s'exerce à voir plus souvent son Seigneur dans la vie présente[243] qu'il pourra lui être donnée une vision-connaissance, en lien avec la ressemblance déjà acquise, comme une inauguration anticipée de la vie éternelle[244].

6 Conclusion sur l'étude de la transformation de l'âme aimante lors de sa perception du divin

Guillaume a voulu faire comprendre la relation étroite qui existe entre une vision de Dieu par le sens propre à l'âme , celui de l'amour, et la transformation de l'âme au cours de la vision intellectuelle.

En faisant une analogie avec le sens corporel de la vue qui doit être transformé en l'objet de la vision afin de voir, il montre que l'âme, pour percevoir Dieu, doit être transfigurée et devenir ressemblante à Dieu.

Guillaume affirme la réciprocité entre la nécessité de voir Dieu pour lui être semblable et être dans la Ressemblance pour le voir.

---

[243] *Et puis dès que tu commences à voir, fais effort pour voir plus souvent* (*MF* 104, p. 175).

[244] L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1955, p. 150-151.

Cette transfiguration de l'âme suppose qu'elle soit animée par un amour intense pour son Seigneur, don de la grâce, certes, mais aussi par une vie de foi et d'espérance profonde. Il nous faut regarder le rôle des trois vertus cardinales dans la transformation de l'âme en vue de la vision.

C. Foi amour vision

Si Guillaume de Saint-Thierry peut être considéré comme un théologien de l'amour, il doit être aussi regardé comme un théologien de la foi car la question de la foi tient une large place dans sa doctrine. En donnant un enseignement sur la foi, Guillaume fait œuvre de théologien et de mystique[245]. Dans son *Miroir de la foi*, Guillaume s'intéresse surtout à la foi en tant qu'attitude[246]. Notre étude s'appuiera particulièrement sur ce traité en tenant compte par ailleurs de certains passages de ses autres ouvrages où il fait allusion à la foi menant à la vision.

Il nous faut regarder comment Guillaume présente la foi : sa situation par rapport à l'espérance et la charité, son rôle dans l'ascension spirituelle vers la vision faciale, les étapes que doit traverser le croyant dans sa vie de foi, les implications éthiques nécessaires au développement de la foi, le rapport foi-raison et enfin "la foi illuminée" qui conduit à la vision de Dieu.

1. Foi et vision-connaissance de Dieu

Pour mieux situer le rôle de la foi, Guillaume énonce une distinction préalable entre vision-connaissance de Dieu donnée par la foi et celle donnée par l'amour. La vision-connaissance de Dieu, nous dit Guillaume, peut nous être donnée ici-bas par la foi et dans l'au-delà par

---

[245] K. G. SANDER, „Glaube als Gehen-ganzheitliche Gottesbegegnung nach Wilhelm von St. Thierry", *Cistercienser-chronik* vol. 105, 1998, p. 413-420, p. 413.

[246] *L'Enigme de la foi* porte davantage sur le contenu de la foi, sur le mystère de la Trinité (M. ROUGE, *Doctrine et expérience de l'Eucharistie chez Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1999, p. 95).

l'amour de charité porté à la perfection[247] : *Il y a deux sortes de connaissance de Dieu : autre celle qui vient de la foi, autre celle qui vient de l'amour ou de la charité. La première est de cette vie ; la seconde de la vie éternelle ou plutôt elle est la vie éternelle*[248]. Dans la Patrie seulement, nous verrons Dieu face à face, lorsque l'amour divin aura totalement saisi l'âme. Tant que dure notre pèlerinage à travers les choses de ce monde, la voie normale pour se mettre en mouvement vers une vision-connaissance de Dieu est celle de la foi, d'où l'importance de son rôle : *Cherchons donc et agissons, aidés et instruits par Dieu, afin qu'en attendant nous le connaissions par la foi autant qu'il nous l'aura donnée ; ensuite ce sera encore à sa grâce de nous faire passer de la foi à la vision* (*EF* 45, p. 131). Dans cette quête de Dieu ici bas, la foi permet d'avoir une première intelligence de qui est Dieu[249]. Le chrétien est un croyant avant de pouvoir devenir, sous l'action de l'Esprit, un voyant[250]. Déjà Augustin a très souvent évoqué dans son œuvre la nécessité de « croire pour comprendre », de croire pour avoir l'intelligence de Dieu[251].

Dans l'étude de la foi chez les médiévistes, la doctrine de Guillaume sur la foi a été le plus souvent comparée avec celle d'Hugues de Saint-Victor[252]. Hugues offre une définition technique et concise de la foi comme connaissance : *Fides est certitudo rerum absentium supra opinionem et infra scientiam constituta*[253]. C'est précisément cette notion de certitude qui est donnée comme essentielle dans la notion hugonienne de foi[254].

---

[247] Dans la pensée de Guillaume de la foi surgit l'amour, voir notre étude « Tout part de la foi et s'accomplit dans la charité », *infra,* Chapitre III C 3 b, p. 279.

[248] Traduction légèrement modifiée de *MF* 105, p. 175. Cependant Guillaume précise que sous l'action de l'Esprit Saint, à certains qui sont encore en vie, est révélée la vision-connaissance mutuelle que le Père et le Fils ont l'un de l'autre, par exception et pour un temps seulement (*MF* 106, p. 177) (J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 88-89, note 4).

[249] *Telle est la première connaissance de Dieu : avoir de lui une connaissance rationnelle conforme a la raison de foi* (*EF* 42, p. 129).

[250] M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1954, p. 140.

[251] AUGUSTIN : « Il faut comprendre pour croire et croire pour comprendre » (*Sermon* 43, n. 9, *OA,* t. 6, p. 176) ; « Les secrets et les mystères du Royaume de Dieu demandent d'abord des croyants, qui parviennent aussi à l'intelligence. Croire est le moyen de comprendre ; l'intelligence est la récompense de la foi. Le prophète l'a dit sans détour à ceux qui la cherchent avec une précipitation désordonnée en négligeant la foi : ''Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas '' (Es 7, 9) » (*Sermon* 126, *OA* t. 6, p. 514) ; *Libre arbitre* I, II, n. 4, *BA* 6, p. 197 ; *Homélies sur l'Evangile de Saint Jean* XXIX, 6, *BA* 72, p. 607 (F. CAYRE, *La Contemplation augustinienne,* Bruges, 1954, p. 221-222).

[252] M.-M. DAVY, « La psychologie de la foi d'après Guillaume de Saint-Thierry », *RTAM* 10, (1938), p. 5-35, p. 6.

[253] « La foi est la certitude des choses absentes située au dessus de l'opinion et en dessous de la science », *De Sacramentis christianae fidei* I. 10, *PL* 176, 331 (R. BARON, « Le sacrement de la foi selon Hugues de Saint-Victor », *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* t. 42, 1958, p. 50-78, p. 54).

[254] R. BARON, *ibid.,* p. 54.

Guillaume donne au début du *Miroir de la foi* une définition qui oriente son Traité : *Sous l'inspiration de Dieu se produit au dedans de nous une adhésion volontaire de l'intelligence aux réalités divines ; et « tandis que par le cœur on croit en vue de la justice, par la bouche on témoigne en vue du salut*[255] » : *cette confession, c'est la foi* (*MF* 17, p. 83). Guillaume ne cherche pas à donner des preuves aux données de foi en les appuyant sur des raisons évidentes comme le fit saint Anselme[256]. L'abbé de Saint-Thierry situe le lieu de la foi au centre de la personne humaine dans son coeur. La foi, œuvre de la grâce[257], restaure l'homme, le justifie, l'amène au salut offert par *notre Dieu, le Dieu qui sauve*[258] (*MF* 1, p. 61). Elle conduit l'homme sur le chemin de son achèvement qui est celui de la vision béatifique.

La foi a lieu, lorsque sous l'action de l'Esprit, l'homme donne volontairement son assentiment[259] au Dieu qui se révèle dans l'Ecriture et dans l'Eglise. Ainsi la foi est une question de volonté et de grâce[260]. *Si tu veux (croire), c'est assurément que tu es attiré par le Père* (*MF* 18, p. 83) car, précise Guillaume, en se référant à la pensée johannique, *personne ne vient au Fils si le Père ne l'attire*[261]. Or, rappelons-le, la volonté bien disposée se fond en

---

[255] Rm 10, 10.

[256] Saint Anselme enseignait l'importance de la spéculation philosophique pour avoir une explication de la foi (fides quaerens intellectum) (*Prosologion seu Alloquium de Dei Existentia PL* 158 col 223-248, cf. « Anselme de Cantorbéry », *DS* t. 1, col. 691-692). A partir de raisonnement philosophique, il établit la preuve de l'existence de Dieu, appelée depuis « Preuve ontologique » (*Prosologion PL* 158 col. 228, cf. « Anselme » *DTC* t. 1, col. 1350-1352).

[257] Rozanne Elder interprète la grâce, dans l'œuvre de Guillaume, comme participation : « Pour Guillaume la grâce signifie littéralement que Dieu se donne lui-même à l'homme, Dieu en nous, plus intime que notre être le plus intime » (E. R. ELDER, *William of Saint-Thierry, The Mirror of Faith,* Kalamazoo, Michigan, 1984, p. 243). Pour Aage Rydström-Poulsen, Guillaume reprendrait à Augustin (cf. *Les Révisions* I, XXV, *BA* 12, p. 425) la définition de la grâce comme rémission des péchés, particulièrement dans l'*Exposé sur l'Epître aux Romains,* (I, 5, Introduction, traduction et notes par A. Bru, Paris, O.e.i.l., 1986, p. 25 et I, 7, p. 26). Cette notion de la grâce « expliquerait comment le Saint Esprit peut s'unir à l'esprit humain en même temps que l'homme reste uni à la chair. Parce que la grâce est rémission des péchés, elle peut abolir la séparation entre Dieu et l'homme à cause du péché en même temps que l'homme demeure homme » (« La grâce, l'amour et le Saint-Esprit selon Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'abbaye, 2000, 519-525, p. 525) (cf. aussi notre étude sur la grâce dans « Etat de la question », *supra,* Introduction & 2, p. 8, note 21).

[258] Ps 67, 20-21.

[259] Cette définition de la foi s'enracine dans l'expérience personnelle de Guillaume : *Tu sais que, de toute ma volonté, j'ai toujours donné mon assentiment à la foi ; toi donc donne-moi de la conserver jusqu'à la fin. Toujours j'ai cru en toi, jamais je ne t'ai renié ; toujours je t'ai aimé, même quand j'ai péché contre toi* (trad. légèrement modifiée de *OM* V, 11, p. 101). Guillaume ressent au fond de lui l'importance de donner volontairement son assentiment à la foi, le rôle nécessaire de la grâce et celui de l'amour sont toujours présents.

[260] *A coup sûr, ce n'est pas sans un grand travail, ni sans un puissant secours de la grâce de Dieu, que l'on parvient (...) à croire sans hésitation* (*MF* 39, p. 103). Il faut que la volonté elle-même soit libérée par la grâce du Christ : *Croire est l'affaire du libre arbitre mais libéré par la grâce* (*MF* 13, p. 77). Cf. notre étude sur « La volonté », *supra,* Chapitre II B 4, p. 153.

[261] Jn 6, 44, cf. *MF* 17, p. 81.

amour[262]. C'est cet élan affectif du cœur vers le souverain Bien, digne de tant d'attraits, qui avive le premier commencement de la foi[263]. D'autre part, Guillaume montrera à plusieurs reprises que la foi est une grâce, un don bénévole et gratuit offert par Dieu[264]. Guillaume incite le croyant à élever assidûment sa prière vers le Donateur[265] afin que celui-ci maintienne le don, en prolonge la durée et le fortifie contre toute cause d'amoindrissement : *Si ma foi atteint une grandeur suffisante, remplissez son attente ; au cas contraire, comblez ses déficiences*[266].

Hugues de Saint-Victor, dans son petit traité sur la foi (*De sacramentis PL* 176, 327-344), après avoir défini la foi, cherche à donner les éléments constitutifs de la foi, les vérités qui appartiennent à la foi, vérités absolument nécessaires à croire[267] ; son propos est assez spéculatif. Il est moins attentif que Guillaume à l'influence réciproque de l'intelligence et de l'amour dans l'exercice de la foi[268]. Hugues de Saint-Victor a cherché à formuler sa doctrine avant tout en fonction de la doctrine abélardienne, chargée d'équivoques dangereuses, notamment dans sa définition de la foi[269].

Au moment où Guillaume rédigea son *Miroir de la foi.* il était déconcerté, comme le fut Hugues de Saint-Victor, par les nouveautés des doctrines d'Abélard[270]. L'abbé de Saint Thierry dénonce, chez Abélard, ce continuel appel au raisonnement humain fait sans aucune

---

[262] E. R. ELDER, « Christologie de Guillaume de Saint Thierry et vie spirituelle », *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'abbaye, 2000, 575-587, p. 583.

[263] L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux,* Paris, 1955, p. 153.

[264] *Donne-moi aussi, Seigneur, une foi pure et dévote, pieuse, forte et inébranlable, afin qu'à moi aussi tu dises, me donnant grâce pour grâce : « Va, car ta foi t'a sauvé »* (Lc 7, 50) (*OM* V, 19, p. 107). Augustin, dans le but de lutter contre tout pélagianisme, soulignait que la vertu vient de Dieu seul (*La Cité de Dieu* XIX, 25, *BA* 37, p. 165).

[265] *On doit donc prier souvent et dire : « Seigneur, augmentez en nous la foi »* (Lc 17, 5) (*MF* 45, p. 113).

[266] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Méditativae orationes* IX. Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934, p. 207, in *SC* 324, *OM* IX, 14, p. 154.

[267] F. VERNET, *DTC.* VII, col. 273.

[268] R. JAVELET, « Psychologie des spirituels du XIIe siècle », *RSR* 33 (1959), p. 18-64, 97-164, 109-268, p. 108.

[269] Maître Abélard définit la foi comme : « Est quippe fides existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporis non subjacentium : Une opinion sur les choses qui ne se voient point, qui ne sont pas perceptibles au sens du corps » (*Introduction ad theologiam* I. 1, *PL* 178, 981c, cité par J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* p. 83, note 1). Hugues de Saint-Victor considère que l'on ne peut utiliser les mots « aestimatio, existimatio » pour définir la foi. (R. BARON, « Le sacrement de la foi selon Hugues de Saint-Victor », *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* t. 42, 1958, p. 50-78, p. 53 note 13). Guillaume s'élèvera, dans son premier chapitre de la *Dispute contre Abélard,* contre cette définition de Maître Pierre : *La foi chrétienne n'habite pas le cœur de l'homme à la façon d'une conjecture ou d'une opinion* (*Contre Abelard, PL* 180, 249 A-B, cité par J.-M. DECHANET, *Introduction* au *Miroir de la foi,* p. 20).

[270] Cf. notre étude sur « La dispute contre Abélard », *supra* Chapitre I A 7 d, p. 73 s.

référence à l'indispensable *raison de foi*[271] dont l'autorité repose sur la divine révélation. Il se préoccupe du danger que peut courir la foi si on la tient pour une connaissance acquise uniquement par la logique et la dialectique, sans lui reconnaître son caractère surnaturel. Cependant dans son *Miroir de la foi* Guillaume veut exposer sa propre doctrine sans chercher à répondre, de façon suivie, aux assertions d'Abélard.

Guillaume ne porte pas essentiellement son attention sur ce que la foi est en elle-même mais sur son action dans l'âme. Dans la pensée de Guillaume de Saint-Thierry, la foi est un moyen pour mener le croyant, par étapes progressives, dans les profondeurs de la vie divine[272] et finalement à la vision de Dieu[273]. Ainsi, dès *La contemplation de Dieu*, Guillaume montre que la foi chrétienne est une pierre d'attente qui permet sur terre d'être spirituellement plus près du Seigneur en espérant la vision : *En attendant (de te voir), je souffre patiemment (...), je me tiens sur la pierre de la foi en toi, de la foi chrétienne, au lieu qui est vraiment près de toi*[274]. Le propre de la foi, souligne encore Guillaume dans ses *Oraisons méditatives,* est de désirer voir Dieu (*OM* III, 12, p. 73).

C'est à travers l'expérience mystique et dans une vie de foi réellement vécue[275] que peut-être enseignée aux croyants l'approche de Dieu dans la contemplation : *C'est par l'expérience même que* (le véritable chercheur de Dieu) *enseigne les croyants et les forme à parvenir par le mérite et la pratique de la foi à la récompense de la contemplation*[276].

Les écrivains spirituels du Moyen Âge latin se sont souvent plus souciés d'exposer la doctrine en laquelle il fallait croire que d'étudier le mécanisme de l'acte de croire[277]. Guillaume a eu un apport original pour son époque en présentant la foi, non pas seulement comme une

---

[271] La *raison de foi*, dans la pensée de Guillaume, est la raison gouvernée par la foi pour croire aux lumières surnaturelles de la foi , cf. *EF* 47, p. 135 ; *MF* 24, p. 89.

[272] La foi unit dans les profondeurs de la vie intime l'Epouse à son Epoux : *L'Epoux est a moi en me donnant la foi ; moi, je suis à lui en la conservant* (*ESCC* 173, p. 357).

[273] O. BROOKE, « William of St Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith", *RTAM* 30 (1963), 181-204, p. 182.

[274] Traduction légèrement modifiée de *CD* 3, p. 63.

[275] O. BROOKE, "Faith and mystical experience in William of Saint-Thierry", *The Downside review* 82, (1964), 93-102, p. 102.

[276] Traduction légèrement modifiée de *EF* 48, p. 135.

[277] Jean-Marie DECHANET fait remarquer qu'à l'encontre de Guillaume, les théologiens du XIIe siècle étudient la foi comme connaissance, non comme vertu. L'élément surnaturel de l'acte de foi est minimisé. Ces failles, ces lacunes, surtout ce rétrécissement du champ d'observation, sont partagés par toutes les *Sommes* et tous les recueils de *Sentences* de la fin du XIIe siècle et du début du XIIIe (Introduction au *Miroir de la Foi*, p. 41, note 1).

acquisition de connaissance, mais comme une participation réelle de l'âme à la grâce divine offerte. Ce qui amènera l'âme croyante à contempler, bien que de manière encore voilée, les Biens divins qui feront l'objet de la vision béatifique.

2. La foi est une saisie de Dieu dans une vision en miroir

La foi religieuse et la faiblesse de notre intelligence humaine ne peuvent espérer percevoir Dieu dans sa transcendance indique Guillaume au début de *l'Enigme de la foi*. S'appuyant sur un texte de l'Apôtre, Guillaume montre les limites de l'esprit humain pour qui *les jugements de Dieu sont incompréhensibles et ses voies sont insondables* (Rm 11, 33). De même que l'oeil ne peut chercher à regarder le soleil en le fixant, sinon il perd la vue, l'homme ne peut scruter la nature impénétrable de Dieu sinon il tombe dans la déraison (*EF* 2, p. 93).

Il faut se contenter ici-bas de voir Dieu de façon confuse, en énigme comme à travers un miroir : *Maintenant nous voyons en énigme comme en un miroir, alors nous verrons face à face et Dieu tel qu'il est* (*LFMD* 26, p. 165). En filigrane il y a la formule de saint Paul : « Nous voyons à présent dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. A présent, ma connaissance est limitée, alors je connaîtrai comme je suis connu » (I Co 13, 12)[278]. Si dans plusieurs textes Guillaume exploite l'opposition que suggère le texte de Paul entre la vision confuse, dans un miroir, en énigme et la clarté promise pour l'éternité[279], il va présenter, de manière plus personnelle, la foi comme le véritable *Miroir* surnaturel grâce

[278] C'est en s'inspirant de textes précis du Pentateuque (Nb 12,8 ; Ex 33,20) que Paul délibérément déprécie la connaissance actuelle qualifiée d'imparfaite, l'opposant à la plénitude de la contemplation telle qu'elle est décrite dans les apocalypses Juives (Es 11, 9 ; Jr 31, 34 ; Hab 2, 14 ; T. Lév. 18, 5 ; 4 Esdr. 7, 98) (N. HUGEDE, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens,* Neuchâtel, 1957, p. 163 et 183).
La gnose dont parle Saint Paul est une vision de Dieu, ce mode de connaissance est familier aux apocalypses. C'est par le retour au thème apocalyptique que nous pouvons expliquer la substitution en 1 Co 13, 12 de l'idée de voir à celle de connaître. L'apocalypse de Jean affirme que les serviteurs de Dieu l'adoreront et verront sa face (Ap 22, 3-4). La félicité eschatologique sera de connaître Dieu, ce sera aussi de voir sa face.
À cette contemplation face à face, promise dans les temps futurs, s'oppose l'impossibilité où nous sommes actuellement de voir Dieu (Gn 32, 31 ; Ex 33, 20 ; Jug 6, 22 ; Jn 1, 18 ; 5, 37 ; 6, 66). C'est donc à l'Ancien Testament et aux Apocalypses juives qu'on est invité à rattacher, en 1 Co 13, 12, l'opposition entre l'imperfection de la vision actuelle et la plénitude de la contemplation dont jouiront les élus dans l'au-delà. Cette opposition est soulignée dans le texte de 1 Co 13, 12 par l'antithèse : αρτι–τοτε . (N. HUGEDE, *ibid.,* p. 93) (M. DESTHIEUX, *La connaissance de Dieu au Miroir de la foi et au Miroir de la Charité,* coll. Cahiers Cisterciens, Série Lire les Pères, n° 3, ARCCIS, éd. Abbaye Bellefontaine, 2003, p. 29).

[279] *Au ciel, la clarté du Seigneur sera vue (...) par la vision (species) ; ce n'est pas à travers un miroir et en énigme, comme la voient sur terre les hommes dignes de cette vision, selon la capacité de l'esprit humain élevé par la grâce, mais face à face* (*EF* 7, p. 97) ; cf. aussi : *DNDA* 16, p. 96 ; *OM* III, 12, p. 73 ; *ESCC* 22, p. 99 ; *LMFD* 279, p. 369.

auquel, dès ici–bas le fidèle est amené à contempler les reflets des ineffables réalités divines[280] : *La vision face à face et la pleine connaissance ne sont données à personne sur la terre. Mais elle sont promises pour la vie future selon le mérite de la foi, par laquelle nous croyons sur terre ce que nous ne voyons pas. En effet, en attendant, nous avons ici-bas la lumière des biens promis dans la foi ; en elle, comme à travers un miroir et dans une énigme, nous voyons l'image de la félicité et des biens futurs. Car à la question : Dieu peut-il être vu par l'homme mortel dans cette vie mortelle, nous répondrons : oui, mais non point par les yeux corporels comme nous voyons le soleil, ou bien par le regard de l'esprit*[281], *comme chacun se voit lui-même lorsqu'il cherche ou qu'il connaît, mais par la foi qui s'appuie sur les Ecritures canoniques* (*EF* 3, p. 95). Guillaume met ici en évidence l'inestimable bienfait de la foi, grâce à laquelle, d'une part nous nous préparons à la vision face à face pour l'au-delà, d'autre part, dès maintenant la foi permet une saisie de Dieu à travers l'image, c'est-à-dire dans le miroir. La foi est comparée à un miroir, mais précisons, à un miroir qui n'est pas un écran statique entre l'homme et Dieu[282]. La foi est un intermédiaire transitoire[283] appelé à être de plus en plus ressemblant à celui qu'elle reflète : Dieu, lorsqu'elle s'enracine dans les Ecritures. Guillaume a toujours le souci de revenir aux « sources familières de la foi », là où Dieu se dit et se fait connaître[284]. Plus la foi en la Révélation donnée dans l'Ecriture s'affermit, plus elle devient un miroir des réalités invisibles donnant une certaine connaissance de Dieu. Le mystère de Dieu perçu dans le miroir est alors énigme[285] : *Tout ce qu'ici-bas tu sens au sujet de Dieu, tout ce que tu vois, tout ce qu'ici-bas la foi t'enseigne sur lui, c'est énigme* (*OM* III, 12, p. 73-75). Guillaume précise que le mot « énigme » peut

---

[280] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 81.

[281] Sont évoquées ici les deux premières sortes de vision, la vision corporelle et la vision spirituelle, étudiées par Guillaume à la suite d' Augustin (*La Genèse au sens littéral, BA* 49, p. 347 s.) (cf. notre étude sur les « Différents types de vision », *supra,* Chapitre II C, p. 166-170).

[282] R. JAVELET, « Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du douzième siècle », *RAM* 37 (1961), 273-290, 429-450, p. 446.

[283] La foi est appelée à devenir amour : *Le troisième degré est le fruit de la grâce illuminante, proche de la béatitude. Il marque la fin de la foi ou, pour mieux dire, son épanouissement en amour* (trad. légèrement modifiée de *EF* 41, p. 119).

[284] M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1954, p. 96.

[285] On trouve également, dans la littérature hellénistique, le terme d'énigme associé à celui du miroir. Ainsi chez Plutarque, nous trouvons en plus du thème de la vision indirecte de Dieu au moyen d'un miroir cette idée que les choses créées sont une *énigme du divin* (Plutarque, *De Iside et Osiride* 76 (= *Mor.,* 382 A), cité par N. HUGEDE, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens,* Neuchâtel, 1957, p. 128). L'énigme, selon le philosophe grec, est objet de contemplation, d'observation visuelle, le terme employé, parallèlement à celui de miroir, exprime un moyen de vision moins claire, dans la quête d'une approche de la transcendance, mais la connaissance dans les deux cas est du même type : il s'agit de la connaissance indirecte de Dieu à partir des êtres créés (N. HUGEDE, *op. cit.,* p. 146).

désigner une chose *un peu obscure*[286], mais aussi une chose perçue *de façon plus distincte* (*OM,* III, 12. p. 75). Guillaume confie que cette présence de Dieu, *ressentie* dans l'âme de façon plus ou moins distincte, est très désirable tant elle est *suave* (*ibid.*).

Guillaume, en comparant la foi à un miroir[287], a utilisé le genre littéraire du *Speculum*[288] qui était d'un emploi fréquent en son temps[289]. Herbert Grabes a relevé plus de vingt oeuvres du XIIe siècle dont le titre contient le mot *speculum* ou son équivalent en langue vulgaire[290]. Parmi ces oeuvres, la proportion des *Miroirs* écrits soit par les Cisterciens, soit dans une relation plus ou moins étroite à l'ordre de Cîteaux, est telle que l'on peut parler d'une tradition cistercienne des *Miroirs*[291]. C'est ainsi qu'un autre Père abbé cistercien, un peu plus jeune que Guillaume, Aelred de Rievaulx, a utilisé aussi le genre littéraire des *Miroirs* pour exposer, dans le *Speculum caritatis*, sa théologie contemplative monastique[292].

Les miroirs au Moyen Âge peuvent avoir différentes fonctions qui souvent s'entrelacent. Il y a d'une part les « Miroirs instructifs » comme le *Speculum eccliasae* attribués à Hugues de

---

[286] *LFMD* 7, p. 135 ; 267, p. 357 ; *OM* III, 12, p. 75.

[287] *EF* 3, p. 95, cf. aussi HUGUES DE SAINT-VICTOR : « L'image dans le miroir, c'est la foi de ton cœur » (*De sacramentis,* lib. I. cap. IX ; *PL* 176, c. 342 A, cité par M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1954, p. 9, note 3.

[288] Depuis l'antiquité, le miroir attire, fascine, captive (N. HUGEDE, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens,* Neuchâtel, 1957, p. 48). Par le phénomène de *mimésis*, décrit dans la poétique d'Aristote, l'homme grec a été éduqué à se regarder dans un miroir, à conformer sa propre vie à l'image exemplaire des héros légendaires homériques (E. AUERBACH, *mimésis.* Traduit de l'allemand par C. HEIM, Paris, 1968, p. 11-34). Le mode de fonctionnement du miroir, tel qu'il est perçu par les Grecs, montre qu'il est tantôt récepteur de ce qui vient d'en face, tantôt instrument d'exploration interne, le plus souvent projecteur d'une lumière qui vient d'ailleurs, il est aussi lieu d'émergence de ce qui, sans lui, resterait inaccessible (F. FRONTISI-DUCROUX, J.-P. VERNANT, *dans l'oeil du miroir,* Paris, éd. Jacob, 1997, p. 122). La civilisation grecque a influencé de façon lointaine mais certaine les écrits chrétiens du XIIe siècle. Tel un flot, les vagues de l'hellénisme battent les rives de la pensée médiévale (M.-M. DAVY, *Initiation médièvale. La Philosophie au XII^e^s.,* Paris, 1980, p. 24). Il s'agit d'influences édulcorées ou déformées par leur lent passage à travers le temps (R. JAVELET, *image et ressemblance au XIIe siècle,* Paris, 1967, t. 1, p. 1). Les écrivains du XIIe siècle, dans leur désir de retourner aux sources de la civilisation gréco-romaine, empruntent à la littérature de l'Antiquité grecque et latine sa fascination pour le miroir (C. M. MÜLLER, *marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir,* New York, General Editor, 1999, p. 23) (M. DESTHIEUX, *La connaissance de Dieu au Miroir de la foi et au Miroir de la Charité,* coll. Cahiers Cisterciens, Série Lire les Pères, n° 3, ARCCIS, éd. Abbaye Bellefontaine, 2003, p. 8).

[289] HILDEGARDE DE BINGEN, *Liber vitae meritorum* II, 35, 44 ; III, 12, 17 ; IV, 36, 47 ; V, 57, 75 ; VI, 43, 65, cité dans « Miroir », *DS* t. 10, col. 1299.

[290] H. GRABES, *speculum, Mirror und Looking Glass,* Tubingen, 1973, p. 246-250.

[291] E. M. JONSSON, « Le sens du titre *Speculum* au XIIe et XIIIe siècles et son utilisation par Vincent de Beauvais ». *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du XIVe Colloque de l'Institut d'études médiévales,* Bellarmin, 1990, p. 12-13.

[292] M. DESTHIEUX, *La connaissance de Dieu au Miroir de la foi et au Miroir de la Charité,* coll. Cahiers Cisterciens, Série Lire les Pères, n° 3, ARCCIS, éd. Abbaye Bellefontaine, 2003, p. 8.

Saint-Victor[293] et, dans une certaine mesure, le *Miroir de la foi de* Guillaume, et les « Miroirs exemplaires » comme le *Miroir de la charité* d'Aelred de Rievaulx ou encore le *Miroir des Vierges*[294]. Guillaume a utilisé la métaphore du miroir en relation avec la vie de foi en donnant au miroir trois fonctions métaphoriques : celle de donner une approche indirecte des mystères divins, celle de révéler la présence de Dieu dans l'âme et celle de favorisrer une connaissance de soi afin de se perfectionner[295].

- A) Tout d'abord, nous avons vu que la foi, tout comme un miroir, est à même de donner une approche indirecte des mystères de Dieu : *Nous avons ici-bas la lumière des biens promis dans la foi ; en elle, comme à travers un miroir (...), nous avons l'image de la félicité.* Soulignons l'originalité de Guillaume car, chez Aelred de Rievaulx, ce sera la charité qui donne une saisie indirecte de Dieu comme dans le miroir paulinien. Ainsi Aelred a voulu *mettre par écrit ce qu'une longue méditation lui a appris de l'excellence de la charité (...), afin que nous percevions comme en un miroir ce qu'est la charité*[296]. Pour Augustin c'est à travers l'Ecriture sainte que Dieu se révèle de manière indirecte comme dans un miroir[297]. Au livre XIII des *Confessions,* Augustin invite à prendre connaissance du Dieu de miséricorde dans le *miroir* de *L'Ecriture, là, lui sera révélé le Verbe*[298]. Augustin donna là une interprétation allégorique de la nature de l'Ecriture sainte et lui conféra le rôle du miroir paulinien[299].

---

[293] HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Speculum ecclesiae* in *De sacramentis ecclesiasticis ut tractarem, PL* 176, cf. « Hugues de Saint-Victor », *DS* t. 7/1, col. 905-909.

[294] « Miroir », *DS* t. 10, col. 1291-1295. Cf. l'étude sur le *Miroir des Vierges* de M. DESTHIEUX, *La connaissance de Dieu au Miroir de la foi et au Miroir de la Charité,* coll. Cahiers Cisterciens, Série Lire les Pères, n° 3, ARCCIS, éd. Abbaye Bellefontaine, 2003, p. 31-33.

[295] M. DESTHIEUX, *op. cit.,* p. 13-33.

[296] AELRED DE RIEVAULX, *Le Miroir de la charité,* "Lettre de saint Bernard, abbé de Clairvaux, à Aelred", n° 6, p. 26. C'est l'amour porté à la perfection, indique Aelred dès le début de son *Miroir* qui est à même de donner une connaissance indirecte de Dieu. En analysant cette capacité d'amour présente en lui, Aelred a compris que c'est à travers elle qu'il connaîtrait le Seigneur : « L'amour est le palais du cœur qui goûte que tu es doux ; l'oeil qui voit que tu es bon ; il est le lieu capable de toi, le Très Haut. Celui qui T'aime Te saisit, et il Te saisit dans la mesure où il aime, parce que Tu es l'amour (...). C'est donc en aimant que je Te chercherai Seigneur (....). Celui qui t'aime à la perfection, celui-là Seigneur t'a déjà trouvé. » (*Miroir de la charité.* Introduction, notes et index par C. DUMONT et G de BRIEY, Abbaye de Bellefontaine, 1992, I, 2-3, p. 38-39) (M. DESTHIEUX, *op. cit.,* p. 70-73).

[297] Il arrive aussi à Augustin d'évoquer la foi comme le miroir paulinien, cf. *La doctrine chrétienne* II, 7, 11, *BA* 11, p. 149.

[298] AUGUSTIN, *Les Confessions* XIII, 15, 16, Paris, *BA* 14, 1992, p. 457.

[299] D'après Augustin Dieu a créé un firmament de parchemin dressé comme une tente de peau au dessus des hommes mortels, « ce firmament de parchemin » c'est l'Ecriture. Il oppose à ces hommes mortels, le peuple de la

- B) L'âme croyante est comme un miroir révélateur des mystères divins. Le miroir fut souvent utilisé dans la métaphysique platonicienne[300] et la théologie chrétienne, pour montrer à la fois que Dieu est dans l'âme et qu'en même temps il reste le Dieu transcendant[301].

Le rôle de l'âme-miroir, révélatrice des réalités du monde divin par introspection, était présent dans des écrits de Grégoire de Nysse qui ont pu influencer Guillaume[302]. L'évêque de Nysse fait remarquer à celui qui aspire à contempler le Bien véritable, que la grandeur de Dieu n'est pas à chercher dans les cieux, mais en nous-mêmes[303]. Ainsi Guillaume présente l'âme revêtue de sagesse[304] comme le fidèle miroir de la lumière et de la charité divine : *Car la sagesse, comme elle-même le dit, est : « l'éclat de la lumière éternelle et un miroir sans tache de la majesté de Dieu*[305]*. » (...). C'est pourquoi l'âme sage porte en elle comme l'éclat de la lumière éternelle et le miroir de la majesté de Dieu ; ainsi quand elle se montre devant la créature, elle exprime et elle*

Cité de Dieu, ce peuple « supra-céleste » qui contemple la face de Dieu et connaît sa parole sans passer par « les syllabes temporelles », alors que les hommes mortels vivent dans le temps et ne peuvent connaître Dieu qu'à travers la Parole écrite sur le parchemin. Augustin identifie le firmament-parchemin avec le miroir paulinien : « Qu'elles te louent les peuplades supra célestes de tes anges, qui n'ont pas besoin de lever les yeux vers ce firmament et d'y lire pour connaître ton Verbe. Oui, sans cesse ils voient ta face et y lisent, sans syllabes temporelles ce que veut ton éternelle volonté (...). Les prédicateurs de ton Verbe passent de cette vie dans une autre vie, mais ton Ecriture jusqu'à la fin des siècles reste étendue sur les peuples. » (*Les Confessions* XIII, 15, 16, Paris, *BA* 14, 1992, p. 457) (M. DESTHIEUX, *La connaissance de Dieu au Miroir de la foi et au Miroir de la Charité,* coll. Cahiers Cisterciens, Série Lire les Pères, n° 3, ARCCIS, éd. Abbaye Bellefontaine, 2003, p. 30).

[300] Le symbolisme du miroir joue un rôle fondamental dans la pensée de Plotin. L'âme serait, par une succession de miroirs interposés, un reflet de l'émanation de l'Un. L'être humain peut parvenir à la connaissance des réalités supérieures par l'introspection (*Ennéades* V 1, 12, 12). Le retour à soi, précise Plotin, permet de percevoir la vie de la pensée se réfléchissant sur l'âme comme sur un miroir : « Il semble bien qu'il y aura perception intérieure, que cette perception se réalisera, si l'acte de pensée est réfracté, si l'activité de l'esprit est en quelque sorte renvoyée en sens inverse, en se réfléchissant sur le centre de l'âme, comme une image se reflète dans un miroir, lorsque sa surface polie et brillante est immobile » (PLOTIN, *Ennéades* I 4, 10, 6. Texte établi et traduit par E. BREHIER, Paris, 1964, p. 80) (P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard,* Paris, 1973, p. 32).

[301] H. LEISEGANG, « la connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 17 (1937), 145-171, p. 171.

[302] L'anthropologie de Grégoire de Nysse, connue à travers les traductions de Scot Erigène, a eu une influence certaine sur les Cisterciens du XIIe siècle (B. Mc GINN, *Three treatises on man. A Cistercian Anthropologie,* Kalamazo, Cistrecian publication, 1977, p. 18. 26).

[303] GREGOIRE DE NYSSE : « Il est en toi, dans une certaine mesure, une aptitude à voir Dieu (...), Dieu , en te créant, a enfermé en toi l'ombre de sa bonté. » (*Commentaire sur les Béatitudes.* Traduction de J.-Y. GUILLAUMIN et G. PARENT, Paris, DDB, 1979, « Homélie VI sur les Béatitudes », p. 84-85).

[304] Guillaume montre que lorsque la foi progresse dans le cœur du croyant, l'âme devient la demeure de la sagesse divine : *Il faut que la foi progresse, qu'intervienne la grâce illuminante. Alors la science des réalités temporelles se transforme en sagesse des réalités éternelles* (*MF* 80, p. 149).

[305] Sg 7, 26.

présente l'image de la bonté et de la justice de Dieu (*DNDA* 50, p. 131)[306]. L'homme, en quête de la connaissance de Dieu, devra *rentrer en lui-même,* regarder le miroir de son esprit pour y découvrir *ce qui peut être connu de Dieu,* recommande Guillaume, l'image de Dieu étant gravée dans une âme[307] (*MF* 80, p. 149) purifiée par la foi (*EF* 12, p. 103).

Le propre de l'âme est de se transformer chaque fois en ce qu'elle choisit de regarder[308], enseigne encore Grégoire de Nysse, comme un miroir qui paraît être de l'or s'il reflète de l'or, ou crapaud s'il reflète un crapaud[309].» L'idée de la transfiguration de l'âme par la contemplation de Dieu en son âme miroir est présente chez Guillaume. Il cite Paul : « *Contemplant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de plus en plus resplendissante, comme par l'Esprit du Seigneur*[310] » (*MF* 96, p. 167). C'est par la contemplation de la Beauté divine présente dans l'âme que celle-ci se transforme en Lui ressemblant de plus en plus[311]. Guillaume développe une relation très étroite entre la contemplation de Dieu au miroir de l'âme croyante et sa transformation[312].

Dans son *Traité sur la Trinité* Augustin donnera un message d'espérance aux chercheurs de Dieu : s'il ne leur est pas donné de voir Dieu face à face, avant le jour du jugement, ils peuvent, dès maintenant, le « pressentir », le « contempler » au miroir de leur âme[313].

---

[306] Cf. aussi *OM* XII, 16, p. 201.

[307] P. VERDEYEN, « Parole et sacrement chez Guillaume de Saint-Thierry », *Collectanea Cisterciensia* 49 (1987), 218-228, p. 220.

[308] Cf. PLOTIN : « Chaque âme est et devient ce qu'elle contemple », *Ennéades* IV, 3, 8, 15.

[309] GREGOIRE DE NYSSE enseigne que celui qui regarde le Christ devient image de Dieu : « Puisque notre liberté est telle qu'il est en son pouvoir de prendre la forme de ce qu'elle veut, le Verbe dit à celle qui est devenue belle : "Tu as repoussé toute participation avec le mal et tu t'es approchée de moi, tu t'es rendue proche de la beauté exemplaire et tu es devenue belle, transformée comme un miroir en mon image" » *In Cant., hom.* IV. Traduction J. DANIELOU et M. CANEVET, *La colombe et la ténèbre,* Paris, Orante, 1967, p. 51-52. Il s'agit pour l'âme de renoncer au mal, de se tourner avec confiance vers Dieu. Alors le Verbe lui rend sa beauté primitive et l'âme voit, comme en un miroir, la beauté divine « qui transcende toute intelligence, ressemblance de la beauté incorruptible. » (*Ibid.,* p. 34)

[310] 2 Co 3, 18.

[311] M. DESTHIEUX, *La connaissance de Dieu au Miroir de la foi et au Miroir de la Charité,* coll. Cahiers Cisterciens, Série Lire les Pères, n° 3, ARCCIS, éd. Abbaye Bellefontaine, 2003, p. 24-25.

[312] Cf. notre étude « Transformation de l'âme dans la vision de Dieu », *supra,* Chapitre III B 3, p. 245.

[313] AUGUSTIN, *La Trinité* XIV, 25, *BA* 16, p. 415. Cf. D. N. BELL, *The Image and Likness. The Augustinian spirituality of William of Saint-Thierry,* Kalamazoo, 1984, p. 76. Augustin a fait usage de la métaphore du miroir pour montrer que l'on peut regarder l'image de la Trinité reflétée au miroir de l'âme (*La Trinité,* XV, 20, 39,

C) Guillaume a utilisé encore un autre aspect de la métaphore du miroir, en considérant que le miroir permet un aller-retour entre deux images qu'il donne symboliquement : celle d'un modèle exemplaire révélant les données de la foi et celle du sujet[314].

L'aspect de la connaissance de soi est fondamental car, dans cette recherche du visage de Dieu, ne faut-il pas d'abord chercher à se connaître soi-même[315]? Il faut dire que l'oracle delphique était la pierre de fondement de toute spéculation cistercienne sur l'homme[316]. Le moine, selon saint Bernard, doit fuir une double ignorance : l'ignorance de soi et l'ignorance de Dieu. « Je pense », écrit-il dans le *Sermon* 36 *sur le Cantique,* « qu'avant toute chose, l'âme doit se connaître elle-même (...). La connaissance de soi sera un degré vers la connaissance de Dieu[317]. »

Guillaume de Saint-Thierry[318] considère que la connaissance de soi est une condition *sine qua non* de toute connaissance authentique de Dieu. C'est un thème très augustinien que l'on retrouve dans les *Soliloques*[319].

Guillaume montre que le miroir de l'âme, éclairé en partie par le passage de l'Epoux, est à même de donner à l'Epouse une certaine révélation du Dieu Trinité dans sa pureté. En se comparant avec l'image divine perçue à travers le miroir de l'âme, l'Epouse prend *connaissance de ce qui lui manque* (*ESCC* 146, p. 311)[320], de ce qu'il

---

p. 529). En l'âme, on reconnaît l'image de Dieu dans la triade : "mémoire, intelligence et volonté" (*ibid.,* X, 11-12, p. 153-159) (cf. notre étude sur "L'âme", *supra,* Chapitre II B 1. p. 147, note 166).

[314] Lorsque nous voulons connaître notre visage, nous le voyons dans un miroir, affirmait déjà Aristote (*Grande Morale, XV-XVI = 1313a (katoptron)* cité par F. FRONTISI-DUCROUX, J. P. VERNANT, *Dans l'œil du miroir,* Paris, 1997, p. 123). Le miroir dans lequel on regarde son visage peut procurer une connaissance de soi qui n'est pas seulement matérielle ; dans un grand nombre de cas, se regarder dans un miroir rappelle le devoir socratique « connais-toi toi–même ».

[315] Cf. notre étude "Données anthropologiques nécessaires à la contemplation », *supra,* Chapitre II B, p. 145-146.

[316] B. Mc GINN, *three treatises on man. A Cistercian anthropology,* Kalamazoo, Cistercian publications, 1977, p. 29.

[317] BERNARD. DE CLAIRVAUX, *Oeuvres mystiques.* Préface et traduction d' A. BEGUIN, Paris, 1953, p. 432-433 ; cf. B. Mc GINN, *op cit.,* p. 78 : « Une des contributions les plus importantes sur l'anthropologie de Bernard, celle de W. HISS (*Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux* Berlin, 1964, p. 31-41), donne au socratisme chrétien le point de départ des théories de Bernard. »

[318] A l'Epouse du *Cantique des cantiques* n'est-il pas dit : « *Si tu ne te connais pas, ô la plus belle des femmes, sors !* » (Ct 1, 8) (...). *Connais-toi donc, mon image ; ainsi me pourras-tu connaître, moi, dont tu es l'image : chez toi tu me trouveras* (*ESCC* 64, p. 163).

[319] Cf. AUGUSTIN : « Que veux-tu savoir ? Connaître Dieu et l'âme, voilà ce que je désire » (*Soliloques* I, II, 7, *BA* 5, p. 37).

[320] La double fonction de la vision en miroir procurant la connaissance de soi et permettant une amélioration morale, avait pénétré dans la littérature du Nouveau Testament. Jacques, dans son épître (1, 22-24), met en scène

lui faut purifier en elle afin d'accueillir à nouveau le Bien-aimé[321], et se préparer au *face à face*[322]. De même Guillaume de Saint-Thierry conseille aux Frères du Mont-Dieu de se regarder dans le miroir de la lumière divine pour être à même de se connaître et corriger ses imperfections : *Nulle part, en effet, la mesure de l'imperfection humaine ne se découvre mieux que dans la lumière du visage de Dieu, dans le miroir de la vision divine. Là (...), à la vue toujours plus nette de ce qui lui manque, l'âme corrige de jour en jour par la ressemblance tout ce qui est fautif en elle du fait de la dissemblance* (*LFMD* 271, p. 361). Le pécheur saisit cette dissemblance au moment même où son oeil intérieur commence à entrevoir la lumière émanant de la face divine. C'est dans une vie de foi que l'on peut connaître son péché[323], que l'on peut saisir à la fois la beauté et la grandeur du Créateur et la faiblesse de la créature.

---

un homme négligeant : il regarde son visage dans un miroir, puis s'en va et oublie ce qu'il était. Ainsi en est-il de celui qui écoute la parole divine et ne la met pas en pratique : il perd l'occasion de s'améliorer (N. HUGEDE, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens,* Neuchâtel, 1957, p. 113).
AUGUSTIN dans les trois derniers livres des *Confessions* donne à l'Ecriture toute son autorité et la présente comme un miroir dans lequel l'homme est amené à voir ce qu'il devrait être idéalement. C'est au « miroir » de l'Ecriture que l'homme est invité à se démettre de son orgueil pour confesser son péché et être à même de rendre son culte à Dieu (*Conf.* XIII, 15, 17, p. 455-457). C'est dans le « Livre » que Dieu nourrit son dialogue avec l'homme et l'amène à confronter son jugement et ses actes avec les normes de la « suprême sagesse » (*Conf.* XIII, 18, 23, p. 467). L'Ecriture est donc règle de foi et règle de vie, à laquelle l'homme doit se conformer pour se réaliser progressivement et devenir à « l'image et à la ressemblance» de son Créateur » (*Conf.* XIII, 22, 32, p. 483) (cf. A SOLIGNAC, *note sur l'interprétation spirituelle de l'Ecriture,* p. 627).
C'est dans cette ligne de pensée qu'Augustin, en réaction aux attaques du célèbre manichéen Faustus va lui présenter l'Ecriture à deux reprises comme « un fidèle miroir » (*Contra Faustum* XXII, 60), « éclatant (...) qui ne flatte personne en nous montrant à la fois ce qu'il y a de beau et de difforme dans les personnes dont elle reproduit l'image » (*ibid.,* XXII, 65).

GREGOIRE LE GRAND reprendra, au livre second de la *Morale sur Job,* cette comparaison de l'Ecriture à un miroir comme guide de vie chrétienne : « La sainte Ecriture s'offre aux yeux de notre âme comme un miroir (...). C'est là que nous prenons conscience de notre avancement, là, de notre absence de tout progrès » (*Morales sur* Job II, 1. Introduction et notes de R. GILLET, traduction de A. de GAUDEMARTS, Paris, Cerf, *SC* 32 bis, 1952, p. 253).

AELRED DE RIEVAULX utilise la métaphore du miroir pour signifier l'importance de l'examen moral de l'âme. Il exhorte ses lecteurs « A placer devant eux, en guise de miroir spirituel, les textes-témoins de la doctrine évangélique et apostolique et à observer attentivement le visage de leur âme » (*Miroir de la charité,* II, 14, 35. Introduction, notes et index par C. DUMONT et G de BRIEY, Abbaye de Bellefontaine, 1992, p. 146) (M. DESTHIEUX, *La connaissance de Dieu au Miroir de la foi et au Miroir de la Charité,* coll. Cahiers Cisterciens, Série Lire les Pères, n° 3, ARCCIS, éd. Abbaye Bellefontaine, 2003, p. 15-16 ; 72).

[321] *L'Epouse est suspendue au retour de l'Epoux* (*ESCC* 147, p. 315).

[322] L'Epouse après avoir été illuminée par la grâce d'une visite intérieure de l'Epoux (*ESCC* 146, p. 311), *ruminant le souvenir de la suavité savourée, avide de retraite, après la consommation des tendresses sacrées, fuyant les lieux publics, elle aime, dans le secret de la cellule, dans la solitude du cœur, dans le repli sacré de la conscience, à s'asseoir pour s'appliquer à la purification du cœur, soucieuse de purifier sa face dans le miroir et dans l'énigme, pour voir un jour face à face* (*ESCC* 147, p. 313).

[323] *La foi seule peut purifier les cœurs,* constate Guillaume (*MF* 11, p. 73).

3. Rôle de la foi par rapport à l'espérance et la charité dans la vision de Dieu

a) Nécessité des trois vertus cardinales pour espérer voir Dieu

Si à travers une vie de foi, l'âme peut percevoir, comme dans un miroir, donc de façon indirecte, quelques traits du visage divin (*EF* 3, p. 95), Guillaume recommande à ceux qui désirent vraiment voir Dieu, de vivre non seulement dans la foi mais aussi dans l'espérance et dans la charité . *Que ceux qui cherchent vraiment Dieu Trinité s'efforcent d'avoir en eux la Trinité de ces trois vertus ; qu'ils s'appliquent à se soumettre à leur discipline. Leur intimité est un paradis de délices, rempli d'abondantes grâces et des chastes voluptés qui sont le fruit des saintes vertus ; un lieu où l'homme, citoyen de son paradis, vit dans la société de Dieu, le voit souvent, demeure toujours sous son regard, entend souvent sa voix, et souvent converse avec lui* (*MF* 7, p 67). Ces trois vertus sont appelées par Guillaume vertus « cardinales » (*MF* 8, p. 69) tant elles sont nécessaires[324]. L'agir de l'âme bien gouverné par la pratique de la foi, de l'espérance et de la charité l'amène sur le chemin du bonheur, vers la rencontre avec Dieu évoquée par Guillaume en des termes traduisant la tendre proximité de son Dieu tant désirée. Cette présence de Dieu dans l'âme est décrite avec pudeur et affection à travers le rôle des sens corporels. Dieu est vu et entendu *souvent* précise Guillaume, dans sa pensée originale, pour encourager l'âme à développer en elle les trois vertus cardinales.

Dès le début du *Miroir de la foi*, Guillaume énonce que *les trois vertus sont indispensables à l'homme qui veut diriger ses pas vers la lumière illimitée* (*MF* 2, p. 63). Guillaume est héritier de la tradition apostolique reprise par les Pères. C'est à saint Paul que l'on doit d'abord l'énoncé des trois vertus et la mention de leur rôle fondamental : « Maintenant ces trois-là demeurent, la foi, l'espérance, l'amour[325]. »

Augustin marque l'importance des trois vertus dans la religion chrétienne en intitulant son résumé de la doctrine chrétienne : *Enchiridion, de fide, spe et caritate*[326].

---

[324] Rappelons que l'appellation vertu « théologale » n'apparaît qu'au début du XIIIe siècle, O. LOTTIN, « La théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250 », dans *Mélanges Mandonnet,* t. II. p. 233-259 (M.-M. DAVY, « La psychologie de la foi d'après Guillaume de Saint-Thierry », *RTAM* 10, (1938), p. 5-35, p. 9) (cf. *supra,* Introduction, & 2, p. 11, note 49).

[325] 1 Co 13, 13, cf. 1 Th 1, 3 ; 5, 8.

[326] AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne,* c. III. IV, *PL* XXXV, col. 232-233, in "Vertu", *DTC* t. XV, col. 2783.

Grégoire le Grand fait l'éloge de la foi, de l'espérance et de la charité symbolisées dans la Bible par les trois filles de Job. Sans ces trois vertus, le salut est impossible. Sur elles, repose tout l'édifice de la vie spirituelle. Elles sont susceptibles d'accroissement jusqu'à la vie éternelle[326].

Guillaume, comme saint Grégoire, avait le souci de conduire inlassablement ses moines vers les joies de la contemplation, aussi dans cette perspective il les incite à développer en eux les trois vertus cardinales : *A garder et à conserver avec persévérance la foi, l'espérance et la charité et tendre à cette vision par le gage de l'Esprit Saint que nous avons reçu* (*EF* 8, p. 99). La pratique des trois vertus cardinales favorise les rencontres personnelles avec l'Epoux[327]. Pour souligner la relation étroite entre le développement des trois vertus et la présence de Dieu en l'âme, Guillaume n'hésite pas à montrer que si l'Epoux disparaît au cœur de la vie de l'Epouse, en cette dernière les trois vertus s'amoindrissent : *La lumière intérieure s'enfuit (...) ; la foi languit, l'espérance vacille, la charité se lasse ; l'esprit devient ivre et perd son contrôle (...).* Par contre, il en est tout autre quand l'Epoux se manifeste à nouveau, il avive l'action des trois vertus : *En revanche, vous (l'Epoux) revenu (...), l'âme s'égaie en Dieu (...), la foi s'éclaire, l'espérance se réconforte, la charité se met en ordre* (*ESCC* 182, p. 371).

Pour montrer que les trois vertus cardinales sont indissociables, Guillaume compare leur connexion profonde à celle des trois personnes de la Trinité[328]. L'agir des trois vertus s'harmonisent pour conduire à la vision : *Le regard (de l'âme) ne peut tourner vers la lumière des yeux pourtant déjà guéris, que grâce à la permanence de ce trio : la foi, qui l'amène à croire que l'objet visé par lui est ainsi fait que sa vue procure le bonheur ; l'espérance, qui lui donne de conjecturer qu'une fois bien dirigé il obtiendra la vision ; la charité, qui l'incline à désirer la vue de l'objet et la parfaite jouissance. La vision de Dieu suit aussitôt le*

---

[326] "Vertu", *DTC* t. XV, col. 2746-2747.

[327] T. M. TOMASIC, "The three Theological Virtues as Modes of Intersubjectivity in the Thought of William of Saint-Thierry", *RTAM* 38 (1971), 89-120, p. 118.

[328] *Ces trois vertus cardinales sont, en leur lieu, connexes et inséparables, à l'image, en quelque sorte, de la Trinité divine. Chacune d'elles est en toutes, et toutes en chacune d'elles. L'objet, la mesure, la qualité de la foi sont également l'objet, la qualité de l'espérance et de l'amour. Pareillement, l'objet de l'espérance n'est autre que celui de la foi et de l'amour. L'objet de l'amour enfin ne diffère pas de celui de la foi et de l'espérance* (*MF* 8, p. 69). Dans ses *Oraisons méditatives*, Guillaume montre l'interdépendance de la foi, de l'espérance et de la charité en les comparant *aux trois doigts* par lesquels Dieu tient la masse de ses fidèles (*OM* I, 4, p. 43). De façon imagée, Guillaume évoque l'interaction entre les vertus cardinales en les comparant aux os qui composent un même squelette et s'articulent entre eux sans se disjoindre (*MF* 52-53, p. 121) (cf. M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1954, p. 154).

regard dont elle est le terme. (*MF* 4, p 65). C'est avec foi que l'âme doit croire que le bonheur de l'âme est de voir son Créateur. Par ailleurs, l'âme bien orientée par son désir de repos en Dieu ne doit pas désespérer de le voir, elle doit être constamment soutenue par l'espérance du face à face promis. Enfin l'âme animée par la charité ne peut que souhaiter ardemment voir le Bien-Aimé[330]. Ce sont de telles dispositions, assure Guillaume avec vigueur, qui conduisent l'âme vers la contemplation de la face divine : L'amour ne mérite-t-il pas la vision *lorsque l'on croit, espère et aime ce qu'on ne voit pas* (*EF* 23, p. 113). C'est dans les trois vertus cardinales que s'enracine la dynamique de la vie spirituelle.

b) Tout part de la foi et s'accomplit dans la charité

A) Si ces trois vertus sont interdépendantes, Guillaume marque cependant l'antériorité psychologique de la foi sur les deux autres vertus cardinales : *L'homme en effet part de la foi. Et de fait, aussi longtemps que se prolonge notre pèlerinage loin du Seigneur, l'Apôtre ne nous trompe pas en affirmant « que le Christ habite en nos cœurs par la foi* [331]*. »* (*MF* 2, p. 61).

Guillaume montre, avec conviction que la foi est le fondement de toutes les vertus morales : *La première démarche vers Dieu, c'est donc la foi, selon la parole de l'Apôtre : « Il faut que ceux qui s'approchent de Dieu croient qu'il existe et qu'il rémunère ceux qui le cherchent*[332] *». La foi, de fait, est la racine de toutes les vertus et le fondement des bonnes œuvres. Il n'y a pas de vertu qui ne vienne de la foi ; sans ce fondement de la foi, on n'élève rien mais tout va à la ruine*[333]. Guillaume a une conception particulièrement dynamique de la foi. C'est elle qui donne l'orientation de l'âme vers une expérience surnaturelle[334] : *Ces trois vertus, foi, espérance et charité, constituent une seule forme de vertu, parce qu'en cette vie où nous croyons, espérons, aimons ce que nous ne voyons pas encore, cette forme part tout entière de la foi. L'on nomme la « foi » ce qui nous permet d'avancer aussi longtemps que se*

---

[330] Cf. notre étude « Le désir de voir Dieu s'enracine dans le désir d'aimer Dieu », *supra,* Chapitre III A 1, p. 207-209.

[331] Ep 3, 17.

[332] He 11, 6.

[333] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités sur la foi. Le Miroir de la foi. L'Enigme de la foi.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1959, 27, p. 49, in *SC* 301 *MF* 41, p. 107.

[334] O. BROOKE, "William of St Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith", *RTAM* 30 (1963), 181-204, p. 202-203.

prolonge notre pèlerinage loin du Seigneur[335]. C'est la foi qui met l'âme en mouvement vers la rencontre plénière de Dieu[336]. Ce pèlerinage intérieur évoqué par Guillaume est devenu peu à peu sa vie depuis qu'il s'efforce de suivre consciemment l'appel de Dieu.

B) Au troisième paragraphe de son *Miroir de la foi*, Guillaume suit de très près la pensée d'Augustin (*Soliloques* 1, 6, 12-13) pour montrer que dans la foi s'enracinent l'espérance et la charité afin de mener l'âme à la vision béatifique. Leur destin est de se renforcer l'une l'autre : *S,i faisant confiance à ce qu'on lui dit, et croyant qu'elle-même verra dès qu'elle sera en mesure de voir, elle désespère de la guérison, n'en sombre-t-elle pas tout à fait dans l'abjection et le mépris d'elle-même ? (...). Il faut donc qu'à la foi s'ajoute l'espérance.* (*MF* 3, p. 63)[337]. Oui *l'espérance, à son tour, est nécessaire à notre voyage* (*MF* 2, p. 63), précise Guillaume, en gardant l'image du cheminement vers la rencontre avec Dieu. A celui qui garde une espérance toujours vive de voir la lumière divine, il peut être donné *de voir parfois, tant soit peu, (...) Celui qui se découvre* (*MF* 103, p. 175). Il faut donc maintenir en soi avec constance l'espérance de recevoir les douces visites divines. Guillaume recommande à son âme *d'espérer en Dieu (...), salut de son visage (...), pour jubiler en lui*[338] car, peu à peu, ce ne sera plus seulement *en espérance mais pour ainsi dire réellement, qu'il lui semblera voir de ses yeux (...) la substance même de notre espérance touchant le Verbe de vie*[339]. Le fondement de l'espérance de Guillaume dans une vision-connaissance de Dieu se situe, ici, à travers sa lecture de la Parole. Dans l'épître aux Hébreux, la foi est liée « à l'espérance de connaître les réalités qu'on ne voit pas » (He 11, 1) et Jean donne le témoignage de celui qui a « vu de ses yeux, contemplé (...) le Verbe de vie » (1 Jn 1, 1)[340].

---

[335] Traduction légèrement modifiée de *MF* 10, p. 71.

[336] K. G. SANDER, „Glaube als Gehen-ganzheitliche Gottesbegegnung nach Wilhelm von St. Thierry", *Cistercienser-chronik* vol. 105, 1998, 413-420, p. 413.

[337] Cf. AUGUSTIN : « Si l'âme admet qu'elle verra dès qu'elle sera en mesure de voir, mais que d'autre part elle désespère de pouvoir guérir, ne tombe-t-elle pas dans l'abattement, dans le mépris d'elle-même ? (...). A la foi, il faut donc joindre l'espérance » (*Soliloques* I, VI, 12, *BA* 5, p. 51).

[338] Traduction légèrement modifiée de *OM* VI, 23, p. 123.

[339] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction légèrement modifiée de M.-M. DAVY, Paris, 1958, 82, p. 111, in *SC* 82, *ESCC* 99, p. 226.

[340] J.-M. DECHANET, *ESCC* p. 226-227, note 1.

C) Guillaume continue à transcrire l'enseignement de son grand maître pour énoncer, en troisième lieu, le rôle indispensable de la charité pour marcher vers la lumière : *Si l'âme, (...), tout en espérant sa guérison, demeure sans amour pour la lumière qui lui est promise, et sans désir ; si, de ses propres ténèbres, que l'accoutumance a fini par lui rendre délectables, elle juge devoir se contenter d'ici-là, ne va-t-elle pas tout autant repousser le médecin ? On le voit, en troisième lieu, nécessaire est la charité. Rien, à coup sûr, de plus nécessaire* (*MF* 3, p. 63-65)[341]. C'est la charité qui donne le désir de sortir de son aveuglement pour s'élancer dans la quête du Bien-aimé, lui seul, dans son amour infini, a le pouvoir de guérir l'âme malade.

Comme l'enseignait déjà saint Paul[342], Guillaume souligne que la charité a un rôle essentiel parmi les vertus cardinales. L'amour ouvre l'âme à l'intelligence des mystères divins crus dans la foi : *Celui qui croit avec amour mérite de comprendre ce qu'il croit*[343]. Guillaume présente la charité comme le ciment nécessaire entre la foi et l'espérance : *Ô charité, viens en nous. Sois guide et lumière, (...) paraclet, consolateur, avocat et aide pour appuyer nos prières. Montre-nous ce que nous croyons, fais pénétrer en nous ce que nous espérons, donne-nous une face qui puisse comparaître devant la face de Dieu, et que nous puissions dire : « A toi mon cœur a dit : ma face t'a cherché*[344] » (*OM* IX, 17, p. 157). Guillaume attribue à l'esprit d'amour d'être l'Esprit Saint lui même. Il a le rôle primordial d'insuffler dans l'âme la vie divine afin que dans la ressemblance retrouvée, l'âme soit à même d'être devant son Seigneur *face à face.* Ce désir de vision divine, attisé par l'amour de Dieu, est évoqué aussi dans la *Lettre d'or* : *L'amour nous fait soupirer après la vision divine et, tandis que nous ne voyons qu'en énigme et dans un miroir, il développe en nos cœurs la foi et l'espérance, nous mettant ainsi sur la voie de la vision dans la gloire* (*LFMD* 279, p. 369)[345]. Non seulement la charité aiguise le désir de voir Dieu mais elle avive la confiance et

---

[341] AUGUSTIN : « Si l'âme, (...) tout en espérant sa guérison, n'aime pas la lumière qui lui est promise, ne la désire pas, estime qu'elle doit se contenter provisoirement de ses propres ténèbres, devenues agréables par l'habitude, alors ne repoussera-t-elle pas tout de même le médecin ? (...). Donc, en troisième lieu, la charité est nécessaire. Rien assurément n'est aussi nécessaire » (*Soliloques* I, VI, 12, *BA 5*, p. 51).

[342] 1 Co 13.

[343] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités sur la foi. Le Miroir de la foi. L'Enigme de la foi.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1959, 16, p. 41, in *SC* 301 *MF* 25, p. 91.

[344] Ps 26, 8.

[345] Cf. AUGUSTIN : « L'amour de Dieu nous fait désirer le voir, nous fait croire et espérer que nous le verrons. Dans la mesure où nous progressons, nous le voyons maintenant dans un miroir en énigme, mais un jour nous le verrons dans sa manifestation » (*La Trinité* XII, 14, 22 *BA* 16, p. 253).

l'espérance en Lui[346], afin de mener l'âme vers la vision béatifique. Nous retrouvons là l'aspiration continuelle de Guillaume, celle de progresser dans la voie de l'amour vers la vision de Dieu.

C'est à la charité qu'est dévolue le rôle fondamental d'établir l'âme de celui qui croit et espère au lieu de son repos, dans la contemplation du Seigneur : *Nous vivons en Dieu par la foi ; nous nous mouvons, nous progressons en lui par l'espérance ; nous sommes, c'est-à-dire nous demeurons, nous nous fixons en lui par l'amour* (*LFMD* 207, p. 315). C'est par l'action de la charité, couronnant celle de la foi et de l'espérance, que l'âme peut s'unir à son Seigneur et avoir une vision connaissance de lui. Ainsi l'Epouse qui désir être auprès de l'Epoux ne doit pas se satisfaire d'une vie simplement animée par la foi et l'espérance comme le font les communs des mortels, elle doit avant tout chercher *la plénitude de la charité qui est la cave au vin* (*ESCC* 115, p. 253)[347].

A sa manière, Guillaume indiquera que la charité s'enracine dans la foi[348] : *C'est de la foi comme d'un principe, que surgit la charité, ou dilection, ou amour* (*MF* 11, p. 71). La foi ne peut être réduite à un segment partiel de la réalité humaine ; elle devient dimension nouvelle qui englobe l'existence toute entière[349]. Foi et amour ne peuvent être séparés car l'adhésion de l'esprit à l'autorité de Dieu suppose une confiance en Dieu qui est elle-même un acte d'amour et de charité[350]. Dans l'acte de foi, il y a déjà une composante de l'amour.

Guillaume montrera à plusieurs reprise la complémentarité entre « croire et aimer » : *La foi elle-même, sans la charité peut exister d'une certaine manière mais ne peut être utile. Car*

---

[346] Réciproquement ici-bas, la foi et l'espérance avivent l'amour. Dans la vie future, ce sera grâce à la vision que se développera l'amour : *Ce qu'on aime aujourd'hui en croyant et en espérant, alors on l'aimera en voyant et en possédant* (*MF* 2, p. 63).

[347] C'est en ce lieu seul qu'elle peut jouir pleinement de la présence du Bien-Aimé : *Tous ces discours de l'Epouse à l'Epoux (...) ne sont autre chose qu'invitation de l'âme pieuse à Dieu, son confident, à venir en son cœur. Ou encore, sous les poutres de la foi et de l'espérance, image de la vie commune des fidèles, c'est la recherche par l'Epouse du lit fleuri ; c'est la recherche, sous les lambris de la vie de communauté, d'un gîte assuré pour une halte durable, où elle puisse habiter, avec plus de mystère, le commerce d'un amour et de délices partagés avec l'Epoux. Mais de telles œuvres réclament un local mieux approprié et plus gai, pour s'y étendre côte à côte ; plus secret, pour savourer la possession ; plus sûr, pour s'y établir à demeure. Ce local, c'est la charité elle-même* (*ESCC* 106, p. 237).

[348] Dans son *Sermon* 90, Augustin faisait déjà apparaître l'enracinement de la charité dans la foi : « Sans la foi vous ne sauriez avoir la charité, la charité même envers Dieu et envers le prochain. Comment en effet concevoir cette charité sans la foi ? Est-il possible d'aimer Dieu si l'on ne croit pas en lui ? Est-il possible à un insensé de l'aimer quand il dit dans son cœur : ''Il n'y a point de Dieu''(Ps 14, 1) » (*Sermon* 90, 8, *OA* t. 6, p. 407).

[349] K. G. SANDER, „Glaube als Gehen-ganzheitliche Gottesbegegnung nach Wilhelm von St. Thierry", *Cistercienser-chronik* vol. 105, 1998, 413-420, p. 417.

[350] E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint-Augustin,* Paris , 1969, p. 37.

seule est utile celle qui opère par l'amour (*EF* 99, p 177)[351]. Croire en Dieu, c'est, en y croyant l'aimer, le chérir, pénétrer en lui par l'amour[352]. Ce n'est pas une foi quelconque que Dieu nous donne, mais une foi qui opère par l'amour[353]. Aussi c'est dans la foi guidée par l'amour que s'insinue la vision, précise Guillaume dans le *Cantique des Cantiques* (*ESCC* 57, p. 153).

En conclusion de son paragraphe 3 du *Miroir de la foi,* Guillaume, comme Augustin, affirme que les trois vertus cardinales sont indispensables à celui qui voudrait être libéré de ses maux et qui est hanté par le désir de vivre en plus grande proximité avec Dieu, c'est-à-dire d'avoir une vision-connaissance de Lui : *Sans ces trois vertus, pas de guérison pour l'âme, rien qui la mette en état de voir Dieu, autrement dit de le connaître*[354] (*MF* 3, p. 65). Nous remarquons aussi bien chez Augustin que chez Guillaume que le verbe « videre » est associé avec le verbe « intelligere ». Ces trois vertus sont là pour préparer à la connaissance finale qui sera la vision. L'intelligence de Dieu, c'est-à-dire une vision intellectuelle de Dieu, est comme la récompense d'une vie enracinée dans la foi, l'espérance et la charité. Nous retrouvons là exprimée la perspective platonicienne qui plaçait la contemplation de Dieu (*theoria theou*) au sommet de l'accomplissement humain[355].

4. La foi est un cheminement ascendant vers la vision faciale

Ascèse et mystique, vie spirituelle et vie mystique coïncident, chez Guillaume comme chez Paul, pour former un seul mouvement progressif vers la pleine vision de Dieu.

Paul faisait prendre conscience que la condition actuelle de l'homme est caractérisée par l'imperfection de la connaissance : « Aujourd'hui, nous voyons en partie[356]. » Cette

---

[351] Pour montrer l'interpénétration réelle de la foi et de la charité, Augustin précise que la foi seule n'a pas de valeur spirituelle : « Toi donc qui te présentes au festin, garde-toi de te glorifier de ta foi si elle est seule. » Seule est efficace : « La foi qui agit par la charité (...). Je vous exhorte de joindre l'amour à la foi » (*Sermon* 90, 8, *OA* t. 6, p. 407).

[352] E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint-Augustin,* Paris, 1969, p. 37.

[353] Cf. aussi : *La foi commence à opérer par l'amour* (*EF* 84, p. 165) (cf. Ga 5, 6).

[354] AUGUSTIN : « Sans ces trois vertus, il n'est donc pas de guérison pour l'âme, grâce à quoi elle puisse voir son Dieu, c'est-à-dire le connaître » (*Soliloques* I, VI, 12, *BA* 5, p. 51).

[355] B. Mc GINN « Nicolas de Cues sur la vision de Dieu », Conférence donnée au Colloque sur « La naissance de Dieu dans l'âme chez les mystiques rhénans », Metz, 23 avril 2004. Traduction M.-A. VANNIER, p. 2.

[356] 1 Co 13, 9.

connaissance partielle, l'apôtre la compare à la science d'un enfant[357], à la vision en miroir et en énigme[358], à l'éclairage diffus donné par la foi : « Nous marchons par la foi et non par la vue[359]. » Il lui oppose la science parfaite donnée à celui qui grandit et devient homme et à qui il est donné de voir Dieu. Il situe là son espérance : « Nous espérons ce que nous ne voyons pas et nous l'attendons avec patience[360]. »

En attendant le « face à face » espéré, Guillaume, à la suite de Paul, évoque la vision-connaissance partielle de Dieu donnée par la foi : *Ici commence à exister, chez l'homme fidèle, avec la foi, cette connaissance dont parle l'Apôtre : « Maintenant, je connais en partie ; alors je connaîtrai comme je suis connu*[361]*. »* (...). *Dans le temps présent, cette connaissance appartient encore au domaine de la foi, ou plutôt elle est la foi elle-même par laquelle Dieu est connu de la façon dont il peut être connu*[362]. Guillaume traduit en ses propres termes ce mouvement ascendant qui fait passer de la connaissance de Dieu à travers le miroir de la foi, à la contemplation béatifique : Il nous faut *monter de cette vallée de larmes vers les sommets des promesses d'en haut* (...). *Cette plénitude est réservée au jour où l'on parviendra au lieu de la vision face à face* (*MF* 11, p. 71). La béatitude éternelle est cet état où *la vision sera donnée à la place de la consolation, le face à face à la place du miroir et de l'énigme*[363]. Ceci est pour la vie future mais Guillaume avive l'espérance de celui qui cherche Dieu en disant à l'orant : *Toutefois, un peu au delà de vous se trouve l'état de la piété dans lequel, pour goûter toutes ces choses* (*la sagesse, la vision, le face à face*), *l'Epoux vient quelque fois en aide à la faiblesse de son Epouse, quelle qu'elle soit*[364]. Cette quête inlassable de Dieu, de son visage, implique une recherche du perfectionnement de la vie de foi : *Une fois entrés dans la voie de la recherche de Dieu,* nous dit Guillaume, *ne nous lassons pas, n'abandonnons pas (...). Tandis que nous voyageons loin du Seigneur, marchant par la foi, nous sommes des voyageurs, nous ne sommes pas arrivés. La perfection de cette vie consiste à être un voyageur*

---

[357] 1 Co 13, 11.

[358] 1 Co 13, 12.

[359] 2 Co 5, 6-7.

[360] 2 Co 5. 6-7, cf. M. DESTHIEUX, *La connaissance de Dieu au Miroir de la foi et au Miroir de la Charité,* coll. Cahiers Cisterciens, Série Lire les Pères, n° 3, ARCCIS, éd. Abbaye Bellefontaine, 2003, p. 49.

[361] 1 Co 13. 12

[362] Traduction légèrement modifiée de *EF* 41, p. 129.

[363] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 163, p. 197, in *SC* 82, *ESCC* 203, p. 402.

[364] *Ibid.*

courageux dans le chemin de la foi (*EF* 44, p. 131). L'âme vertueuse, au cours de son cheminement, en quête du visage de Dieu, ne peut ignorer où doivent tendre ses efforts (*MF* 12, p. 73).

Nous remarquons avec Odo Brooke que Guillaume, dans ses écrits sur la foi, a souvent recours au thème du voyage[365] ou du pèlerinage (*MF* 10, p. 71) vers la contemplation et la vision de Dieu[366]. Pour respecter l'idée de cheminement, très présente dans les écrite de l'abbé de Saint-Thierry, Michaela Pfeifer préfère parler « d'itinéraire spirituel[367] », chez Guillaume, plutôt que de « progrès spirituel ». Cependant la notion de progrès, qui est une constante depuis les Pères de l'Eglise jusqu'au Moyen Âge, en particulier chez Grégoire de Nysse[368], est bien présente chez Guillaume, lorsqu'en pédagogue, il structure le chemin spirituel du moine en trois étapes ascendantes[369].

Afin de développer la foi, dans ce processus continu d'insertion de la vie divine dans tous les niveaux de la vie humaine[370], Guillaume résume trois étapes de la vie spirituelle pour les novices chartreux. Il dégage et synthétise là son expérience pour proposer une sorte de traité de vie spirituelle. Guillaume distingue, dans sa *Lettre d'or,* trois états successifs, d'ailleurs interférents : l'homme animal, l'homme rationnel et enfin l'homme spirituel (*LFMD* 41s., p. 177s.). C'était déjà l'idée origénienne des trois paliers ascendants, menant de la simple foi

---

[365] *MF* 2, p. 63 ; 11, p. 73 ; *EF* 9, p. 99 ; 11, p. 101 ; 23, p. 113.

[366] Cf. AUGUSTIN : « Nous marchons plus par la foi que par la vision claire au cours de notre pèlerinage ici-bas » (*La doctrine chrétienne* II, 7, 11, *BA* 11, p. 149) (O. BROOKE, « William of St Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith", *RTAM* 30 (1963), 181-204, p. 182, note 3).

[367] M. PFEIFER, « L'itinéraire spirituel du moine selon la Lettre d'or de Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry,* éd. Signy l'abbaye, 2000, p. 597- 608, p. 598.

[368] Le thème de l'*épectase* est très présent chez Gregoire de Nysse en lequel est évoqué les différents degrés de l'ascension mystique : « Ainsi au fur et à mesure que l'âme progresse vers ce qui surgit toujours en avant d'elle, son désir augmente, lui aussi, et l'excès des biens qui se manifestent toujours dans leur transcendance lui fait croire qu'elle en est toujours au début de son ascension » (GREGOIRE DE NYSSE , *In Cant., hom.* V, Traduction J. DANIELOU et M. CANEVET, *La colombe et la ténèbre,* Paris, Orante, 1967, p. 74).

[369] Dans le *De la nature et de la dignité de l'amour,* ces trois étapes sont l'âge de l'amour, de la charité et de la sagesse (*DNDA* 7, p. 79). Dans son *Exposé sur le Cantique des Cantiques,* les *priants* se classent d'après trois états d'âme : *l'animal, le rationnel, le spirituel* (*ESCC* 13, p. 85), les deux dernières étapes sont évoquées aussi par le passage des *celliers* à *la cave au vin* (*ESCC* 27, p. 105-107). Nous avons développé un commentaire sur ces trois états : « Homme animal, homme rationnel, homme spirituel », dans notre étude sur la « *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* », *supra,* Chapitre I A 7 g, p. 85-88.

[370] H. BLOMMESTIJN, « Progrès-progressants », *DS* 12 (1986), col. 2383-2405.

du fidèle ici bas, de l'homme charnel ou animal, à cette sorte d'anticipation de la vision face à face, qu'est la connaissance du parfait, du spirituel[371].

Le cheminement dans la vie spirituelle, fait remarquer Guillaume, dépasse les propres forces de l'âme. Il est en continuelle dépendance de la grâce divine (*MF* 17, p. 81). Mais, en même temps, Guillaume encourage l'effort personnel pour poursuivre sans relâche la recherche du visage de Dieu dans une foi alimentée par la vie de prière : *Avançons-nous donc pieusement et humblement dans la voie dans laquelle nous marchons, vénérant les traces des Pères qui nous ont précédés. En attendant, dans notre examen des énigmes de cette première connaissance de Dieu, que nous avons par la foi, invoquons-le, lui « qui a fait des ténèbres son asile*[372] *». Il n'a pas voulu qu'on ne le voit pas, mais qu'on le cherche avec plus de zèle et qu'on l'aime, quand on l'aura trouvé, avec une douceur d'autant plus grande qu'on l'aura cherché avec plus de zèle. Cherchons donc et agissons, aidés et instruits par lui, afin qu'en attendant, nous le connaissions par la foi autant qu'il nous l'aura donnée ; ensuite ce sera encore à sa grâce de nous faire passer de la foi à la vision* (*EF* 45, p. 131). Ce texte évoque la dynamique de la vie spirituelle de Guillaume. Dans ce chemin vers la vision qui nous est promise, Guillaume incite très clairement à s'appuyer sur une foi personnelle, enracinée dans la tradition, pour aviver notre quête du visage divin. Il souligne que la vision ne nous est pas refusée. Mais il faut sans relâche orienter notre regard vers Dieu et développer notre amour pour lui. La connaissance que nous avons de Dieu est une connaissance partielle donnée par la foi. Par l'action de la grâce, c'est-à-dire de l'Esprit Saint, la foi deviendra amour, amour qui conduit à la vision[373].

Guillaume recommande de ne pas trop s'attacher aux mots. Ils sont là *comme un navire, pour passer de la foi à la vision.* Le moyen le plus sûr d'atteindre sans détour la vision promise est de nourrir en nous une *affection pieuse* (*MF* 118-119, p. 186-188).

---

[371] M. PFEIFER : « Cette stucture morale et ontologique remonte à Origène » (« L'itinéraire spirituel du moine selon la Lettre d'or de Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.*. Signy l'abbaye, 2000, p. 597- 608, p. 598).

[372] Ps 17, 12.

[373] Cf. notre étude sur « Amour don de la grâce pour voir Dieu », *supra,* Chapitre III A 3 b, p. 222.

5. De la foi de l'homme animal à la foi illuminée

La foi donne de s'avancer vers le lieu et le temps où l'on verra Dieu. Tout l'effort de l'homme qui désire voir Dieu sera donc de saisir, dans le cadre de la foi, ce qui est connaissable. Guillaume distingue, dans l'*Enigme de la foi,* trois degrés[374] de la vie de foi en correspondance étroite avec les étapes progressives de la vie spirituelle[375].

A) Le premier degré consiste à *inventorier avec soin ce qu'il faut croire au sujet du Seigneur, notre Dieu* (*EF* 40, p. 127), c'est-à-dire à rechercher la forme exacte de la foi donnée dans les Ecritures et par les Pères de l'Eglise (*EF* 41, p. 129 ; 46, p. 133). C'est avec toute sa bonne volonté[376] que l'on doit croire et obéir à l'autorité[377] pour réformer son agir (*MF* 82, p. 151 ; *LFMD* 53, p. 187). Cette soumission volontaire est la marque de l'humilité, porte nécessaire pour accéder à la foi par laquelle *personne ne passe sans baisser le front* (*MF* 16, p. 81)[378]. *Sans l'humilité pas de ressemblance avec Jésus.* La foi demande une certaine discipline ; celui qui la rejette redevient cet homme *animal* qui *ne perçoit pas ce qui est de Dieu* (*MF* 40, p. 105) ; retentissent alors en lui *les incantations du doute* (*MF* 41, p. 107).

B) Le deuxième degré est celui de la raison (*EF* 41, p. 129). Les hommes rationnels n'ont pas encore l'*affectus*, c'est à dire qu'ils n'ont pas encore fait l'expérience de l'amour mystique[379]. Le raisonnement se met au service de la foi pour en obtenir une compréhension aussi parfaite que possible, ce qui fera progresser l'âme dans sa perception de Dieu. Cette *raison de foi* (*MF* 24, p. 89), comme l'appelle Guillaume, permet *non pas seulement de penser à Dieu et d'en parler rationnellement* (...), *mais de connaître comment la foi naît, là où elle n'est pas, comment elle est nourrie et affermie* (*EF* 41, p. 129). La raison doit veiller à ce que l'on parle du mystère de Dieu correctement selon les exigences mêmes de la foi (*EF* 47, 133) ; elle a son

---

[374] Au XIIe siècle, la méthode pédagogique des degrés est classique aussi bien dans la littérature profane que chez les spirituels. Tout est hiérarchisé à l'instar de la société féodale (C. DUMONT, « L'amour fraternel dans la doctrine monastique d'Aelred de Rievaulx », *Collectanea Cisterciensia* 51 (1989), 79-88, p. 83).

[375] Cf. note 2 de J.-M. DECHANET dans *Le Miroir de la foi,* p. 150.

[376] Cf. notre étude sur « La volonté », *supra,* Chapitre II B 4, p. 153.

[377] Origène fait une distinction entre la foi des commençants, ceux qui n'ont qu'un contact indirect avec Dieu à travers l'autorité, et la foi qui se développe à travers la connaissance donné par un contact plus direct avec Dieu (O. BROOKE, « Faith and mystical experience in William of Saint-Thierry », *The Downside review* 82, 1964, 93-102, p. 96, note 20, cf. H. CROUZEL, *La théologie mystique d'Origène,* Toulouse 1960, p. 444-450).

[378] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre,* Bruges, 1942, p. 85.

[379] L. MALEVEZ, « La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry », *RSR* 22 (1932), 178-205 ; 257-279, p. 267.

rôle à jouer pour établir le sens exact des énoncés et formules qui expriment l'objet de la foi (*EF* 48, p. 133).

Si Guillaume comme saint Bernard reprochait à Abélard l'usage d'une raison par trop abstraite, vaine, orgueilleuse[380], il est cependant loin d'en faire fi[381]. Guillaume recommande, dans son *Miroir, d'approfondir sa croyance. Il ne suffit pas de croire par habitude ou de confesser sa foi par routine (...). Il faut s'efforcer de comprendre ce que l'on croit*[382]. Un certain effort rationnel est nécessaire pour préparer et affermir l'adhésion personnelle aux vérités de la foi[383]. Guillaume a su instruire ses moines, avec sagesse et modération, à partir de sa propre vie spirituelle sur le bon usage de la raison, à même de contribuer au développement de la foi.

La foi peut être confortée soit par la raison naturelle[384], enseigne Guillaume, soit par le don de la grâce révélatrice[385]. Guillaume donne sa place à la raison naturelle pour reconnaître l'existence d'un Dieu créateur de toute chose, tout-puissant : *En ce qui concerne l'existence de Dieu* (...), *la vérité de cette souveraine essence se démontre si naturellement à toute conscience capable de raison, que celle-ci tient pour évident qu'il n'est personne qui ne l'attribue à Dieu, de telle sorte que, pas même l'insensé n'ose dire, si ce n'est dans son cœur : « Il n'y a pas de Dieu*[386] » (...). *Car, dans aucun homme suffisamment maître de son esprit, ce qu'il y a d'humain ne se trouve assez dépravé pour qu'il ne comprenne pas que Dieu est le créateur de toute créature, puisque toute créature vient de lui (...) et qu'étant immuable, il meut tout*[387]. Guillaume reconnaît à la raison naturelle la capacité de saisir quelque chose sur la question philosophique de l'existence de Dieu. Il invite l'homme à contempler la création montrant que l'on peut s'élever à la vision-connaissance des propriétés invisibles de Dieu en

---

[380] Cf. notre étude sur « La dispute contre Abélard », *supra,* Chapitre I A 7 d, p. 73.

[381] R. JAVELET, « Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle », *RSR* 33 (1959), 18-64 ; 97-164 ; 209-268, p. 27.

[382] Traduction légèrement modifiée de *MF* 47, p. 113.

[383] Cf. notre étude sur « La raison », *supra,* Chapitre II B 5, p. 155-157.

[384] *Il n'y a pas d'âme humaine douée tant soit peu de raison, à qui la nature même permette de mettre en doute qu'il y ait un Dieu : qu'il soit le créateur de toute chose ; qu'il est un pouvoir et une providence universelle* (*EF* 48, p. 135).

[385] On peut comprendre *les réalités invisibles de Dieu par ses œuvres ou par l'intelligence naturelle de la raison ou par le don de la grâce révélatrice* (*EF* 48, p. 135).

[386] Ps 13, 1.

[387] Traduction légèrement modifiée de *MF* 91, p. 159-161.

considérant l'univers créé : *Les perfections invisibles de Dieu sont perceptibles à travers ses oeuvres* (*MF* 83, p. 153)[388].

Lorsque Guillaume parlera des doutes qui assaillent l'homme croyant il n'envisagera pas ceux qui peuvent surgir à propos des attributs de Dieu connus naturellement par la raison (*MF* 92, p. 161). Il en va tout autrement des vérités dites *révélées* : le mystère de l'unité de Dieu dans la Trinité des Personnes, celui de l'Incarnation du Verbe, de la Rédemption, de la nature de la Grâce (*MF* 74 p. 143)[389]. Ce sont là des objets de foi essentiellement surnaturels *que révèle le Père qui est dans les cieux.* Ils ne peuvent être accueillis *dans les âmes ferventes que grâce à l'Esprit Saint* (*MF* 48-49 p. 115).

Si la raison est nécessaire à la foi. Cependant Guillaume souligne qu'on ne peut se contenter de cette connaissance rationnelle sur les choses divines : *La raison, ô Dieu, nous conduit vers toi par elle-même cependant elle ne t'atteint pas* (*OM* III, 13, p. 75). La raison pourrait même creuser la distance entre Dieu et les hommes au lieu de les rapprocher[390] si, *sous prétexte d'aider à croire, la raison humaine tente de s'immiscer dans la connaissance des choses divines, comme elle a coutume de le faire dans les choses humaines* (*MF* 46, p. 113). A la suite de sa confrontation avec Pierre Abélard[391], Guillaume reprochait aux dialecticiens de son temps de se comporter comme s'il n'y avait pas de mystère de Dieu, et comme s'il était possible d'expliquer les dogmes qui concernaient son être et son agir par des concepts et des raisonnements empruntés à la science des choses créées, par exemple à la philosophie[392].

Pour éviter que notre faculté de raisonnement parfois *inquiète et avide* s'en prenne à la foi et nous détourne de notre croyance en la vision béatifique promise, il faut que la grâce de l'illumination *confirme notre foi* (*MF* 46-47, p. 113), il faut le passage, même très fugitif, de la grâce illuminante, c'est-à-dire de l'Esprit Saint, pour que la foi progresse, soit illuminée, et devienne sentiment d'amour : *Que, sous l'effet de la grâce illuminante, notre intelligence et notre raison, notre assentiment de foi deviennent sentiments d'amour* (*MF* 67, p. 135). Pour Guillaume, la croissance dans la vie de foi n'est pas seulement une démarche intellectuelle, cognitive, mais une croissance intérieure d'un amour authentique œuvre de la grâce de Dieu,

---

[388] Ps 13, 1.

[389] J.- M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre,* Bruges, 1942, p. 88.

[390] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1975, p. 14.

[391] Cf. notre étude sur « La dispute contre Abélard », *supra,* Chapitre I A 7 d, p. 73-75.

[392] M.-M. DAVY, *Théologie et Mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1945, p. 6.

dans lequel la faculté de raisonner, la volonté et toutes les puissances émotionnelles sont intégrées.

C) Par l'action de la grâce illuminante nous sommes au troisième degré de la vie de foi qui est celui de la connaissance, de la vision mystique de Dieu : *Le troisième degré est le fruit de la grâce illuminante, proche de la béatitude. Il marque la fin de la foi ou, pour mieux dire, son épanouissement en amour ; il représente le passage de la foi à la vision ; il annonce la connaissance, non celle qui vient de la foi, qui, avec la foi, s'insinue dans l'âme du croyant, mais celle dont l'Apôtre dit : « A présent, ma connaissance est limitée ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu*[393]*. » C'est cette connaissance dont la charité parfaite assure la naissance en cette vie et qu'elle mène à sa maturité dans la vie future*[394]. C'est l'amour qui, aux yeux de Guillaume, après avoir présidé à la naissance de la foi et assuré ses premiers pas, va diriger le fidèle vers la hauteur sublime de l'objet de foi[395]. Il est toujours présent à toutes les étapes de la vie spirituelle[396]. Il a un rôle prédominant dans la progression de la vie de foi. « Guillaume », fait remarquer Elisabeth Gossmann, « a le mérite d'avoir oeuvré pour un élargissement de la conscience dans la mesure où, en insistant sur l'affectivité, fondamentale chez l'homme, il a prévenu une interprétation unilatérale de la connaissance de la foi, limitée à son aspect intellectuel[397]. »

La doctrine de la *foi illuminée* s'enracine dans les conceptions théologiques de Guillaume sur le rôle de l'Esprit Saint au sein de la Trinité qui est celui de mener à l'*Unitus Spiritus.* A plusieurs reprises, Guillaume souligne que le grand artisan de la foi illuminée est l'Esprit Saint[398] : *Ceux qui désirent connaître Dieu ou le comprendre ne doivent attendre que de*

---

[393] 1 Co 13, 12.

[394] Traduction légèrement modifiée de *EF* 41, p. 119.

[395] J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre,* Bruges, 1942, p. 86-87.

[396] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1975, p. 238.

[397] E. GOSSMANN, *Foi et Connaissance de Dieu au Moyen Âge,* Paris, 1974, p. 48 et 52.

[398] Rappelons que l'Esprit Saint est l'amour incessant du Père et du Fils et leur connaissance mutuelle, (cf. notre étude sur « Rôle fondamental de l'Esprit Saint dans la théologie guillelmienne », *supra,* Chapitre III A 3 b 3 a', p. 223-225). C'est donc lui qui peu révéler ce que connaît le Père. C'est à lui que revient le rôle d'illuminateur. Remarquons avec Jacques Delesalle que la mystique de Guillaume est fortement axée sur l'Esprit Saint (J. DELESALLE, « L'Esprit Saint dans la théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry,* Signy l'abbaye, 2000, 589-595 ; cf. aussi la thèse de l'auteur : J. DELESALLE, *Être « Un seul esprit » avec Dieu (1 Co 6, 17) dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry,* coll. Cahiers Cisterciens, série Lire les Pères, n° 1, éd. Abbaye Bellefontaine, 2000, p. 63 s.

l'Esprit Saint l'intelligence de la foi, le sens de cette vérité pure et sans mélange. Au milieu de l'ignorance et des ténèbres de cette vie, il est, pour les pauvres en esprit, lui-même la lumière illuminante ; il est la charité qui attire ; il est la douceur qui affecte l'âme ; il est l'accès de l'homme auprès de Dieu ; il est l'amour de celui qui aime. (...). Au fidèle qui a une foi qui écoute, il donne la foi illuminée[399]. Pour Guillaume, le climat favorable à la foi illuminée est cet état de désir du Bien-Aimé, de recherche incessante de Dieu insufflée par l'Esprit Saint[400], quête qui se traduit par une concentration attentive des facultés du cœur et de l'esprit à *voir la face de Dieu*, à en connaître tout ce qui est connaissable par la foi[401]. C'est au *pauvre en esprit,* aux humbles dans la foi[402], à ceux qui donnent avec amour leur assentiment aux données de la foi, qu'est accordée la grâce de l'illumination. En même temps que l'Esprit Saint donne la lumière et illumine la foi, il répand dans le cœur du *pauvre en esprit* la charité même de Dieu. Cette charité embrase l'âme du croyant, ce qui l'incline à aimer encore davantage son Créateur. C'est donc au sein d'un sentiment d'amour, d'un amour suave que se révèle la foi illuminée[403].

La foi illuminée donne une perception plus affinée des mystères divins, elle éclaire les énoncés de la foi comme ceux sur la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption. L'amour illuminé étant plutôt une conscience expérimentale de la charité, de la présence divine avec tous les sentiments affectifs que cette présence développe à l'intérieur de l'âme aimante[404]. Grâce à l'illumination de la foi, Dieu est mieux connu, sa bonté n'en est que plus attrayante et devient l'objet d'une quête sans fin pour l'âme humble : *Lorsque la foi des pauvres en esprit, des simples fils de Dieu, est devenue amour, ils embrassent au fond de leur cœur, dans la douce étreinte de leur amour, le Christ Jésus, homme tout entier puisqu'il a assumé la nature humaine, et Dieu tout entier, puisque c'est comme Dieu qui l'a assumée ; alors ils commencent à connaître Dieu, non plus de façon charnelle, bien qu'ils ne puissent pas encore pleinement le saisir comme Dieu*[405]. Sous le souffle de l'Esprit, dans l'âme toute docile à

---

[399] Traduction légèrement modifiée de *MF* 72, p. 139.

[400] *L'Esprit Saint provoque et, en quelque manière, attire les simples enfants de Dieu et les pauvres en esprit à scruter les mystères divins. (Les pauvres en esprit) aiment en effet ; c'est la raison pour laquelle ils cherchent. Et s'ils cherchent, c'est pour aimer davantage* (*MF* 70, 137).

[401] M.-M. DAVY, *Théologie et Mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1945, p. 227.

[402] C'est par *l'humilité de la foi (que) nous méritions de recevoir la grâce de l'illumination* (*MF* 26, p. 91).

[403] M.-M. DAVY, *op. cit.,* p. 225.

[404] *Ibid.,* p. 204. Cf. notre étude sur « L'amour illuminé », *supra,* Chapitre III A 3 b 4, p. 231.

[405] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu.* Introduction, texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1940, 73, p. 258-259, in *SC* 283, *LFMD* 175, p. 284.

l'action de la grâce, la foi, devenue sentiment amoureux, donne une connaissance de Jésus Christ au cours de l'échange d'amour entre l'âme et le Christ. Est souligné ici l'objet de la foi illuminée : elle est non seulement adhésion dans la confiance à la personne de Jésus à travers l'amour échangé mais aussi connaissance du mystère de Dieu par son envoyé Jésus-Christ, homme et Dieu.

C'est dans la foi que s'enracine l'amour de Dieu, amour qui conduit à la saisie de Dieu, à voir Dieu. La foi commence dans le premier degré, elle s'accroît dans le second, elle se perfectionne dans le troisième au point que le miroir de la foi tend à disparaître pour devenir amour ardent et laisser la place à la jouissance de la vision béatifique[406].

6 Conclusion sur le rôle de la foi dans la quête du visage divin

Guillaume entraîne ses frères à considérer le caractère surnaturel de la foi, à reconnaître dans la foi, le don du Créateur déposé dans le cœur de l'homme en lequel prend naissance le chemin vers la vision. Dans cette quête de la vision de Dieu, Guillaume a été amené à comparer le rôle de la foi à celui du miroir paulinien. Tous deux ne peuvent donner ici-bas qu'une vision partielle du visage de Dieu.

Si toute la vie spirituelle part de la foi, elle ne peut s'accomplir sans la présence de l'espérance et la charité dans l'âme de l'orant. La foi n'est vertueuse que dans et par la charité qui progresse et croît avec elle pour devenir foi illuminée par l'Esprit d'amour.

La foi, certes, est un don de Dieu, cependant Guillaume doit considérer aussi la part active de l'homme dans l'acte de foi, la part de sa volonté, de son libre arbitre. L'âme, dans sa liberté retrouvée par la grâce du Christ, a la capacité d'accueillir le don de la foi et de favoriser son progrès jusqu'à son achèvement donné par l'Esprit : celui d'être guidé par l'amour et conduire à la vision de Dieu.

Mais pour bénéficier de la vision, Guillaume souligne le rôle important de la foi dans la purification de l'âme : *Seuls sont aptes à voir les cœurs purifiés par la foi* (*MF* 11, p. 72). Pas seulement la foi, mais aussi l'espérance et surtout l'amour ont leur rôle dans la purification des cœurs. Il nous faut regarder comment Guillaume traite la question de la purification de l'âme en vue de la vision,

---

[406] *EF* 41, p. 129, cf. M.-M. DAVY, *Théologie et Mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1954, p. 85.

D. Pureté, amour et vision de Dieu

Guillaume a ressenti, dès le début de sa vie monastique, la nécessité de purifier son âme pour espérer voir Dieu. Il en donne son propre témoignage : *J'ai pris, voilà déjà bien longtemps, (...) le chemin où l'on marche vers vous par la foi, la règle de vie, où l'on purifie son cœur pour voir et contempler* (*EF* 24, p. 113). La purification de l'âme fait partie, avec les autres vertus cardinales, de ce mouvement ascendant qui conduit à la contemplation.

1. Influence de la tradition néoplatonicienne dans le thème de la purification en vue de la vision

Le thème de l'approche du divin par la purification de l'âme faisait partie de la sagesse et de l'ascèse païenne[407]. Cette recherche de la *catharsis* se rattache plutôt à la langue platonicienne[408]. La purification de l'âme est essentielle dans les écrits plotiniens. On ne peut « regarder vers Dieu », disait Plotin, « que si on purifie son âme. (...). Ce qui fait voir Dieu, c'est la vertu[409] progressant vers la perfection[410]. Les dimensions éthiques et ontologiques sont fondamentales dans le néoplatonisme.

On retrouve chez Guillaume certains traits néo-platoniciens[411] dans la recherche de la purification de l'âme, en particulier dans cette aspiration à monter vers Dieu[412], pour

---

[407] J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique,* Paris, 1953, p. 97.

[408] En de belles pages du Phédon par exemple, Platon expose la nécessité de se purifier pour contempler le divin, le semblable seul pouvant participer au semblable : « La recherche de la pureté obtenue en calmant ses passions est la condition nécessaire à toute contemplation du vrai, du divin » (*Phédon ou l'immortalité de l'âme*, Paris, 1952, p. 97).

[409] Chez Plotin les vertus qu'elles soient morales, contemplatives ou politiques concourent à la purification (Plotin, *Traité des vertus* I, 22, cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne,* Paris, 1955, p. 186-193).

[410] PLOTIN, *Ennéades* II, 9, 15, 28, texte établi et traduit par E. BREHIER, Paris, 1964, p. 134 (cf. P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard,* Paris, 1973, p. 91-92).

[411] D'après J.-M. DECHANET, l'atmosphère plotinienne enveloppe les écrits mystiques du XIIe siècle, *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée,* Paris, 1978 p. 140 ; l'auteur a consacré un article sur l'influence des *Ennéades* dans la pensée de Guillaume : « Guillaume et Plotin », *RMAL* 2 (1946), 240-260, article sévèrement critiqué par G. MADEC : « A propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry », *REAug* 24 (1978), p. 302-309, p. 304 s. La tradition néoplatonicienne, largement réinterprétée à la lumière des théologiens chrétiens, a eu une influence certaine sur l'époque cistercienne.

contempler la lumière divine, même de façon très fugitive[413], en fuyant la région de la dissemblance[414], ce qui amène à se dépouiller de tout ce qui est étranger à Dieu, des formes sensibles, du corps en particulier[415].

Ainsi, tout au début de son *Exposé sur le Cantique des Cantiques,* Guillaume recommande à l'orant de se séparer de la matière afin de purifier son âme : *L'âme est d'autant plus ardente envers toi qu'elle est plus pure, d'autant plus pure que mieux dégagée de la matière et tendue vers le spirituel*[416]. Dans la même oeuvre Guillaume évoque la nécessaire purification du cœur de l'Epouse en vue de la vison promise « face à face » (*ESCC* 147, p. 313). Mais nous allons

---

[412] Cette aspiration profonde de Plotin de retourner au principe s'accompagne de purification ascétique et de remontée anagogique vers l'Un (dialectique des degrès) (cf. M.-A. VANNIER, « *Créatio* », « *Conversio* », « *Formatio* » *chez s. Augustin,* Fribourg, Suisse, 1997, p. 28). Ce désir de l'âme de contempler Dieu, en s'élévant à travers différents degrés de purification jusqu'à Dieu, va être christianisé par Augustin. Si la montée anagogique aboutit chez Plotin, comme chez Augustin, à la perception de la lumière divine, il y a une grande différence entre Augustin et Plotin. Augustin reconnaît qu'il est une simple créature et que la lumière est créatrice (*Conf.* VII, 10, 16, *BA* 13, p. 614-617), alors qu'elle ne l'est pas pour Plotin (M.-A. VANNIER, *op. cit.,* p. 29). Augustin et les auteurs mystiques médiévaux se sont démarqués de cette influence plotinienne en considérant le chercheur de Dieu comme un sujet à part entière. Ils sont loin de reprendre à leur propre compte cette idée plotinienne d'union fusionnelle obtenu dans la contemplation.

[413] Lorsque Guillaume décrit son expérience fugace de vision divine *à la façon d'une lumière enclose dans les mains, qui tour à tour paraît et se cache au gré du porteur* (*LFMD* 268, p. 359), il emprunte l'image de la lumière vacillante à Plotin : « La lumière ne vient pas pour partir ensuite ; mais tantôt elle se montre, tantôt elle ne se montre pas » (*Enn.* V, 5, 8. Trad. E. BREHIER, Paris, 1931, p. 100, cf. notre étude sur « Expérience de la vision intellectuelle chez Guillaume », *supra,* Chapitre II C 3 c, p.180, note 327).

[414] Jean-Marie Déchanet signale le rapprochement entre la région de la dissemblance, évoquée par Plotin (dans Ennéade I, 8, 13 : « En descendant au-dessous du vice, on trouve le mal en soi (...), on se trouve alors complètement dans la région de la dissemblance ; se plongeant en elle, on fait une chute dans un bourbier obscur. ») et l'évocation de la région de la dissemblance par Guillaume dans ses *Oraisons méditatives* : *Moi, j'ai fui du paradis ; au lieu de la place que tu m'avais donnée, j'ai trouvé un bourbier, et je m'y suis roulé* (*OM* IX, 9, p. 153) (cf. aussi *OM* IV, 9, p. 85) (J.-M. DECHANET, « Guillaume et Plotin », *RMAL* 2 (1946), 240-260, p. 243, cf. notre étude « Nécessité de voir Dieu pour lui être semblable », *supra,* Chapitre III B 5 a, p. 253, note 218).

[415] PLOTIN : « Or c'est avant tout demander en quel sens la vertu purifie notre cœur, nos désirs et toutes nos autres affections, peines et passions analogues ; c'est demander jusqu'à quel point l'âme peut se séparer du corps. En se séparant du corps, sans doute, elle se recueille en elle-même avec toutes ses parties » (*Ennéade* I, 2, 5. Trad. E. BREHIER, p. 56).

[416] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 1, p.33, in *SC* 82, *ESCC* 1, p. 71. On retrouve la même aspiration à la *Catarsis* grec chez Hugues de Saint-Victor : « A ce premier genre de contemplation, on monte par trois degrés. (Sur le genre littéraire « des degrés dans l'élévation de l'âme vers la contemplation », cf. *infra* pages suivantes.). Au premier degré, l'âme se recueille en elle-même ; au second, dans le recueillement, elle considère ce qu'elle est ; au troisième, elle s'élève au-dessus d'elle-même jusqu'à l'invisible, elle se livre pure à cette pure contemplation, et ainsi purifiée et illuminée elle se porte tout entière vers Dieu. Mais elle ne pourrait se recueillir en une pureté si parfaite, si, dans les états antérieurs de la contemplation, elle n'avait appris à écarter de l'œil de l'esprit les images des apparences terrestres. (HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De contemplationes et ejus speciebus.* Introduction, traduction et notes par R. BARON, Tournai-Paris, 1958, p. 43).
Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX : « Il faut que mon âme meure aussi, si je puis dire, de la mort des anges : se défaisant du souvenir des choses présentes, elle devra se dépouiller non seulement des désirs qui s'attachent aux basses réalités charnelles, mais même de la simple image de ces réalités. Elle n'aura plus que le commerce le plus pur avec les esprits dont elle imite la pureté. C'est, je crois, ce genre de dépouillement qui à lui seul ou pour une très grande part fait ce que l'on appelle la contemplation » (*SCt* 52, 5. Trad. A BEGUIN, p, 550-551).

voir que Guillaume, comme le faisait déjà au IVe siècle Grégoire de Nysse[417], apporte, là, une dimension chrétienne à cette quête de la pureté dans le miroir de l'âme. L'abbé de Saint-Thierry garde la dimension éthique et aussi la dimension ontologique dans la purification de l'âme. En effet si l'Epouse est *soucieuse de purifier sa face dans le miroir et dans l'énigme,* c'est *pour voir un jour face à face* le Seigneur (*ESCC* 147, p. 313). Remarquons que l'Epoux a un rôle déterminant pour la purification de l'âme de son Epouse. Ainsi, à la suite de la visite de l'Epoux[418], Guillaume indique clairement que les efforts de l'Epouse, son désir *de se sanctifier corps et âme*[419] *(...), d'éviter la souillure du mal* (*ESCC* 147, p. 315) sont inspirés par Dieu lui-même : *c'est d'En-Haut, c'est du Père des lumières* que tous les efforts *reçoivent leur force et leur efficacité* (*ESCC* 150, p. 319). « Purifier son âme n'est pas œuvre de puissance humaine », faisait remarquer Grégoire de Nysse[420]. La pureté retrouvée est un don de Dieu.

Comme le fait remarquer Léonce Reypens[421], deux directions se dessinent pour connaître Dieu chez les grands contemplatifs : une connaissance par la voie de l'amour, une autre par la voie de la purification héroïque qui donnerait le privilège intellectuel d'une intuition divine. Chez Guillaume et de même chez Augustin la première voie énoncée ici est de beaucoup la plus importante. Cependant, Augustin a goûté aux écrits néo-platoniciens à travers l'enseignement d'Ambroise, avant sa conversion au christianisme[422]. Il confie dans les *Soliloques* qu'il a en mémoire une certaine science sur Dieu acquise à travers les écrits de

---

[417] GREGOIRE DE NYSSE, dont les écrits étaient connus des Cisterciens du XIIe s. (B. Mc GINN, *Three treatises on man. A Cistercian Anthropologie,* Kalamazo, Cistrecian publication, 1977, p. 18. 26), reprend la conception plotinienne selon laquelle la recherche de la pureté était le moyen par lequel l'âme pouvait atteindre Dieu dans la contemplation (cf. *Enn.* VI, 7, 36, 6. Trad. E. BREHIER, p. 110). Mais, comme l'a fait remarquer Jean Daniélou, l'évêque de Nysse donne un éclairage chrétien à cette quête de la pureté (J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique,* Paris, 1953, p. 215-220). Alors que chez Plotin, il s'agissait, en enlevant la rouille de son âme, de retrouver sa nature spirituelle (*Enn.* I, 6, 9. Trad. E. BREHIER, p. 105-106), chez Grégoire, ce que l'âme doit retrouver, c'est « la ressemblance de Dieu » (GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la création de l'homme,* Paris, DDB, p. 47). C'est par la puissance de l'Esprit que l'âme humaine est purifiée, dans la mesure toutefois où l'âme créée libre s'oriente vers Dieu, source de toute pureté. Il faut que « l'âme », précise l'évêque de Nysse, « s'expose comme un miroir à la pureté de Dieu » (GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité.* Introduction, traduction et commentaires par M. AUBINEAU, *SC* 119, Paris, 1966, p. 393-395).

[418] Mentionnée en *ESSC* 146, p. 311.

[419] Dans cet effort de sanctification, on retrouve là l'influence de la tradition ascétique chrétienne. Le grand inspirateur de l'ascétisme monastique est saint Benoît (J. de GULBERT, « Ascèse, ascétisme », *DS* t. 1, col. 977-978).

[420] GREGOIRE DE NYSSE, *De Prof. Christ.,* XLVI, 89C, 372C, cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique,* Paris, 1953, p. 217.

[421] « Connaissance mystique de Dieu », *DS* t. 3, col 883.

[422] Cf. AUGUSTIN, *Conf.* VII, 10, 16, *BA 13,* p. 615.

Platon et de Plotin[423]. A leur suite, il est en quête de la Sagesse qu'il incite à désirer ardemment contempler : il la compare à « la lumière ineffable et incompréhensible des intelligences[424]. » Mais, pour voir, l'âme a besoin « d'un œil saint ce qui équivaut à une intelligence exempte de toute souillure d'ordre physique, c'est à dire (...) purifiée de toute passion pour les choses périssables.[425] »

En suivant Augustin, Guillaume indique, dans son *Miroir de la foi,* qu'il faut purifier l'œil de son âme : *A l'homme qui veut diriger ses pas vers la lumière illimitée (...) trois conditions lui sont nécessaires : posséder des yeux saints, regarder, voir. L'œil de l'âme, c'est l'intelligence ou la raison pure et dégagée de tout mal* (*MF* 2-3, p. 63). L'âme a un œil, c'est-à-dire une intelligence capable de saisir Dieu lorsqu'elle est libérée de ses attaches charnelles qui l'entraînent vers le bas. L'âme est alors gouvernée par la raison. Lorsque la raison est totalement pure, elle n'est plus un obstacle à la vision de la lumière divine.

Nous retrouvons chez Guillaume l'idée plotinienne de la dialectique des degrés pour expliciter l'élévation de l'âme. Idée déjà bien présente chez Augustin. Il faut dire que le genre littéraire de l'élévation de l'âme par une ascension de degrés a souvent été utilisé chez les mystiques[426]. Augustin, dans son traité *De la quantité de l'âme*[427], œuvre écrite un an seulement après son baptême, compte sept degrés de la vie de l'âme qui conduisent à un état de perfection. C'est à partir du quatrième degré qu'Augustin aborde l'activité dont nous avons

---

[423] AUGUSTIN, *Soliloques* I, IV, 9, *BA* 5, p. 43.

[424] *Ibid.*, I, XIII, 23, p. 71-73.

[425] *Ibid.*, I, VI, 12. p. 51 (cf. I. BOCHET, *Saint-Augustin et le désir de Dieu,* Paris, 1982, p. 235).

[426] GREGOIRE DE NYSSE, dans ses *Homélies sur le Cantique*, évoque l'ascension de l'âme par degré avec le Christ : « Nous voyons ainsi le Verbe guider l'Epouse vers les sommets, par les ascensions de la vertu, comme dans la montée d'une échelles » (GREGOIRE DE NYSSE , *In Cant., hom.* V. Traduction J. DANIELOU et M. CANEVET, *La colombe et la ténèbre,* Paris, Orante, 1967, p. 74).
SAINT AMBROISE considère les Béatitudes comme les degrés de l'ascension spirituelle (AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Evangile de Luc* 5, 47-73. *Introduction, traduction, notes* de G. TISSOT, *SC* 45 bis, Paris 1971, p. 200-209).
CASSIEN affirme que « Pour quiconque veut parvenir à la contemplation (...), il y a des degrés ordonnés et distincts permettant à l'humilité humaine de parvenir au sommet (*Collatio* 14, 2 *PL* 49, 955 a, cité par E. BERTAUD et A. RAYEZ, « Echelle spirituelle », *DS* t. 4/1, col. 68).
L'échelle spirituelle la plus célèbre est celle de JEAN CLIMAQUE, écrite au VII° siècle (cf. notre étude sur les échelles spirituelles dans le « Désir de voir Dieu chez Richard de Saint-Victor », supra, Chapitre II A 4 d 2, p. 139).
On retrouve chez SAINT BERNARD ce genre littéraire des degrés dans le premier de ses ouvrages écrit en 1125 : *Les degrés de l'humilité et de l'orgueil.* Dans l'ascension spirituelle, l'humilité constitue un premier degré par rapport à la charité et à la contemplation (cf. Y. GOBRY, *Saint Bernard par ses écrits,* Paris 1999, p. 99).

[427] Ce traité fut écrit à Rome en 388. A la différence des œuvres de l'épiscopat et même du sacerdoce où presque tout est biblique, l'ouvrage montre que l'auteur subit une réelle influence néoplatonicienne, F. CAYRE, *La Contemplation augustinienne,* Bruges, 1954, p. 69-70.

à nous occuper : en ce degré l'âme travaille patiemment à se nettoyer de ses souillures, à se rendre pure et immaculée avant de s'ouvrir aux rayons de la lumière divine[428]. Cette œuvre de purification est pénible car elle s'effectue dans un climat de crainte « qu'une fois le corps défunt, elle ne trouve un Dieu plus sévère à l'égard de ses souillures qu'elle ne l'est elle-même[429] ».

Guillaume de Saint Thierry, dans son traité sur *La nature du corps et de l'âme*[430], à la suite d'Augustin, considère les sept degrés *par lesquels l'âme, tendant à la perfection, s'élève en progressant jusqu'à son Auteur* (*DNCA* 108, p. 198). Au quatrième degré de l'ascension de l'âme, Guillaume invite aussi l'âme à se purifier[431]. Ce travail de purification est un véritable combat, mais, si comme Augustin, Guillaume évoque la crainte de la mort, remarquons que la confiance de Guillaume et son amour pour Dieu sont si intenses qu'il ne redoute pas, après la mort, un Dieu sévère, révélant les souillures de l'âme, comme l'a notifié Augustin

Par cette œuvre de purification, l'âme prend conscience de sa vraie grandeur et, pénétrée d'une confiance indéfectible en Dieu, elle aspire à Le contempler : *A ce degré, le cinquième,* indique Guillaume, *l'âme conçoit tous les aspects de sa grandeur. Une fois qu'elle les a conçus, elle se dirige avec une confiance immense, incroyable, vers Dieu, c'est-à-dire vers la contemplation même de la vérité, vers cette récompense si haute et si secrète, pour laquelle elle a tant peiné*[432] (*DNCA* 112-113, p. 204). Ce cinquième degré est un degré de transition, il continue l'œuvre de purification du quatrième mais déjà il annonce le bonheur inégalable de contempler Dieu[433].

Au sixième degré, toujours à la suite d'Augustin, Guillaume montrera l'importance de chercher à garder une âme pure et d'orienter son regard vers la divine vérité : « *C'est une*

---

[428] AUGUSTIN, *De la quantité de l'âme* XXXIII, 73, *BA* 5, p. 379 (cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Paris, 1969, p. 160).

[429] AUGUSTIN, *ibid.*, p. 381.

[430] Michel Lemoine qui a présenté une traduction de ce traité aux éd. « Les Belles Lettres », Paris 1988, pense, avec Jean-Marie Déchanet, que cette œuvre appartient à la période de Signy et qu'elle aurait été écrite entre 1138 et 1145.

[431] *Elève donc les yeux, élance-toi au quatrième degré où commence la bonté, et toute vraie louange. (...). Dans ce comportement si admirable de l'âme, l'effort est encore présent. Le combat est grand et acharné contre les tracas et les attraits de ce monde, car, dans ce travail de purification, la crainte de la mort n'est pas loin* (*DNCA* 111-112, p. 202).

[432] Cf. AUGUSTIN : « C'est à ce degré-là qu'elle conçoit totalement sa grandeur. Une fois qu'elle l'a conçue, elle se dirige vers Dieu avec une confiance immense, incroyable – Je veux dire : vers la contemplation de la Vérité, vers cette récompense très haute et très mystérieuse pour laquelle elle a tant travaillé » (*ibid.*, 74, p. 383).

[433] F. CAYRE, *La Contemplation augustinienne,* Bruges, 1954, p. 72.

chose, en effet, que de purifier l'œil de l'âme de tout regard inutile ou téméraire, de toute vision perverse, c'en est une autre que de protéger et d'affermir cette santé, une autre encore de diriger un regard serein et droit sur ce qu'il faut contempler[434] (*DNCA* 113, p. 204). Faute d'une pureté suffisante, l'âme ne peut fixer son regard bien longtemps sur la lumière surnaturelle, cependant une vigilance soutenue mérite la suprême récompense : *Celle de la vision, et la contemplation de la vérité. C'est le septième et dernier degré de l'âme*[435] (*DNCA* 115, p. 206). Ce septième degré est un état caractérisé essentiellement par la vue intellectuelle, la contemplation de la vérité divine.

Contrairement aux autres écrits de Guillaume dans lesquels la quête de la vision de Dieu ne pouvait se faire sans l'action de la grâce et dans une vie de foi accrue par l'amour, ici, en suivant les écrits d'Augustin reflétant une influence néoplatonicienne, Guillaume a montré que l'âme pouvait atteindre une certaine forme de vision intellectuelle de Dieu en progressant à travers différents degrés de purification.

Après avoir donné les caractéristiques de ces degrés, Guillaume explicite à sa manière l'idée de l'ascension de l'âme vers la vison de Dieu en utilisant le terme grec *Anabathmos*[436] . Au cours de *l'anabathmos,* de la montée de l'âme vers le lieu que *Dieu a préparé et disposé pour elle*, l'âme, nous dit Guillaume, *placée dans la chair ne vit plus selon la chair, elle devient presque impassible*[437], *puisque ses passions mêmes ne sont plus des passions, mais des vertus* (*DNDA* 116, p. 208). On retrouve encore ici l'influence néoplatonicienne dans cette méconnaissance de la chair et dans la maîtrise des passions.

---

[434] Cf. AUGUSTIN : « Autre chose, en effet, est cette purification de l'œil de l'âme, qui le défend de tout regard superflu ou téméraire, de tout spectacle pervers ; autre chose, de conserver cette pureté, d'affranchir cette santé ; autre chose de diriger un regard droit et serein sur ce qu'il faut contempler » (*De la quantité de l'âme* XXXIII, 75, p. 383).

[435] Cf. AUGUSTIN : « Nous voici arrivés à la vision, à la contemplation de la vérité. C'est le septième et dernier degré de l'âme » (*ibid.,* 76, p. 383).

[436] « Anabathmos » est employé dans la *Septante* pour désigner les « Psaumes des degrés ». Augustin indique que ce terme grec signifie « les degrés que l'on monte, mais que l'on ne descend pas », *Discours sur le Psaume* XXXVIII, 2, cf. M. LEMOINE, in GUILLAUME DE SAINT-THIERRRY, *De la nature du corps et de l'âme,* Texte établi, traduit et commenté par M. LEMOINE, Paris 1988, p. 209, note 211.

[437] L'impassibilité de l'âme est à rapprocher avec le thème du détachement chez Maître Eckhart : « Tu demanderas ce qu'est le détachement puisqu'il est si noble en lui-même ? Tu dois savoir ici que le véritable détachement consiste seulement en ce que l'esprit demeure aussi insensible à toutes les vicissitudes de la joie et de la souffrance, de l'honneur, du préjudice et du mépris qu'une montagne de plomb est insensible à un vent léger. (...). Le détachement conduit l'homme à la pureté » (D W, t. 5, p. 412 , *Traités,* p. 163-164, in « Pureté-purification », *DS* t. 12/2, col. 2640).

A la métaphore d'*Anabathmos*, Guillaume oppose celle de *Catabathmos* qui représente la chute de l'âme, sa ruine[438] dès qu'elle se détourne de Dieu : *De fait, créée pour posséder l'image et la vision de Dieu, au moment où l'âme aurait dû commencer à goûter Dieu, elle commence à en perdre le goût. Se retirant de « la face de Dieu » comme Caïn, elle habite la région de la dissemblance*[439](*DNCA* 118, p. 210). Guillaume réaffirme ici la double finalité de l'âme : celle de retrouver la ressemblance avec Dieu et celle de voir Dieu[440]. Mais quand l'âme se détourne de la face de Dieu comme le fit Caïn[441], quand elle se laisse entraîner par ses vices, par l'attrait du sensible, elle est tourmentée par ses passions, il ne lui reste *aucun souvenir de Dieu*, elle n'a plus aucun désir de le rechercher, *elle devient étrangère à la paix des fils de Dieu (ibid.)*. C'est pour éviter cette ruine de l'âme que Guillaume recommande de veiller à ce que l'âme ne se détourne jamais de la lumière divine, dans une ascension vers un état de pureté de plus en plus parfait, pour savourer la présence de Dieu dans une suave contemplation .

2. Influence de la tradition chrétienne dans le thème de la purification en vue de la vision

Si Augustin et Guillaume ont fait usage de la philosophie grecque en évoquant la recherche de la vision divine par purifications successives de l'âme, ils développent plus fréquemment dans leurs œuvres l'approche chrétienne de ce thème de la purification en vue de la vision, en s'appuyant en particulier sur la cinquième béatitude : « Heureux les cœurs purs car ils verront Dieu[442] ».

---

[438] Le mot *ruina,* présenté ici par Guillaume, appartient au vocabulaire d'Origène et des ses traducteurs, M. LEMOINE, *op. cit.*, p. 210, note 212.

[439] Cf. E. GILSON, « 'Regio dissimilitudinis' de Platon à saint Bernard de Clairvaux », *Mediaeval Studies,* t. 9 (1947), 108-130, p. 109. Cette formule que l'Eglise latine a connu principalement par les *Confessions* de saint Augustin (VII, 10, 16), a été empruntée à Plotin (*Enn.* I, 8, 13) qui l'avait lui-même empruntée à Platon (*Politique* 273d). Elle sera largement utilisée au XIIe siècle par Guillaume de Saint Thierry et saint Bernard. Pour la dialectique : ressemblance-dissemblance, cf. notre étude « Nécessité de voir Dieu pour lui être semblable », *supra,* Chapitre III B 5 a, p. 253.

[440] Vision de Dieu et ressemblance sont deux thèmes étroitement liés dans la pensée de Guillaume, cf. notre étude « Simultanéité de la Ressemblance et de la vision », *supra,* Chapitre III B 5 c, p. 253.

[441] « Caïn s'éloigna de la présence du Seigneur et habita dans le pays de Nod à l'orient d'Eden » (Gn 4, 16).

[442] Mt 5, 8.

a) Influence d'Augustin sur Guillaume dans son interprétation de Mt 5, 8

Guillaume connaissait l'enseignement d'Augustin donné dans son *De videndo Deo.* C'est dans cette *Lettre* 147, adressée à Pauline, qu'apparaît le plus clairement comment Augustin se réfère à l'Evangile pour traiter ce thème de la purification de l'âme en vue de la vision de Dieu. Ainsi Augustin[443] écrivait à Pauline que : « La vision de Dieu n'est spécialement promise qu'à la pureté de cœur[444]. »

Guillaume, dans les paragraphes 4 à 13 de son *Enigme de la foi,* reprend quelques enseignements d'Augustin donnés dans le *De Videndo Deo* en y donnant son interprétation personnelle. Ainsi va-t-il inciter à purifier son cœur en donnant comme Augustin une interprétation mystique à la cinquième béatitude : *C'est au bienheureux au cœur pur qu'est promise la vision de ce qui ne peut être vu que par un cœur pur* (*EF* 12, p. 103)[445].

Augustin, à la suite d'Ambroise[446] précise plusieurs fois dans sa *Lettre* 147 que : « Dieu ne se voit pas dans un lieu[447] mais dans un cœur pur[448]. » Ambroise voulait montrer que la recherche de Dieu n'est pas à faire dans un certain lieu du ciel, la vision de Dieu ne peut être saisie que dans une âme qui est devenue pure. Guillaume a médité cet enseignement d'Ambroise retranscrit par Augustin, il se l'est approprié, il le redonne sous une forme imagée qui laisse percevoir ses aspirations spirituelles : *Vers celui qui est présent partout nous ne sommes pas mus par la recherche d'un lieu mais par un zèle pieux et par les bonnes mœurs* (*EF* 13, p. 103). Si nous comparons l'enseignement de Guillaume avec celui d'Ambroise, nous remarquons que la vision de Dieu promise par Ambroise, non dans un lieu mais dans une âme pure, devient chez Guillaume la sensation d'une proximité de l'âme avec un Dieu

---

[443] AUGUSTIN, *Lettre* 147, 22, *OA* t. 2, p. 349.

[444] Mt 5, 8.

[445] Cf. aussi : *Qu'aucun homme ne dise qu'il veut voir Dieu s'il ne s'efforce pas de purifier son cœur avec un soin digne d'une telle action* (*EF* 4, p. 95).

[446] AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Evangile de Luc* I, 25-28. *Introduction, traduction, notes* de G. TISSOT, *SC* 45 bis, Paris 1971, p. 60.

[447] Cette allusion au lieu provient de l'*Homélie* III d'Origène (*PG* XIII, 1808c). Dans cette homélie, Origène suppose qu'après la mort, en même lieu, se trouveront les âmes des justes et les âmes qui ne sont pas encore pures et, par suite, ne peuvent jouir de la vision de Dieu. Dès lors, Origène peut conclure que ce n'est pas le lieu qui procure la vision (G. TISSOT in AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Evangile de Luc, SC* 45 bis, Paris 1971, p. 60, note 2).

[448] AUGUSTIN, *Lettre* 147, 18, p. 346 ; 47, p. 356.

omniprésent. D'autre part, si la pureté retrouvée amène, d'après Ambroise, vers la vision de Dieu, chez Guillaume ce sont le *zèle pieux* et de *bonnes mœurs* qui permettent de ressentir la présence d'un Dieu proche. Il semble que Guillaume veuille donner ici une certaine consistance à ce mot « pur » utilisé par Ambroise : la pureté serait cette qualité que revêt l'âme lorsqu'elle est toute animée par un *zèle pieux* et par des *bonnes mœurs.*
Regardons le paragraphe 4 de l'*Enigme de la foi* en lequel Guillaume suit l'enseignement d'Augustin sur la vision de Dieu promise au cœur pur mais en y ajoutant des notes personnelles sur sa conception de la vision de Dieu.

Ainsi Guillaume, à la suite d'Augustin[449], donne l'espérance à la créature totalement purifiée d'avoir une vision ineffable (Mt 5, 8) révélée par le Fils[450] : *En effet, personne n'a jamais vu Dieu par les yeux corporels, mais parce que le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a exprimé en expression ineffable, la créature raisonnable pure et sainte est remplie de cette vision ineffable* (*EF* 4, p. 95).

Si Guillaume promet, sans restriction, à la créature purifiée la vision ineffable de Dieu, Augustin donnait la même promesse, avec les même termes, mais, dans la pensée d'Augustin, cette vision ineffable serait promise pour l'au-delà, quand la créature totalement purifiée « serait devenue l'égale des anges[451]. »

La manière avec laquelle Guillaume ré-interprète la pensée d'Augustin est très révélatrice du dynamisme spirituel de Guillaume et de son ardeur à rechercher la face du Seigneur. En effet, si Guillaume n'a pas retranscrit, de chez Augustin, la condition d'être égale « aux anges » pour avoir une vision ineffable de Dieu, c'est qu'à travers ses propres expériences spirituelles, Guillaume veut inciter ses lecteurs à croire que tout ce qui devrait être accompli dans l'autre monde, en particulier la vision de Dieu, peut déjà trouver un réel commencement ici-bas[452].

Dans le même paragraphe de *l'Enigme de la foi*, Guillaume donne une interprétation concise de Mt 5, 8 : *Sur la terre, Dieu peut être vu par le cœur pur, il ne peut pas être compris* (*EF* 4, p. 95). Il se démarque de l'enseignement de son grand maître qui, lui, affirme que : « Jamais

---

[449] Voici le texte d'Augustin que Guillaume va reprendre en lui donnant une interprétation personnelle : « Grâce aux révélations ineffables du Fils unique qui est dans le sein du Père, la créature raisonnable, devenue pure et sainte, est remplie d'une ineffable vue de Dieu, à laquelle nous parviendrons lorsque nous serons égaux aux anges » (*Lettre* 147, 22, *OA* t. 2, p. 347).

[450] D'après l'Evangile de Jean : « Le Fils unique qui est dans le sein du Père l'a fait connaître » (Jn 1, 18).

[451] AUGUSTIN, *Lettre* 147, 22, *OA* t. 2, p. 347.

[452] Cf. *EF* 4, p. 95 : *La vision d'une vie autre et meilleure est promise pour la vie future, mais elle est déjà commencée sur terre en tous les fils de la grâce.*

personne, non pas seulement avec les yeux du corps, mais même avec l'intelligence, n'a vu et compris Dieu dans sa plénitude[453]. »

Pour saisir la distinction que Guillaume fait ici entre « voir » Dieu et le « comprendre », il faut regarder l'interprétation qu'Augustin donne à ces deux mots dans la suite de sa *Lettre* 147 : « Car autre chose est voir, autre chose est tout comprendre en voyant. Voir, c'est reconnaître la présence de quelque chose ; tout comprendre en voyant, c'est voir de manière à ce que rien de ce qu'on regarde ne vous échappe et qu'on en saisisse toute l'étendue[454]. »

En effet, Guillaume reprend tout d'abord à Augustin ce sens du mot « voir » qui serait de « reconnaître » la présence de celui qui passe. Le moine de Signy, dans sa quête affective du Seigneur, recherche avant tout à reconnaître en son cœur la présence du Seigneur. Et toute sa théologie sur la Trinité l'a amené à croire à l'habitation du Dieu trinitaire en lui par l'action de l'Esprit Saint. C'est pourquoi Guillaume peut affirmer que sur terre un cœur pur peut voir Dieu en donnant au mot « voir » le sens que lui donne ici Augustin : reconnaître, percevoir la présence de Dieu en lui. Le fait que Guillaume se soit démarqué de la position d'Augustin dans ce passage du *De videndo Deo*, en affirmant que déjà sur terre le cœur pur peut « voir » Dieu, révèle une fois de plus le point focal vers où converge sa recherche : celle de déceler en son âme la présence aimante de son Dieu, le « voir ».

C'est en se référant au même passage de la lettre 147 d'Augustin que Guillaume indiquera que *Dieu ne peut être compris*. En effet, Augustin souligne que l'expression « comprendre Dieu en le voyant » signifie le voir dans sa globalité sans que rien de lui ne nous soit inconnu. Guillaume sait bien que Dieu est insaisissable et ne peut donc être compris dans sa totalité. Sa quête n'est pas essentiellement de satisfaire sa curiosité intellectuelle par une connaissance de Dieu aussi étendue que possible, elle est avant tout celle de ressentir sa présence en lui.

La cinquième béatitude a fortement interpellé Guillaume. Tout au long de son œuvre, il l'a commentée à plusieurs reprises. Suivons Guillaume dans ses commentaires personnels pour y rechercher un éclairage sur sa conception de la vision de Dieu.

---

[453] AUGUSTIN, *Lettre* 147, 21 *OA* t. 2, p. 347.

[454] *Ibid.*

b) La purification de l'âme en vue de la vision, selon Mt 5, 8, se fait en trois étapes

Au début de la *Contemplation de Dieu*, Guillaume exprime son tourment : Il a un tel désir de connaître, de voir son Créateur mais, conscient de son état de pécheur, et en se référant implicitement à Mt 5, 8, il craint d'être présomptueux en voulant voir Dieu avec un cœur impur : *Mais hélas ! Hélas, Seigneur, combien il est précipité, combien téméraire, combien désordonné, combien présomptueux, combien il est étranger à la règle du verbe de vérité et de ta sagesse, pour le cœur immonde, de vouloir voir Dieu*[455] (*CD* 2, p. 61).

Mais Guillaume ne se complait pas longtemps dans son indignité. Dans une attitude de foi, il implore le Seigneur, magnifiant sa bonté : *Ô souveraine bonté, souverain bien, vie des cœurs, lumière des yeux intérieurs, à cause de ta bonté, Seigneur, aie pitié. C'est en effet ma purification, c'est ma confiance, c'est la justice, de contempler ta bonté, bon Seigneur (ibid).* C'est dans cette attitude juste de l'orant qui consiste à tourner son regard vers le Seigneur, à contempler la bonté de son Dieu, que l'âme est purifiée, la confiance avivée. Dans cette attente, campé sur sa pierre, Guillaume laisse entendre qu'il fit une expérience personnelle de la proximité de Dieu : *Et de ce que j'ai vu ou même senti légèrement, mon désir s'enflammer* (*CD* 3, p, 65).

Dans cette quête de la purification de l'âme en vue de la vision de Dieu, selon Mt 5, 8, on peut distinguer trois étapes qui parfois s'entrelacent :

A - Tout d'abord la reconnaissance en un premier temps de son impureté par l'orant, de son indignité, très souvent à l'occasion d'une visite de la grâce divine.

B – Dans un deuxième temps, sous l'action de la grâce du Seigneur, l'âme se purifie.

C – Le troisième temps serait le temps de la rencontre de l'âme purifiée avec son Dieu, d'une perception plus affinée du Seigneur, de sa vision.

On retrouve ce schéma en trois temps dans l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques* (*ESCC* 70-71, p. 177-179).

A – L'Epouse est tout d'abord bien consciente de son indignité au regard de son Epoux : *L'âme (de l'Epouse) devant son juge revêt un saint et aimable visage de modestie, qui amende en elle l'impudence de l'antique présomption* (*ESCC* 70, p. 175-177). C'est la prise

---

[455] Pour renforcer l'expression de son désarroi, Guillaume utilise l'anaphore : *quam praeproperum est, quam temerarium, quam inordinatum, quam presumptuosum, quam alienum a regula verbi veritatis* (*CD* 2, p. 61) (M.-M. DAVY, *Théologie et Mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1945, p. 24).

de conscience de ses fautes passées qui amènent l'épouse à se repentir, à s'humilier pour chercher à se purifier.

B - Lorsque l'âme de l'Epouse est animée d'une profonde humilité de cœur, *surgit en elle à l'improviste, pour la soutenir, le remède de la divine consolation* (*ESCC*70, p. 177). Guillaume fait alors une belle antithèse entre la défiguration du visage de l'Epouse quand elle était entraînée dans la concupiscence de la chair et sa beauté retrouvée par l'effet purificateur de la grâce : *Au temps de son éloignement, l'attachement de l'esprit à la chair, de la chair au péché, lui façonnait un masque de vautour. A l'heure de la visite de la grâce, l'attachement de l'esprit à la grâce, de la chair à l'esprit, lui modèle un profil de tourterelle, resplendissant d'humilité, de pureté, de simplicité simple et gracieuse* (*ESCC* 70, p. 177). Dans cette comparaison de l'Epouse avec la tourterelle, Guillaume veut souligner l'attachement affectif et fidèle de l'Epouse purifiée par la grâce à l'Epoux, car *la tourterelle, dans la douleur d'avoir perdu son compagnon, ne cherche point de remplaçant ; gémir, seule, la console*[456] (*ESCC* 70, p. 177).

C – L'âme de l'Epouse, devenue resplendissante dans la lumière divine, après le passage purificateur de la grâce, est alors comblée par la bienveillante présence de son Epoux : *Eprouvée et jugée digne, dans la lumière de la grâce, elle se voit maintenant exaltée, avec une bienveillance accrue, par les louanges de l'Epoux, autrement dit, comblée de présents conformes à cette louange* (*ESCC* 71, p. 177-179).

Ce schéma ternaire se trouve présenté de façon précise et plus synthétique dans l'*Enigme de la foi* (22, p. 111) : *Vos petits, fils de l'homme (...) gémissent intérieurement ; depuis longtemps ils ont déjà été libérés du péché, mais non pas encore de la peine du péché (...). Lorsque vous trouvez en eux, en raison des prévenances de la grâce, une volonté et une intention pures, à l'heure de votre visite, par la vertu de votre présence et l'abondance de votre grâce, vous menez à sa perfection dans l'âme fidèle la pureté et, selon sa capacité, la pureté mérite la vision, mais comme le dit l'Apôtre, « en partie, à travers un miroir et en énigme.* » Reprenons, dans leur ordre, les étapes décrites par Guillaume :

[456] ORIGENE, à propos de ce même passage du Cantique, écrivait déjà que : « L'Eglise, Epouse chaste et pudique, était justement comparée à la colombe qui, mâle ou femelle, ne cherche jamais qu'un seul et unique partenaire et, celui-ci disparu, renonce à l'amour » (*l. c.*, 132 c, cité par J.-M. DECHANET in *ESCC*, p. 176-177, note 3).

A – Ces petits, ces humbles dans la foi attendent dans les larmes leur salut qui ne peut être offert que par le Seigneur. Ils savent que Lui seul est leur *consolation*. Et par effet de sa grâce, ils sont dans de bonnes dispositions pour attendre sa visite, leur volonté est bien orientée, leur désir de Dieu est réel.

B – Survient la récompense tant attendue par l'âme fidèle : la visite du Seigneur qui dans sa grâce parfait la conversion de l'âme, la rend « pure ».

C – En citant implicitement Mt 5, 8, Guillaume conclut que la pureté de l'âme *mérite la vision.* L'âme parvient à ce pourquoi elle a été créée : voir son créateur, c'est-à-dire ressentir sa présence en elle, ici-bas, de façon réelle mais encore partielle.

Ces trois étapes dans le cheminement de la purification de l'âme[457] en vue de la vision montrent que si l'âme cherche à être purifiée en s'ouvrant à la grâce du Seigneur dans une vie ascétique, c'est avant tout pour être de plus en plus proche de son créateur et ressentir les effets bénéfiques de sa présence en elle. Le désir affectif, si intense chez Guillaume, de son Seigneur est traduit sous sa plume par la quête incessante de l'âme humble, de l'âme qui reconnaît sa faiblesse et sait qu'elle a tout à recevoir de la bonté du Seigneur. L'espérance de cette âme n'est pas déçue car le Seigneur, dans son amour prévenant pour elle, la détache de ses convoitises, la purifie afin de rendre clairvoyant son œil intérieur et lui permet de le percevoir.

C'est donc par l'action de la grâce du Seigneur et en menant une vie vertueuse que l'âme est sanctifiée et amenée à la contemplation divine. La perfection ne peut être atteinte sans l'action de la foi, de l'espérance et de la charité[458]. Regardons le rôle des vertus cardinales dans la purification de l'âme en vue de la vision.

---

[457] La purification de l'âme est le premier des trois ordre dionysiens (purification, illumination, unification) (I. HAUSER, « Les grands courants de la spiritualité orientales », *Orientalia Christiana Periodica,* Roma, 1935, p. 124).

[458] *En cette vie, la perfection n'est pas autre chose que d'oublier parfaitement, sous l'action de la foi, de l'espérance et de la charité, ce qui est derrière nous, et d'être tendue vers ce qui est en avant* (*MF* 7, p. 67). Cf. aussi : *Entre tous les moyens de salut du « Dieu de notre salut » que « notre Dieu, le Dieu qui sauve »* (Ps 67, 20-21), *a offert à l'homme pour les pratiquer en vue de son salut, « demeurent », comme le dit l'Apôtre, « ces trois là : la foi, l'espérance, la charité »* (1 Co 13, 13), *que doivent pratiquer par dessus tout les mortels appelés au salut* (*MF* 1, p. 61).

c) Rôle des vertus cardinales dans la purification de l'âme

Depuis Clément d'Alexandrie, tous les spirituels, les mystiques surtout ont proposé comme condition de contemplation : la purification de l'âme, obtenue non pas seulement par des nécessaires mortifications, mais par l'amour qui rapproche de Dieu. Le rôle de la charité est central dans leurs écrits pour la purification des cœurs[459], comme c'est le cas, nous allons le voir, dans la pensée de Guillaume.

1. La charité comme moyen de purification

Plusieurs spirituels, contemporains de Guillaume[460], tiennent à marquer aussi que ce n'est pas le renoncement seul, mais c'est la charité qui est le remède nécessaire contre les passions irascibles regardées comme le grand obstacle de la vie d'oraison. Ainsi dans son *De contemplationes*, Hugues de Saint Victor associe le désir de l'invisible et la purification de l'âme : la purification en vue de la contemplation serait tout autant le fruit de l'amour de Dieu que la condition pour recevoir cet amour[461]. Nous retrouvons chez Guillaume le développement de ces deux assertions :

A – D'une part, la purification de l'âme, en vue de la vision, serait le fruit de l'amour de Dieu.

---

[459] Les exemples pourraient être nombreux, particulièrement chez les Pères Orientaux car la charité tient une place considérable dans leurs écrits. Saint Basile, un des fondateurs de la vie monastique, « n'a pas oublié la place de la charité dans la purification de l'âme » (« Charité », *DS* t. 2, col. 525). Pour Diadoque de Photicé, charité et purification de l'âme sont étroitement liées : « L'âme se purifie peu à peu et marche vers la purification parfaite. (...). Une âme qui n'est pas détachée des soucis de ce monde n'aura pas pour Dieu une authentique charité (*Cent chapitres sur la perfection spirituelle* cp 17-18, trad. E des PLACES, *SC* 5bis, p. 94). Saint Jean Climaque, dont on trouve les traces d'une tradition latine de son *Echelle du paradis* dans un manuscrit du Mont Cassin, datant du XIe s. (« Jean Climaque », *DS* t. 8, col 384), représente la charité comme « un océan d'humilité (...) un affranchissement de toutes les passions » (*L'Echelle du paradis,* degré 30, *PG.*, 88, 1156, « Charité », *DS* t. 2, col. 555).
Chez les Pères latins, saint Augustin montrera que la charité, en faisant disparaître de plus en plus en l'homme la cupidité, fait de lui un être renouvelé : « Elle tue ce que nous étions pour nous faire devenir ce que nous n'étions pas. Elle fait mourir le vieil homme pour faire croître à sa place l'homme nouveau » (*Ennan. In Ps* 142, 12 *PL.*, 37, 1628, "Charité", *DS* t. 2, col 555).

[460] Etienne Gilson indique le lien que fait saint Bernard entre la pureté de cœur donnée par la charité et la vision de Dieu : « Il est clair que la pureté de cœur est requise de qui prétend jouir de la vue de Dieu ; mais on peut ajouter qu'à celui dont le cœur est pur, cette vue béatifiante est promise. » Et Etienne Gilson ajoute que cette promesse d'après saint Bernard peut être réalisée par l'apprentissage de la charité qui est assimilation progressive de la vie divine. En effet, cette école de charité conduit l'âme à un état de pureté en lequel les secrets de Dieu peuvent lui être révélés (E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1969, p. 121).

[461] HUGUES DE SAINT-VICTOR : « L'âme s'élève au-dessus d'elle-même jusqu'à l'invisible, elle se livre pure à cette pure contemplation, et ainsi purifiée et illuminée elle se porte tout entière vers Dieu » (*De contemplationes et ejus speciebus.* Introduction, traduction et notes par R. BARON, Tournai-Paris, 1958, p. 43) (« Pureté-purification », *DS* t. 12/2, col. 2644).

B – Plus l'âme sera pure, plus elle sera à même de participer à l'amour de Dieu et à voir son Seigneur.

Reprenons dans leur ordre ces deux affirmations :

A – Guillaume, en rappelant, à plusieurs reprises, que l'amour de Dieu est pur (*DNDA* 23, p. 99), souligne que c'est de l'amour divin que l'âme reçoit sa pureté, par grâce, en contemplant la bonté du Seigneur (*CD* 2, p. 61). Cet amour du Seigneur répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint purifie toute affection de l'âme consentante : *Tu nous aimes donc dans la mesure où tu fais de nous ceux qui t'aiment. Et nous, nous t'aimons dans la mesure où nous recevons de toi ton Esprit, qui est ton amour, lui qui occupe et possède tous les replis de nos affections, et les convertit parfaitement à la pureté de ta vérité, à la vérité de ta pureté, au plein consentement en ton amour* (*CD* 11, p. 101). La croissance progressive de l'amour est une recherche fondamentale chez Guillaume. Le progrès de l'amour est conditionné par la transformation des affections désordonnées en affections pures, toutes orientées vers Dieu par l'action de la grâce.

L'Epoux, dans son tendre amour pour l'Epouse, cherche à la rendre pure. Ainsi *la pureté de l'amour* de l'Epoux pour son Epouse *la conforte, la conforme, la vivifie en vue des délices de la possession*[462]. C'est dire que l'amour vivifiant du Seigneur façonne l'âme fidèle à sa ressemblance, la purifie en la détachant des affections étrangères.

Plus les visites de l'Epoux seront fréquentes, plus la vie de l'Epouse deviendra ordonnée et pure : *Déjà, pour ceux qui montent de la vallée de larmes, commencent à souffler, des régions de la céleste béatitude, la brise de vérité et l'odeur très suave des parfums de l'Epoux ; elles apportent à l'âme qui progresse, à l'Epouse aimante, les abondantes prémisses de l'esprit sur le mystère de l'amour divin, des affections plus douces, des expériences plus certaines. Plus celles-ci deviennent fréquentes et douces, plus est pure la vie dont elles rendent merveilleuses la charité, elles qui sont déjà la récompense de la pureté*[463]. On observe un mouvement circulaire entre la prise de conscience des suaves visites divines et la purification de l'Epouse aimante. La manifestation amoureuse de l'Epoux à travers ses visites amène l'Epouse à répondre à son amour en se purifiant et, grâce à la purification de son âme, l'Epouse reçoit sa récompense : celle de ressentir à nouveau la présence aimante de l'Epoux. Nous voyons que

---

[462] Traduction légèrement modifiée de *ESCC* 94, p. 221.

[463] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958, 138, p. 173, in *SC* 82, *ESCC* 172, p. 355.

l'amour prévenant de l'Epoux suscite la purification de son Epouse et, cet amour purifié de l'Epouse pour l'Epoux, attire à nouveau la présence de l'Epoux en elle.

B – Mais l'Epouse *n'ayant pas toujours à portée de son élan amoureux l'objet de son désir* (*ESCC* 60, p. 157) sait qu'il lui faut se purifier pour voir à nouveau son Epoux : *Haletante après la vision de Dieu, l'Epouse désire un cœur pur, une conscience pure, une sensibilité pure, une intelligence pure, une totale pureté* (*ibid.*). C'est dans la vision de l'Epoux, dans la révélation lumineuse de la beauté du Bien-Aimé que l'Epouse prend conscience de ses disgrâces et, animée par un tendre amour pour son Epoux, elle désire être pure pour que son *âme devienne sereine* et soit comblée dans une *savoureuse possession* (*ibid.*). C'est son amour pour l'Epoux, son désir de recevoir sa visite, ressentir sa présence, le contempler, le voir qui amènent son Epouse à vouloir être pure.

Dans sa *Lettre d'or*, Guillaume montrera qu'à tout homme il peut arriver, comme à l'Epouse, de prendre conscience de son impureté lors d'une révélation divine[464]. Son amour pour Dieu le conduit à être contristé d'offenser le Seigneur par son impureté et à rentrer en lui-même pour modifier son comportement moral : *Quand, parfois, l'homme est admis à contempler Dieu, dans cette lumière de la vérité, il voit là indubitablement une prévenance de la grâce ; quand cette faveur lui est retirée, il comprend, dans l'obscurité où il est, que son impureté offense la pureté de Dieu. S'il aime, il trouve de la douceur à pleurer, et il est contraint avec beaucoup de gémissements de rentrer en sa conscience*[465]. L'homme, qui reconnaît humblement son péché dans l'éclairage divin et pleure ses fautes, est dans cette attitude aimante qui favorise la rencontre avec le Seigneur, source de grâce et de nouvelle purification.

C'est cet échange amoureux entre le Seigneur et sa créature qui permet d'amortir et finalement d'évincer les affections contraires dans l'âme pour la rendre pure et l'amener à la vision de Dieu.

Dans sa conclusion de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, Guillaume incite à cette purification de l'âme dans un cœur animé d'un amour humble, c'est lui qui conduira l'âme purifiée vers la vision béatifique : *Puisque cet Être ineffable ne peut être vu que d'une manière ineffable, que celui qui veut Le voir purifie son cœur. Car nulle ressemblance*

---

[464] *Ayant appris toute la distance qui sépare le Pur (Dieu) de l'impur (créature), l'homme qui aime se voit rendu à lui-même, renvoyé à la purification du cœur pour la vision, à la préparation de l'âme, pour la ressemblance* (*LFMD* 270, p. 361).

[465] GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu.* Introduction, texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1940, 119, p. 297, in *SC* 223, *LFMD* 297-298, p. 383.

corporelle n'en peut donner une idée à celui qui dort, aucune forme sensible à celui qui veille. Ni la raison, ni ses recherches ne sauraient Le voir ou L'atteindre, mais seulement l'humble amour d'un cœur pur(*LFMD* 296, p. 383). Guillaume précise ici un sens de ce « voir » Dieu tant désiré. Ce serait, dit-il, « atteindre » Dieu au-delà du sensible, au-delà de toute forme de raisonnement, c'est à dire rejoindre, par la puissance de l'Esprit d'amour, le Dieu trinitaire, afin d'être situé dans l'embrasement du Père et du Fils[466].

2. La foi purifie le cœur

Dans ses traités sur la foi, Guillaume donne toute son ampleur au rôle de la foi dans la vie chrétienne et, en particulier, il va montrer que la foi a un rôle essentiel dans la purification du cœur pour ceux qui espèrent voir Dieu[467] : *Ils verront cela, dans la vie future, en jouissant de vous, ceux qu'ici vous en aurez rendus dignes par leur foi : là, ils vous verront face à face comme vous êtes.*[468] (*EF* 87, p. 169). Guillaume connaissait l'enseignement d'Augustin donné dans son œuvre sur *La Trinité*. Augustin, en reprenant la parole de l'apôtre Pierre, incite son lecteur à être animé d'une foi si profonde en Dieu, qu'elle l'amène à purifier son cœur, c'est-à-dire à se détacher de tout ce qui empêche l'approche du Seigneur dans la contemplation : « La contemplation est la récompense de la foi et c'est en vue de cette récompense que la foi purifie nos cœurs. L'écriture dit : '' Ayant purifié nos cœurs par la foi[469].'' Comme preuve de la pureté de cœur qu'exige cette contemplation, voici le texte décisif[470] : '' Bienheureux ceux qui ont le cœur pur parce qu'ils verront Dieu[471] ''. » Avec insistance, Augustin redira un peu plus loin qu'« en vue de la vision, c'est par la foi que nous purifions nos cœurs afin d'être du nombre de ces cœurs purs qui verront Dieu[472]. »

---

[466] Cf. *LFMD* 263, p. 355, voir aussi. notre étude sur « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *supra,* Chapitre III A 3. b 3. b', p. 229.

[467] Saint Bernard, à sa manière, indiquera que la foi en la parole, écoutée avec attention, purifie le cœur et, par là, donne la vision : « L'ouïe mène à la vision, car la foi vient de l'ouïe, et purifie le cœur afin qu'il puisse voir Dieu. » (*SCt* 53, trad. A. BEGUIN, Paris, 1987, p. 536).

[468] Cf. aussi : *Seuls sont aptes à voir les cœur purifiés par la foi* (*MF* 11, p. 72).

[469] Ac 15, 9.

[470] Mt 5, 9.

[471] AUGUSTIN, *La Trinité,* I, VIII, 17, *BA* 15, p. 133.

[472] *Ibid.,* I, XIII, 31, p. 179.

Au paragraphe 12 de l'*Enigme de la foi*, Guillaume donne tout un développement sur l'origine de la foi, sa transmission au cours des âges par les croyants. En s'inspirant d'Augustin, il met en évidence que c'est la foi au Verbe de Dieu qui permet à l'homme d'être purifié et ainsi d'accéder aux réalités éternelles : *Lorsque les hommes croient humblement (au Verbe de Dieu) et se soumettent à lui en croyant, c'est là la foi qui purifie les bienheureux au cœur pur ; ceux à qui est promise la vision de ce qui ne peut être vu que par un cœur pur, et qui ne verront que s'ils sont purifiés par la foi* (*EF* 12, p. 103). Dans la suite de son traité sur la foi, Guillaume développe le contenu de la foi en l'Incarnation du Christ, il évoque la Passion et la mort ignominieuse de Jésus. Par la contemplation des souffrances du Christ, surgit en l'âme un amour débordant de reconnaissance pour les mérites de Jésus. Amour, nous dit Guillaume, qui est aussi source de purification de l'âme en vue de la vision : *Croire sans hésitation à tout cela (à la Passion et à la Crucifixion du Seigneur), y penser avec foi, afin d'aimer ce à quoi nous croyons et de le voir comme nous le croyons, qu'est-ce sinon la purification du cœur pour voir ce qui est promis aux cœurs purs ?* (*EF* 14, p. 105). Si l'amour est déterminant dans cette quête de la purification de l'âme, le plus souvent il s'enracine dans la foi : *C'est la foi qui nourrit l'amour, elle qui guérit l'œil de l'âme et l'adapte à la vision* (*MF* 117, p. 187).

En cette attitude de confiance en Dieu s'enracine également la vertu de l'espérance qui a son rôle à jouer dans la purification de l'âme en vue de la vision.

3. Espérer en la promesse de Mt 5, 8 purifie l'âme

Guillaume donne l'espérance à l'âme qui se purifie de faire dès ici-bas l'expérience d'une vision partielle de Dieu : *Pour que l'œil intérieur, fait pour la vision de Dieu, puisse voir là-haut, il doit se purifier sur terre, là où commence la vision qui sera parfaite au ciel* (*EF* 23, p. 113). Guillaume avive l'espérance des moines en la vision de Dieu en leur rappelant tout d'abord que l'œil intérieur, c'est-à-dire l'âme, est créée dans l'homme afin de voir Dieu, de participer à la vie divine dans l'*Unitas Spiritus.* Il appartient à l'âme qui garde en elle cette secrète espérance de voir Dieu, de librement consentir à l'action de la grâce, et de conformer sa volonté à celle du vouloir divin pour chercher à devenir pure afin que se réalise la promesse de la cinquième béatitude : trouver l'accomplissement de son désir infini de vision divine.

Dans cette question de la purification de l'âme en vue de la vision, si nous comparons le texte de Guillaume avec celui d'Augustin, nous voyons que les promesses d'Augustin sont plus restrictives. En effet, Augustin, en se référant à Ambroise[473], écrit que : « Même dans la résurrection, il ne sera aisé de voir Dieu qu'à ceux qui ont le cœur pur, et c'est pourquoi : ''Bienheureux ceux qui ont le cœur pur parce qu'ils verront Dieu[474] ! ``»

L'interprétation que Guillaume donne de la cinquième béatitude reflète une confiance indéfectible en l'amour de son Seigneur. Son désir de voir Dieu, de reconnaître sa présence en lui, est si grand qu'il réinterprète d'une façon très personnelle la pensée d'Augustin. En effet, Guillaume donne une espérance réelle, à l'âme qui se purifie, de parvenir à une certaine forme de vision de Dieu dans le monde des vivants. C'est en lui-même, guidé par ses expériences spirituelles, que Guillaume a compris le dessein divin : celui de nous préparer à la gloire, à la divinisation dans la vision, autrement que par une justification purement extrinsèque[475].

3. Conclusion sur l'étude de la purification de l'âme en vue de la vision

Dans cette quête de la purification en vue de la contemplation, si on a pu reconnaître quelques infiltrations des théories néoplatoniciennes[476] chez Guillaume, des divergences très profondes subsistent entre la purification néoplatonicienne et l'approche chrétienne de ce thème par l'abbé de Saint-Thierry. En effet, le platonisme offre au sage un idéal de pur esprit qui cherche à l'élever dès ici bas au-dessus de la condition humaine. La purification, selon la mystique chrétienne, telle que Guillaume l'enseigne, est à la fois beaucoup plus exigeante et beaucoup plus humaine.

Plus exigeante, car elle fait passer l'âme par des phases de désolation, de nuit de l'esprit dont il n'y a pas trace dans le mysticisme néoplatonicien. Elle combat l'orgueil de l'âme, l'amour excessif de soi, et livre l'âme abandonnée aux opérations toutes puissantes de la grâce.

---

[473] AMBROISE DE MILAN : « A la résurrection même il n'est donné de voir Dieu qu'à ceux qui ont le cœur pur.» (*Traité sur l'Evangile de Luc* I, 25-28, *SC* 45 bis. *Introduction, traduction, notes* de G. TISSOT, Paris 1971, p. 60).

[474] AUGUSTIN, *Lettre* 147, 27, *OA* t. 2. p. 349.

[475] L. MALEVEZ, "La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 22 (1932), 178-205 ; 257- 279, p. 277.

[476] Cf. *ESCC* 1, p. 71 ; *DNCA* 108-115, p. 198-206.

Plus humaine aussi, car elle ne rêve pas de supprimer le corps ; celui-ci a même son rôle à jouer en donnant à l'âme une représentation imagée du Verbe de Dieu : Epoux amoureux de l'Epouse, dans sa gloire ou dans ses souffrances[477].

A travers cette quête de la pureté en vue de la vision de Dieu, nous avons été à même de mieux percevoir ce que signifie le plus souvent pour Guillaume voir Dieu : percevoir sa présence dans son âme.

La purification de l'âme est essentielle dans la pensée de Guillaume car l'âme, purifiée de ses convoitises terrestres, retrouve toutes ses qualités qui ne sont plus amoindries par le péché (son intelligence et toutes ses facultés deviennent pures[478]). Puissances de l'âme qui deviennent pleinement agissantes pour mener l'âme, à l'aide de la grâce, vers la rencontre avec son Seigneur. L'âme devenue pure, libérée de tout mal, devient un miroir translucide ; elle n'est plus dans la dissemblance ; elle est alors parfaitement ressemblante à Dieu. Dans la ressemblance retrouvée, plus rien ne la sépare du Dieu trinitaire[479] ; elle est unie à lui. Dans l'*Unitas Spiritus*, par action de l'Esprit Saint, elle participe à la vie trinitaire, à leur vision mutuelle.

---

[477] « Platonisme des Pères », *DTC,* t. VII, col. 2387-2388.

[478] Cf. *ESCC* 60, p. 157, cité dans notre étude « La charité comme moyen de purification », *supra,* Chapitre III D 2 c 1, p. 303.

[479] Cf. notre étude « Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir », *supra,* Chapitre III B 5 b, p. 255.

Conclusion

L'abbé de Saint-Thierry voulait conduire ses moines dans un cheminement spirituel plus conscient qui les aiderait à mûrir et à nourrir leur désir de voir la face du Seigneur. Il ne voulait pas qu'ils se contentent d'une vie de foi médiocre sans rechercher la profondeur des mystères divins et les joies de la contemplation. Car Guillaume, à travers son expérience spirituelle, a appris que c'est dans cette quête amoureuse du visage divin que se révèle, par grâce, au fond de l'âme, la présence aimante et agissante d'un Dieu infiniment bon, en qui s'enracine une action féconde de salut empreinte de charité.

1. Sens donné par Guillaume au désir de voir Dieu

Le désir de voir Dieu n'est pas, dans la pensée de Guillaume, une recherche de vision extraordinaire ou prophétique[1], elle est avant tout le désir d'une connaissance plus grande du mystère de Dieu[2], d'une perception de la présence divine[3] et d'une participation par la voie affective à la vision mutuelle du Père et du Fils au sein de la vie trinitaire[4].

Ce désir de voir Dieu s'exprime encore par la recherche d'un éclairage donné dans le cœur du pécheur pour être transformé[5]. En effet Guillaume, à la suite des Pères Orientaux, a enseigné que c'est dans la contemplation du visage divin que l'âme peut être transformée, voir déifiée

---

[1] Vision prophétique dont a bénéficié, par exemple, la moniale bénédictine Hildegarde de Bingen. Le pape Eugène III, ancien compagnon de Bernard de Clairvaux, encouragera, en 1147, la prophétesse à donner par écrit le récit de ses visions (M.-M. DAVY, *Initiation médiévale, la philosophie au XIIe s.* Paris, Albin Michel, 1980, p. 186-187).

[2] Ainsi, nous dit Guillaume : *C'est l'effet de la piété de vouloir découvrir et scruter Son essence ou Sa nature* (*EF* 1, p. 93).

[3] C'est-à-dire : *Sentir le contact de quelque chose de Dieu, heureuse expérience qui permet une amoureuse unification et donne la ressemblance conforme à l'Amour* (Traduction légèrement modifiée de *ESCC* 94, p. 219).

[4] Cf. notre étude : « Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* », *supra* Chapitre III 3 b 3 b', p. 229 et en particulier *EF* 6, p. 97 : *De même que dans la Trinité qui est Dieu, le Père et le Fils se voient mutuellement, leur vision réciproque est l'unité de leur existence, et le fait que chacun d'eux est ce qu'est l'autre, de même ceux qui auront été prédestinés et élevés à cette vision verront Dieu comme il est.*

[5] Cf. notre étude sur le commentaire de Guillaume de la parole du psalmiste (Ps 35, 10) : « Dans ta lumière nous voyons la lumière », *supra,* Chapitre II C 3 d 3, p. 187, et en particulier *LFMD* 271, p. 361 : *Nulle part, en effet, la mesure de l'imperfection humaine ne se découvre mieux que dans la lumière du visage de Dieu, dans le miroir de la vision divine. Là, au sein du jour éternel, à la vue toujours plus nette de ce qui lui manque, l'âme corrige de jour en jour par la ressemblance tout ce qui est fautif en elle du fait de la dissemblance.*

par l'action de l'Esprit Saint qui vient illuminer ses zones d'ombre[6]. Lors de la contemplation de la lumière divine, celle-ci fait reculer les limites de l'âme pécheresse en la transformant. Les ténèbres de l'âme, au contraire, l'empêchent de voir la lumière qui sans fin se donne.

On peut comprendre la nature de ce « désir de voir Dieu », qui habite tant Guillaume, à travers la description que fait Baudouin de Ford de la vision mutuelle entre la créature et son Seigneur : « Les Nazaréens[7], établis dans une telle pureté de recherche de Dieu, de désir et d'espérance, voient toujours Dieu pour ainsi dire et Dieu, dans l'éclat de sa beauté, les voit toujours comme l'œuvre des mains de Celui qui ''se réjouit en ses œuvres[8]''. C'est donc un échange de regards, une agréable vision mutuelle. Car, selon le Prophète, le ''Seigneur regarde le juste[9]'', et le juste répond : ''J'ai toujours les yeux tournés vers le Seigneur[10].'' Les justes voient donc Dieu d'une certaine manière dans la vie présente, les yeux dans les yeux ; dès maintenant, ils anticipent les joies de la vie future ; dès maintenant, ils ont un avant-goût de la douceur du rassasiement futur[11]. » Baudouin de Ford voulait donner là un portrait du moine cistercien selon le cœur de Dieu[12]. Comme Guillaume, au juste qui désire voir Dieu et purifie son coeur, il donne l'espérance d'accomplir ce désir, c'est-à-dire de pouvoir vivre dès ici-bas dans une grande proximité avec le Dieu vivant[13], dans un échange de regard entre le juste et son Seigneur. Le désir de voir le visage divin s'exprime dans cette recherche de proximité avec Dieu, dans cette quête de relation vivifiante avec son Créateur à travers le sens spirituel de la vision.

---

[6] Cf. notre étude : « Transformation de l'âme dans la vision de Dieu », *supra,* Chapitre III B 3, p. 245 s. et en particulier : « *Nous tous, la face dévoilée, contemplant la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de clarté en clarté* » (2 Co 3, 18) (*OM* III, 6, p. 69).

[7] Pour Baudouin de Ford, les Nazaréens représentent les parfaits disciples du Christ. Il assimile les moines aux Nazirs ou Nazaréens, ces consacrés de l'Ancien Testament (cf. Nb 6), *Traité 16,* trad. R. THOMAS, Pain de Cîteaux 40, Chimay, Belgique, 1975, p. 138.

[8] Ps 103, 31.

[9] Ps 33, 16.

[10] Ps 24, 15.

[11] BAUDOUIN DE FORD, *Traité 16,* trad. R. THOMAS, Pain de Cîteaux 40, Chimay, Belgique, 1975, p. 146.

[12] Dans le *Traité* 11, Baudouin avait fait le portrait pitoyable du moine relâché : « Il est sans cœur, il ne sent pas en lui le sentiment de l'amour de Dieu. (...). Il n'exhale pas de pieux soupirs, ne brûle pas de saints désirs, (...). La contemplation ne suspend pas son âme. » (Pain de Cîteaux 39, Chimay, Belgique, 1975, p. 101-103).

[13] Cf. *EF* 4, p. 95 où Guillaume dit en particulier : *Personne n'a jamais vu Dieu par les yeux corporels, mais parce que le Fils unique qui est dans le sein du Père, nous l'a exprimé en expressions ineffables, la créature raisonnable, pure et sainte, est remplie de cette vision ineffable. (...). La vision d'une vie autre et meilleure est promise pour la vie future, mais elle est déjà commencée sur terre en tous les fils de la grâce,* voir notre étude sur *EF* 4 dans « Influence d'Augustin sur Guillaume dans son interprétation de Mt 5, 8 », *supra,* Chapitre III D 2 a, p. 296 s.

2. Les œuvres de Guillaume manifestent-elles une évolution dans la vision de Dieu ?

Entre les toutes premières œuvres de Guillaume et celles qui vont suivre, on relève des objectifs constants, dans la pensée de Guillaume, comme celui d'aiguiser le « désir de voir Dieu » chez ses contemporains. Guillaume a cherché, sans relâche, à leur faire comprendre que Dieu nous donne de Le contempler en notre conscience vive sans rien perdre de son mystère radical[14]. L'abbé de Saint-Thierry a su utiliser les deux affirmations contradictoires présentées dans la Bible[15] au sujet de la vision de Dieu.. Ainsi on peut lire en saint Jean : « Dieu, personne ne l'a jamais vu[16] » et le même auteur assure que : « Nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est[17]. » Guillaume, à travers ses expériences spirituelles, a bien senti qu'il fallait trouver un juste équilibre entre l'affirmation d'une certaine vision de Dieu dès ici-bas, donnant au Seigneur un caractère certes transcendant mais qui ne soit ni impersonnel, ni inatteignable[18] et, d'autre part, il ressentait bien que l'homme ne pouvait avoir la prétention blasphématoire de soumettre le secret de Dieu à la compréhension qu'il pouvait en avoir[19]. Guillaume a su faire une synthèse harmonieuse entre la tendance latine qui, à la suite d'Augustin, concède aux saints, même encore sur terre, une certaine vision-connaissance de l'essence divine[20] et celle d'Orient qui, dans le sillage de Denys, avait tendance à souligner l'invisibilité de Dieu et son ineffabilité[21].

On peut cependant remarquer une évolution dans l'espérance de voir Dieu entre les premières œuvres de Guillaume et ses œuvres postérieures. Dans *La contemplation de Dieu*, le désir de voir Dieu est exprimé avec une certaine angoisse ; Guillaume se demande si son aspiration

---

[14] B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le nouveau théologien,* Paris, 1985, couverture du livre.

[15] J. P. TORRELL, « La vision de Dieu ''Per essentiam`` selon saint Thomas d'Aquin », *Recherches Thomasiennes,* Paris, 2000, 177-197, p. 178.-179.

[16] Jn 1, 18.

[17] 1 Jn 3, 2. Autre exemple d'affirmation contradictoire au sujet de la vision de Dieu : Dans le livre de l'Exode il est dit que Moïse et soixante-dix anciens d'Israël « virent le Dieu d'Israël. » (Ex 24, 10), alors qu'à plusieurs reprises il a été écrit que l'homme ne peut voir Dieu et vivre, cf. *supra,* Introduction, p. 6, notes 7-10. On trouverait aussi ce genre d'affirmation contradictoire en saint Paul, cf. notre étude « Livres saints les plus cités chez Guillaume », *supra,* Chapitre I B 1 b, p. 98.

[18] Cf. *EF* 5, p. 97 : *Dieu ne peut être vu par les hommes. Pourtant s'il était inaccessible aux esprits des hommes pieux, on ne dirait pas : « Approchez de lui et soyez éclairés. »* (Ps 33, 6). *Et s'il était invisible aux esprits des hommes pieux, on ne dirait pas : « parce que nous le verrons comme il est. »* (1 Jn 3, 2).

[19] Aussi, rappelle-t-il à ses moines, dans un langage didactique, l'illusion d'une vision-connaissance exhaustive de Dieu : *La vision face à face et la pleine connaissance (de Dieu) ne sont données à personne sur la terre* (*EF* 3, p. 95). Quand Guillaume témoigne d'une expérience de Dieu dans la vision, son langage devient beaucoup plus vivant, voire incandescent (G. COMO, *Ignis amoris Dei,* Rome 2001, p. 8).

[20] Cf. notre étude sur « Moïse et Paul ont-ils eu la vision de Dieu ici-bas ? », *supra,* Chapitre II C 3 b 1, p. 175.

[21] Cf. J. P. TORRELL, « La vision de Dieu ''Per essentiam`` selon saint Thomas d'Aquin », *Recherches Thomasiennes,* Paris, 2000, 177-197, p. 179.

profonde sera entendue, si son désir n'est pas présomptueux. Il sait que c'est l'amour, cet *art des arts* (*DNDA* 1, p. 71), qui est à l'origine de son désir.

Au cours des *Oraisons méditatives*, Guillaume laisse percevoir des moments de désolation lorsqu'il lui semble *que pour lui la porte de la vision est close* (*OM* II, 1, p. 51-53) et pourtant, sans relâche, il clame un désir de voir Dieu tout au long de la troisième méditation (*OM* III, 3, p. 65), désir qui sera réalisé, mais pas complètement (*OM* III, 8, p. 71).

C'est dans l'*Exposé sur le Cantique des Cantiques* que Guillaume montre la possibilité pour l'âme-Epouse d'être comblée par les fréquentes visites de l'Epoux. Visite fugace, mais cependant si jouissive qu'elle donne à l'Epouse la paisible assurance de recevoir à nouveau la visite du Bien-aimé et d'en avoir sa vision (*ESCC* 57, p. 153). Le baiser que reçoit l'Epouse dans les *Oraisons méditatives* est un baiser de paix, de pardon que lui offre le Christ souffrant et humilié (*OM* VIII, 2-5, p. 137-139). Alors que dans *l'Exposé sur le Cantique*, le baiser donné à l'Epouse exprime la plénitude de l'amour que l'Epoux infuse dans son Epouse pour ne plus faire avec elle qu'*un seul esprit* (*ESCC* 30, p. 113-115). Guillaume développe à nouveau cette image du baiser dans son *Exposé sur le Cantique* pour montrer que, dans cette union entre l'Epoux et l'Epouse[22], l'Epouse est invitée à participer à la vie trinitaire elle-même, à la vision mutuelle entre le Père et le Fils. La vision n'est pas encore directement évoquée ici. On peut supposer qu'elle est comprise dans la participation de l'Epouse à ce qui *leur est commun à tous deux*[23].

La même image du baiser est reprise dans *Le Miroir de la foi* où il est clairement affirmé que l'artisan de l'étreinte est l'Esprit Saint[24]. Et c'est par l'Esprit Saint, *mutuelle connaissance* du Père et du Fils, qu'il est donné, à ceux à qui le Père et le Fils se révèle, de *connaître comme le Père et le Fils se connaissent* (*MF* 106, p. 177). Cette progression dans la vision-connaissance de Dieu, donnée à l'âme, se retrouve dans l'*Enigme de la foi.* Il est à nouveau montré que l'âme, participante par l'Esprit, à la charité du Père et du Fils, participe aussi à leur vision mutuelle[25]. Guillaume encourage les moines, dans la *Lettre d'or*, à croire à l'action de la grâce, à même de frapper le sens spirituel de la vision, car Dieu lui-même peut se faire voir *tel qu'il est* (*LFMD* 268, p. 359).

---

[22] *Qui n'est autre que l'Unité du Père et du Fils que leur Baiser, leur Etreinte, leur Bonté est tout ce qui, dans cette infiniment simple Unité, leur est commun à tous deux* (*ESCC* 95, p. 221).
[23] Cf. *ESCC* 95, p. 221, *supra,* note précédente
[24] *MF* 111, p. 181, cf. A. SOLIGNAC, "Osculum", *DS* t. 16, col. 1020-1021.

[25] Cf. *EF* 6, p. 97 cité, *supra,* p. 310, note 4 (L'affirmation de Guillaume est modérée en *OM* III, 8, p. 71 : *Il en est parfaitement ainsi mais pas selon tout mode*).

Au fil des œuvres de Guillaume, prises dans un ordre chronologique, nous remarquons un affermissement de l'espérance en des visites divines, œuvre imprévisible de la grâce, au cours desquelles Dieu se laisse percevoir, reconnaître, sentir par le sens figuré de la vue. Après que Guillaume ait lu le *Commentaire sur le Cantique* d'Origène, il transparaît, dans son propre commentaire un nouvel élan dans sa vie spirituelle. Guillaume est devenu plus confiant dans la possibilité des échanges amoureux entre la créature et son Créateur et dans celle d'une vision-connaissance de l'Être aimé.

3. L'importance de l'expérience mystique chez Guillaume

Guillaume partage avec ses lecteurs ses suaves expériences qu'il fit dans la contemplation amoureuse de la face divine. Ces expériences sont d'une première importance dans son œuvre théologique. Guillaume a le mérite de justifier ses expériences en élaborant une doctrine théologique, en particulier une théologie trinitaire, pour les expliciter et ainsi aider les amis de Dieu à faire des expériences semblables, aussi suaves et fécondes pour leur vie spirituelle[26]. L'expérience mystique de Guillaume, si elle a certains traits communs avec celle de saint Bernard dans la prise de conscience de la place centrale de la charité, elle a son originalité dans la reconnaissance du rôle essentiel de l'Esprit Saint. Alors que la théologie de Bernard est plutôt christo-centrique, celle de Guillaume est spirito-centrique. Dans la pensée de Guillaume l'Esprit divin réalise ce qui est impossible aux hommes. L'œuvre de l'Esprit est ouverture et communion à la vie des trois personnes de la Trinité. L'Esprit Saint nous met en relation avec le monde divin et il nous fait participer à l'échange d'amour du Père pour le Fils, à leur vision mutuelle[27]. Guillaume aurait pu faire sienne cette parole de saint Irénée : « Il n'y a de vie que par la participation à Dieu, et cette participation à Dieu consiste à voir Dieu et à jouir de sa beauté (...). La gloire de Dieu c'est l'homme vivant et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu[28]. »

[26] G. COMO, *Ignis amoris Dei,* Rome 2001, p. 314.
[27] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1975, p. 276.
[28] IRENEE, *Contre les hérésies,* IV, 20, 5-7.

4. Unification des puissances de l'âme

Il est vrai que c'est dans l'*Unitas Spiritus* que la vision mutuelle de l'âme et de son Créateur atteint son acuité[29]. Cependant nous remarquons avec Kai G. Sanders[30] que Guillaume attribue cette capacité de voir Dieu aux facultés affectives de l'âme, données gracieusement par l'Esprit Saint, quand celles-ci sont bien orientées par un vouloir qui tend à être le vouloir divin. La volonté devient alors tout amour[31]. Cela va amener Guillaume, de façon très personnelle, à enraciner toutes les puissances fondamentales de l'âme dans l'amour de Dieu et pour Dieu[32]. En effet, au cours de ce voyage vers Dieu, Guillaume incite à développer le don de la foi reçu au début de la vie spirituelle, mais seule la charité peut vivifier la foi[33] ; il en est de même pour l'espérance[34]. Purifier son âme pour voir Dieu est une nécessité incontournable[35]. Là encore, la voie royale pour voir Dieu est celle de chercher à parfaire son âme par amour pour l'Epoux[36]. Dans cette quête amoureuse de Dieu, la raison certes doit être présente. Elle est un des deux yeux nécessaires à la contemplation, mais Guillaume montre bien que la raison doit être transformée en amoureuse contemplation[37]. Soulignons avec Albert Deblaere, que ce qui caractérise l'expérience mystique dans les écrits de Guillaume, « c'est précisément la simplification et l'unification de l'opération des puissances en un seul dynamisme, au lieu d'un écartèlement entre intelligence et volonté. Les mystiques (comme Guillaume) laisseront tranquillement les écoles théologiques discuter sur la priorité à donner soit à l'intelligence soit à la volonté dans la prière contemplative ici-bas ou dans la vision béatifique ; ce problème n'existe pas pour eux, puisque tous s'accordent pour affirmer l'unification passive de l'opération des puissances[38]. » Dans l'âme embrasée par l'amour, don

---

[29] J.-M. DECHANET, « Amor ipse intellectus est », *RMAL* 1, (1945), 349-374, p. 364.

[30] Pour Kai G. Sanders « l'amplexus » (amour naturel et spirituel de l'âme) est le point de départ de l'union à Dieu (*Amplexus,* Langwaden, Bernardus-Verlag, 1998, p. 411). L'amplexus intègre en lui toutes les autres facultés de l'âme, (*ibid.,* p. 412).

[31] Cf. *supra* notre étude sur « La volonté », *supra,* Chapitre II B 4, p. 153.

[32] A. M. PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII,* Rome, 1988, p. 128.

[33] Cf. notre étude : « Tout part de la foi et s'accomplit dans la charité », *supra,* Chapitre III C 3 b, p. 277-279.

[34] *Ibid.,* p. 276.

[35] Cf. notre étude : "Purification de l'âme en vue de la vision ... », *supra,* Chapitre III D 2 b, p. 299 s.

[36] Cf. notre étude : « La charité comme moyen de purification », *supra,* Chapitre III D 2 c 1, p. 302 s.

[37] Cf. notre étude : « Deux yeux sont nécessaires pour voir Dieu : L'amour et la raison », *supra,* Chapitre III A 3 a 5, p. 217 s.

[38] A. DEBLAERE, « Mystique », *DS* t. 10, col. 1906.

de l'Esprit, toutes ces puissances sont unifiées ; il n'y a plus de séparation entre intelligence et volonté-amour[39].

L'expression *Amor ipse intellectus est* s'interprète chez Guillaume dans la reconnaissance de l'unification des puissances de l'âme par l'Esprit Saint. En effet, dans la doctrine trinitaire de Guillaume, qui est le point central et le plus original de sa théologie, l'Esprit Saint, unifie l'âme, restaure en elle la ressemblance perdue et, dans cette ressemblance retrouvée, l'âme est à même de participer à la vie trinitaire[40]. L'âme est alors introduite dans le « baiser » du Père pour le Fils, dans leur union profonde évoquée par saint Jean[41], l'âme est ainsi au cœur de leur échange visuel.

5. Relation entre amour et vision chez Guillaume

Si nous voulons regarder la relation existant entre amour et vision chez Guillaume, nous pouvons dire de façon synthétique que l'amour insufflé par l'Esprit Saint a le rôle essentiel de sublimer et d'unifier les puissances de l'âme, de restaurer la ressemblance perdue et de faire participer l'âme à l'union du Père et du Fils et à leur vision mutuelle. Guillaume a proposé une synthèse parfaite, peut-être jamais dépassée ensuite entre vision et amour : vision amoureuse dans la contemplation ou plus exactement, amour donnant une vision-connaissance de Dieu[42]. Guillaume a ici une place exceptionnelle dans l'histoire de la mystique en donnant un rôle si actif aux facultés affectives dans la vision-connaissance de Dieu.

L'absence de langage formel ou de procédé discursif, bien structuré chez Guillaume, ne doit pas faire mésestimer la richesse d'une quête du visage divin. Elle est fondée sur les thèmes bibliques et patristiques, spécialement sur la tradition origènienne de la perception du divin

---

[39] En créant l'amour dans l'âme, la grâce donne à l'âme son unité qui lui permettra d'être toute dans l'Un. Cette idée de l'immédiate assimilation à Dieu que l'on trouve chez Plotin, est présente chez les mystiques du XIIe siècle (M.-D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle,* Paris, 1966, p. 111). Ainsi, nous dit Guillaume, l'âme par la grâce est *modelée sur un unique sentiment de pieuse tendresse, sur une figure unique de charité* (*ESCC* 19, p. 93).

[40] O. BROOKE, " The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry ", *RTAM* 26 (1959), 85-127, p. 115 ; 121-122, cf. notre étude "Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir", *supra,* Chapitre III B 5 b, p. 255.

[41] « En ce temps-là vous connaîtrez que je suis dans le Père, et que vous êtes en moi, et moi en vous » (Jn 14, 20).

[42] J. LECLERCQ, « Etudes récentes sur Guillaume de Saint-Thierry, *Bulletin de Philosophie médiévale* 19 (1977), 49-54, p. 54.

par les sens spirituels, sa lecture du Cantique des Cantiques, l'« Amor-notitia est » de saint Grégoire[43] et les différentes formes de vision analysées par Augustin. Guillaume, le plus souvent, a tiré des conclusions neuves à partir des théories augustiniennes, notamment dans son insistance sur la recherche d'une vision de Dieu dès ici-bas en revendiquant, en faveur de l'amour pur, don de l'Esprit, un rôle de tout premier plan dans la vision de Dieu.

6. Expression de la vision de Dieu au cœur de la Trinité chez Jean Ruusbroec

Cette expérience de la vision de Dieu qui s'insère dans la vie trinitaire est reprise par de grands mystiques comme Jean Ruusbroec et Jean de la Croix[44]. Comme l'énonce Paul Verdeyen, on peut dire que Ruusbroec a souvent puisé aux sources guillelmiennes[45].

Ruusbroec présente la vision immédiate de Dieu comme le sommet de la contemplation de Dieu ici-bas[46]. Chez Ruusbroec, la mystique est harmonieusement trinitaire et christologique.

Christologique, car c'est dans la manifestation de la lumière incompréhensible du Fils que l'esprit de l'homme est amené à voir : « Le Verbe est cette lumière insaisissable en laquelle on commence à voir[47]. » Le contemplatif qui a atteint « son image éternelle pour laquelle il a été fait[48] », c'est-à-dire la ressemblance avec le Verbe, participe à la vie trinitaire, il est « amoureusement étreint dans la délicieuse rencontre du Père et du Fils, grâce au Saint Esprit, dans un amour éternel[49] ». Devenu « amour », l'esprit de l'homme « goûte et voit sans mesure, comme Dieu, la richesse qu'il est en lui-même en l'unité du ''Fond[50]'' vivant[51]. » Cette image de l'étreinte illustre le sommet de l'union mystique entre l'âme et les trois personnes de la Trinité. Comme le montrait déjà Guillaume, dans cette union avec l'essence divine, l'âme participe à l'amour échangé entre le Père et le Fils ainsi qu'à leur vision mutuelle.

---

[43] T. KOEHLER, « Thème et vocabulaire de la ''Fruition divine'' chez Guillaume de Saint-Thierry, *RAM* 40 (1964), 139-160. p. 157-158.
[44] P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1975, p. 146.
[45] *Ibid.,* p. 282.
[46] « Essence de Dieu », *DS* t. 4/2, col. 1340.
[47] J. RUUSBROEC, *Les Noces spirituelles,* in *Ecrits II,* trad. A. Loup, éd. Abbaye de Bellefontaine, 1993, 3. 12, p. 208.
[48] *Ibid.,* 3. 33, p. 213.
[49] *Ibid.,* 3. 4, p. 216.

[50] Le Fond n'est autre que l'Unité divine attribuée au Père et auquel nous avons accès en atteignant notre prototype, le Verbe, « Connaissance mystique de Dieu », *DS* t. 3, col. 907.
[51] J. RUUSBROEC, *Les Noces spirituelles, op. cit.,* 3. 4, p. 215-216.

Léonce Reypens[52] souligne un point de divergence entre la conception de l'union mystique chez Ruusbroec et celle chez Guillaume ou d'autres auteurs spirituels dans la mouvance augustinienne[53]. Alors que l'abbé de Saint-Thierry évoquait la brièveté des visites divines[54] conduisant à l'union, Ruusbroec affirme que cet état privilégié d'union mystique peut durer ou se reproduire plus souvent : « Les yeux de l'Esprit, par lesquels nous contemplons et fixons l'Epoux, s'écarquillent si largement qu'ils ne se ferment plus jamais[55]. » La vue du Verbe permet d'être dans un état de grâce durable qui est comparable à celui du « mariage mystique » évoqué par Thérèse d'Avila et Jean de la Croix[56].

7. Expression de la vision de Dieu au cœur de la Trinité chez Jean de la Croix

L'influence de Guillaume sur Jean Tauler est attestée et, par l'intermédiaire de celui-ci, sur Jean de la Croix[57]. A travers ses écrits, Jean de la Croix a tracé un itinéraire spirituel qui mène à la « divine union[58] ». Il interprète les expériences élevées d'Union spirituelle à partir de la théologie trinitaire déjà présente dans l'œuvre de Guillaume. Ainsi l'amour du Père, communiqué au Fils, est communiqué aussi au cœur de l'homme : « Tu leur as communiqué le même amour qu'au Fils », (c'est à dire l'Amour-Personne qu'est l'Esprit Saint), non par nature comme au Fils, mais, comme il a été dit, par unité et transformation d'amour[59]. » Mais

---

[52] « Connaissance mystique de Dieu », *DS* t. 3, col. 909.

[53] Dans la vision de Dieu selon la tradition augustinienne, elle-même en rapport avec la vision néo-platonicienne, on insiste sur la brièveté et la rareté du rapt (Léonce REYPENS, « Connaissance mystique de Dieu », *DS* t. 3, col. 909).

[54] Cf. *MF* 103, p. 175, cité *infra,* p. 319, note 52.

[55] J. RUUSBROEC, *Les Noces spirituelles, op. cit.,* 3. 2, p. 310.

[56] Dans la doctrine thérésienne, l'âme, au cours de ce voyage intérieur à la découverte de la présence de Dieu, célébrait ses « fiançailles spirituelles » dans la sixième Demeure. C'est une étape en laquelle elle avait conscience, mais de façon intermittente, de son union d'amour avec Dieu. Dans la Demeure suivante, au temps du « mariage spirituel », au contraire, la continuité dans l'union est un suave repos pour l'âme : « La différence qu'il y a entre cette Demeure et les autres, écrit la Sainte, c'est, je le répète, que l'âme n'y éprouve presque jamais de sécheresse, ni de ces troubles intérieurs qu'elle connaissait parfois dans les autres demeures ; elle se trouve presque toujours en quiétude (...). Sa Majesté s'est manifestée à l'âme et la mise à ses côtés. » (THERESE D'AVILLA, *Le Château de l'Âme ou le Livre des Demeures,* éd. Rencontre, Lausanne, 1963, VII, 3, 10, p. 257).
« Ce mariage spirituel, nous dit saint Jean de la Croix, entre l'âme et le Fils de Dieu, son Epoux, dépasse de beaucoup les fiançailles. C'est en effet une totale transformation dans le Bien-Aimé. Et mon opinion est que le mariage spirituel est toujours accompagné de la confirmation en grâce, car la fidélité des deux parties devient ici inébranlable, celle de Dieu envers l'âme s'affirmant par cette confirmation. » (JEAN DE LA CROIX, *Cantiques spirituels,* Version A, in *Œuvres complètes de Saint Jean de la Croix,* Paris, 1981, 27, 2, p. 183).

[57] M. PFEIFER, « L'itinéraire spirituel du moine selon la Lettre d'or de Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye 2000, 597-608, p. 604.

[58] « Saint Jean de la Croix », *DS* t. 8, col. 427.

[59] JEAN DE LA CROIX, *Cantiques spirituels,* Version A, 38, 4, *op. cit.,* p. 226.

cette communication d'amour, comme le montrait déjà Guillaume, concerne aussi la participation à la connaissance réciproque du Père et du Fils à leur vision mutuelle : « D'où il suit que les âmes possèdent, par participation, les mêmes biens que le Fils possède par nature, (...). Ce qui fait dire à saint Pierre : ''Que la grâce et la paix abondent en vous par la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ Notre Seigneur. Tout ce qui appartient à sa divine puissance par rapport à la vie et à la piété, nous a été donné par la connaissance de celui qui nous a appelés par sa propre gloire et sa propre vertu ; en lui, il nous a accordé de très grandes et très sérieuses promesses, afin que, par là, nous devenions participant de la nature divine[60].'' » Dans l'union à Dieu par l'amour, terme baptismal auquel saint Jean de la Croix voudrait conduire son disciple, il sera donné au contemplatif la vision-connaissance de Dieu[61].

8. Interprétation des « Visites de Dieu » dans l'âme chez Ignace de Loyola en comparaison à celle donnée par Guillaume

Nous évoquons encore la figure d'un mystique et homme d'action : saint Ignace de Loyola car il a en en commun avec Guillaume une grande aspiration à faire prendre conscience des visites divines dans l'âme. Ainsi, Giuseppe Como fait un lien intéressant entre la perception de Dieu au fond de l'âme, que Guillaume évoque à travers la sensation d'une vision spirituelle[62], et la perception d'une motion de Dieu directe discernée par saint Ignace au cours de « La consolation sans cause[63] ». Ignace de Loyola, dans ses exercices spirituels, montre précisément que : « Seul Dieu notre Seigneur peut donner consolation à l'âme sans une cause ; parce que c'est le propre de notre Créateur de rentrer, sortir et produire des motions en elle, l'attirant tout entière dans l'amour de sa divine Majesté. » Saint Ignace précise, « Je dis : sans cause, sans aucun sentiment ni aucune connaissance préalable d'aucun objet grâce auquel viendrait la consolation par les actes de l'intelligence et de la volonté[64]. » Ainsi, chez Guillaume, on remarque aussi que la perception, dans une *visite divine* de *celui qui se découvre,* le sentiment de présence reçue au cours d'une *douce et grande consolation* de

---

[60] 2 P 1, 2-4. JEAN DE LA CROIX, *Cantiques spirituels,* Version A, 38, 4, *op. cit.,* p. 226.
[61] « Saint Jean de la Croix », *DS* t. 8, col. 437.
[62] *Or, pour les cœurs qui soupirent après la lumière divine, pour les enfants de lumière qui peinent encore dans les ténèbres de cette vie, peut-il y avoir de visite plus douce et de consolation plus grande, que de voir parfois, tant soi peu, des yeux du cœur illuminés, au moins à travers l'éclair fugitif de la grâce illuminante, celui qui se découvre ; de sentir l'auteur des promesses et de comprendre la richesse de miséricorde (...) qui se trouve être auprès de Dieu ?* (*MF* 103, p. 173-175).
[63] G. COMO, *Ignis amoris Dei,* Milan 2001, p. 318.
[64] IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels,* Paris, 1963, p. 174-175, n° 330.

l'*auteur des promesses* n'a pas d'autre « cause » que l'action imprévisible et fugace de *la grâce illuminante* (*MF* 103, p. 173-175). Le fait que Dieu a la liberté d'aller et de revenir dans l'âme en se donnant lui-même comme tel, souligne Karl Rahner, est un élément décisif de la motion décrite par Ignace[65]. De plus, au cours des motions, l'âme est entraînée tout entière dans l'amour de Dieu. Ces motions sont des expériences qui ne peuvent tromper, remarque Karl Rahner, car au cours de ces motions la perception est celle de l'être même radicalement abstrait de Dieu. Un Dieu qui se reconnaît à son action lorsqu'il attire la personne à lui et l'élève vers son amour. Aucune autre cause ne pourrait avoir une telle performance[66].

Guillaume a décrit à sa manière ses expériences suaves de fruition en lesquelles Dieu est perçu dans l'âme[67]. Elles ont pour effet d'attiser le désir de l'âme de voir Dieu, de le percevoir à nouveau, d'espérer avec ardeur une nouvelle visite divine. L'âme est alors encore davantage embrasée par l'amour divin qui la transforme pour la conduire au cœur de l'amour du Père et du Fils. Ces expériences spirituelles de perception de Dieu dans l'âme, appelées par Guillaume « vision », ne peuvent être compréhensibles que dans une structure théologique cohérente avec la doctrine chrétienne. La théologie de Guillaume, particulièrement dynamique dans le chemin qu'elle trace vers la vision-perception d'un Dieu aimant, donne une harmonieuse compréhension de la spiritualité chrétienne. Elle est établie sur des thèmes théologiques fondamentaux comme ceux de l'homme créé à la ressemblance et à l'image de Dieu, le rôle des vertus théologales, des sens spirituels et surtout le rôle de l'Esprit Saint dans la théologie trinitaire qui comprend la divinisation de l'homme et le « face à face »[68].

9. Actualité du désir de voir Dieu selon Guillaume

Cette mystique guillelmienne serait-elle si ancienne qu'elle laisserait indifférents nos contemporains ? Il semble, au contraire, qu'elle réponde à différentes attentes des hommes de notre temps.

Nos contemporains, disait récemment Mgr Dubost[69], ont de la peine « à s'exercer à regarder l'Invisible » et, par suite, à scruter dans la foi l'économie du salut. Les écrits spirituels et

---

[65] K. RAHNER, « La logica della conoscenza esistentiva in Ignazio di Loyola » in ID., *L'elemento dinamico nella Chiesa,* Brescia, Morcellina, 1970, 79-152, p. 134, cité par G. COMO, *op. cit.,* p. 319.
[66] *Ibid.*
[67] Cf. notre étude « Expérience de la vision intellectuelle chez Guillaume », *supra,* Chapitre II C 3 c, p. 179.
[68] G. COMO, *Ignis amoris Dei,* Milan 2001, p. 320.
[69] Colloque sur « L'apport des Pères De l'Eglise en Catéchèse », organisé par M.-A. VANNIER, 4-5 Juillet 2003.

théologiques de Guillaume incitent à reconnaître l'action du Créateur qui se dévoile dans le désir, mis au fond de l'âme, de Le voir et de L'aimer.

Cette confiance, qui ne fait que croître dans la vie spirituelle de Guillaume en les possibilités d'une rencontre humano-divine, évoquée à travers le sens de la vue, est non seulement édifiante mais communicative. Elle permet à ceux qui recherchent une rencontre indicible de l'espérer sans relâche. Elle encourage le croyant à être, avec toutes ses facultés, en quête du visage divin et à entrer dans cette relation amoureuse et vivifiante toujours proposée par Celui dont l'amour n'a pas de fin.

Face à la mort qui, humainement parlant, est une grande détresse, le désir de voir Dieu donne un sens à ce passage vers une autre vie et une espérance véritable à l'homme pour s'approcher de sa fin dernière[70]. Il faut une réelle espérance en l'accomplissement de la promesse d'une vision béatifique future pour aborder la mort sereinement. « Dieu veut nous accueillir dans le ciel », écrit un jeune dominicain de la Province Suisse, « pour autant que nous maintenions fort ce désir du ciel qu'il a mis dans nos cœurs[71]. »

[70] G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé,* Paris, 1957, p. 31.
[71] Ph. DE ROTEN, « L'air, le ciel et l'au-delà », *Source,* Fribourg (Suisse), Mai-Juin 2003, p. 128.

Bibliographie

1. Sources : Oeuvres de Guillaume de Saint-Thierry

a) Textes latins

De contemplando Deo, PL 184, 367-380.

De natura et dignitate amoris, PL 184, 379-408.

Expositio super epistolam ad Romanos, éd. P. VERDEYEN, CCCM 86, Turnhout, 1989.

Meditativae orations, PL 180, 205-248.

De natura corporis et animae, PL 180, 695-726.

Expositio super Cantica canticorum, éd. P. VERDEYEN, CCCM 87, Turnhout, 1997.

Speculum fidei, PL 180, 365-398.

Aenigma fidei, PL 180, 397-440

Epistola ad Fratres de Monte Dei, PL 184, 307-354.

Vita Bernard,. PL 185, 225-266.

b) Textes français

La Contemplation de Dieu. Introduction, texte latin et traduction de J. HOURLIER, *SC* 61bis, Paris, 1999.

Deux traités de l'amour de Dieu. De la Contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour. Textes, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1953.

Exposé sur l'épître aux Romains. Introduction, traduction et notes par A. BRU, Paris, O.e.i.l., 1986.

Oraisons méditatives. Introduction, texte latin et traduction de J. HOURLIER. *SC* 324, Paris, 1985.

Meditativae orationes. Texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1934.

De la nature du corps et de l'âme. Texte établi, traduit et commenté par M. LEMOINE, Paris, Les Belles Lettres (coll. "A. L. M. A."), 1988.

Exposé sur le Cantique des Cantiques. Texte latin, introduction et notes de J.-M. Déchanet, traduction de M. DUMONTIER, *SC* 82, Paris, 1998.

Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1958.

Le miroir de la foi. Introduction, texte critique, traduction et notes par J.-M. DECHANET, *SC* 301, Paris 1982.

Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'egnime de la foi. Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY, Paris, 1959.

Oeuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry. Introduction, traduction et notes par J.-M. DECHANET, Paris, 1944.

Lettre aux frères du Mont-Dieu (*Lettre d'or*). Introduction, textes critiques, traduction et notes par J.-M. DECHANET, *SC* 223, Paris, 1985.

Un traité de la vie solitaire. Introduction, texte latin et traduction de M.-M. DAVY, Paris, 1940.

Vie de saint Bernard. Traduction d'Ivan GOBRY. Paris, 1997.

2. Ouvrages et articles généraux

ANDIA Y. DE, *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite,* Pays-Bas, 1996.

BERNARD C. A., *Le Dieu des mystiques,* Paris, Cerf, 1994.

BLOMMSTIJN J., "Progrès-Progressants", *DS* 12, col. 2383-2405, 1986.

BLONDEL M., « Le problème de la mystique », *Cahiers de la Nouvelle journée* 3, Paris, 1925, p. 1-63.

BOCHET I., *Saint-Augustin et le désir de Dieu,* Paris, 1982.

BOUYER L., *La spiritualité de Cîteaux,* Paris 1955.

- *Du mystère à la mystique,* Paris, O. e. i. l., 1986.

CASEY M., « Le spirituel : les grands thèmes Bernardins », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalité, spiritualité, SC* 380, Paris, 1992, 605-635, p. 618.

CAYRE F., *La Contemplation augustinienne,* Bruges, 1954.

CERTEAU M. de., "La Mystique", *Encyclopedia Universalis* 11, col 521-526, 1971.

CHENU M.-D., *La Théologie au douzième siècle,* Paris, 1966.

COURCELLE P., *Connais-toi toi-même : de Socrate à saint Bernard, EA*, Paris, 1974-1975.

DAHAN G., *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval,* Paris, 1999.

DANIELOU J., *Platonisme et théologie mystique,* Paris, 1953.

DAVY M.-M., *Initiation médiévale, la philosophie au XIIe s.,* Paris, Albin Michel, 1980.

DEBLAERE A., « Mystique », *DS* t. 10, col. 1906.

DULAEY M., *Le Rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin,* Paris, 1973.

DUPONT J., *La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul,* Louvain-Paris, 1949.

- "Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après 2 Co 3, 18", *Revue Biblique* 56, (1949), 392-411.

EPINEY BURGARD G. et ZUM BRUNN E., *Femmes Troubadours de Dieu,*Turnhout, 1988.

FRAIGNEAU-JULIEN B., *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le nouveau théologien,* Paris, 1985.

FESTUGIERE A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1936.

GILSON E., *L'esprit de la philosophie médiévale,* Paris, 1944.

- *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Paris, Vrin, 1969.

GINN B. Mc, *Three treatises on man. A Cistercian Anthropology,* Kalamazoo, Cistercian publications, 1977.

GOBRY Y., La civilisation médiévale, Paris, 1999.

- Saint Bernard par ses écrits, Paris 1999.

GODIN A., *Psychologie des expériences religieuses,* Paris, Centurion, 1986.

GOSSMANN E., *Foi et Connaissance de Dieu au Moyen Âge,* Paris, 1974.

HADOT P., *Plotin ou la simplicité du regard,* Paris, 1973.

HALLIER A., *Un éducateur monastique Aelred de Rievaulx,* Paris, 1959.

HAUSER I., « Les grands courants de la spiritualité orientales », *Orientalia Christiana Periodica,* Roma, 1935.

HECKE L. VAN, *Le désir dans l'expérience religieuse,* Paris, 1990.

HUGEDE N., *La métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens,* Neuchatel, 1957.

HOURLIER J., « Saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry dans le ''Liber de amore`` », *Saint Bernard Théologien, (Analecta Sacri Ordinis Cistreciensis* 9), (1953), 223-233.

IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels,* Paris, 1963.

I Sogni nel Medioevo, Seminario internazionale, Rome, 2-4 oct. 1983, éd. T. Gregory, Rome, 1985, recension dans *Studi medievali,* t. 26, 1985, 799-808.

JAVELET R., "Psychologie des spirituels du XIIe siècle", *RSR* 33 (1959), 18-64 ; 97-164 ; 209-268.

- "Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du douzième siècle", *RAM* 37 (1961), 273-290 ; 429-450.

- *Image et ressemblance au douzième siècle,* Paris 1967.

JOSSUA J. P., *Seul avec Dieu. L'aventure mystique,* Paris, Gallimard, 1996.

JONSSON E. M., "Le sens du titre *Speculum* au XIIe et XIIIe siècles et son utilisation par Vincent de Beauvais". *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Age. Actes du XIVe Colloque de l'Institut d'études médiévales,* Bellarmin, 1990.

- Le *Miroir. Naissance d'un genre littéraire,* Paris, Les Belles Lettres, 1995.

LAMAU M. L., "L'homme à l'image de Dieu chez les théologiens et spirituels du XIIe siècle", *Mélange de Science Religieuse* 48 (1991), 203-214.

LAVAUD M.-B., « Moïse et saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? », *Revue Thomiste* 1930, 75-83.

LE BAIL A., "Les excercices spirituels dans l'ordre de Cîteaux", *RAM* 25 (1949), 260-269.

LECLERCQ J., « Origène au XIIe siècle », *Irénikon* 24 (1951), 425-439.

- *L'amour des lettres et le désir de Dieu,* Paris, Cerf, 1957.

- *Histoire de la spiritualité chrétienne,* t. 2. Aubier, 1961.

- *Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age,* Rome 1962.

LE GOFF J., « Rêves », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval,* Paris. 1999.

- *Un autre Moyen Âge,* Paris, 1999, p. 690-694.

LEISEGANG H., « La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 17 (1937), 145-171.

LOT-BORODINE M., « La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XIe siècle », *Revue de l'histoire des Religions* (1932-1933), t. CVII, 30-55.

LOSSKY V., *Vision de Dieu,* éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (Suisse), dif. Paris, 1962.

LUBAC H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture,* t. I, Paris 1959.

MARTELET G., *L'au-delà retrouvé,* Paris, 1957, p. 31.

MESLIN M., *L'expérience humaine du divin,* Paris, Cerf (Cogitation fidei, 150), 1988.

MICHEL A., *Théologiens et mystiques au Moyen Âge,* Paris, Gallimard (coll. "Folio"), 1997.

POFFET J.-M., Les Chrétiens et la Bible, Paris, 1998.

RAGUIN Y., *L'attention au mystère. Une entrée dans la vie spirituelle,* Paris, DDB-Bellarmin, 1979.

RAHNER K., "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène", *RAM* 13 (1932), 113-145.

RAVIER A., *La mystique et les mystiques,* Paris, DDB, 1965.

ROUSSELOT P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age,* Paris, 1907.

RYDSTROM-POULSEN A., *The Gracious God Gratia in Augustine and the Twelfth Century,* Copenhague, 2002.

Saint-Thierry, une abbaye du VIe au XXe siècle. Actes du Colloque international d'Histoire monastique: Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976, réunis par Michel Bur, Saint-Thierry, 1979.

Spiritualité Cistercienne. Histoire et doctrine, Paris, Beauchesne, 1998.

THERESE D'AVILA, *Le Château de l'Âme ou le Livre des Demeures,* éd. Rencontre, Lausanne, 1963.

THOMAS R., "Le joug agréable, le fardeau léger du Christ d'après les auteurs cisterciens", *Collectanea Cisterciensia* 37 (1975), 250-268.

TORRELL J. P., « La vision de Dieu ''Per essentiam'' selon saint Thomas d'Aquin », *Recherches Thomasiennes,* Paris, 2000, 177-197.

TROUILLARD J., *La purification plotinienne,* Paris, 1955.

VANNIER M.-A., « *Créatio* », « *Conversio* », « *Formatio* » *chez s. Augustin,* Fribourg Suisse, 1997.

VERDEYEN P., « Un théologien de l'expérience », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalités, spiritualité,* Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, *SC* 380, 1992, 557-577.

3. Etudes concernant Guillaume de Saint-Thierry

ADAM A., *Guillaume de Saint-Thierry. Sa vie et ses œuvres,* Bourg-en-Bresse, 1923.

ANDERSON J., « The use of Greek sources by William of St Thierry especially in the *Enigma Fidei* », *One Yet Two. Monastic Tradition East and West. Cistercian Studies,* Series 29, Kalamazoo (1976), 242-254.

BAUDELET Y. A., *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, Cerf, 1985.

BELL D. N., « *The Vita Antiqua* of William of St Thierry", *Cistercian Studies* 11 (1976), 246-255.

- *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry, Cistercian Studies Series* 78, Kalamazoo, 1984.

BERUBE C., "Guillaume de Saint-Thierry source de la pensée franciscaine", *Collectanea Franciscana* 61 (1991), 117-148.

BILLY D. J., "The Retrieval of Perfection : William of Saint-Thierry's Theology of Conversion" *Downside Review* (*The*) GBR 108 (1990), p. 175-187.

BREDERO A. H., « La vie et la *Vita prima* », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalités, spiritualité* », Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, *SC* 380, 1992.

- « Guillaume de Saint-Thierry au carrefour des courants monastiques de son temps », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 279-297.

- « La contribution de Guillaume de Saint-Thierry à la canonisation de Bernard de Clairvaux et l'importance de son texte cultuel au point de vue historique »,

Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry, éd. Signy l'abbaye, 2000, 461-473.

BROOKE O., "The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of Saint-Thierry", *RTAM* 26, (1959), 82-127.

- « William of St Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith", *RTAM* 30 (1963), 181-204.

- "Faith and mystical experience in William of Saint-Thierry", *The Downside review* 82, (1964), 93-102.

CAZES D., « Portraits de moines : Guillaume et Bernard au miroir de la *Vita prima* », *Studia Monastica,* Vol. 44 (2002), Fasc. 2, 293-312.

- « Guillaume de Saint-Thierry à l'épreuve du temps : du silence à la redécouverte », *Cîteaux : Commentari cisterciennes,* t. 53, fasc. 1-2 (2002).

CEGLAR S., *William of Saint-Thierry, the Chronologie of his life,* Ann Arbor, 1972.

- "Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers chapitres des Abbés Bénédictins", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 299-350.

CHAURAND J., « Les aspirations de Guillaume de Saint-Thierry à la vie simple », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 363-373.

COMO G., *Ignis amoris Dei,* Rome 2001.

DAVY M.-M., "Les trois étapes de la vie spirituelle d'après Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 13 (1933), 569-588.

- "La psychologie de la foi d'après Guillaume de Saint-Thierry", *RTAM* 10 (1938), 5-35.

- "La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 18 (1938), 430-456..-M., "Ascèse et vertu d'après Guillaume de Saint-Thierry", *RAM* 19 (1938), 225-244.

- "L'amour de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 18 (1938), 319-349

- *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* tome I, *La connaissance de Dieu,* Paris, 1954.

DÉCHANET J.-M., *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry* , Bruges, 1940.

- *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre,* Bruges, 1942.

- "La doctrine de l'amour intellection chez Guillaume de Saint-Thierry", *RMAL* 1 (1945), 349-374.

- "Guillaume et Plotin", *RMAL* 2 (1946), 246-260.

- "Guillaume de Saint-Thierry", *DS* t. 6 (1967), col. 1241-1263.

- *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée,* Paris, 1978.

DELESALLE J., "Amour et Connaissance. *Super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry", *Collectanea Cisterciensia* 49 (1987), 339-346.

- *Être "Un seul esprit" avec Dieu (I Co 6, 17) dans les oeuvres de Guillaume de Saint-Thierry,* coll. Cahiers Cisterciens, série Lire les Pères, n° 1, éd. Abbaye Bellefontaine, 2000.

- "On Being *One Single Spirit With God* in the Works of William of Saint-Thierry", *Cistercian Studies Quarterly* 33. 1 (1998), 19- 28.

- « L'Esprit Saint dans la théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry,* éd. Signy l'abbaye, 2000, 589-595.

DESTHIEUX M., *La connaissance de Dieu au Miroir de la foi et au Miroir de la Charité,* coll. Cahiers Cisterciens, série Lire les Pères, n° 3, éd. Abbaye Bellefontaine, 2003.

ELDER E. R., "The Christology of William of Saint Thierry", *RTAM* 58 (1991), 79-112.

- « Christologie de Guillaume de Saint Thierry et vie spirituelle », *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry*, éd. Abbaye de Signy, 2000, 575-587, p. 583.

- *William of Saint-Thierry, The Mirror of Faith,* Kalamazoo, Michigan, 1984.

FERNANDEZ G., "Guillaume de Saint-Thierry : le problème des sources", *Collectanea Cisterciensia* 45 (1983), 210-220.

GILSON E., *La Théologie mystique de saint Bernard,* Paris 1934.

GINN B. Mc, "William of Saint Thierry", *The growth of mysticism,* Londres, SMC Press, 1994, 225-274.

GOBRY I., *Guillaume de Saint-Thierry. Maître en l'art d'aimer,* Paris, 1998.

M. E. HENNEAU, « Le corps et l'âme : propos de Guillaume de Saint-Thierry et vécu féminin », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry, éd.* Signy l'Abbaye 2000, 505-517.

KOEHLER T., « Thème et vocabulaire de la *Fruition divine* chez Guillaume de Saint-Thierry », *RAM* 40 (1964), 139-160.

LE BRUN F., « *Vita Antiqua Willelmi Sancti Theodereci* d'après le manuscrit latin 11782 de la Bibliothèque Nationale de Paris », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry.* Signy l'Abbaye 2000, 437- 459.

LECLERCQ J., "Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à saint Bernard", *Revue Bénédictine* 79 (1969), 375-382.

- "Etudes récentes sur Guillaume de Saint-Thierry", *Bulletin de Philosophie médiévale* 19 (1977), 49-54.

- "Pour un portrait spirituel de Guillaume de Saint-Thierry", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe* au XXe *siècle.* Saint-Thierry, 1979, 413-428.

LEPORI M. G., *But et origine de la tension spirituelle dans la Lettre aux Frères du Mont-Dieu,* Cahiers cisterciens, série Lire les Pères 2, ARSSIS, éd. Bellefontaine 2000.

LOUTH A., "William of St Thierry and Cistercian Spirituality", *Downside Review (The),* GRB 102 (1984), 262-270.

MADEC G., "A propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry", *REAug* 24 (1978), 302-309.

MALEVEZ L., "La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry", *RSR* 22 (1922), 178-205 ; 257-279.

MILIS L., "Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation et ses premières expériences monastiques", *Saint-Thierry. Une Abbaye du VIe au XXe siècle.* Saint-Thierry, 1979, 261-278.

MIQUEL P., "Les caractères de l'expérience religieuse d'après Guillaume de Saint-Thierry", *Collectanea Cisterciensia* 30 (1968), 3-14.

NOBLESSE-ROCHER A., *Amor ipse intellectus est* dans le Chant I de L'*Expositio super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry, Mémoire de maîtrise dactylographié, Paris, 1990.

NEOUZE D., "Le temporel de l'abbaye de Saint-Thierry du Xe au XIIIe siècle", *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle.* Saint-Thierry, 1979, 51-64.

PENNINGTON B., « Guillaume, abbé et père spirituel de Saint-Thierry », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle.* Saint-Thierry, 1979, 351-362.

PFEIFER M., *La Lettre d'Or de Guillaume de Saint-Thierry et sa signification pour les Cisterciens,* Rome, 1994.

- « Amplexus oder Unitas Spiritus ' Kai G. Sanders neue Studie zur Geist-Mystik Wikhelms von Saint-Thierry », *Cistercienser Chronik* 106 (1999) 341-350.

- « L'itinéraire spirituel du moine selon la Lettre d'or de Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry,* éd. Signy l'Abbaye 2000, 597-608.

- « Trois ''styles``de la mystique cistercienne : Bernard, Guillaume, Aelred », *Collectanea Cistesciensia* 65 (2003) 89-110.

PIAZZONI A. M., *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII,* Rome, 1988, p. 128.

PONCELET A., "Vie ancienne de Guillaume de Saint-Thierry", *Mélanges Godefroid Kurth,* t. I, Liège-Paris, 1908, 85-96.

ROUGE M., *Doctrine et expérience de l'eucharistie chez Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1999

RYDSTRÖM-POULSEN A., « La grâce, l'amour et le Saint-Esprit selon Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry,* éd. Signy l'abbaye, 2000, 519-525.

SANDERS K. G., *Amplexus,* Langwaden, Bernardus-Verlag, 1998.

- „Glaube als Gehen-ganzheitliche Gottesbegegnung nach Wilhelm von St. Thierry", *Cistercienser-chronik* vol. 105, 1998, 413-420.

SIMON M., "Le *face à face* dans les méditations de Guillaume de Saint-Thierry", *Collectanea Cisterciensia* 36 (1974), 121-136.

THOMAS R., *Guillaume de Saint-Thierry. Homme de doctrine, homme de prière,* Quebec, Edition Anne Sigier, 1989.

TOMASIC T. M., "The three Theological Virtues as Modes of Intersubjectivity in the Thought of William of Saint-Thierry", *RTAM* 38 (1971), 89-120.

- "William of Saint-Thierry on the myth of the fall, a phenomelogy of Animus and Anima", *RTAM* 46-47 (1979-1980), 5-42.

TORRE J. M. de la, « Guillermo de Saint-Thierry. El hombre y el teòlogo. Del misterio del hombre al misterio de Dios. » *Cistercium* 45 (1993) 503-510.

VERDEYEN P., « L'influence de Guillaume de Saint-Thierry sur la mystique flamande », *Saint-Thierry. Une abbaye du VIe au XXe siècle.* Saint-Thierry, 1979, 429-438.

- "Parole et sacrement chez Guillaume de Saint-Thierry", *Collectanea Cisterciensia* 49 (1987), p. 218-228.

- "Introduction générale", *in* Guillaume de Saint-Thierry, *Opera omnia.* Pars I : *Expositio super Epistolam ad Romanos.* Cura et studio P. Verdeyen s. j. (*CCCM 86*), éd. Pontifici, 1989, V-XXXI.

- *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* FAC-éditions, Paris, 1990.

« Un théologien de l'expérience », *Bernard de Clairvaux Histoire, mentalités, spiritualité.* Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, *SC* 380, 1992, 557-577.

- « Guillaume de Saint-Thierry Liège (Belgique), 1075-Signy l'Abbaye (Ardennes), 1148 », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry,* Signy l'Abbaye, 2000, 409-410

- En quoi la connaissance de Guillaume de Saint-Thierry a-t-elle progressé depuis le colloque de 1976 ? », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry,* éd. Signy l'Abbaye 2000, 411-413

- *Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas,* Traduit du néerlandais par André Louf, éd. Brépols, Belgique, 2003.

VOGT C. J., "La Lettre d'Or de Guillaume de Saint-Thierry", *Collectanea Cisterciensia* 35 (1973), 74-93.

WAISH J., « Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels », *RAM* 35, 1959, 27-42.

WILMART A., « Une conjoncture mal fondée au sujet des Sentences de Guillaume de Saint-Thierry », *Revue Bénédictine,* XXX (1923), 263-267.

ZERBI P., "Guillaume de Saint-Thierry et son différend avec Abélard", *Saint-Thierry. Une Abbaye du VIe au XXe siècle.* Saint-Thierry, 1979, 395-412.

Table des matières

DESIR DE VOIR DIEU ET AMOUR CHEZ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY

REMERCIEMENTS 2
ABREVIATIONS COURANTES 3
ABREVIATIONS UTILISEES POUR CITER LES ŒUVRES DE GUILLAUME DE SAINT THIERRY. 3
INTRODUCTION 5
1. Objet de notre étude 5
2. Etat de la question 7
3. Méthode de la recherche 18

CHAPITRE I : GUILLAUME DE SAINT-THIERRY 23

A. L' homme et son oeuvre 24
1. Sources de la biographie de Guillaume 24
a) La Vita antiqua Wilhelmi 25
b) Les indices biographiques dans les écrits de Guillaume 27
2. Jeunesse et formation intellectuelle 30
3. Le moine et l'abbé 32
a) Guillaume moine à Saint-Nicaise 32
b) Guillaume abbé de Saint-Thierry 34
1 L'abbaye de Saint-Thierry 34
2 La charge de Père abbé 35
4. Les visions mariales en songe dans la Vita antiqua 37
a) Récit de la vision en songe de la Vierge à Bazoches 37
b) Les visions en songe dans la Vie de saint Bernard 41
c) Les deux autres visions mariales en songe dans la Vita Antiqua 44
5. Amitié avec saint-Bernard 49
a) Première visite à Clairvaux 49
b) La correspondance de Guillaume avec Bernard 50
c) La rencontre des deux abbés malades 53
d) Rôle de Guillaume dans le courant monastique de son temps 55
6. Oeuvres écrites à Saint-Thierry 57
a) La contemplation de Dieu 57
b) De la nature et de la dignité de l'amour 59
c) Les Oraisons méditatives 61
7. Guillaume cistercien, oeuvres écrites à Signy 64
a) Aspiration de Guillaume à la vie cistercienne 64
b) Crises de conscience de Guillaume 66
c) Exposé sur le Cantique des Cantiques 67
d) La « Dispute contre Abélard » 72
e) Le Miroir de la foi 76
f) L'Enigme de la foi 79
g) La Lettre aux Frères du Mont-Dieu 83
h) Mort de Guillaume 89
8. Conclusion sur l'étude de la biographie de Guillaume 90

B. Les sources de sa spiritualité **91**
1. La Bible dans les écrits de Guillaume 91
a) Ecriture, lieu de prière et d'expérience spirituelle 92
b) Livres saints les plus cités chez Guillaume 96
2. L'héritage patristique dans l'œuvre de Guillaume 100
a) Origène 100
b) Grégoire de Nysse et les autres Pères orientaux 105
c) Ambroise 108
d) Saint Augustin 110
e) Grégoire le Grand 113
f) Conclusion de l'étude des sources 115

CHAPITRE II : LE DESIR DE VOIR DIEU 119

A. Dynamique du désir **120**
1. L'élan de l'âme appelé désir est constitutif du sujet 120
a) Le désir de Dieu expression de Son attrait sur l'âme 120
b) Effet du désir de Dieu dans l'âme 122
c) Le désir est constitutif du sujet 123
2. Objet du désir de Guillaume 124
3. Désir de contemplation : élan vers un Dieu à la fois immanent et transcendant 129
4. Courant spirituel porteur du désir de voir Dieu 131
a) Désir de voir Dieu chez Augustin 131
b) Désir de voir Dieu chez Grégoire le Grand 133
c) Désir de voir Dieu dans les cloîtres, avant le XIIe siècle 135
d) Désir de voir Dieu chez les contemporains de Guillaume 136
1 Désir de voir Dieu chez saint Bernard 137
2 Désir de voir Dieu chez Richard de Saint-Victor 139
3 Désir de voir Dieu chez Pierre de Blois 140
4 Désir de voir Dieu chez Aelred de Rievaulx 141
5. Conclusion sur la dynamique du désir chez Guillaume 142

B. Données anthropologiques nécessaires à la contemplation **143**
1. L'âme 146
2. La mémoire 148
3. L'intelligence 150
4. La volonté 152
5. La raison 155
6. L'affection 158
7. L'attention 160
8. L'intention 161
9. La pensée 163
10. Conclusion sur l'étude des données anthropologiques en vue de la contemplation 165

C. Différents types de vision 166
1. La vision corporelle 167
2. La vision spirituelle 169
3. La vision intellectuelle 170
a) Définition 170
b) Vision intellectuelle chez Moïse et Paul 172
1 Moïse et Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? 172
2 Interprétation par Guillaume d'Exode 33, 20 177
c) Expérience de la vision intellectuelle chez Guillaume 179
d) Lumière perçue dans la vision intellectuelle 182
1 Dieu est lumière 182
2 Expérience personnelle d'illumination divine 185
3 Motifs de cette quête de la lumière illimitée 186
4 Qualités morales nécessaires pour voir la lumière immatérielle 189
4. Conclusion sur l'étude des différents types de vision 190

D. La vision spirituelle parmi les sens spirituels 191
1. Sens corporel, sens spirituel 191
2. Relation entre le corporel et le spirituel 192
3. Analogie entre les sens corporels et spirituels 194
4. Hiérarchie des sens spirituels 196
5. La vision spirituelle favorise l'initiation à la vie divine 199
a) Vision spirituelle du Christ humain 199
b) De la contemplation de l'humanité du Christ à celle de sa divinité 200
6. Nécessité d'éduquer le sens de la vision intérieure 203
7. Conclusion sur l'étude de la vision spirituelle parmi les sens spirituels 205

CHAPITRE III : AMOUR ET VISION DE DIEU 206

A. Amour et vision 207
1. Le désir de voir Dieu s'enracine dans le désir d'aimer Dieu 207
2. Amour de désir, amour de fruition 209
3. L'amour mérite la vision 211
a) Progrès de l'âme dans l'amour menant à la vision 212
1 Nécessité de mener une vie de prière et de sainteté 212
2 Il faut une volonté ardente et bien orientée 213
3 Il faut se rendre présent au Bien-aimé 214
4 Témoignage de Guillaume 215
5 Deux yeux sont nécessaires pour voir Dieu : L'amour et la raison 217
a' Image des deux yeux de l'âme dans le *DNDA* 218
b' Aspect complémentaire entre raison et amour dans *ESCC et LFMD* 221
b) Amour, don de la grâce pour voir Dieu 222
1 Dieu source de tout amour 222
2 Dieu donne à l'homme d'aimer 223
3 L'amour don de l'Esprit Saint 223
a' Le rôle fondamental de l'Esprit Saint dans la théologie guillelmienne 223
b' Vision-connaissance de Dieu dans l'*Unitas Spiritus* 225

4 L'amour illuminé 231
a' Perception affective de la présence divine 231
b' L'amour illuminé donne une vision-connaissance du divin : *Amor ipse intellectus est* 232
4. La vision conduit à l'amour 237
a) La vision de Dieu développe l'affection 238
b) Nécessité d'avoir une vision-connaissance de Dieu pour l'aimer 239
5. Conclusion sur le rôle de l'amour dans la vision 241

B. Vision de Dieu et transformation de l'âme aimante 243
1. Mécanisme de la sensation 244
2. Analyse du fonctionnement de la vision corporelle 244
3. Transformation de l'âme dans la vision de Dieu 245
4. Modèle de la contemplation transfigurante chez Paul 248
5. Modèle de la contemplation transfigurante chez Jean 250
a) Nécessité de voir Dieu pour lui être semblable 250
b) Nécessité de devenir semblable à Dieu pour le voir 255
c) Simultanéité de la Ressemblance et de la Vision 256
6. Conclusion sur l'étude de la transformation de l'âme aimante lors de sa perception du divin 259

C. Foi amour vision 260
1. Foi et vision-connaissance de Dieu 260
2. La foi est une saisie de Dieu dans une vision en miroir 265
3. Rôle de la foi par rapport à l'espérance et la charité dans la vision de Dieu 273
a) Nécessité des trois vertus cardinales pour espérer voir Dieu 273
b) Tout part de la foi et s'accomplit dans la charité 275
4. La foi est un cheminement ascendant vers la vision faciale 279
5. De la foi de l'homme animal à la foi illuminée 283
6. Conclusion sur le rôle de la foi dans la quête du visage divin 288

D. Pureté, amour et vision de Dieu 289
1. Influence de la tradition néoplatonicienne dans le thème de la purification en vue de la vision 289
2. Influence de la tradition chrétienne dans le thème de la purification en vue de la vision 295
a) Influence d'Augustin sur Guillaume dans son interprétation de Mt 5, 8 296
b) La purification de l'âme en vue de la vision, selon Mt 5, 8, se fait en trois étapes 299
c) Rôle des vertus cardinales dans la purification de l'âme 302
1 La charité comme moyen de purification 302
2 La foi purifie le cœur 305
3 Espérer en la promesse de Mt 5, 8 purifie l'âme 306
3. Conclusion sur l'étude de la purification de l'âme en vue de la vision 307

CONCLUSION 309
1. Sens donné par Guillaume au désir de voir Dieu 309
2. Les œuvres de Guillaume manifestent-elles une évolution dans la vision de Dieu ?. 311
3. L'importance de l'expérience mystique chez Guillaume 313
4. Unification des puissances de l'âme 314
5. Relation entre amour et vision chez Guillaume 315
6. Expression de la vision de Dieu au cœur de la Trinité chez Jean Ruusbroec 316
7. Expression de la vision de Dieu au cœur de la Trinité chez Jean de la Croix 317
8. Interprétation des « Visites de Dieu » dans l'âme chez Ignace de Loyola en comparaison à celle donnée par Guillaume 318
9. Actualité du désir de voir Dieu selon Guillaume 319

BIBLIOGRAPHIE 321
TABLE DES MATIERES 330