

CHAPITRE V

L'INTERPRÉTATION BERNARDINE DES ÉCRITURES : SON ORIGINALITÉ

- I. Par rapport à celle des Pères. *Deux raisons de l'originalité bernardine. — L'allégorie chez les Pères et chez saint Bernard. — Points de contact avec saint Grégoire le Grand. — Divergences. — Les « ombres » de l'allégorie. — Sur le plan de l'amour.*
- II. Par rapport à celle des maîtres contemporains. *Écoles cléricales et écoles monastiques au XII^e siècle. — Maîtres et interprètes. — Deux enseignements. — Incompatibilité de fond. — Moindre incompatibilité de forme: a) raisonnement scripturaire; b) procédés de composition; c) méthode d'enseignement, lectio, meditatio, collatio et disputatio. — A nouveau le plan de l'amour.*

I

Il se trouve, malgré la netteté de la citation précédente, que si, du point de vue scripturaire, la position des spirituels cisterciens se situa assez loin, mais non hors de portée, des philosophes, elle ne coïncide pourtant pas avec celle des Pères. Le définir exactement dégagera son originalité.

Deux affirmations de saint Bernard relevées par Guillaume de Saint-Thierry vont faciliter ce travail¹. Il déclarait que pour la pénétration et l'interprétation des Écritures, rien ne valait à ses yeux les Écritures elles-mêmes, *nec ullis magis quam ipsarum verbis canonicas Scripturas intelligere se dicebat*: ainsi rejoignait-il la grande lignée des interprètes de la Bible engendrée par Origène et s'éloignait-il des dialecticiens. Il attestait que ce brillant des Écritures, leur vérité et leur force, c'est à leur source originelle, l'Esprit d'Amour, que pour lui, il en dégustait la saveur, *quidquid in eis divinae sibi elucebat veritatis aut virtutis, in primae sibi originis suae fonte... sapere testabatur*². Ainsi, tout en confirmant

1. *Vita prima*, I, 4, 24, 241A-B. Elles offrent d'autant plus d'intérêt que, datées des toutes premières années religieuses de saint Bernard encore à Cîteaux, elles commandent toute sa carrière. Le biographe le constate lui-même.

2. *Le gustate (sapere) et videte (elucebat) quoniam suavis est Dominus* transparaît sous cette phrase.

son éloignement des philosophes, ne se liait-il pas strictement aux Pères, puisqu'il ajoutait : *magis quam in decurrentibus expositionum rivis*, je la préfère, cette source, aux commentaires patristiques jaillis d'elle comme des ruisseaux. Sans doute, biographe exact et scrupuleux, Guillaume ajoute en forme de réflexion personnelle : il les lisait par humilité, soumis d'avance à leur enseignement, comme un disciple fidèle à suivre leurs pas. Mais, insiste-t-il, en terminant sa phrase, il allait souvent boire à la source même où se désaltéraient les Pères. Les remarques suivantes de Mabillon, à coup sûr inspirées de Guillaume, confirmeront ce point de vue : la doctrine de Bernard coule d'une source... qui va chercher l'abondance de ses eaux, non pas sur un sol étranger, mais dans son propre sein, ou plutôt dans le sein de Dieu, dans la méditation assidue des Saintes Écritures¹. Cette doctrine venue du ciel inonde son âme, *doctrina caelitus infusa*². Il en pénétra lui-même tous ses disciples.

En résumé, saint Bernard prend d'abord, en lisant la Bible en profondeur, un contact direct avec l'Inspirateur de la Bible. Par humble défiance de son propre sentiment aussitôt embrasé, il contrôle ce dernier en parcourant les Pères. Mais assuré, les ayant lus, de marcher droit, il retourne insatisfait et plus avide, au contact direct avec Dieu. Ils le firent avant lui ; et voilà une première raison d'originalité. Dieu peut bien se faire source commune où l'on se désaltère, mais son rassasiement est multiforme : cela tient à la mesure de la grâce dont Dieu seul est juge, et à la « capacité » *capax Dei*, du buveur. Ce dernier, au surplus, voit l'une et l'autre se proportionner à sa formation, à son tempérament propres, au rôle providentiel que Dieu lui assigne de jouer sur son entourage immédiat ou sur son temps. Une deuxième raison d'originalité se dégage de la nature même des rapports entre Dieu et Bernard. Délibérément et volontairement établis d'un commun accord, dès l'enfance de ce dernier, sur le plan de l'Amour, ils s'avouent par là même incapables, hors du contact direct et de l'intuition sensible (au sens spirituel) de se satisfaire d'aucun autre procédé de connaissance et de rapprochement.

On pourrait trouver d'autres causes à son originalité. A quoi bon ? les deux précédentes les englobent toutes. On pourrait de même prendre une à une les règles et distinctions élaborées par les Pères afin de « faciliter l'interprétation des Écritures »³ et devenues un « patrimoine traditionnel »⁴, puis, en rechercher les traces dans l'œuvre bernardine. Ce serait un travail utile,

1. Avertissement sur le *Traité de la Grâce et du Libre Arbitre*, cf. P. L., CLXXXII, 999-1000.

2. Préface au *Traité Du Précepte et de la Dispense*, 2 ; *ibid.*, 857-858.

3. G. PARÉ..., *La Renaissance du XII^e siècle*, t. c, p. 213.

4. *Ibid.*, p. 217.

peut-être, mais décevant. On le comprendra sans peine. Les auteurs patristiques, tendent, concernant la Bible, à faire œuvre didactique et raisonnée. Le plus grand d'entre eux, saint Augustin avec son traité *De Doctrina Christiana*, s'impose en remaniant et organisant les trouvailles de ses prédécesseurs, en y ajoutant les siennes. « De saint Augustin à Hugues de Saint-Victor, la doctrine se précise mais sans changer d'inspiration¹. » Cette inspiration, toujours strictement fidèle d'ailleurs, aux lumières de la foi et à la conquête de la charité, reste d'obédience surtout intellectuelle. Un Abélard risquera de l'égarer en donnant à la raison un dangereux rôle de premier plan. Saint Bernard et les siens, d'autre part, jugeront cette inspiration insuffisante. Comme tout le monde, ils en étudieront les démarches. Mais désireux de sentir plus que de savoir, ils feront passer les ardeurs de l'amour avant les clartés de la science, *ardens et lucens*, et le contact savoureux de l'intuition avant les procédés plus rigoureux du raisonnement, qu'ils ne délaissent pas pour autant. Ils accueillent parfois en effet les procédés relevant de l'inspiration augustinienne, voire origénienne, plus cérébrale encore, mais ce n'est guère qu'en passant, par surcroît, et ils les poussent rarement à fond.

Il suffira pour vérifier ces remarques, d'examiner le comportement de l'allégorie chez saint Bernard. La question de l'allégorie en elle-même soulève encore certains problèmes délicats². Aussi se gardera-t-on ici d'essayer de la trancher. On risquerait bien plutôt de l'obscurcir en la transportant du plan de l'intelligence sur le plan de l'amour qui n'est pas le sien. Des indications précieuses laissées par saint Bernard lui-même, permettent de comparer son « allégorisme » et celui de saint Grégoire, disciple fidèle en cette matière, de saint Augustin, et de pénétrer sans erreur son propre point de vue. On les trouve exprimées aux sermons 16 et 17 sur le Cantique des Cantiques³. Elles désignent avec assurance deux paires de sermons : les 14 et 15 ; les 16 et 17, comme traités sur le mode allégorique. Elles s'énoncent en des termes sans doute inspirés de saint Grégoire, bien propres, semble-t-il, à asseoir notre conviction de tenir enfin, dans ces sermons,

1. *Ibid.*

2. Car il en restera toujours, tant que fera défaut le complet accord des spécialistes sur la définition du mot lui-même, sans variations d'un auteur ou d'une époque à l'autre, ses synonymes ou succédanés. Lire, par exemple, pour s'en rendre compte : J. DANÉLOU, *Traversée de la Mer Rouge et Baptême aux premiers siècles*, dans *Recherches de Sciences Religieuses*, t. XXXIII, 1946, pp. 402 seq. ; H. DE LUBAC, « Typologie » et « Allégorisme », *ibid.*, XXXIV, 1947, pp. 180 seq. ; P. DUBARLE, *Le sens spirituel de l'Écriture*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXXI, pp. 41 seq. ; la très précieuse note de J. CHATILLON sur le sens spirituel de l'Écriture dans la littérature médiévale, dans *Revue du moyen âge latin*, t. IV, 1948, pp. 437 seq., en note, avec les indications bibliographiques jointes ; etc. Lire aussi les ouvrages plus considérables, par ex. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture*, etc.

3. P. L., CLXXXIII, 849A-B : *sivam allegoriarum... Biduum quippe ; 859A : transivimus allegoriarum umbras...*

un bon et sûr témoin de la manière allégorique de l'abbé de Clairvaux. Voici du moins quelques ressemblances avec le grand pape. L'allégorie, affirment l'un et l'autre, s'adresse à l'intelligence spirituelle, *requirenda spiritalis intelligentia allegoriae, exercitatus est intellectus*¹; elle se fait « architecte » de la foi, *allegoria fidem aedificat*², *aedificata est fides*³. Sens historique et sens allégorique doivent se lier étroitement : l'intelligence spirituelle de l'allégorie s'enracine avec force dans la vérité par l'histoire, *per historiam in veritatis radice solidatur*⁴; à l'allégorie, le domaine de la foi ; à l'histoire, celui de la morale. Saint Grégoire admet cependant qu'en faveur des âmes fidèles on intervertisse l'ordre traditionnel et qu'on fasse après l'allégorie passer l'histoire, après la lumière de foi, la règle de vie⁵. Saint Bernard agit de même, sans donner de raison : la chose lui paraît naturelle, *transivimus allegoriarum umbras, ventum est ad indaganda moralia*⁶. Chez tous deux encore, avec une nuance de soulagement ajoutée par saint Bernard, même hâte et même accord, pour le bien de leur auditoire, à « télescoper », comme dit le Père de Lubac, l'explication allégorique au profit des applications morales. Mais chez saint Bernard le « télescopage » offre une telle perfection, tout se montre si bien embouti et enchevêtré, on va le voir, que le déraillement le mieux réussi, n'en donne qu'une faible image. S'y joint une sorte d'humour à mine d'irrespect, mêlé d'ailleurs d'une grande poésie : forêt de l'allégorie pleine d'ombre et de mystérieuses cachettes, *silvam umbrosam latebrosamque allegoriarum*, creusée d'amples vallées profondes aux épaïs fourrés, *vallium subterjacens, vastitas, et densitas dumetorum*; grasse plaine du sens moral, *ad planitiem moralium sensuum*, aperçue de loin, quand on survole d'un coup d'œil la cime des futaies et la pointe des monts dressés comme un écran devant la vue, *...eminus summitates ramorum et montium cacumina*⁷. Cela ressemble au fond à un enterrement de l'allégorie ; mais, on le voit, non pas sans fleurs ni couronnes. Nous voici loin en tout cas, parmi ces buissons ténébreux, de l'allégorie grégorienne, aux fruits si doux à cueillir, *allegoriae fructus suaviter carpitur*⁸.

Dès maintenant, vont naître et s'accuser les différences. Il suffit pour s'en rendre compte, de se reporter aux développements inscrits chez l'un et l'autre, sous le signe de l'allégorie et du sens

1. S. GREGOIRE LE GRAND, *In Evang.*, XL, 1, P. L., LXXVI, 1302A; S. BERNARD, *In Cant.*, XVII, 8, 859A.

2. S. GREG., *l. c.*

3. S. BERN., *l. c.*

4. S. GREG., *l. c.*

5. S. GREG., *qui fidem iam firmam tenetis*, etc. *l. c.*

6. S. BERN., *l. c.*

7. S. BERN., *In Cant.*, XVI, 1, 849A-B.

8. S. GREG., *l. c.*

moral. Au début de cette quarantième homélie sur l'Évangile, après avoir annoncé, avec raisons à l'appui, qu'il commencera par l'allégorie et non par l'histoire, comme il devrait ; puis, glissera sur la première pour développer la seconde, Grégoire, on le constate, tient strictement sa promesse. La première partie offre bien un exposé allégorique. Le mauvais riche représente le peuple juif ; et Lazare, les Gentils pauvres et affamés. Les chiens signifient les prédicateurs de la vérité chrétienne. Les frères laissés sur terre relèvent d'une quintuple espèce : ce sont les esclaves bien terrestres, bien sérieux de chacun des cinq sens, etc.¹ Vient ensuite, plus étendu, l'exposé historique et moral, Vraiment moral, sans déviation aucune, moral au sens reçu, et agrémenté pour finir de l'*exemplum*, très moral lui aussi, de la sœur Redempta. Pas un seul instant, l'on ne perd le fil. Et cela donne un commentaire fort minutieux, modiquement éclairé par quelques textes empruntés à différents livres de l'Écriture ; mais enfin grâce aux réflexions personnelles de l'orateur, empreint d'une particulière et un peu sèche beauté².

Avec saint Bernard, nous sommes loin de compte. Et pourtant que de précisions et de garanties il nous prodigue ! Il en fourmille. Depuis deux jours, affirme-t-il, pas un de plus, pas un de moins, *biduo quippe*, c'est-à-dire depuis deux sermons³, nous usons nos pas, *expedimus*, sur le chemin de l'allégorie, et il en reste à arpenter, *et restat via* : l'étape suivante prendra encore deux autres jours, deux nouveaux sermons⁴. Il s'agissait dans les deux premières de la vocation des Gentils, de la réprobation des Juifs, de la prédication du nom de Jésus et de ses effets salutaires, puis d'un miracle d'Élisée. Où voit-on là des allégories ? Ce sont, y compris le trait de la vie du prophète, et surtout pour Bernard, faits historiques. Il assimile pourtant, en propres termes, à des allégories les mystères exposés durant ces deux jours : *discussio... sacramentum, silvam... allegoriarum*⁵. Or, si l'on passe à l'étude détaillée des sermons visés, on y trouve de tout, sauf de l'allégorisme. Voici, il est vrai, le dramatique et bref dialogue entre la Synagogue et la Gentilité : mais ce n'est qu'un mouvement oratoire classique ; le reste ? des interpellations à Dieu, dans le meilleur style des *meditativae orationes*, dont la formule émouvante n'appartenait pas, on s'en doute, au seul Guillaume de Saint-Thierry ; l'évocation du fils prodigue, des confidences personnelles de l'orateur, des vues prophétiques, des plongées hardies dans

1. Pour ses *Parabolaire* et *Proverbiaire*, ce genre littéraire fournira par la suite à un GALLAND DE RIGNY, cistercien contemporain de S. Bernard, une riche provende.

2. Lire toute la 40^e Homélie, *l. c.*

3. Les Sermons 14 et 15 sur le *Cantique des Cant.*, 839-848.

4. Les Sermons 16 et 17, 848-859.

5. *In Cant.*, XVI, 1, 849A.

le cœur du Dieu de Désir et de Miséricorde, d'inoubliables épanchements sur le nom de Jésus : en un mot, l'appareil accoutumé, ni symbolique, ni allégorique, mais tout brûlant et clair, *ardens et lucens*, tout imagé et *vis* des sermons de Bernard. Mêmes remarques pour les deux sermons suivants¹, terminés au n. 8 du second, par cette réflexion soulagée : voici traversées les ombres de l'allégorie, *transivimus allegoriarum umbras*². Or, on y traitait également sous la forme la plus coutumière de la contrition du cœur et de la vraie confession, des allées et venues du Saint Esprit dans l'âme, de l'active inimitié de Lucifer vis-à-vis de l'homme : questions strictement morales et spirituelles. Pourtant, au n. 1 du seizième sermon, avec l'histoire du prophète Élisée, amorcée au dernier alinéa du sermon précédent, on touche enfin, croit-on, la symbolique des nombres, l'explication allégorique des gestes du prophète en vue, précise Bernard, de l'enseignement, *ad eruditionem*. Mais aussitôt, il place l'auditeur sur le vrai terrain, bien différent de celui qu'on attend : c'est la vie de l'âme, de son âme, que lui-même sait devoir y trouver, *sciam quia sic vivitur*, en ces mystérieux versets. Mieux encore : ce n'est pas d'expliquer un texte qu'il se soucie, mais d'imprégner, d'imbiber les cœurs (*non tam exponam verba, (quam) imbuam corda*, de cette eau vive, *haurire et propinare*, qui étanche toute soif. Peut-on mieux afficher son dédain pour le mécanisme intellectuel que met normalement en œuvre toute explication symbolique ou allégorique? Comment alors prendre Bernard au sérieux quand on le voit, l'instant d'après, maintenir le mot d'allégorie et, derrière cette étiquette, car il semble bien que ce n'est pas autre chose, abriter les longueurs et les lenteurs de son commentaire, *praeter spem quoque meam diu...*? On l'excuserait, il est vrai, mais il se soucie bien d'excuses, par sa propre surprise devant le bond imprévu et subit en sa mémoire de ce miracle d'Élisée, *numquid Elisaei miraculum praevidere valebam... ita de subito in medium prosiliret?* et par l'impréparation de ce développement improvisé. Mais non, il a vraiment trop peu l'air marri de lâcher un gibier pour l'autre, *a bestia... desistere, et sequi aliam, quae inopinantibus forte occurrerit*³.

Toutefois, en regardant de plus près encore, voici au n. 3, voici au n. 14 du même sermon des histoires de chiffres qui, sans conteste possible, fleurent l'allégorisme à discrétion : sept bâillements qui signifient l'Église ouvrant la bouche pour les sept chants de louange quotidiens ; sept fioles parfumées pour provoquer sept bâillements salutaires, car bâiller est signe de santé :

1. Les 16^e et 17^e, 848-859.
2. *In Cant.*, XVII, 8, 859A.
3. *Ibid.*, XVI, 1, 848D-849C.

cinq contiennent de l'huile, les autres du vin et elles représentent les sept dons de l'Esprit. Mais bien vite, tout cela tourne court, submergé sous une avalanche d'autres significations possibles et infléchi, bien plus vite encore, vers le terrain moral. On trouve cependant, au n. 22 du sermon suivant, cette expression : *in figura contigit hoc illis (prophetis), scriptum est autem propter nos*¹. Ne nous campe-t-elle pas solidement, et saint Paul avec nous, qui fournit ce texte, sur le plan de la figure, de l'allégorie? Pas plus. Ce qu'elle introduit, c'est encore un développement moral, comme chez l'Apôtre, et même déjà mystique. C'est l'Esprit Saint, l'Esprit de liberté du quatorzième sermon rencontré plus haut² : qui, une fois encore, nous entraîne, *ad perscrutandum adhuc*, au secret des mystères, aux profondeurs de Dieu, *ad interiora... profunda Dei* ; qui nous fait asseoir, dès cette terre, oints de son Onction, maîtresse en tout savoir, à l'opulent banquet des délices divines³. C'est Lucifer qui jalouse l'homme et lui déclare une guerre sans merci⁴. C'est l'action de grâces au Père des orphelins, pour le don de l'huile épanchée et du Nom Sauveur ; et de nouveau, quelles effusions : *quomodo me amas*, comme vous m'aimez, mon Dieu, mon Amour, comme vous m'aimez ! et quelles explosions de joie : *haec cantabo Domino..., psallam Deo meo...*, je chanterai Dieu à longueur de vie ; j'entonnerai des psaumes tant que je demeure moi-même ! auxquelles s'associe la Vierge du Magnificat, Jean le Bien-Aimé et le Psalmiste⁵. Où est le symbolisme? où l'allégorie? Bien loin. Si loin, que la simple rentrée en nous-même, *revertamur ad nos ipsos*, exige l'intervention de l'Esprit de vérité, *invocemus Spiritum veritatis*. Comme l'Esprit de liberté, en déchirant le voile de la lettre, nous avait ouvert l'accès de la chambre secrète, où se conclurent les noces mystiques⁶ ; comme l'Esprit d'onction nous y nourrit en abondance des aliments du ciel⁷ ; ainsi l'Esprit de vérité nous aide à descendre des hauteurs, bien au-delà de l'allégorie, sur lesquelles il nous avait élevés, *revocemus ab alto quo nos eduxerat*. Dans ce retour vers nous, il nous précède, *quatenus antecedit nos ad nos*⁸, comme il précédait naguère, *praecunte Spiritu libertatis*, et encourageait nos irruptions dans les retraites divines⁹. Car, Esprit de liberté, Esprit d'onction, Esprit de vérité, ne sont qu'un même Esprit : l'Esprit d'Amour.

1. *Ibid.*, XVII, 2, 856A.
2. P. 100, *In Cant.*, XIV, 4, 841C.
3. *In Cant.*, XVII, 1-2, 855C, 856A-B.
4. *Ibid.*, 5-6, 857B seq.
5. *Ibid.*, 7, 858B seq.
6. *In Cant.*, XIV, 4, 841C ; voir plus haut p. 100.
7. *In Cant.*, XVIII, 2, 856A-B.
8. *Ibid.*, 8, 869A.
9. *In Cant.*, XIV, 4, 841C.

Non, certes ! Ce n'est point là explication allégorique. C'est langage de vie, de la vie la plus ardente. Mais alors que signifie la phrase suivante ? Saint Bernard veut-il nous influencer, s'influencer lui-même ? On en a déjà cité quelques mots ; la voici entière, dans cette belle construction balancée qui fait pâlir le latin de saint Grégoire, et donnerait envie de la transcrire en forme de strophe. *Transivimus allegoriarum umbras, ventum est ad indaganda moralia; aedificata est fides, instruat vita; exercitatus est intellectus, dictetur vel ditetur actus*, franchies les ombres de l'allégorie, nous voici venus à la recherche minutieuse des leçons spirituelles et morales : construite la foi, équipons la vie ; après le dressage de l'intellect, les consignes (ou, avec *ditetur*, l'enrichissement) de l'action¹. Que tirer de cette phrase ? D'abord, vu sa forme grammaticale, une double série parallèle de relations : allégorie—obscurité—foi—travail de la pensée ; en face, sens moral—recherche approfondie—vie intérieure—activité de l'âme. L'allégorie apparaît comme une zone d'ombre dont il faut se dépêtrer grâce aux lumières obscures de la foi ; l'intelligence, comme une faculté à mettre au pas et à surveiller. Le sens moral et mieux spirituel, par ses investigations aidées, comme on l'a vu, de l'Esprit Saint, commande la vie intérieure et organise ses activités en fonction de l'amour. On sait, en effet, pour un Bernard, pour les Cisterciens, la synonymie de l'amour et de la vie ; et qu'elle ressort déjà bien nette du Prologue de la Règle de saint Benoît : *ecce pietate sua demonstrat nobis Dominus viam vitae*. Puis il faut ajouter que le rapprochement d'*intellectus* avec *fides* et son opposition à *actus* interdisent ici la traduction : lecture en profondeur, comme aux précédents paragraphes. *Intellectus* désigne l'activité intellectuelle, rationnelle, envisagée comme sujette et disciple de la foi². Enfin, de cet ensemble de considérations, de la tournure de la phrase, du ton que l'on sent qu'y mettait l'orateur, du contexte, on peut conclure avec assez de confiance : saint Bernard ne se trouve pas à l'aise dans l'allégorie. Il fait penser à ce voyageur dans le train de nuit, dont parle le poète : oublieux du prosaïque wagon, qui cependant assure sa sécurité et garantit la bonne direction du voyage, il scrute les ténèbres, s'attache aux lumières entrevues, imagine, aux feux isolés, la vie dans les maisons perdues ; la vie dans les agglomérations, aux reflets plus vastes qui embrasent le ciel ; aux lueurs mouvantes, la course du véhicule lancé sur les routes...

1. *In Cant.*, XVII, 8, 859A.

2. L'expression *aedificare fidem*, on doit l'ajouter ici, se rencontre souvent chez saint Bernard et ne se réserve pas à l'allégorie. Elle s'attache de préférence au rappel des grands mystères de la religion. Elle introduit, par exemple, au 3^e sermon pour la Vigile de la Nativité, n. 7, 98A, le grandiose développement toujours plus neuf, toujours plus riche à relire sur les « mixtures » successives : création de l'univers sensible, création de l'homme, Incarnation, Sanctification.

Tout en se cramponnant à la foi, comme au garde-fou solide qu'il ne délaissera jamais et s'attache au contraire à renforcer toujours ; tout en y pliant son intelligence, Bernard se penche éperdument sur l'abîme de l'Écriture pour en sonder les mystères de charité, y découvrir les nourritures promises à son goût toujours affamé et en alerte, et par ce goût prendre contact avec l'Esprit d'Amour qui lui prépara cette manne. Aussi l'allégorie, quand elle se présente et même se fait accepter, se voit-elle vivement bousculée par l'amour et sa vivante et chaude lumière, *ardens et lucens*¹.

Ce n'est pas une affirmation en l'air. Que l'on examine de plus près encore l'un ou l'autre des passages cités plus haut comme touchés, ne serait-ce même qu'effleurés, par l'allégorisme. S'agit-il par exemple, des sept bâillements du petit ressuscité, saint Bernard aussi bien, malgré ses pointes à l'adresse de l'allégorie et sa joie prétendue d'en être enfin débarrassé, savait et faisait savoir, dès la fin du sermon de la veille, qu'elle n'alourdirait guère celui du lendemain. « Déjà, dit-il, l'enfant bâille et bâille sept fois en disant : sept fois le jour, Seigneur, j'ai chanté vos louanges. Attention à ce nombre sept : il est sacré et non point vide de sens. » Tout va bien jusqu'ici, et l'allégorie peut se croire sauve. Mais l'orateur déjà lui a tourné le dos. Ce qu'aussitôt annonce la comparaison culinaire employée : faim, éveil du goût spirituel, promesse de rassasiement, mention de l'Époux dans son rôle d'amphytrion², convainc l'auditoire qu'on le promènera, quoi qu'on en dise, non pas sur les pistes obscures et broussailleuses de l'allégorie, ni de l'intellect, mais sur les larges routes de l'amour. Au vrai, quelle est la pensée de Bernard ? Dans les sept bâillements de l'enfant, il ne voit nul allégorisme, mais, semble-t-il, et texte en mains, un moyen commode de sérier sa matière ; un moyen plus chaleureux, et il juge bien, que le sec *primo, secundo...* ou *l'ad primum, ad secundum...* des sermons scolastiques futurs. Après tout, cet intrépide petit bâilleur ne devait-il point paraître aux auditeurs plus aimable, plus vivant, plus capable de les aider à comprendre et à retenir la leçon, qu'une froide série de chiffres ? Car, avec leur imagination vive, ils le voyaient en chair et en os, flanqué de son vieux prophète et jouant avec le bâton inefficace, ce petit garçon tout droit sorti des lointaines chroniques d'Israël ; ils le voyaient, chaque fois que Bernard abordait un nouveau bâillement, se décrocher avec conviction devant eux la mâchoire ; devant eux, bouche bée, *dilata os tuum*, voraces, et *implebo illud*, ces ventre-creux, *jamelici*, comme les appelait

1. Comme les « Jésus » de la Synagogue, malgré leur nom, comme le bâton d'Élisée, l'allégorie ne peut donner le salut ; tous cèdent à la voix du vrai Sauveur, *In Cant.*, XV, 7-8, 847D seq.

2. *Ibid.*, 848C.

dans la précédente citation, leur abbé qui les connaissait si bien¹.

On n'ajoutera qu'un exemple connu : celui des six urnes de pierre, aux sermons sur le premier dimanche après l'Épiphanie, repris au cinquante-cinquième sur divers sujets². Les six urnes de pierre jouent le même rôle que les sept bâillements : offrir un moyen d'animer, et même, le mot dans un tel milieu n'est pas trop fort, de passionner l'exposé doctrinal. Voici, en effet, venus écouter le sermon, Jésus et Marie sortant des noces : Lui, rayonnant de son premier miracle ; Elle toute parfumée de miséricordieuse bonté ; comme une main, de la bonne odeur du fruit longtemps serré³. Ce n'est plus sèche énumération en six articles. C'est leçon comprise et apprise en compagnie de tous les convives de Cana. Comme tout à l'heure Élisée, le petit bâilleur, l'heureuse mère, ils se mêlent, eux, habitants du ciel, aux habitants de Clairvaux ; se font, pour un instant, leurs frères, sans cesser de demeurer leurs intercesseurs. Des liens nouveaux se nouent entre terre et ciel, entre personnages des deux Testaments et moines militant en ce monde, pour le plus grand bien de ceux-ci. Et tout cela est bien cistercien, bien dans la note de ce que l'on a jusqu'ici essayé de révéler sur l'attitude des vieux spirituels cisterciens vis-à-vis de la Bible. Cela, sans doute, ne nous dit plus grand-chose à nous. Mais qu'on se figure ces imaginations si fraîches, toujours aux aguets, et surtout cette capacité de joindre en un son nouveau et plus riche toutes les harmoniques du chant entendu ; de tout saisir, de tout voir à la fois, et non pas, comme nous en décomposant et en sériant. Dans notre esprit, c'est la partie magasinnière avec ses casiers et ses étiquettes, qui enregistre livres, conférences ou sermons, en apprécie les divisions, les idées claires, comme on dit, et la science de leur agencement, avant de les livrer, si en restent le désir ou le loisir, à la consommation de l'âme. Dans le leur, c'est la partie, si l'on ose dire, gastronomique, la cuisine, le four, précisait saint Bernard, avec l'odeur fondue des mets et ingrédients cuits à point, le cellier profond, au bouquet unique et pénétrant, où ces vieux auteurs

1. Se rappeler aussi, (plus haut, p. 60) leur *fain-valle de sagesse, gustatae sapientiae esurios tam vehemens*, notée avec joie par saint Bernard. — Toutes les réflexions des pages précédentes s'appliquent d'une façon particulièrement suggestive à un autre groupe de sermons sur le Cantique : ceux (LXXV à LXXXV) qu'inspire le verset *In lectulo quiesisti*, etc. Lire en particulier : LXXX, 1, où se place, au témoignage de Bernard lui-même, la coupure entre allégorie (LXXV-LXXXIX) et morale (LXXX-LXXXV). L'on y retrouve les mots connus : *harum allegoriarum densa discussa colligite...*, *redeamus ad indaganda moralia* ; les mêmes différences avec la manière de saint Grégoire par les mêmes infiltrations de l'allégorie dans la morale, de la morale dans l'allégorie.

2. P. L., CLXXXIII, 156C, 160D, 677D.

3. 155C. Ainsi assistent au chapitre Goliath, David et ses cinq pierres ; 4^e dimanche après la Pentecôte, l'un des sermons les moins éloignés peut-être, mais combien distant encore du type allégorique. On a déjà relevé plus haut, p. 51, n. 5, cette heureuse tournure d'imagination des auditeurs.

distinguent sans les désunir les senteurs particulières des fruits et des vins entassés. C'est pourquoi, on le comprend maintenant sans peine, saint Bernard amorce des divisions, annonce des spécifications de genres, de développements rationnels, mais, grâce à Dieu, n'en tient nul compte. Il parle d'allégorie, de morale, de mystique et, au moment de les étudier une à une, sert tout à la fois. Il sert l'aliment complet qui assouvit toutes les faims et reconforte tous les besoins. Voilà, malgré tant de ressemblances, qui nous éloigne des Pères. Ces derniers se meuvent sur le plan de l'intelligence : plus que leur tournure d'esprit, les nécessités de l'apologétique, la clarté obligatoire de l'exposé doctrinal, leur en font un devoir. Saint Bernard et les siens se meuvent sur le plan de l'amour. Ils le font avec une ardeur ignorée des Pères, en spécialistes, peut-on dire ; et c'est l'explication finale de leur originalité.

II

Ils s'écartent des philosophes, disait-on plus haut, tout en restant à leur portée. C'est insinuer qu'ils les connaissent, recourent en passant à leurs procédés, mais les tiennent, eux et leurs méthodes, en une suspicion intransigeante. L'idée ne leur vient pas comme aux « maîtres » de leur temps, ou humanistes ou dialecticiens, de les utiliser pour l'approfondissement ou l'exposé de leur doctrine. A la fin de la période ici étudiée, Hélinand de Froidmont s'y risque et non sans succès. Tout pénétré encore de la pensée de saint Benoît et de saint Bernard, mais doué d'une facilité d'adaptation remarquable, il cultive les deux genres : celui des Pères et celui des philosophes. Toutefois, s'il sacrifie à la dialectique, c'est uniquement par volonté de faire du bien à un auditoire donné : les étudiants de Toulouse, par exemple¹, eux-mêmes formés à cette école. Même alors, le sacrifice demeure superficiel : plus soucieux de la correction de la forme empruntée que d'un réajustement du « fond cistercien » au nouvel esprit. Ces défiances, ces réticences, si accentuées et si persévérantes de Bernard à Hélinand, s'expliquent sans difficulté. L'abbé de Clairvaux, on l'a vu, établit du premier coup, la spiritualité cistercienne sur un plan inaccessible aux humanistes comme aux utilitaires, aux scientifiques et aux dialecticiens, pour employer une classification reçue². S'ils veulent y monter, ils devraient d'abord lâcher Virgile ou Cornificius, Ptolémée ou Aristote, et trouver quelque Béatrice secourable pour les y guider. Car s'ils

1. P. L., CCXII, 595D, *In Ascens.*, II ; voir aussi *In Nativ.*, II, 498C-500D. HÉLINAND prend soin de marquer lui-même la fin de son exposé dialectique : *sed nunc sermone simplici... ad simplices*, 603A ; ...*in panes laicos transformemus*, 500D.

2. PARÉ, *op. cit.*, ch. IV.

ont pu, avec toutes « les ressources de leur esprit et de leur science », arriver jusqu'au seuil du paradis de l'amour, les voici « incapables, seuls, d'y rien discerner ». Il leur faut dorénavant se laisser conduire par une « volonté désormais impuissante à tromper », en raison de son irrésistible élan vers le Dieu de Désir, et « prendre pour règle, sous peine de chute, un libre arbitre droit et sain »¹.

C'est reconnaître, entre les vieux auteurs et les « maîtres », leurs contemporains, une incompatibilité foncière. C'est sous-entendre, à côté des écoles cathédrales ou canoniales du XII^e siècle, fréquentées par la foule indépendante des clercs, l'existence parallèle d'un enseignement spirituel, surtout monastique, ici cistercien, donné, non plus, comme dans les monastères de jadis, à des groupes de clercs destinés au monde, mais aux novices et aux religieux. Des deux côtés certes, la Bible maîtresse étend son règne. Mais là, aux écoles cléricales, son enseignement relève des « théoriciens de l'exégèse »²; ici, aux écoles monastiques, des « praticiens » de la Bible. Ceux-là, tout en mettant « l'exégèse au service de la foi et de la charité », utilisent de plus en plus la raison et voient dans ses règles, d'ailleurs traditionnelles, « comme des « clés » nécessaires à l'intelligence des Écritures »³. Tout un trousseau dont ceux-ci n'ont cure : unique leur règle, unique leur « clé », et elle leur ouvre toutes les portes de la Bible. Les premiers s'efforcent « d'acquérir la connaissance scientifique » de l'Écriture⁴; les seconds, cherchent la savoureuse sagesse à travers et dans l'Écriture. L'opposition à toute ombre de spéculation un peu appuyée ou trop prolongée dresse même, on l'a vu⁵, contre un saint Bernard, un Isaac de l'Étoile, leurs propres moines, tout prêts à l'excuser chez leur abbé, esprit supérieur ou saint déjà élevé dans les voies mystiques, mais trop avides de l'y rejoindre pour lui permettre de s'y attarder seul et de paraître oublier ses ouailles⁶.

Si le *magister*, aux écoles, déploie au service de la Bible toutes les ressources de sa raison et provoque la foi à chercher l'intelligence, l'*interpres* cistercien, puisque c'est de lui qu'il s'agit en ces pages, lui offre d'abord son amour, et, de cette Écriture qui est Charité, se laisse emplir et brûler le cœur, *ardens et lucens*; l'intelligence, à la suite, se sent conquise. On notera les deux mots employés : *magister*, maître; *interpres*, interprète. Ils représentent chacun tout un programme. Le maître possède

1. Voir DANTE, *Le Purgatoire*, chant XXVII, fin; derniers mots de Virgile.

2. PARÉ, *l. c.*, pp. 213-239.

3. P. 216 et n. 2.

4. P. 218.

5. Plus haut, pp. 59-61.

6. Par exemple : saint BERNARD, *In Cant.*, LXXX, 1, 1166C; ISAAC DE L'ÉTOILE, P. L., CXCIV, 1729C-D.

le pouvoir d'enseigner; ses pairs le lui reconnaissent; l'évêque le nomme et l'installe dans sa fonction. Celle d'interprète, réservée d'abord aux grands commentateurs patristiques, et au plus grand d'entre eux saint Jérôme, *interpres noster*, selon l'expression de saint Bernard¹, où le *noster* paraît moins souligner l'affectueuse appartenance que l'adoption universelle et incontestée par l'Église, la fonction d'interprète, donc, va de pair avec la charge d'abbé. La lecture de la Bible *lectio divina* le prépara dans le secret à cette charge : *sapientiae doctrina eligatur*; l'interprétation de la Bible devient après son élection, son premier souci : *...doctum lege divina, ut sciat unde proferat nova et vetera*². Ces derniers mots rejoignent le texte évangélique, *omnis scriba doctus...* rencontré déjà³, qui permet d'utiles comparaisons entre *doctus* d'une part, *doctor* et *magister* d'autre part.

Guerric d'Igny, maître lui-même, et écolâtre de Tournai, avant son entrée à Clairvaux, semble attribuer les deux titres à saint Bernard : *magister noster, ille interpres Spiritus Sancti*⁴. L'honorifique *ille* souligne le seul *interpres*. Le tendre possessif *noster* se réserve au *magister*. Ce dernier n'évoque pas le maître ès-arts que l'on vient de décrire. Il rappelle le *magister*, aussi affectueux que déférent, des Disciples, de Madeleine au Divin Maître. Dans la bouche de Guerric, *interpres* devient pour ainsi dire, le titre officiel du commentateur monastique de la Bible; comme *magister*, depuis un certain temps, qualifiait son commentateur scolaire. On le remarquera, Guerric ne dit pas *interpretator*, capable d'un seul sens : interprète, celui qui explique; mais *interpres*, à même d'y ajouter ceux d'intermédiaire, négociateur, médiateur, agent de transmission et de liaison entre l'Esprit d'Amour, inspirateur de la Bible, et l'homme. N'est-ce point là retour en plein centre vivant de la Règle bénédictine, de la *sancta lectio*, comme on la reconstituait naguère en compagnie des vieux cisterciens⁵?

Cela suppose à cet *interprète* des attitudes d'esprit, des moyens d'expression, un objectif assez différents de la coutume reçue pour susciter, même à l'époque, des incompréhensions notables. On connaît la réponse aussi inintelligente que sincère de Guillaume de Conches renvoyant saint Bernard à l'« école ». Aussi, l'on ne peut vraiment en vouloir de partager cette incompréhension à des études connues : celles des PP. Paré, Brunet...; de M. Gilson, pourtant l'un des bons connaisseurs de la pensée bernardine;

1. *In Dom. I Nov.*, IV, 3, 352C.

2. *Regula Monachorum*, ch. LXIV.

3. P. 63-64.

4. Voir plus haut, p. 61.

5. P. 49 seq.

du P. de Ghellinck, auteur de si belles pages sur saint Bernard¹. Tout ce qu'ils disent est exact, s'applique en partie aux cisterciens, mais quant à ces derniers, demeure fort incomplet. Il leur manque de s'être placés, pour les juger, sur le terrain cistercien. Ils ne le méconnaissent pas. M. Gilson, en particulier, dans son livre sur « La Théologie mystique de saint Bernard » et dans son plaidoyer pour « La cohérence de la mystique cistercienne », y a fait des prospections fructueuses. Mais ils s'y rendent en partant des « écoles » qu'ils connaissent à fond et décrivent si bien. Malgré le souci d'objectivité de ces authentiques savants, ils ne réussissent pas toujours à se dépouiller des procédés de pensée, des souvenirs qu'ils en rapportent. Si déjà, pour s'accommoder les yeux à l'observation de certaines raies plus délicates du spectre, les physiiciens se condamnent à de longs moments de chambre noire, quelle préparation minutieuse, quels renoncements à ses démarches accoutumées, quel silence intérieur ne va pas devoir s'imposer un esprit rompu aux méthodes scolastiques, avant d'aborder l'étude d'une matière si étrangère à toute spéculation et à tout système? Travail fort difficile, on le sait de reste, mais absolument nécessaire. Il se fait, sans lui, qu'à lire ces doctes auteurs et presque tous ceux qui ont étudié la question² le disciple moderne des vieux spirituels demeure sur sa faim.

Sans doute, de M. Gilson au P. Hubert, O. P.³, on souligne chez saint Bernard avec assez de raison, car il ne faudrait pas trop urger, l'exactitude et la constance rigoureuses du vocabulaire destiné à exprimer sa pensée philosophique ou doctrinale. On omet, cependant, d'appliquer cette réflexion à sa pensée scripturaire où, à proportion, elle se justifierait peut-être davantage. On semble surtout ignorer, concernant des mots bien connus et de sens bien assis, l'importante modification qui les affecte en passant au vocabulaire interprétatif de la Bible. N'en voici qu'un exemple, le principal peut-être, en tout cas le plus suggestif : la signification du précieux texte évangélique : *aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas*. Pour un moderne, la traduction ne souffre aucun doute : la présence du verbe *intelligere* situe

1. On ne peut se dispenser d'apprécier brièvement, au moins en note, l'*Esquisse d'une Histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, du Père SIEG, O. P., Paris, 1944. Fruit d'un travail considérable, il constitue une nouveauté et rendra de grands services pour l'étude des écoles moyenâgeuses de modèle cléricale. Il souffre cependant, inconvénient majeur, d'une inadaptation constante, à peine, semble-t-il, soupçonnée de l'auteur, entre les mots essentiels : exégèse, théologie, herméneutique, etc. employés dans leur sens actuellement reçu, et la manière ancienne si particulière, que, sans mise au point préalable, on prétend leur faire recouvrir. Cela crée un habituel état de porte à faux assez gênant et rend quasi inefficace l'emploi de cet ouvrage pour une étude — la nôtre ! — de ce que l'on a convenu d'appeler : école monastique.

2. On fait exception pour D. JEAN LÉCLERCQ, déjà très en éveil sur ce problème.

3. *Aspects du latin philosophique aux XII^e et XIII^e siècles*, dans *Revue des Études latines*, t. XXVII, 1949.

la phrase sur le plan *intellectuel* ; d'où, *sensus* ne peut vouloir dire qu'intelligence¹ ou *esprit*². Pour Bernard et les siens, débordant de réminiscences bibliques, la locution *aperuit sensum*, à cause de verbe *aperire*, prend rang dans la série annoncée par Isaïe³ des nombreux miracles opérés par le Christ pour rendre vie à des sens et des membres : yeux, langue, oreilles... affaiblis ou éteints⁴. *Sensum*, pour eux, garde donc sa signification quasi étymologique d'*organe d'un sens* et influe sur *intelligerent* au lieu d'en être influencé. Sous cette influence, le verbe, lui aussi, retourne à ses origines, quitte le plan intellectuel pour le sensible et se traduit *lire à travers* les lignes (*inter*), lire jusqu'au fond (*intus*) : on l'a dit naguère⁵. Le vocabulaire des vieux auteurs doit être ainsi repensé en chacun de ses termes. Déjà la rectification de ces deux mots *sensus* et *intelligere* suffit à marquer l'ambiance et l'orientation de la pensée scripturaire des spirituels cisterciens.

Entre les deux courants qui, malgré le point de départ commun : la Bible, s'affrontent au XII^e siècle : spirituel et spéculatif aux multiples nuances ; Bernard et Guillaume de Saint-Thierry contre Abélard, Gilbert de la Porée, Guillaume de Conches, il existe donc en dépit des ressemblances superficielles de leur langue, une incompatibilité de fond trop peu mise en relief par les auteurs modernes. Avec un peu moins de rigueur, les mêmes remarques s'appliquent à l'incompatibilité de forme ; qu'il s'agisse « De quelques raisonnements scripturaire usités au moyen âge »⁶, de procédés de composition ou de méthodes d'enseignement. Moins de rigueur, vient-on d'écrire. En effet, on retrouve chez

1. BUZY, PIROT (en note), etc.

2. SACY, CRAMON, PILON, PIROT, OSTY, etc.

3. Tunc aperientur oculi caecorum et aures surdorum..., XXXV, 5.

4. Six fois *aperire oculos* dans le récit de l'aveugle-né.

5. Aux pages 91 et 93 par exemple. La même remarque touche aussi l'*Intellectus* de la phrase déjà rencontrée à la page 88 : (Apostolis) intellectum illuminasse, cum aperuit illis sensum... etc. ; simple réflexion de saint Bernard, il ne peut, malgré *illuminasse* qui l'accompagne, modifier l'interprétation « cistercienne » du texte évangélique. Il doit se comprendre en fonction de cette dernière ; (peut-être se rapprocherait-elle de l'*intelligentia* du patriarche Joseph : illi data est intelligentia in mysteriis somniorum, *De laud. B. M. V.*, II, 16, 69D). La suite logique, malgré tout, demeure : sens spirituel adapté à (ut) la lecture pénétrante, d'où : lumière dans l'intelligence ; mais, à cause précisément de cette suite logique, une telle lumière ne peut pas être qu'intellectuelle ni cette intelligence que raison pure. — Relire aussi dans cet esprit le texte si souvent cité de GUILLAUME DE S. T. : quo enim spiritu factae sunt... ipso etiam intelligendae sunt... et la suite, *Epist. ad Frat.*, I, 10 31, l. c., 327D. On notera, à partir de l'*intelligendae sunt*, tous les *in* préfixes qui suivent, comme pour renforcer l'*inter* de traversée et l'*intus* de profondeur : *ingredieris, intentionis, imberbis, indueris* ; tandis que l'*ipsa experientia* et les *ipsos affectus* de David écartant la pure interprétation intellectuelle de ce passage, nous maintient sur le plan spirituel et nous obligent à traduire le *sensus Pauli*, non par la « pensée » de saint Paul, mais par son « sens intime » : le même que celui des Apôtres, *aperuit illis sensum*... Chez lui, d'ailleurs, il s'ouvrirait pour lui permettre non pas seulement de pénétrer l'Écriture ancienne et nouvelle, mais de « goûter » sans défaillance les révélations de cet Esprit qui, par lui, converti d'hier, allait continuer de « faire » l'Écriture, quo Spiritu Scripturae factae sunt.

6. E. GILSON, *Les Idées et les Lettres*, Paris, 1932, pp. 155-169.

les vieux auteurs les « raisonnements scripturaires » signalés par M. Gilson. Dans le sernom de l'Aqueduc, heureux modèle entre tant, de cette « logique » biblique, saint Bernard, au n. 5¹ veut montrer que le moyen employé par Marie, notre aqueduc, *noster hic aquaeductus*, pour se hausser jusqu'à la source divine des grâces et les répandre sur nous, c'est la prière. Ce mot de prière évoque le texte de l'Ecclésiastique XXXV, 21 : *oratio iusti penetrat coelos*, la prière du juste pénètre les cieus. *Iusti*, par *Maria justa*, fait lever le Soleil de Justice, *Sol iustitiae*, de Malachie, IV, 2, qui rejoint ainsi le *penetrat coelos*, le ciel où s'enferme son inaccessible majesté. Cette dernière expression éveille l'idée d'une porte close, qui s'ouvre enfin devant l'insistance de *pulsando*, élément de la série *qui petit accipit, qui quaerit...* simplement rappelée par *petendo, quaerendo*. *Quaerendo*, par *quod quaerebat invenit*, mène à l'*invenisti gratiam apud Deum*, au *plena gratia*, de Luc, au *plenitudo*. Cette plénitude de grâce, proclamée insuffisante par la Vierge avide, impose le *qui bibit me, adhuc sitiit*, insinuant par là même l'idée de liquide et de liquide surabondant : *superfluentem, influet, affluit*; tandis que s'offre une autre dérivation verbale, allant du *superfluentiam* au *super-veniat* du nouveau texte évangélique *Spiritus Sanctus superveniet in te*. Le Saint Esprit couvre de son ombre divine ces deux opérations qui lui reviennent : et la surabondance du salut pour la communauté entière, *superfluentiam ad salutem universitatis* que Marie réclame avec de telles instances, et sa venue « superfructueuse » en la Vierge, qui rend possible ce salut universel. L'*Unctio Spiritus* sous-entendue précise la nature du liquide « superfluent » : c'est l'huile du Cantique, *oleum effusum*, épandue sur toutes les âmes, même les plus faibles, *adolescentulæ*, pourvu qu'elles aiment; c'est l'onctueux parfum du Psaume 132, qui ne coule pas seulement de la tête au visage et à la barbe d'Aaron, symbole des âmes pieuses, mais humecte le bord du vêtement, image du pécheur repentant. Toute détrempée de rosée céleste au milieu du monde coupable, comme la toison de Gédéon au milieu de l'aire desséchée, Marie est bien notre intermédiaire avec la source divine, *fontem sublimem*, du début. L'on peut se reporter encore à toutes les citations scripturaires et réflexions successives amenées par le pain de Bethléem²; suivre le passage de la tête du Christ à l'onction de son baptême, par la glu d'Isaïe, l'huile de Marie Madeleine et l'Esprit Saint³; étudier le cheminement du *convertimini* de Joël au *nisi conversi* de Notre-Seigneur⁴. Ailleurs, l'*induti confessionem sicut vestimentum* combine en les déformant les psaumes 103, 1 et

1. P. L., CLXXXIII, 440C seq.
2. In Vig. Nat., VI, 8 seq., 112D seq.
3. In Quadrag., I, 2-3, 169A seq.
4. Au sermon suivant, 1-2, 171C seq.

108, 18 : *confessionem* remplace *maledictionem*; après quoi l'*interiora* de ce dernier verset appelle l'*omnia ossa mea*, etc. du psaume 34, 10¹.

L'œuvre de saint Bernard et de ses disciples présente aussi maints exemples de ces « interprétations des noms hébreux » et « des mots latins »². On les trouvera aisément. Saint Bernard vient de nous offrir le nom propre Bethléem. Hélinand de Froidmont utilise à fond le *manhu* de l'Exode³. Pour les mots latins, on pourra relire avec intérêt les « variations » de Guillaume de Saint-Thierry sur *ecce-iste, en-ipse* dans son Commentaire du Cantique⁴. Toutefois peu d'entre eux sans doute, atteindraient la complexité dialectique de certains textes allégués par M. Gilson. Voici la raison de cette différence. Les raisonnements scripturaires employés dans les écoles se rattachent à cet ensemble de règles élaborées dès avant saint Augustin, précisées par lui, perfectionnées par Cassiodore, Raban Maur et d'autres, mises en forme de « traité fortement charpenté » par Hugues de Saint-Victor en son *Didascalion*, « traité systématique adapté à l'enseignement »⁵, avant d'être codifiés par saint Thomas puis disjointes au service d'une science séparée : l'exégèse. Ces règles se mouvaient sur le champ rationnel et de plus en plus s'étrécissaient en dialectique pure. Il n'est pour s'en convaincre, que de jeter un coup d'œil sur le plan du *Didascalion* présenté en note, au même endroit, sous forme de tableau synoptique.

Sans doute, de saint Augustin au *Didascalion*, la charité ne cesse d'être considérée comme « la fin et la plénitude de l'Écriture »; et l'édification de la double charité de Dieu et du prochain « en l'âme de l'interprète scolaire de la Bible continue, preuve obligatoire, d'attester son « intelligence du texte sacré »⁶. Mais aussitôt s'affrontent les dissemblances. Impossible avec la meilleure volonté du monde, de mettre en tableau synoptique, sans les défigurer, nos vieux auteurs et leur mode d'interprétation de la Bible. Ils résistent, en les débordant, à de telles classifications, et l'intuitif à quoi se mêle la grâce demeure irréductible au spéculatif le plus soûplement désarticulé. En témoigna, plus haut, la difficulté d'insinuer quelque ombre prudente de logique parmi le dense et quasi impénétrable enchevêtrement du mécanisme de ce goût spirituel, organe d'interprétation scripturaire. Impossible, sans les méconnaître, de parler à leur sujet d'association d'idées, voire même de liaison d'idées après réflexion sur ces

1. In Vig. Nat., II, 1, 90C.
2. E. Gilson, l. c., p. 159 et p. 164.
3. P. L., CCXII, 502B seq.
4. Déjà notées p. 108; P. L., CLXXX, 529C seq.
5. PARÉ..., La Renaissance du XII^e siècle, l. c., p. 218.
6. P. 215.

associations spontanées, et d'en rester là ; d'évoquer simplement « le procédé non réfléchi, mais automatique de la « concordance » entendue de façon large, et qui est bien adaptée à une époque où la mnémotechnie jouait un rôle important »¹ : tout cela, chez eux, existe ; mais, et il faut l'ajouter, prend sa source dans la *ruminatio*, véritable *oratio meditativa* doucement persévérante, qui, par le sens du goût ouvert au fond secret de l'âme, permet l'*intellectus Scripturarum*, s'achève en « assimilation », au sens nutritif, et, dès le premier instant, s'accompagne de la grâce et s'épanouit sous son influx. La raison sous tutelle suit comme elle peut, ne prête une aide surveillée de près que si l'on veut.

Bien plus visibles encore les différences, si l'on considère la méthode d'enseignement. L'on y retrouve pourtant, qui en qualifient les procédés, plusieurs noms connus : *lectio, meditatio, collatio, disputatio*. Mais quelle matière étrangère ils voilent ! « ...le vieux sens de la *lectio* monastique est recouvert par le sens scolaire »². Ah ! certes oui ; au point de disparaître sans laisser de traces. On a dit naguère³ la nature et le rôle, dans la règle de saint Benoît de cette *lectio divina*, ainsi que son épanouissement, sous l'impulsion de saint Bernard et grâce à l'usage du goût intérieur, dans l'*intellectus* de la Bible. Comment, telle que la voyaient les vieux auteurs, la faire entrer dans la définition et la méthode scolaire de l'époque : « *lectio*, qui est le principe de la science, qui est le fait de recueillir d'un texte un ensemble de règles et de préceptes », bien différents de la *norma vitae* de saint Benoît ; *lectio* du maître, *lectio* du disciple, *lectio* privée⁴ ? Comment, sans la défigurer, lui appliquer avec la rigueur pédagogique exigée, l'ordre reçu, et d'ailleurs traditionnel : *historia, allegoria, tropologia* ; les techniques courantes : emploi des gloses classiques, recours aux sciences du *trivium* et du *quadrivium*, au symbolisme des nombres, etc. ; la classification des résultats : *ad litteram, ad sensum, ad sententiam* ? Et pourtant, rien de tout cela n'échappe aux vieux auteurs. Par exemple, saint Bernard et les autres connaissent le triple sens de l'Écriture, *secundum triplicem sensum Scripturarum, historicum, moralem, mysticum*⁵ ; mais Hugues Méteil le loue de préférer le sens spirituel au littéral⁶ ;

1. M. STANDAERT, O. C. R., *La doctrine de l'image chez saint Bernard*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXIII, 1947, p. 108, note 162 ; cf. *ibid.*, p. 103.

2. PARÉ, l. c., p. 115, n. 3.

3. P. 50, par exemple. Pour la *lectio* et la *meditatio* monastiques, voir aussi GUILLAUME DE S. T., *Epist. ad Frat.*, I, 10, 31, 327C seq. et I, 14, 42, 335C.

4. PARÉ, l. c., p. 219, n. 4.

5. *De div.*, XCII, 1, 714B et *In Cant.*, XXIII, 3, 885D. Mais déjà l'on sent, dans ce numéro, combien le point de vue de saint Bernard est différent.

6. *Ep.*, CCCCLXXIX, 2, 688B. Saint Bernard aussi bien ne s'en cachait pas, qui soumettait le sens littéral aux exigences des significations spirituelles : *Ad Mil.* III, 6, 925C. Il ne faudrait cependant pas prendre ces affirmations ou attitudes sans grain de sel. Il semble bien qu'au début de sa carrière, saint Bernard suivait davantage

au surplus, faut-il bien éviter de prendre pour argent comptant ces termes d'apparence pourtant si raisonnable et si commode : si, aux premiers siècles patristiques, une certaine rigueur de signification les suivait, sinon toujours d'un auteur à l'autre, du moins à l'intérieur d'une œuvre donnée, ils l'ont bien perdue depuis, surtout chez un saint Bernard, où le contexte se garde si souvent de correspondre à l'étiquette. Ils n'ignorent pas les gloses, ni ne se gênent, au besoin, pour en compiler de nouvelles : ainsi Guillaume de Saint-Thierry et ses « *ex verbis* » de saint Ambroise et de saint Grégoire sur le Cantique ; on compilera Bernard lui-même, et ce, de son vivant¹. De saint Bernard à Hélinand, ils connaissent les ressources possibles de la littérature, de la grammaire, de la géométrie, de l'arithmétique, de la dialectique, comme des lapidaires ou bestiaires, et, par là, se rattachent à Origène². Mais de cela et du reste, ils n'usent que de la façon la plus libre et la plus intermittente.

La lettre 106 de saint Bernard à Henri Murdach illustre avec un humour plein de finesse les aspects divergents de la *lectio* savante et... prétentieuse du célèbre « maître » anglais et de la *lectio* monastique tellement plus riche et d'une succulence plantureuse³. Le *legis* technique du n. 1 pose le premier *intelligis* sur le plan intellectuel. Mais le second, avec ses voisins *sentis, sensum*, glisse déjà, à cause de l'*apprehendere cupis*, vers un plan volontaire et moral. Le nom du Christ et la mention condensée d'épisodes de sa vie évangélique obligent d'élargir ce terme de « moral » au delà du sens éthique, jusqu'au sens mystique déjà ouvert par le *quid te poterit separare a charitate Christi* des premières lignes. Ce plan de l'Amour où Bernard évolue toujours plus à l'aise, se voit précisé par toutes les comparaisons gustatives qui vont se suivre à l'envi : la soif, les sources, les eaux du ciel, la réfection du travailleur lassé, le gâteau de froment, le pain chaud et fumant au sortir du four, etc. ; que couronne en outre

le sens historique et la chronologie des grands mystères. Ainsi dans son traité des *Degrés de l'Humilité*, où le rôle des trois Personnes divines s'écarte de celui qu'il leur prêterait par la suite : substituant, par exemple, le Fils au Père comme Epoux de l'âme. Dans le traité, sa thèse des trois degrés de vérité se construit tout entière en suivant l'ordre des interventions divines dans le salut de l'homme : le Verbe qui s'incarne pour enseigner l'humilité-vérité ; l'Esprit-Saint qui, après l'Ascension remplace le Verbe incarné pour apprendre à l'homme la charité ; le Père qui accueille l'âme comme fille et comme épouse. En outre, dans le traité, saint Bernard envisage l'âme en particulier ; dans ses sermons sur le Cantique, il la voit identifiée à l'Église Epouse du Christ-Verbe.

1. J. LECLERCQ, O. S. B., *Inédits bernardins dans un ms. d'Orval*, dans *Studia Anselmiana*, 1948, pp. 160-161.

2. *Homélies sur la Genèse*, trad. DOUTRELEAU, introd. par P. DE LURAC, Paris, 1943 ; 11^e Hom., n. 2, p. 199, et *Introd.*, p. 36.

3. 241C seq. Lire aussi *Ep.* CII, 1-2, à Thomas de Saint-Omer : nec enim hanc (scientiam Christi) lectio docet, sed unctio ; non littera, sed spiritus, non eruditio, sed exercitatio in mandatis Domini ; *lectio, littera, eruditio*, méthode de l'école cléricale ; *unctio, spiritus, exercitatio* : procédés de l'école monastique.

l'Onction Maîtresse universelle, *unctioni quae docet de omnibus*. Aussi, l'abbé de Clairvaux peut-il conclure par la phrase bien connue : *experto crede, aliquid amplius invenies in silvis quam in libris*, crois-en mon expérience : tu trouveras quelque chose de plus dans les forêts que dans les livres... Le lait, l'huile et le miel t'y attendent avec le froment et la douce rosée. On peut dans cette lettre, très savoureuse à lire en entier, percevoir un écho du *scientia inflat* paulinien ; mais nulle condamnation irrémissible n'y paraît de méthodes simplement priées de ne point quitter leur place de second rang. Bien davantage y fermente le fièvre apostolique de Bernard, pêcheur d'âmes, impatient de voir mordre à l'appât qui le prit lui-même. La pêche des vieux auteurs, ne s'attardé jamais au cours lent et sinueux de la recherche intellectuelle ou dialectique. Le *duc in altum* pousse leur barque au large, sur l'Océan de l'Amour. Qu'importe si, dans l'estuaire, à la limite des eaux où l'intelligence s'arrête, impuissante, un coup de filet trop hâtif ramène quelque proie d'eau douce ? Ils ne la rejettent pas ; s'en servent dans la mesure où elle se montre assimilable ; mais dépassant vite cette zone mixte, ne s'élancent que plus ardents à la rencontre des pêches miraculeuses.

Les remarques précédentes valent pour la *meditatio* toujours étroitement liée à la *lectio*. « La méditation (scolaire), qui vient donner la perfection aux éléments fournis par la « lecture », est une recherche assidue et prudente sur la cause et l'origine, le mode et l'utilité de chaque chose. Rien là d'un mysticisme anti-scientifique »¹. Rien, là non plus, de la méditation cistercienne des Écritures. De cette dernière, Guillaume offre le plus beau modèle dans ses *Meditativae orationes* : treize sous ce titre² et tant d'autres qui parsèment ses divers écrits ou même les constituent, comme le *De contemplando Deo*.

Connaisseur et bon juge de la méditation scolaire et dialectique, *qui sibi gradum ad illa invisibilia philosophando constituit*, saint Bernard préfère de beaucoup la sienne, *omnium maximus*. Il la définit : *qui inopinatis excessibus, avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit*, celle qui dédaigne cette échelle des philosophes ; qui se fie aux élans non prémédités (*inopinatis* demande ici le sens étymologique) ; et en vient à se faire, de l'envol sur l'aile de la contemplation jusqu'aux sublimités divines, une habitude. Il la qualifie *speculativa*, que le contexte invite à traduire par intuitive ; *se in se colligens*, repliée sur soi ; *divinitus adjuvatur*, aidée de la grâce *rebus humanis eximens ad contemplandum Deum*, pour s'affranchir de l'humain et contempler

1. PARÉ, I. c., p. 219.

2. La treizième, découverte et traduite par D.J.-M. DÉCHANET, dans *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*, Bruges, 1942, Appendice I, pp. 192 seq., et dans *Méditations et prières*, Bruxelles, 1945, pp. 228 seq.

Dieu. Il en caractérise l'activité propre : *gustat*, une dégustation. Et nous voici ramenés, boucle bouclée, au sens du goût, instrument de l'*intellectus Scripturarum*. La cohérence n'appartient donc pas en propre à la seule méditation dialectique, spécialiste des expertises, *aestimativa*, prudemment affairée, *prudenter ac diligenter*, qui scrute et soupèse, dans les textes fournis par la « lecture » scolaire, les vestiges de Dieu, *scrutans et ponderans ad vestigandum Deum* ; sa caractéristique, c'est le flair, *odorat*, (qu'on excuse ce mot vulgaire mais expressif), bon introducteur, au reste, et bon serviteur du goût¹.

Il paraît inutile de s'attarder aux différences entre la *collatio*, « l'un des exercices monastiques traditionnels », manière de colloque spirituel à plusieurs interlocuteurs, et la *collatio* scolaire, conférence édifiante aux clercs ou conversation entre élèves sur la matière du cours, d'où devaient naître la *disputatio* officielle et la *quaestio disputata*. Le texte connu de saint Bernard : *si disputes aut conferas, non sapit mihi nisi sonuerit Jesus*², facile à restreindre aux colloques monastiques, pourrait peut-être mieux se traduire, à l'adresse du dialecticien des écoles : votre *disputatio*, votre *collatio*, me demeure insipide, où ne vibre le chant de Jésus³. Quant aux *quaestiones*, Guillaume de Saint-Thierry écarte résolument ces « nids à misères » *quaestionum molestiis*, de ses œuvres, en particulier de son Commentaire de l'Épître aux Romains⁴. Le *sapit* que l'on vient de lire⁵, comme le *gustat* de l'alinéa précédent, ramène encore au goût spirituel. Ce sens inestimable se présente à l'amoureux de la Bible comme l'essentiel instrument de l'investigation scripturaire. Lui seul est bon guide en ce domaine parfois obscur. Son efficacité pratique s'accroît avec l'usage et son rendement, avec l'expérience du manipulateur. Si les objets disparates levés de l'ombre, l'espace d'un éclair, par le pinceau du projecteur ne disent rien à l'étranger, l'habitué, en revanche, saisit aussitôt leurs liaisons et recompose en son entier le paysage réel. Ainsi le spirituel cistercien ; avec cette différence qu'il n'est pas seulement l'habitué, mais le *propriétaire* de la Bible⁶. Il en perçoit la secrète saveur, *sapit*, en

1. *De Cons.*, V, 2, 3-4, 789c seq (trad. DALLOZ, pp. 209 seq.). Tout cela, on le voit évolue toujours dans la sphère du *ratio pedissequa voluntatis*, de *Vardens et lucens*.

2. *In Cant.*, XV, 6, 847A.

3. Et l'on se rappelle les derniers mots du traité *De la Considération* : ut orando forte quam disputando dignius quaeritur (Deus), et invenitur facilius : il se peut que la prière soit plus convenable pour la recherche de Dieu que l'analyse, et d'un emploi plus efficace. Trad. DALLOZ, p. 270.

4. *P. L.*, CLXXX, 547A. Cf. S. BERN., *Ep.*, CLXXXVIII, 353A : non quaestiones, sed laesiones fidel.

5. AELRED s'en fera l'écho fidèle (voir plus haut p. 104), comme Bernard l'était de saint Augustin appréciant l'Hortensius (*Conf.*, III, 4). Mais les deux cisterciens y introduisent un élément d'ordre gustatif fort étranger à l'Évêque d'Hippone. Et Augustin ne dit pas *Jesus*, mais *Christus*.

6. Voir plus haut, pp. 68 seq.

apprécie le goût, *gustat*, avec le sens spirituel donné à cet effet par et dans le Christ. En plus de ce goût, il y voit, *gustate et videte*, jusqu'en ses détails et reconstitue en son merveilleux ensemble l'édifice solidement fondé sur la suavité divine, *quoniam suavis est Dominus*, qui abritera dès cette heure les rencontres amoureuses, puis le mariage du Dieu de Désir, Dieu Charité, et de l'âme chrétienne.

On a comparé plus haut l'allégorie patristique et l'allégorie cistercienne. L'originalité de cette dernière se déduit de ses réticences devant le maintien par l'autre de l'outillage spéculatif traditionnel; de son obstination à revenir sans cesse au plan de l'amour, où cet outillage perd vite son emploi et son importance. Il resterait à comparer l'allégorie cistercienne et l'allégorie scolaire du XII^e siècle. Il suffira de noter chez les contemporains des vieux auteurs, comme une tendance générale, la systématisation croissante des idées et des règles des Pères, jusqu'à l'introduction de la dialectique dans l'allégorie¹. Le grand théoricien en ces matières demeure toujours Hugues de Saint-Victor. Il respecte l'ordre hérité de la tradition : *historia*, ou sens littéral, *allegoria*, ou sens allégorique. On a rencontré dans les alinéas précédents les pièces principales de la *lectio historica*. L'étude du sens allégorique vise, comme au temps des Pères, à « établir solidement l'esprit comme sur un fondement dans la connaissance de la foi. » Elle y ajoute la préoccupation de fournir à ce même esprit, par l'organisation rationnelle des vérités révélées et leur réduction « en un bloc unique..., quelque chose de solide à quoi il puisse se fixer et se conformer, pour ne pas être entraîné sans ordre ni direction, à travers les divers volumes des Écritures et les digressions des cours »².

A ce régime, disciplinée, soumise à la dialectique, l'allégorie finira par occuper une place prédominante et par se réserver toute l'attention. Bien éloquente, en sa faveur, cette comparaison de l'édifice à construire, venue de Raban Maur et perfectionnée par Hugues³. Sous terre, en matériaux bruts, indifférents au plan et aux ajustements de l'intelligence, le sens historique ou littéral, base première et nécessaire de la construction. Dépassant le niveau du sol, un deuxième fondement de plusieurs assises, aux pierres déjà taillées, polies, ajustées au plan de l'ensemble, car déjà elles en font partie visible, et n'en doivent point rompre la ligne : ce sont les enseignements de la foi. L'édifice lui-même, construit selon toute la rigueur des lois arithmétiques et géométriques, c'est, *quantum mutata et mutatura*, l'allégorie. « Cette

1. PARÉ, *l. c.*, pp. 258 seq.

2. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacramentis, Prol.*, P. I., CLXXXVI, 183; cf. PARÉ, *ibid.*

3. *Didascalion*, VI, 4, P. I., CLXXXVI, 802C seq.

comparaison architecturale est évidemment fort significative du besoin d'ordre et de synthèse qui travaille alors la théologie. » Mais, comme le fait bien remarquer l'auteur, la difficulté est de sortir du texte scripturaire sans l'abandonner, de satisfaire les exigences rationnelles et systématiques, sans sacrifier ni négliger le donné, qui évidemment commande le travail dans son contenu et son dispositif. « On voit déjà la conséquence immédiate, sous les apparences bénignes et respectueuses de la comparaison : l'Écriture, son texte, son explication littérale, va se trouver... en sous-sol; fondement, certes et absolument indispensable, mais dissimulé, etc. »¹. Dans les pages, où s'encadre cette citation, on suit en leurs étapes successives les routes divergentes et la séparation bientôt définitive entre le sens littéral et le sens allégorique, entre l'exégèse et la théologie², depuis la constatation de la fragilité du lien façonné par Hugues pour rattacher « à une lettre textuelle une spéculation qui la déborde de toute part... » et de la « nécessité où l'on se trouve alors d'entériner dans un enseignement supérieur à l'exégèse littérale les exigences et les progrès de la spéculation »³, jusqu'à l'effacement de l'allégorie devant la *sententia*: celle-ci, Hugues la cherche encore par les procédés de celle-là; mais Abélard déjà la demande aux « schèmes rationnels » et au jeu des « ressources dialectiques »; la voici devenue « conclusion scientifique, à base de raisons »⁴.

La Bible, aliment de la *divina lectio*, n'éveilla jamais chez les cisterciens, d'idées architecturales. Quelques appartements, d'usage d'ailleurs très précis, se dessinent parfois dans leurs rêves: cuisines et celliers, salles de banquets ou chambres nuptiales. Mais chacun, Dieu aidant, d'imagination comme de fait, les bâtit à son goût. Une seule architecture imposée: l'*ordo charitatis* l'architecture de l'amour, que l'Époux enseigne à l'Épouse et que nous redisent les commentateurs du Cantique⁵. Une seule fin convoitée: le contact savoureux et amoureux du Dieu de Désir, du Dieu Charité: *gustate quoniam suavis est Dominus; sentite de Deo; bibite, inebriamini*; le goût, le savourement, la suavité, le rassasiement, l'ivresse, le baiser, les noces spirituelles. Architecture, si l'on veut, mais au sens où ce mot s'applique au corps humain, à un organisme vivant, mouvant, capable d'action, et de réaction, de

1. PARÉ, *ibid.*

2. Ces deux mots entendus au sens de l'époque — ce qu'oublie parfois l'auteur.

3. *Ibid.*, p. 265.

4. *Ibid.*, pp. 302 et 271.

5. Voir en particulier dans S. BERN., *In Cant.*, XLIX, 5 seq, 1018B seq, et *In Cant.*, L, 1020D; dans GUILLAUME DE S.-T., *Expos. sup. Cant.*, l. c., 513B-520B. Bonne occasion en outre de comparer à nouveau les deux auteurs: l'un chargé d'âmes, leur confident et leur directeur; l'autre, penché sur son propre cœur et sur les merveilles qu'y opère la grâce, avide d'en louer Dieu, mais non moins d'en faire profiter les autres âmes; bonne occasion aussi de compléter les portraits esquissés déjà p. 102.

chaleur, d'amour. Au terme, non plus un édifice comme nous le présentait, sur le fondement scripturaire, avec les ressources de l'intellect, l'allégorie du grand Victorin ; bien plutôt, une de ces « mixtures » chères à saint Bernard, aussi impossibles à fabriquer qu'un alliage d'argile et de fer ; mais le ciment de l'Esprit de Dieu, l'Amour, les réalise sans peine¹, qui par la volonté miséricordieuse du Dieu de Désir, *Deus Desiderans*, nous « cimenta » à Lui dès la création du monde². Dans cette construction cistercienne, l'Écriture, on l'a vu, tient toute la place. On la trouve aux fondations comme dans l'édifice victorin. Mais celles-ci ne se contentent plus de supporter passivement l'édifice de l'allégorie dialecticienne. Elles vivent, comme vivent ces autres fondations : les racines qui sustentent, au double sens du mot, l'arbre que, de toute leur activité, elles portent et alimentent. Guillaume nous l'a montré³ : c'est au sein de ces fondations, *Scripturarum interiorem sensum... experientiae disciplinae intelligentis... intus in semetipsa legentis*, que se fait la rencontre, le contact entre l'efficace bonté de Dieu et la vie profonde, le goût spirituel du lecteur de la Bible, et que va commencer de vivre cette *mixtura*, ce mélange d'âme et de foi cimenté par l'amour⁴. Saint Bernard se joint à Guillaume : c'est au secret de ces assises scripturaires où se cache la Pierre d'angle, le Christ, *ad ejus penetralia*, qu'au-delà du voile de la lettre, *scisso velo occidentis litterarum*, cette mixture d'âme, d'amour et de foi conquiert le titre d'Épouse⁵. C'est là que prend vie, c'est de là que tire sa substance et sa croissance l'« homme nouveau », pour donner son vrai nom à ce mystérieux amalgame, fruit et chef-d'œuvre modelé sur l'Homme-Dieu, mixture essentielle de l'Esprit-Saint, de la Charité. Sorti du berceau de ces fondations, cet homme nouveau ne se verra pas logé aux frais d'une allégorie dialecticienne, comme l'enseigne l'école cléricale, mais aux frais de l'Écriture. Celle-ci, pense l'école monastique, continue de l'accompagner, le précède plutôt, dans des appartements dont elle-même fournit les noms : les celliers et la cave au vin⁶ ; la salle à manger pleine de musiques et de chants, *symphoniam et chorum*⁷, pour les enfants perdus et retrouvés, morts et ressuscités ; la chambre des noces mystiques. Elle fournit aussi les matériaux : poutres de cèdre et panneaux de cyprès⁸ ; le mobilier : le petit lit où dorment les époux, *lectulus*

1. *In Vig. Nat.*, III, 9, 99B, et *In Nat.*, II, 1 seq., 119D seq.

2. *De div.*, IV, 5, 553D.

3. Voir plus haut, pp. 91-92.

4. *In Vig. Nat.*, III, 9, 99B.

5. Voir plus haut, p. 100.

6. *Cant.*, I, 3 ; II, 4.

7. *Le.*, XV, 25 et S. BERN., *In Cant.*, XIV, 4, 841A : *symphoniam et cantus et opularum...*

8. *Cant.*, I, 16.

*noster floridus*¹. Puisque ce lit appelle des fleurs, l'Écriture offre, après la maison, ses parterres : Guerric d'Igny autrefois nous les fit parcourir². L'Épouse en réclame pour soutenir ses langueurs, *fulcite me floribus*³ : Hélinand, poète mais homme pratique, a prévu le cas et, dans le préau du cloître idéal où il enferme toute vertu, l'Écriture plante, en un riant jardin de fleurs médicinales, ses aimables sentences : *arriident in medio tetragoni ad cumulum decoris prato divinarum Scripturarum, medicinalibus et immarcescibilibus jucundarum sententiarum flosculis plenissime referto*⁴ ; on le remarque : ce gazon fleuri, c'est pour la maison bâtie par l'Écriture, ce qui met le comble à la beauté de l'ensemble, *ad cumulum decoris*. On pourrait continuer cet apologue, qui n'est point une allégorie.

Tout cela revient à noter, dans les rapports des spirituels cisterciens avec la Bible, la restriction des méthodes rationnelles au profit des procédés de l'amour. N'est-ce pas naturel ? N'est-ce pas simple honnêteté vis-à-vis de l'Esprit d'Amour, qui réalise cet amalgame entre âme et grâce, entre foi et raison : cet homme nouveau ? Dans leurs rapports avec la Bible, le rationnel intervient, certes, comme détenteur des lois essentielles du langage, comme garant des vérités fondamentales et des principes premiers, comme contrôleur des découvertes de l'intuition amoureuse et des trouvailles du goût spirituel, instrument, on l'a vu, de l'interprétation scripturaire et, s'il les trouve, après examen éclairé par la foi, admissibles, comme lumière qui en fait saillir les aspects désirables et comme tremplin pour relancer l'amour en avant : toujours le jeu de l'*ardens et lucens*, mais la première place reste à l'amour et à son feu.

Le rôle du rationnel demeure, ici, encore très vaste, mais de second plan, non comparable à celui qu'il tient dans l'enseignement des écoles cléricales du XII^e siècle. L'allégorie cistercienne ne rentre donc pas dans les cadres de ces dernières. Au contraire ; les moines de Clairvaux, capables de percevoir les fines ironies que leur abbé parfois semaît dans ses discours, durent se pourlécher en dégustant l'humour subtil de ce commentaire du *noli me tangere*, garde-toi de me toucher⁵ : ajourne ta manière de voir, contiens tes impressions, le mystère est immense, n'en confie pas l'explication à un sens, réserve-la à la foi, *differ ergo iudicium, suspende sententiam, tantae rei definitionem ne credas sensui, fidei reservato*. Construite avec des mots à double détente, la phrase, bien à sa place dans le contexte immédiat, peut aussi bien,

1. *Ibid.*, 15.

2. Voir plus haut, pp. 38, 89, 103.

3. *Cant.*, II, 5.

4. *Ep. ad Galterum*, P. L., CXXII, 757A.

5. *In Cant.*, XXVIII, 9, 926A.

en accord avec l'ensemble du sermon, glisser par le bifide *sententia* à l'autre sens, que les malins n'ont pas manqué de voir dirigé contre les méthodes scolaires : diffère ton jugement, suspends l'énoncé de ta sentence, ne confie pas à l'intelligence la définition d'un si grand mystère, réserve-la à la foi. Pris dans son sens étymologique d'impression sensible, que saint Bernard ressuscite parfois, *sententia* maintient les substantifs qui l'entourent sur le plan de la perception issue des sens corporels (ici, le toucher, *noli me tangere*), et préférée à la foi. Jouer sur la signification intellectuelle de *sententia* : pensée, fruit d'un jugement dialectique (*judicium*), tellement précise et resserrée en forme de maxime, (encore *sententia*) qu'elle peut engendrer une définition en règle (*definitio*), c'est, cette fois, par un détour conforme à l'idée générale du commentaire, opposer à la foi un rationnel scolaire en passe de devenir inquiétant. L'hypothèse d'un tel glissement du sensible à l'intellectuel semble d'autant plus plausible que Bernard groupe en cette phrase comme à plaisir de ces mots d'allure technique, dont n'avaient que faire ni le Christ sorti du tombeau ni son amante éplorée. La confirme de même, non plus hypothétique mais réel, cet autre glissement, dont la souplesse dut ravir parmi l'auditoire les « forts en Bible », du plan de la foi à celui de la charité, car malgré les *illa, illa* qui prolongent l'éloge de la foi et de sa compréhension, c'est bien la charité qui commande les dernières phrases de l'alinéa, seule capable — qu'on relise le verset de saint Paul¹ — d'enserrer dans son sein mystérieux et profond la quadruple immensité de l'Amour divin et d'en mesurer les dimensions sans bornes. Elle y scelle en même temps toutes ces transcendances qui dépassent les sens, *oculus*, l'intelligence, *auris*, et l'amour de l'homme, jusqu'au jour où, comme on l'a dit ailleurs, par la déchirure du voile de la lettre, par l'ouverture du sens spirituel, l'Esprit de Charité y donne accès à l'âme fidèle. La lecture de saint Bernard, mais approfondie, non superficielle ou hâtive, rencontre à chaque instant de ces pièges. La raison seule y reste prise. L'amour se dégage sans peine de tels obstacles plus faits pour attiser que pour éteindre sa flamme. Son intelligence à lui, *amor ipse est intellectus, notitia est*², ne s'encombre pas de raisons.

Certains peut-être, invoqueront ces allégories théatrales, ces « moralités » dont le goût va bientôt se développer, sorties en droite ligne, assure-t-on, de certains passages dits allégoriques de saint Bernard. La thèse se soutient, bien qu'elle infléchisse un peu trop l'allégorie-symbole de Bernard vers le sens plus

1. *Ephés.*, III, 18.

2. S. BERN., *De div.*, XXIX, 1, 620B ; GUILLAUME DE S.-T., *Expos. sup. Cant.*, l. c., 491D et *passim*.

strict : personnification d'abstractions, qui demeurera par la suite. Une mise au point toutefois s'impose. Ces scènes sans vie où pérorent sur le ton du prêche de pâles abstractions : Compagnie et Faux-Semblant, Bel-Accueil et Male-Bouche, ne rappellent que de bien loin les vibrants et vivants dialogues auxquels on les rattache. Parmi eux, le célèbre « débat » des Vertus ou « Conflit des Filles de Dieu », au premier sermon de l'Annonciation, malgré son apparence d'allégorisme, n'est autre chose qu'un anthropomorphisme d'aspect particulier : les Perfections divines, ici en cause, n'ont rien d'abstractions inconsistantes ; toute la Réalité divine emplit chacune d'elles, dont elles ne sont, pour nos prises intellectuelles trop faibles, qu'un mode d'Être ; l'intuition amoureuse du cœur profond ne les voit jamais distinctes, les recompose au contraire à chaque instant plus unies, plus inséparables. De même, au sermon sur la Conversion, l'autre « débat », celui des facultés dans l'âme du converti, qu'est-ce, sinon l'explicitation véhémement des sentiments d'une partie de l'auditoire ? Qu'est-ce que cette vieille en furie, *vetula furens*, image de la volonté rétive, sinon une métaphore du même ordre que « le cygne de Mantoue » ou « l'aigle de Meaux » ? mais plus poussée ; poussée par l'art oratoire dont, en l'occurrence, saint Bernard aussi insoucieux de métaphore que d'allégorisme, se contentait par un élan passionné de traduire un mouvement aussi vieux que le monde¹.

Allégories et symboles, dialectique et grammaire, chiffres et belles lettres, on trouve en effet tout cela chez les vieux auteurs : simples échos, peut-être, ou souvenirs, passés par-dessus les murs du cloître, de l'enseignement des écoles contemporaines. Peut-être aussi ces inventions rationnelles strictement humaines ne veulent-elles, dans le paysage spirituel de Bernard et des autres, que servir de points de repère : elles en soulignent l'immensité, elles facilitent l'évaluation plus ou moins approchée de cette indicible harmonie où s'amalgament sur le plan de l'amour, l'humain et le divin. Ainsi dans les paysages à la *fabrique* de Poussin, quelques groupes épars de paysans et de bergers donnent la proportion du vaste et lumineux ensemble. Mais qu'on essaie de les regarder de près, de préciser leurs caractères propres : ils se dérobent, se fondent comme une vapeur dans l'atmosphère

1. ...et aussi peut-être, dans d'autres cas — n'en formulons qu'en note l'hypothèse — d'amuser ses moines...pour leur bien. Ainsi au Sermon 39 sur le Cantique, n. 6, 980A, la cavalcade des chars de Pharaon : char de la Méchanceté, char de la Luxure, de l'Avarice, avec le nom des chevaux, des cochers, des valets de pied. Quant à ceux de l'Orgueil, de l'Impiété et de tant d'autres potentats de même farine, je vous laisse, dit Bernard aux auditeurs, le soin de les équiper vous-même et de les peindre ; appliquez-vous y, cela vous fera un bon exercice. Qu'aller encore chercher par là de l'allégorie ? Tous ces équipages piaffants et louches défilaient devant l'auditoire « emballé » (si l'on peut dire) ; comme autrefois (p. 137) le petit bâilleur et sa compagnie, ou le cortège des noces de Cana. Imaginations et cœurs s'échauffaient. Saint Bernard s'était contenté de tendre l'hameçon.

transparente. Qu'on essaie de même de cerner, d'étiqueter ces syllogismes, ces définitions, ces figures, ces allégories çà et là éparses dans l'œuvre des vieux auteurs, on les voit se dénouer, se diluer, s'évanouir dans le brûlant et clair amour, *ardens et lucens*, lui qui seul importe, où baignent leur vie intérieure les âmes cisterciennes de l'âge d'or.

CHAPITRE VI

LE STYLE BIBLIQUE

Saint Bernard inventeur du genre. — Son origine. — L'expérience bénédictine et bernardine. — Bernard, « maître de l'Écriture. » — Ce que sa personnalité doit au langage biblique.

Une autre originalité des vieux auteurs, c'est leur langage. Ils « parlent biblique », saint Bernard surtout, l'inventeur et le virtuose du genre, comme on parle français. Succédant aux développements divers qui composent l'étude présente, une telle affirmation n'étonne guère. Mais à l'époque, la surprise parut complète. « Chez ceux surtout qui avaient pris l'habitude de l'argumentation dialectique »¹, elle se mélange d'agacement et même de mauvaise humeur. « Saint Bernard, en face de Gilbert de la Porée formé dans les écoles : deux esprits et deux méthodes qui s'affrontaient »². Chez les autres, elle confine à l'émerveillement presque à la fascination. Il n'est que d'entendre Hugues Méteil : « C'est une langue nouvelle, je dis bien une nouvelle langue, que vous parlez en annonçant les saints mystères... ; votre parole est une huile épanchée... vous dépistez sous la lettre le sens spirituel ; sous le pressoir de votre réflexion l'huile sort de la gaine qui l'abrite. L'huile mêlée à l'eau surnage et le sens spirituel, objet de vos recherches, plane au dessus du sens littéral »³.

A travers saint Bernard, de telles expressions atteignent ses disciples. Leur estime souveraine de la Bible : Parole de Dieu, Parole de Vérité et de Vie, Loi d'Amour ; leur attitude devant elle : déférence, humilité, soumission absolue ; leur façon de la lire, de la pénétrer, de la « déguster », inclinent à les croire investis au superlatif de l'esprit des premiers traducteurs du Livre : souci du mot à mot strict ; respect de la syntaxe, des idiotismes ; convic-

1. A. WILMART, *Auteurs spirituels*..., l. c., p. 323, note.

2. *Ibid.*

3. *Ep.*, CCCCLXXIX, 2, 687D seq. Malgré son admiration, malgré son application à imiter dans son propre style la manière de Bernard, Hugues attribue encore au travail de la raison, *prelo rationis*, la découverte du sens spirituel de la Bible (ce mot de pressoir, *prelo*, avec la dépense de forces qu'il suppose, si éloigné du suave contact du « goût » est vraiment bien choisi). Il en pressait cependant la source véritable : *verba tua igne charitatis vaporantur*, de votre cœur brûlant de charité les mots s'élèvent en chaude vapeur.