

**DER BEGRIFF DER REPRAESENTATIO IM MITTELALTER**  
Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild



# MISCELLANEA MEDIAEVALIA

VERÖFFENTLICHUNGEN DES THOMAS-INSTITUTS  
DER UNIVERSITÄT ZU KÖLN

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN

BAND 8

DER BEGRIFF DER REPRÆSENTATIO IM MITTELALTER  
Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1971

DER BEGRIFF  
DER REPRAESENTATIO  
IM MITTELALTER

Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN  
FÜR DEN DRUCK BESORGT VON GUDRUN VUILLEMIN-DIEM

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1971

ISBN 3 11 003751 3

© 1971 by Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer

Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus

auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen

Printed in Germany

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

## INHALTSVERZEICHNIS

ALBERT ZIMMERMANN, Vorwort . . . . .	VII
ROBERT JAVELET, La réintroduction de la liberté dans les notions d'image et de ressemblance, conçues comme dynamisme . . .	1
MARIAN KURDZIALEK, Der Mensch als Abbild des Kosmos . . .	35
ULRICH WIENBRUCH, „Signum“, „significatio“ und „illuminatio“ bei Augustin . . . . .	76
LUDWIG HÖDL, Die Zeichen-Gegenwart Gottes und das Gott-Ebenbild-Sein des Menschen in des hl. Bonaventura „Itinerarium mentis in Deum“ c. 1—3 . . . . .	94
ALOIS M. HAAS, Meister Eckharts mystische Bildlehre . . . . .	113
JÜRGEN MIETHKE, Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham. . . . .	163
JEANNINE QUILLET, Universitas populi et représentation au XIV <sup>e</sup> siècle . . . . .	186
WERNER KRÄMER, Die ekklesiologische Auseinandersetzung um die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil . . . . .	202
JAN PINBORG, Bezeichnung in der Logik des XIII. Jahrhunderts	238
ALBERT ZIMMERMANN, „Ipsum enim <est> nihil est“ (Aristoteles, Periherm. I, c. 3). Thomas von Aquin über die Bedeutung der Kopula . . . . .	282
FRITZ HOFFMANN, Der Satz als Zeichen der theologischen Aussage bei Holcot, Crathorn und Gregor von Rimini . . . . .	296
HENNIG BRINKMANN, Verhüllung („integumentum“) als literarische Darstellungsform im Mittelalter . . . . .	314
VICTOR H. ELBERN, Zierseiten in Handschriften des frühen Mittelalters als Zeichen sakraler Abgrenzung. . . . .	340
DIETRICH KÄMPER, „Fortunae rota volvitur“. Das Symbol des Schicksalsrades in der spätmittelalterlichen Musik. . . . .	357
Namenregister . . . . .	375
Sachregister . . . . .	383



## VORWORT

Auch auf der 17. Mediävistentagung, die das Thomas-Institut der Universität zu Köln vom 9.—12. September 1970 veranstaltete, wurde, der Tradition der Tagungen folgend, ein Rahmenthema durch Fachleute aller Bereiche der Mittelalterforschung von vielen Seiten behandelt.

Die hier gedruckten Abhandlungen lassen sicherlich erkennen, daß das gewählte Thema „Der Begriff der *repraesentatio* im Mittelalter — Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild“ nicht ohne Grund auf großes Interesse stieß. In den Vorträgen und Diskussionen wurde immer wieder deutlich, daß der Gedanke der *repraesentatio* eine Einheitlichkeit in der Vielfalt des mittelalterlichen Geisteslebens erkennen läßt, die sowohl in der theologisch-philosophischen Problematik wie in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, ebenso aber auch in künstlerischen Darstellungen zum Ausdruck kommt.

Die organisatorische wie die geistige Vorbereitung der Tagung wurde durch die Zusammenarbeit aller am Thomas-Institut Tätigen ermöglicht. Ganz besonders möchte ich an dieser Stelle den Herren Dr. Klaus Jacobi und Dr. Gerhard Senger sowie Frau Dr. Ingrid Craemer für ihre wertvolle Hilfe danken.

Dem Herrn Minister für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen gilt unser Dank für die Gewährung der Mittel, ohne die die Mediävistentagungen nicht stattfinden könnten.

Die Beiträge dieses Bandes wurden von Frau Dr. Gudrun Vuillemin-Diem für den Druck vorbereitet. Für diese Mühe sei ihr hier nochmals gedankt.

Dem Verlag de Gruyter verdanken wir die bewährte Ausstattung und Gestaltung dieser Publikation.

Köln, im Oktober 1971

Albert Zimmermann



LA RÉINTRODUCTION DE LA LIBERTÉ  
DANS LES NOTIONS D'IMAGE ET DE RESSEMBLANCE,  
CONÇUES COMME DYNAMISME

par ROBERT JAVELET

I. Deux Points de vue: théologique et spirituel

Il me semble que, sommairement parlant, les notions d'image — ressemblance dépendent chez les Pères de l'utilisation qu'ils font de matériaux bibliques, platoniciens et stoïciens, en vue d'une théologie ou en vue d'une spiritualité.

a) Point de vue théologique:

Dans le premier cas, ces notions sont distinctes, mais de même famille; elles sont métaphysiques et stables. Métaphysiques, elles ignorent la psychologie descriptive. Stables, elles connotent des essences et demeurent sur un plan noétique, hors de l'histoire. La ressemblance entre l'archétype et l'image est un rapport, cerné avec précision et fixé; en effet, ce rapport n'est pas sujet à modifications profondes, même si on le considère comme le résultat d'une effluence du Bien-Archétype, même s'il nécessite une conversion de l'image vers son principe. Le dynamisme entre les deux pôles est déterminé et c'est le degré de participation, voire de filiation, qui en règle l'élan. Au procès correspond parfaitement l'anabase et, l'image n'ayant valeur que par l'archétype, ce dernier, en définitive, la récupère toujours en lui-même.

Aussi bien, s'il est question, en cette perspective, d'une liberté de l'image, cette liberté n'est-elle jamais une spontanéité créatrice, permettant à l'image de disposer de soi, de s'affirmer dans l'altérité, en modifiant sa ressemblance à l'archétype. Cette liberté n'est nullement à la racine d'une destinée; elle est au terme d'une image dont l'être même se nourrit de sa dépendance. Au cas où une purification — accidentelle — ait été nécessaire, cette image et cette liberté se retrouvent dans l'archétype. Cette liberté qui signifie un état, un accomplissement, a-t-elle droit au vocable de liberté? Les Grecs la nomment *ἐλευθερία*, elle qui constitue la dignité d'un être sans servitude, établi dans la puissance et dans l'honneur, ou *παρρησία*, cette franchise, ce «verbe» assuré de l'être, sans maître, *ἀδέσποτος*. Cette liberté des cimes fait partie du cortège des valeurs immuables: béati-

tude, pureté, justice, immortalité, raison etc.<sup>1</sup>; elle est liée aux normes, à la «ratio» des choses, au Λόγος (παράρρησις le suggère bien) qui règle l'univers créé; lorsqu'il s'agit de l'homme, cette liberté correspond à sa perfection, à son «idéal»: l'homme selon l'ordre, «homo rationalis», ce λογικός indestructible, suspendu par la ressemblance au Λόγος éternel, en qui et par qui il est pleinement ce qu'il est, ou n'est rien.

#### b) Point de vue spirituel:

La réalité de la condition humaine et de ses cheminements incertains vers l'absolu imposent un autre point de vue que ce qu'on pourrait appeler une loi-cadre. Il y a l'histoire. Déjà l'histoire païenne intervient au coeur de l'ordre «idéal», troublé par l'erreur qui fait de l'image un vain phantasme. La purification qui rétablit l'image dans sa vérité significative et révèle l'ordre obscurci, est-elle la conséquence d'un choix? Cette mystérieuse misère du cosmos et de l'homme dont Platon a vu la décadence et pressenti le salut au point d'imaginer un Démoniaque restaurateur et de faire intervenir les philosophes-prophètes, l'histoire chrétienne en a, pour l'homme, défini la cause et la nature. Le péché originel, le péché personnel entraînent la chute de cette image-ressemblance où la Bible discerne l'autorité — subalterne, mais réelle — de l'homme sur la création. Et il ne s'agit plus de l'homme «in genere» mais de l'homme-individu au sein d'une humanité concrète. Ce n'est plus l'essence seule qui est en question, mais le comportement et l'action. Le salut exige le passage d'une dissemblance à une ressemblance et suppose donc que l'existence puisse être un échec ou une réussite: tout peut être autre! Le «vieil homme» sera «l'homme nouveau» et cette nouveauté sera d'autant plus étonnante que l'homme avait dès l'origine vocation divine: il était prédestiné à la divinisation. Le salut est donc plus qu'une purification, qu'une simple restauration: outre le retour à l'ordre, il implique un dépassement de soi puisque l'ordre est une promotion sur-naturelle. Les considérations noétiques ne suffisent plus pour rendre compte de ce mystère d'amour où le «mentis excessus» doit aboutir à «l'unitas spiritus» avec Dieu-Archétype, Dieu-Charité.

L'image est, en l'occurrence, autre que la ressemblance qui connote ici les dépassements mystiques, et l'écrivain spirituel se demande si, dans ce saut de la mort à la vie, elle n'a pas été anéantie en l'homme avec le péché. Si une grâce divine est nécessaire pour que soit possible le salut, il importe que l'homme, responsable de sa dissemblance, s'engage dans la voie droite ou rectitude. Cette correspondance à l'Esprit de Dieu d'une âme qui lutte, c'est l'histoire de chaque âme. Les termini «a quo» et «ad quem» ne sont certes pas abolis, mais c'est la tension image-ressemblance qui prédomine: image et ressemblance

<sup>1</sup> Grégoire de Nysse: De hominis opificio. P. G. 44, 137 AC.

ne sont pas tant deux notions figées et comparées que les ressorts d'un dynamisme vital. En ce combat dramatique de Jacob et de l'Ange, de l'homme et de Dieu, l'attention est accordée particulièrement à l'option de l'homme. L'homme n'est plus considéré uniquement comme essence mais comme liberté. Cette liberté caractérise la «personne» — et l'image considérée du côté de la création, certes, mais surtout comme un possible de déification. Cette déification, fin de l'homme, prend une importance immense à ses yeux du fait qu'il tend passionnément vers elle — et du fait qu'il s'agit d'une plénitude, lourde de Dieu lui-même. Les spirituels revalorisent et la liberté et le royaume des fins.

Il est remarquable que le christianisme ait favorisé l'élaboration des notions de personne et de liberté. Le τὸ ἡγεμονικόν de Platon et des stoïciens qui exprimait le pouvoir d'une raison, guide des instincts, s'est trouvé transposé au niveau d'une liberté qui n'est plus seulement l'épanouissement d'une vie sans contrainte, mais le choix d'une orientation de vie, décidant de la destinée personnelle. Les définitions seront tardives. L'héritage grec, cependant, offre bien des possibilités. Outre les descriptions significatives d'une authentique liberté et les transpositions déformantes des mots signalés précédemment, il offre des vocables comme ceux-ci: αὐτονομία (l'homme libre a sa loi en lui-même) qui peut être interprétée à un point de vue théologique comme liberté royale. Τὸ αὐτεξούσιον est traduit volontiers par «liberum arbitrium», libre pouvoir et jugement décisif; en fait, il s'agit de la maîtrise de soi en vue de l'action. Θέλησις connote une action volontaire et προαίρεσις le choix, l'auto-détermination.

Sans négliger la théologie, c'est-à-dire une dogmatique rationnelle, les Pères de L'Eglise se trouvaient devant des exigences de vie qui les ont amenés à inaugurer une science de la spiritualité où la psychologie et même une certaine phénoménologie s'imbriquent curieusement dans la métaphysique. Ce n'est pas allé sans ambiguïté et les brouillards de la confusion seront longs à s'élever. Mais, outre une vision noétique des rapports de Dieu et de sa création, s'instaure une doctrine qui a pour but de jalonner l'élan de l'homme vers sa fin: son entrée par l'amour dans l'absolu et le définitif.

Le XIIe siècle vit une renaissance de l'enseignement patristique, renaissance souvent chaotique. Les maîtres de jadis furent utilisés selon l'opportunité du discours. Ce fut ainsi que la liberté revint au premier plan de la réflexion religieuse avec le thème d'image-ressemblance et, comme l'école cistercienne connut une faveur exceptionnelle, ce fut la notion de la liberté-choix et du dynamisme image-ressemblance qui prévalut rapidement pour quelques décades. Cette réintroduction de données traditionnelles ne fut pas sans mise au point et l'anthropologie chrétienne fit au XIIe siècle un bond en avant.

Avant d'analyser la doctrine de quelques auteurs de cette époque, il convient de signaler brièvement quels Pères furent particulièrement à la source de leur pensée.

## II. Liberté et image-ressemblance chez les Pères

*Saint Justin* est l'illustration première de l'opposition entre la pensée chrétienne et la pensée grecque. Il est remarquable que, dès les origines du christianisme, une conscience aussi claire et intelligente de cette opposition ait permis d'éviter la gnose, la contamination de la foi par le rationalisme, de l'Évangile par la philosophie. Saint Justin admet, certes, une lointaine affinité de l'homme avec Dieu, mais elle est plus existentielle qu'essentielle, relative à la création plus qu'à une participation: il évite une notion de la ressemblance qui absorbe l'image dans l'Archétype. S'il admet que la vertu soit liée au λόγος, s'il considère souvent la liberté comme liberté dans l'ordre plus que comme libre arbitre, il la tient néanmoins pour une liberté divine de choix, sans laquelle il n'est pas d'authentique création. Dès lors, toujours en cette perspective fondamentale de la création, la ressemblance qui exprime une mouvance de l'homme selon Dieu, réside, en fait, dans une correspondance libre au don radical de Dieu, elle se situe au plan de l'action et de l'amour, non au plan de la nature. La spiritualité chrétienne, dégagée d'un panthéisme du Bien platonicien, consiste dans l'accord des deux libertés divine et humaine.

Signalant simplement que *saint Irénée* a peut-être le premier distingué image et ressemblance et situé la vie spirituelle dans la tension entre le corps animé (image) et l'Esprit divinisateur (ressemblance), nous soulignons l'importance accordée par *Tertullien* à la notion de liberté. Liberté dominatrice comme le suggère la Bible qui voit en l'homme — corps et âme — l'image de Dieu. Cette liberté qui fait la dignité de l'homme et le place au-dessus des autres créatures, est également un principe d'option, soit pour le «terrestre» soit pour le «céleste». En valeur, elle a rang après l'immortalité, mais avant la rationalité elle-même.

Avec *Clément d'Alexandrie*, où l'on perçoit un écho philonien, si le dynamisme n'est pas exclu — qui fait de l'image le potentiel même de la ressemblance par la vertu du Saint-Esprit —, la métaphysique grecque tend à remplacer la structure sémitique du premier enseignement chrétien. L'image est réintégrée dans le λογικός. *Origène* confirmera cette orientation et même s'il invoque le τὸ ἡγεμονικόν, c'est dans un sens très platonisant: la raison est guide et maîtresse. Toutefois, la liberté du choix existe, car l'homme peut être ou l'image du terrestre ou l'image du céleste; on ne peut éviter de considérer la

responsabilité de l'homme face à la grâce, mais il n'est de ressemblance que par la contemplation, adhésion noétique de l'âme au Λόγος.

Origène est un contemplatif et sa spiritualité christianise la « conversion » platonicienne. Athanase est plus théologien; il attache plus d'importance au Verbe, Image du Père, — dont la ressemblance à l'Archétype est égalité —, qu' à l'image humaine et à la spiritualité. Comme il n'est, selon lui, d'image que liée étroitement à la ressemblance et que le péché rend l'homme dissemblable de Dieu, l'image divine n'est que fidélité de l'âme: il la considère comme détruite par le péché. Il élimine même les cheminements de la spiritualité par « la connaissance de soi » qu'admettait un Origène. Cette connaissance de soi qui fut si chère aux spirituels du XII<sup>e</sup> siècle, n'est pour lui qu'un repliement de l'esprit sur soi; elle doit être proscrite comme refus de la seule norme légitime: Dieu.

Avec Grégoire de Nazianze se dessine un retour au spirituel. Il voit encore dans la κάθαρσις, la raison de la ressemblance divine — c'est la « purification » du théologien; mais le spirituel qu'il est, innove en identifiant cette ressemblance divine à la vision dans l'amour; il prélude ainsi aux pages les plus sublimes de Guillaume de Saint-Thierry et de saint Bernard.

En somme, après s'être affirmée chez les Apologistes, la liberté a connu une relative éclipse dans la pensée des Pères, du moins lorsqu'il est question d'image et ressemblance.

Il faut arriver à un penseur, homme d'action, comme saint Basile et à un théologien mystique comme saint Grégoire de Nysse pour que soit nettement posé le problème de la liberté en fonction d'image et ressemblance. Saint Bernard est un autre saint Basile; Guillaume un autre Grégoire. Tous deux ont utilisé des sources grégoriennes et basiliennes. Pour saint Basile, c'est moins évident et pourtant c'est certain pour l'homélie *In illud: attende tibi ipsi* qui traite du passage de la connaissance de soi à celle de Dieu. Certaines homélies — *De hominis structura; In verba: Faciamus . . .* — furent longtemps considérées comme grégoriennes et utilisées comme telles, alors qu'elles sont de saint Basile<sup>2</sup>.

Pour saint Basile, la liberté humaine est en synergie avec l'Esprit Saint. Ainsi se réalise la vertu ordonnée de l'homme λογικός. Le platonisme n'est pas oublié, mais le préalable est à l'effort de l'homme autonome pour réaliser, avec Dieu, sa destinée. Cette libre disposition de soi qui caractérise l'homme, l'exalte au-dessus des autres créatures, même les plus dignes. Au terme de sa 9<sup>e</sup> homélie sur l'*Hexameron*<sup>3</sup>, Basile annonce une doctrine dont le principe est la distinction

<sup>2</sup> S. Giet: Saint Basile a-t-il donné une suite aux homélies de l'Hexameron? In: Rech. de sc. rel. 33, pp. 317—358.

<sup>3</sup> P. G. 29, 208 A; Sources chrét. 26, p. 521.

entre l'image — fait de nature — et la ressemblance — fait de liberté —. Ailleurs il précise: «En notre constitution première, nous possédons la prérogative d'être à l'image de Dieu; de notre libre arbitre (προαίρεσέως) nous vient celle d'être à la ressemblance de Dieu»<sup>4</sup>. Ailleurs encore: «Selon l'image, dit-il, j'ai d'être λογικός; selon la ressemblance, je suis dans le devenir chrétien»<sup>5</sup>. Notons cette notion de «devenir», même s'il s'agit pour l'homme de devenir ce qu'il est. Car c'est grâce à un engagement conscient que l'homme s'accomplit «avec ordre et par enchaînement»<sup>6</sup>. La liberté constructive s'exerce donc en conformité avec une nature raisonnable; celle-ci qui est image, est ressemblance en puissance pour autant que la raison postule le libre arbitre. Mais c'est Dieu qui est au terme de cette dynamique qui soulève l'être raisonnable. Le devenir chrétien, c'est «la ressemblance avec Dieu, le suprême désirable; devenir Dieu!»<sup>7</sup>.

Le péché, selon Basile, ne peut donc détruire l'image; il la déforme par le fait que son orientation se trouve déviée. L'Esprit du Christ la réforme et lui restitue sa ressemblance divine, à la condition que la liberté humaine accueille la grâce<sup>8</sup>. Le τοῦ ἐφ' ἡμῖν (la volonté libre) manifeste que le stoïcisme christianisé infléchit les données platonisantes au bénéfice de l'homme et de son activité libre. La grâce n'est pas une forme assumante; elle est en synergie, disions-nous, avec la personne humaine, et la divinisation finale est non pas un investissement d'en haut, mais une union dans la charité.

*Saint Grégoire de Nysse* considère la vie spirituelle du haut vers le bas, de Dieu vers l'homme, à l'inverse de saint Basile. Il platonise plus que lui et cependant nul n'a, à ce point, mis en relief la liberté humaine. C'est par là qu'il influencera particulièrement les spirituels du XIIe siècle. Grégoire situe l'image au niveau de l'Archétype, dans le monde intelligible. En cela il est théologien, mais il croit aussi au dynamisme spirituel et son enseignement, en raison de cette double perspective, n'est pas sans ambiguïté. Lorsqu'il dit que «l'image n'est vraiment image que dans la mesure où elle possède tous les attributs de son Archétype»<sup>9</sup>, il affirme qu'il n'y a pas d'image sans la vertu-ressemblance, c'est-à-dire sans l'investissement d'en haut ou grâce; mais comme la création intelligible n'est qu'imitation de la raison et de la pensée première, même si cette création correspond parfaitement à sa nature (en est l'image conforme), il y a néanmoins un rapport intentionnel et anagogique qui correspond à la Bonté

<sup>4</sup> In verba: Faciamus, I, P. G. 44, 273 A.

<sup>5</sup> Ibid., 273 B.

<sup>6</sup> De Spiritu sancto, 8, 18, P. G. 32, 100 C; Sources chrét. 17, p. 138.

<sup>7</sup> Ibid, 9, 23, P. G. 32, 109 C; Sources chrét., p. 148.

<sup>8</sup> Ibid, 100 B.

<sup>9</sup> De hom. op., 11, P. G. 44, 156 B.

créatrice. Grégoire, spirituel, insiste sur ce rapport tout en demeurant théologien. La ressemblance est strictement «πρὸς τὸ θεῖον»<sup>10</sup> et hiérarchique, en gradation selon le degré de participation. Pour l'homme, la ressemblance est «plus proche» du modèle que pour toute autre créature; mais, spirituellement, il lui est impossible d'accéder à une plénitude plus parfaite: «La mesure de la béatitude humaine est la ressemblance πρὸς τὸ θεῖον»<sup>11</sup>. L'échelle de la vie divine en l'homme est dynamique. Encore, pour en gravir les échelons, faut-il se connaître soi-même.

Grégoire, à la suite de Clément d'Alexandrie et d'Origène, s'oppose ici à Athanase et pense que la connaissance de soi entraîne la fuite du monde, permet un regard purifié sur l'image intérieure, révélatrice de Dieu: «Si l'âme revient à elle-même, si elle se connaît dans sa véritable nature, elle contemple alors en sa propre beauté son archétype comme dans un miroir et une image»<sup>12</sup>. «En regardant cette empreinte de la véritable lumière, tu deviens ce qu'elle est»<sup>13</sup>. Cette formule semble calquer la spiritualité basilienne; elle demeure néanmoins platonisante par la contemplation qu'elle implique. L'action qui reconquiert la ressemblance, n'est pas prise en considération.

Qu'en est-il du mal? Le mal est à l'opposé de la vertu qui est ressemblance et englobe pureté, impassibilité, immortalité etc.: l'ordre intelligible et divin. La vertu c'est l'image qui demeure au sein de l'Archétype par la ressemblance et l'on pourrait penser que cette image est abolie par le péché<sup>14</sup>. En terme négatif, elle est «l'éloignement de tout mal»<sup>15</sup>. Les propos de Grégoire ont ici un ton plotinien: «Le moyen de fuir les maux, il ne paraît pas y en avoir d'autre que la ressemblance avec Dieu»<sup>16</sup>. La ressemblance approche de Dieu; la dissemblance s'écarte alors comme des peaux, des voiles repoussés et l'archétype luit à nouveau dans l'image<sup>17</sup>. La vertu de la ressemblance est accordée comme une grâce à une «liberté» d'accueil. Basile, au lieu de termes négatifs, use de termes positifs pour la récupération de la ressemblance en synergie avec Dieu. Chez Grégoire, tout vient d'en haut, comme le dira Isaac de l'Étoile: «Virtus ex alto»<sup>18</sup>.

A vrai dire, on a le sentiment que la «théologie» de Grégoire pourrait se passer de la notion de liberté. Pourtant, il lui fait bonne place,

<sup>10</sup> Ibid., 5, 137 BC.

<sup>11</sup> In Ps., I, 433 C.

<sup>12</sup> De an. et resur., P. G. 46, 89 C.

<sup>13</sup> In Cant. Cant., 2, P. G. 44, 805 CD.

<sup>14</sup> De hom. op., 11, 156 B.

<sup>15</sup> Ibid., 5, 137 B.

<sup>16</sup> De orat. dom., 2, 1145 AB; cf. Enn., I, 2, I; Platon: Théét., 176 AB.

<sup>17</sup> De mortuis, P. G. 46, 521 D etc.

<sup>18</sup> De anima, P. L. 194, 1877 D; cf. notre article: La vertu dans l'oeuvre d'Isaac de l'Étoile, Cîteaux, 11. 1960.

poussé par les exigences de sa spiritualité. «L'âme, ayant déposé tout élément étranger, c'est-à-dire tout péché... retrouve, dit-il, la liberté (ἐλευθερία) et son franc épanouissement (παρρησία). Or la liberté est la ressemblance avec ce qui est sans maître (τὸ ἀδеспοτόν) et souverain (αὐτοκρατής), qui nous avait été donnée par Dieu à l'origine et qu'avait effacée la honte du péché»<sup>19</sup>. Il s'agit là d'une «dignité royale», qui assimile l'homme à Dieu. L'homme est libre au même titre qu'il est impassible, simple etc., raisonnable et dégagé du mal: il peut parler à Dieu librement, comme un fils, presque comme un égal: ce n'est pas un esclave. Ἀδеспοτόν et αὐτοκρατής expriment la condition souveraine de l'homme et sont encore d'ordre noétique: «L'homme était en effet, une copie de l'Impassible; il était rempli de παρρησία, jouissant de la vision divine elle-même, face à face»<sup>20</sup>. Cette liberté royale n'est autre que ce que les auteurs mystiques du XIIe siècle nommeront la liberté spirituelle.

Mais voici que Grégoire use d'un autre vocabulaire: «C'est par sa liberté (τῷ αὐτεξουσίῳ) que l'homme est égal à Dieu»<sup>21</sup>. On s'attendrait à trouver en ce texte παρρησία. Il n'en est rien. Si la liberté de choix n'est pas nettement évidente, les mots d'indépendance (τὸ αὐτοκρατής) et d'autonomie (τὸ ἀδеспοτόν) qu'on trouve dans le contexte immédiat, indiquent qu'il s'agit de la libre disposition de soi en vue de l'action. Grégoire nomme ailleurs cette liberté, la liberté de nécessité: «τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης»<sup>22</sup>, une liberté qui assure à l'homme le gouvernement de la création: «Notre âme n'est-elle pas à l'image de l'Etre qui règne sur le tout? C'est précisément dans la dignité royale en laquelle notre nature a été créée, que réside sa ressemblance avec la divinité»<sup>23</sup>.

Sans renier le plan transcendant, sans adopter la synergie basilienne, Grégoire prélude à saint Thomas qui écarte toute tentation de mettre l'homme sur le même plan que Dieu et qui admet le paradoxal mystère de la grâce suscitant une liberté qui dépend d'elle sans en être diminuée, au contraire. Comme les Pères Apologistes et, à sa manière, comme saint Basile, saint Grégoire considère l'homme comme personne, centre d'activité autodéterminée. Ce n'est pas encore la liberté de choix mais il n'est pas de liberté de choix sans une personne douée d'un pouvoir divin. Comment Grégoire associe-t-il la liberté statique à la liberté dynamique, la plénitude essentielle à la spontanéité créatrice? Nous ne le voyons pas et c'est à cette question, ce me semble, que voudra répondre saint Bernard.

<sup>19</sup> De an. et resur., P. G. 46, 101 C.

<sup>20</sup> Grande Catéchèse, VI, 10; cf. P. G. 44, 708 D.

<sup>21</sup> De mortuis, P. G. 46, 524 A.

<sup>22</sup> De hom. op., 16, P. G. 44, 184 B.

<sup>23</sup> Ibid., 4, 136 B.

Transcendance par rapport au sensible, immanence par rapport à l'intelligible divin, une telle doctrine de l'image-ressemblance ne menait-elle pas Grégoire à un certain panthéisme; la permanence de l'image en dépit du péché — qu'il admet non sans quelque ambiguïté, la théorie de la purification inclinent à croire à une telle tentation, tant Grégoire platonise. Mais il y échappe en insistant sur l'hyper-transcendance divine — et peut-être y est-il aidé par la doctrine de l'Un plotinien — ce qui conduit aux notions d'extase et d'épéctase par l'amour. Ainsi est-il le maître de la mystique médiévale. Il échappe encore au danger panthéiste, précisément par cet effort qu'il fait pour introduire l'autodétermination (τὸ αὐτεξουσίον), la liberté psychologique dans un ordre métaphysique. Il annonce *saint Jean Damascène* qui aura tant d'influence sur le moyen âge et dont la doctrine sur ce point se résume ainsi: la liberté pour l'union d'amour avec le noétiquement dissemblable.

Le problème qui demeure vient de ce que l'intelligible chrétien est l'intelligible morcelé en individualités. Si l'homme est une personne, la liberté royale en fait un égal de Dieu, capable de s'opposer à son destin. Plus tard, saint Bernard, puis Descartes feront de la liberté l'image de Dieu, car elle recèle en elle une infinité, l'affirmation d'un face à face possible — que saint Basile situait sur le plan humain, qu'une vision des choses platonisante situe au plan du Λόγος. Sans les notions de dépendance et de distinction du «velle» et du «posse», nous serions proches de Sartre qui, dans *les Mouches*, compare les libertés de l'homme et de Dieu à deux navires qui vont chacun leur route, indifférents l'un à l'autre. Certes, la vision chrétienne ne débouche pas sur cette altérité, mais le problème n'est pas méprisé du fait qu'on l'éclaire par le mystère de la création.

Retenons que le rôle de saint Grégoire est capital, pour la pensée médiévale — et chrétienne en général —, en ce qu'il a pressenti que la raison d'image réside dans la liberté inaliénable: il a deviné que la personne humaine est de Dieu et face à Dieu, qu'elle est libre comme lui et par lui, aussi libre que lui en sa dépendance même de créature, bien que de misérable «posse» et de médiocre «conseil». La voie est toute tracée pour l'abbé de Clairvaux.

Laissant de côté les «théologiens», y compris le *Pseudo-Denys* pour qui la liberté n'est que le dégagement des passions d'un νοῦς dématérialisé<sup>24</sup>, et même le moraliste *saint Ambroise* qui pourtant insiste sur le caractère opérationnel d'image-ressemblance, mais pour qui la liberté est surtout le vol sans contrainte d'un esprit contemplatif (la παύρησια de Grégoire)<sup>25</sup>, venons-en à *saint Augustin* qui ajoute cer-

<sup>24</sup> N. D., P. G. 3, 592 BC.

<sup>25</sup> Exameron, 6, 8, 45, C. S. E. L. 32-I, p. 236; cf. Hugues de Saint-Victor: In Eccl., I, P. L. 175, 117 A; Richard: Benj. maj., I, 4, P. L. 196, 67 D, 5, 193 B.

taines notions précieuses pour les synthèses médiévales. Pour lui, comme pour Grégoire de Nysse, la participation réside non dans une croissante conquête de la liberté humaine aidée de la grâce, mais dans la transcendante ressemblance de l'image à l'Archétype. A l'épectase vers le divin correspond l'«*imago ad imaginem*», car l'Archétype est ce *Verbum-Λόγος* qui est lui-même Image du Père. Augustin, plus préoccupé, pour l'homme lui-même, de la Trinité, lie une image qui est tension vers l'Archétype — qui est elle-même plus un «*ad*» qu'une réalité nettement constituée — au Verbe de Dieu, «*lieu*» du monde intelligible<sup>26</sup>. La ressemblance augustinienne est, de ce fait, — puisque liée étroitement à la notion d'image, comme chez Grégoire —, en rapport direct avec la Trinité.

Ce qui pourtant distingue davantage Augustin de Grégoire, c'est l'importance accordée à la notion de «*mens*». La «*mens*» est au principe de l'intelligence et de l'amour; elle est dans l'homme la mémoire ou présence de Dieu et le centre personnel des activités de l'homme, soit qu'il connaisse, soit qu'il aime. Or, écrit-il: «*Si prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps Dei et in ea reperienda est imago ejus. Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago ejus est quo ejus capax est ejusque particeps esse potest: quod tam magnum bonum nisi per hoc quod imago ejus est, non potest*»<sup>27</sup>. La liberté grégorienne est ouverture à la grâce; elle est image «*expressive*» de l'Archétype qui l'illumine et se révèle en elle et par elle. Le dynamisme d'une ressemblance tendue au-delà des catégories intelligibles n'apparaît que dans les considérations mystiques où la foi appelle au dépassement de soi. Augustin, on le constate par le texte précité, cherche une doctrine plus cohérente que celle de Grégoire. Mais cette cohérence ne heurte-t-elle pas une métaphysique, essentialiste par tradition? Jusqu'à quel point le «*spirituel*» va-t-il muter le «*théologien*»? La transparence grégorienne à l'Archétype fait place à la «*capacité*» de la «*mens*». Plus haut, nous avons signalé que, pour Augustin, l'image était plutôt un élan de conformité qu'un état consolidé de conformité. L'âme est «*capable*» de Dieu; elle «*peut*» participer. Cette participation est postérieure à l'élan spirituel; la ressemblance est le repos stable au terme de l'inquiétude du «*coeur*»; elle est perfection apaisante et divinisation finale.

Il y a donc au départ simple capacité et cette capacité correspond non seulement à un don dépassant toute espérance naturelle mais à un potentiel positif de divinisation. Non pas que Dieu soit à la merci de l'homme créateur; mais parce que la «*mens*» n'est pas un néant — sinon par référence au Dieu, origine créatrice, qui donne tout, y com-

<sup>26</sup> cf. Pseudo-Denys: *La théologie mystique*.

<sup>27</sup> *De Trin.*, 16, 8, 11, P. L., 42, 1044.

pris de pouvoir réaliser la prédestination divine —. Cette capacité ardente, cette vacuité énergétique est, en somme, assez proche de la « ressemblance-devenir divin » de saint Basile. Mais c'est encore et toujours à Platon qu'il faut revenir. Cette image qui n'est rien et qui exprime une aspiration à l'Archétype, ce n'est pas un  $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa \delta\upsilon$ , mais un  $\mu\eta \delta\upsilon$ . La  $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\varsigma\iota\varsigma$  est un indicible paradoxe ontologique. Grégoire de Nysse ne l'ignorait pas<sup>28</sup>. La différence entre théologien et spirituel est dans une visée qui atteint l'Archétype A participable et cette autre visée qui le considère comme  $\Omega$  participable. Grégoire penche plus pour la première et Augustin plus pour la seconde; pourtant, en cette perspective, Augustin semble méconnaître la liberté plus que Grégoire qui la contemple parmi les valeurs suprêmes d'une ressemblance, rayonnante dans l'image. En fait, il ne la méconnaît pas, car elle correspond chez lui à une activité essentielle de la « mens » en « projet » de divinisation. Si l'image augustienne est une image qui tend à contempler, elle est aussi une vocation à l'unité par participation active à la vie trinitaire. Même si la raison d'image demeure intellectuelle, tout en échappant à une conceptualisation statique, elle se rattache à la liberté par une notion de la « mens » qui diffère considérablement du  $\text{vo}\acute{\upsilon}\varsigma$ . Ce  $\text{vo}\acute{\upsilon}\varsigma$  est devenu concret; il a échappé à l'océan d'intelligibilité pour devenir le noyau personnel des créatures raisonnables: nous pouvons y lire implicitement la liberté de l'homme. Saint Bernard fera le premier cette lecture explicite.

### III. Réintroduction de la liberté au XIIe siècle

Nous avons, dès lors, tous les matériaux patristiques qui vont servir aux auteurs du moyen âge pour une doctrine de l'image et de la ressemblance, incorporant la notion de liberté.

#### a) Spiritualité noétique

Cette incorporation ne se fit pas avant saint Bernard, du moins avec netteté. Il fallut attendre une spiritualité volontariste et c'est pourquoi nous ne ferons que mentionner ici la spiritualité noétique qui précéda la réforme cistercienne — et qui se prolongea au-delà. Cette spiritualité essentialiste est le fait de « théologiens », plus ou moins influencés par l'école de Chartres, par l'enseignement abélardien etc. Il y est déclaré, avec la force d'Athanase, que l'homme est par sa raison l'image de la Raison divine: « Est hominis ratio Summae Rationis imago »<sup>29</sup>. Jean de Salisbury ne fait que répéter Anselme de Laon, Rupert et tant d'autres,

<sup>28</sup> De Beatit., P. G. 44, 433 C.

<sup>29</sup> Entheticus, v. 637, P. L. 199, 979 A.

même cisterciens. Pierre Lombard, Alain de Lille etc. partagent cette doctrine à laquelle Hugues de Saint-Victor a donné une ampleur admirable, parce qu'il est un spirituel non moins qu'un théologien. S'inspirant de saint Augustin et du Pseudo-Denys, il peint une fresque cosmique de la création où dominant rectitude et intelligibilité. Mais l'amour court en filigrane sous le rationnel. C'est par lui qu'affleurent volonté et liberté dans un système qui semble les exclure. Face aux problèmes de la grâce et des dépassements qu'exigent la divinisation, Hugues se rapproche des idées grégoriennes. Cependant toujours persiste l'image, le rationnel en l'homme, et si la ressemblance dynamique ne s'accomplit que dans l'union, elle est toujours contemplation. «Plena similitudine uniemur»<sup>30</sup>. Hugues de Saint-Victor débouche sur un paradoxe où la vision, dépassant la raison, est le fait de l'intellect; or «intellectus transibit in Deum cui nos conjungemur per unum Mediatorem». (Jesum)<sup>31</sup>. Guillaume de Saint-Thierry précisera cette doctrine de l'intellect qui atteint au coeur des personnes, non des idées: l'intellect de l'amour.

La spiritualité noétique — très liée à une doctrine des sacrements<sup>32</sup> — ne manque pas d'intérêt pour ceux qui étudient image et ressemblance. Le signe y a valeur, et valeur dynamique: il est véhiculaire: Qui saisit le signe, saisit l'Archétype. L'ascèse où joue la liberté, a pour but de dégager la voie qui permet à la ressemblance de s'accomplir, à la plénitude fontale de pénétrer à niveau intelligible l'image obscurcie par le péché. Le sacrement indique nettement que ce salut vient d'en haut. La liberté est ici latérale, accidentelle au rapport connoté par image et ressemblance. Aussi faut-il nous tourner vers la spiritualité volontariste si nous voulons découvrir au XIIe siècle une réelle réintroduction des théories à ce sujet des Basile, Grégoire de Nysse et Augustin.

#### b) Spiritualité volontariste

Avant de parler de saint Bernard et de Richard de Saint-Victor, nous étudierons Guillaume de Saint-Thierry. Nous eussions pu donner priorité à saint Bernard dont le *De gratia et libero arbitrio*, rupture saisissante avec le rationalisme, date de 1128, précédant de peu le *De natura corporis et animae* (1130 environ). Mais Guillaume, plus «théologien», plus noétique, fait transition. D'autre part, il fut un agent actif de la renaissance patristique grecque, «l'Orientale lumen». Enfin, sa *Lettre d'or* précède (1145) les derniers sermons de Bernard sur le *Cantique des cantiques*, sermons qui traitent d'image et de ressem-

<sup>30</sup> In Hier., II, P. L. 175, 951 B.

<sup>31</sup> De arca Noe morali, P. L. 176, 633 A.

<sup>32</sup> De sacramentis de Hugues; cf. l'importance du baptême chez Grégoire de Nysse.

blance . . . sans doute l'ultime enseignement de l'abbé de Clairvaux à ce propos. Le sermon 80 est de peu postérieur au concile de Reims (1148). Dire l'interaction des deux grands spirituels est difficile. Il me semble que l'influence de Guillaume n'a fait que croître et si Bernard, dans *l'Expositio in Cantica canticorum* (1138), a guidé son ami pour l'expression, il a sans doute bénéficié de la pureté dogmatique de celui qui se rapprochait des Pères pour mieux s'opposer aux gnosés de l'époque, particulièrement à celle d'Abélard.

### 1. Guillaume de Saint-Thierry

Dans le *De natura corporis et animae*, Guillaume «défloré», entre autres auteurs, Grégoire de Nysse et l'originalité de ce choix de textes ne réside pas seulement dans l'intention spirituelle, la disposition organique des fragments empruntés, mais en ce que le florilège manifeste l'intérêt particulier de Guillaume pour les notions de liberté, d'image et de ressemblance.

Guillaume, considérant l'esprit de l'homme, préfère le nommer «animus». Traducteur, il évite «mens» qui rend mal le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  grégorien, l'âme en tant que raisonnable. Il considère cet «animus» «comme une reine siégeant au cœur de la cité»; il le personnalise<sup>33</sup>; il en fait un principe autoritaire: «principatum» (qui ailleurs sera dit «principale mentis», «vel cordis», ou simplement «principale») correspond au  $\tau\omicron$   $\eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\omicron\nu$ , à  $\nu\omicron\eta\tau\omicron\nu$   $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$ <sup>34</sup>. Cet «animus-principatum» est à l'image du Créateur<sup>35</sup>. Or le Créateur est Trinité. Ici Guillaume évoque la trilogie augustinienne: mémoire, raison et volonté, la transposant du psychologique au métaphysique, peut-être inspiré par *Grégoire de Nysse*<sup>36</sup>, mais surtout par *Cl. Mamert*<sup>37</sup>. Il fait de cette Trinité une «forme formatrice» de l'âme<sup>38</sup>; non seulement l'âme est image parce qu'elle reçoit une empreinte, mais parce qu'elle reçoit en participation l'activité trinitaire elle-même: «Plenitudo omnium bonorum est Deus, imago autem Dei est homo. Igitur in eo quod sit plenitudinis omnis boni capax, ad principale exemplum imago habet similitudinem». A noter que «capax» (augustinien) ne se trouve pas dans le texte grégorien défloré<sup>39</sup>.

En l'homme on trouve donc une empreinte (dynamique) qui postule la ressemblance divine: c'est, tout d'abord, cette simplicité si puissante

<sup>33</sup> P. L. 180, 711 C.

<sup>34</sup> P. L. 180, 711 D; cf. Grégoire: De hom, op., 12, P. G. 44, 156 C.

<sup>35</sup> P. L. 180, 714 D; cf. Grégoire: De hom. op., 11, 156 B.

<sup>36</sup> De hom. op., 5, P. G. 44, 137 BC.

<sup>37</sup> Mamert: De statu animae, I, 26, P. L. 53, 734 D.

<sup>38</sup> 721 C; Mamert: De statu animae, I, 26, P. L. 53, 735 B.

<sup>39</sup> 717 C; Grégoire: De hom. op., 16, 184 B.

de l'âme qui agit en et par toute la nature humaine «sicque ad imaginem ejus qui creavit eum, qui stabilis in seipso dat cuncta moveri»<sup>41</sup>; c'est aussi le mystère que l'homme est à lui-même, analogie de l'incompréhensibilité divine<sup>42</sup>. Quant à la station droite du corps de l'homme, elle est également une analogie qui évoque la ressemblance profonde de l'esprit, demeuré raisonnable en ne portant pas son choix sur ce qui est vain<sup>43</sup>. Par là s'introduit la liberté: «Anima siquidem rationalis, intelligens et conservans honorem suum, regale quiddam est et excelsum: hinc ostendens se a rustica humilitate et degeneratione esse longe naturaliter segregatum, cum sit libera et per se potens imperet omnibus, et servire faciat suis ipsa voluntatibus suisque potentiis administrata, quod proprium regiae dignitatis est»<sup>43</sup>. Comme chez Grégoire — et pour cause — cette liberté est du côté des cimes et la «région de dissemblance» (expression platonisante et augustinienne) correspond à l'état de servitude de ceux qui sont hors de l'ordre raisonnable. Toujours sur sa lancée grégorienne, Guillaume revient sur la notion de liberté, mais en agglomérant deux textes distincts dont l'un définit le libre arbitre comme une propriété de l'âme raisonnable «in eo quod sit liber omni necessitate animus nullique naturali potentiae subjugatur», et dont l'autre presque basilien, identifie la liberté à l'autonomie, principe de la vertu (voluntaria virtus), car «quod cogitur, . . . virtus non est»<sup>44</sup>. Mais ne nous y trompons pas: ce qui est signe de dignité royale en l'homme, s'exerce dans la mouvance de l'Esprit. En lui, l'homme est vertueux, c'est-à-dire selon Dieu, habillé de sainteté, possédant la béatitude de l'immortalité etc.<sup>45</sup>.

L'activité spirituelle est celle-même des énergies ou puissances de l'âme: «Nam cum cogitat aliquid (animus), totum est in mente quod cogitat, et quod totum simul meminit, totum simul cogitat et vult cogitare et meninisse, hoc est amat habere mentem et cogitationem»<sup>46</sup>. Cette fois, Guillaume délaisse Grégoire et cite Cl. Mamert<sup>47</sup>. Ces relations, ces réalités, «sont l'être même de l'âme»<sup>48</sup>. Par l'Esprit, elle se souvient de Dieu — ce qui est «principal», la «mens» étant mémoire métaphysique —; elle pense Dieu, elle aime Dieu: *Ἐνασθημὸς* ou ascension vers la pleine vertu et ressemblance s'accomplit grâce aux

<sup>40</sup> 713 D; Grégoire: De hom. op., 10, 152 B; 11, 153 CD et 154 A.

<sup>41</sup> 714 B.; Grégoire: De hom. op., 11, 154 B et 156 AB.

<sup>42</sup> 714 B; cf. Grégoire: De hom. op., 8, 144 B; cf. 715 BC et Grégoire: De hom. op., 4, 136 B.

<sup>43</sup> 715 C; Grégoire: De hom. op., 4, 136 BC.

<sup>44</sup> 717 C; Grégoire: De hom. op., 5, 136 CD et 16, 184 BC.

<sup>45</sup> 717 B; Grégoire: De hom. op., 4, 136 D.

<sup>46</sup> 721 B.

<sup>47</sup> Cl. Mamert: De statu animae, I, 26, P. L. 53, 734 D.

<sup>48</sup> 721 C; Cl. Mamert: De statu animae, 735 A.

virtualités de l'homme à l'image de Dieu et grâce à une purification du miroir de l'âme, permettant la vision divine.

Guillaume emprunte le dynamisme trinitaire d'Augustin, tout en restant fondamentalement fidèle à la doctrine grégorienne: il y incorpore l'image trinitaire; il n'a plus à insister sur la liberté: il l'a fait suffisamment au moment clé où de la défloration grégorienne il passait à celle de Mamert; il est maintenant au plan de la ressemblance qui est celui de l'Esprit Saint, «Volonté du Père»<sup>49</sup>. Désormais, il cite saint Augustin: *De quantitate animae*<sup>50</sup>. Ainsi revient-il sur le thème des degrés d'activité d'une âme, tendant vers sa fin. Ce thème, nous l'avons vu plus haut, concerne la «première ressemblance»: l'ubiquité dynamique de l'âme. La «première activité» de la vie spirituelle s'inscrit dans cette «physique»: «Anima corpus praesentia sua vivificat; colligit in unum atque in uno tenet»<sup>51</sup>. Bien qu'il ne s'agisse pas directement de liberté, cette doctrine qui souligne à la fois la consistance et le dynamisme de la ressemblance, ne devait pas être omise ici; elle permettra de mieux saisir le glissement de l'ontologique au spirituel qui caractérise la *Lettre d'or* de Guillaume et les *Sermones in Cantica* de Bernard.

La *Lettre d'or* aux chartreux est le chant du cygne de Guillaume, auteur spirituel. Le *De natura corporis et animae*, conglomérat significatif, ne nous intéresse vraiment que parce qu'il témoigne péremptoirement de la réintroduction de thèmes patristiques où la liberté se trouve associée à image-ressemblance. Mais cette oeuvre reproduit; et elle n'assimile pas . . . ou peu. Il n'en est pas de même pour cette merveilleuse synthèse spirituelle que Guillaume nous a livrée au terme de sa vie.

Il distingue trois «moments», selon que l'homme s'adonne aux valeurs sensibles, rationnelles et spirituelles. C'est la trichotomie diffuse chez les Pères qui structure le traité; elle correspond, au plan du sujet, à la division de l'objet en sensible, intelligible, intellectible; mais l'intellectible est aussi bien le plan de la charité que celui de Dieu. Il convient de noter avec force cette anthropologie dynamique qui ne contredit pas l'union dichotomique «corps et âme», mais qui présente un sujet caractérisé par l'objet, selon l'option qu'il fait.

Il est augustinien que l'image soit tension vers Dieu et selon la norme du Verbe. Cette tension se retrouve chez Guillaume; il est non moins important de remarquer qu'il situe l'image au niveau du rationnel: elle n'apparaît que lorsque l'âme renonce à être «anima» pour devenir «animus» (voûς): rien n'est plus grec qu'une telle conception. «Anima est res incorporea, rationis capax . . . Quae ubi perfectae ratio-

<sup>49</sup> 722 D.

<sup>50</sup> Saint Augustin: *De quantitate animae*, c. 33, 70—76, P. L. 32.

<sup>51</sup> 723 A; cf. Saint Augustin: *De quantitate animae*, I, 33, 70, P. L. 32, 1074 A.

nis incipit esse, non tantum capax, sed et princeps, continuo abdicat a se nomen generis femini, et efficitur animus particeps rationis. Animus vel spiritus non nisi quod virile est et spirituale meditatur. Spiritus enim hominibus in appetitu boni subtilis et efficax naturae conditus . . . omni luce corporea lucidior ac dignior, ob imaginem conditoris et capacitatem rationis»<sup>52</sup>. Il n'y a donc de raison que lorsqu'il y a conformité à un Λόγος supérieur, quand l'homme, s'arrachant à l'animalité, est digne d'être l'image du Créateur. On assiste à une sorte d'évolution psychologique. A ce niveau de la raison se manifeste la liberté.

Suit un développement «grégorien» sur l'esclavage du péché qui contraste avec la liberté de l'esprit. On y retrouve la notion de liberté ou «volonté libérée» dont parle Bernard dans le *De gratia et libero arbitrio*. Mais nous devons attendre une édition critique du texte pour être sûr de ce qu'il dit de la perte de la liberté. Vu la façon descriptive dont Guillaume présente sa pensée, il n'y a pas contradiction à ce qu'il admette la perte de la liberté de choix — et non seulement de la liberté spirituelle —, tout en gardant à la conscience pécheresse un certain jugement. Combien d'humains ne commettent-ils pas le mal dont ils sont esclaves, alors qu'ils n'ignorent rien de leur vocation au bien ? Leur liberté radicale, inhérente à la personne, demeure pourtant intacte ; c'est son «posse» qui est lié. Le péché détruit la liberté dans le vouloir et l'agir. Et Guillaume comme Bernard de parler d'arbitre captif ; mais il invite à une «volonté libérée», alors que son ami propose une «liberté libérée» : il tient compte davantage de la nature.

Quoi qu'il en soit de certaines divergences, nous constatons ici une nette distinction entre les libertés ontologique, psychologique et spirituelle. Grégoire de Nysse est clarifié.

Il s'en suit que l'homme ne peut jamais être pleinement animal et que la conformité à l'intelligible n'est pas nécessairement conformité à un intellectible divin, embrasé par l'Esprit Saint. Il y a image au plan du λογικός sans qu'il y ait inévitablement assimilation au Dieu-Trinité, à l'Amour. «Liberatur vero voluntas, quando efficitur charitas: cum charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datur nobis»<sup>53</sup>. Certain manuscrit parle de «libertas gratiae» ! «Et nunc vere est ratio» : en effet, la «mens» est alors en «habitus» de convenance totale à la vivante Vérité<sup>54</sup>. L'Esprit Saint assume donc image rationnelle et liberté ; il donne à la nature plénitude de pouvoir en l'intégrant parfaitement au dynamisme de la déification. Car si dans ce passage on retrouve le *De gratia et libero arbitrio*, la «rationalité» est beaucoup plus évidente ; elle ne meurt pas comme

<sup>52</sup> Ad fratres de Monte-Dei, II, 2, 4 P. L. 184, 340 BC.

<sup>53</sup> Rom., 5, 5.

<sup>54</sup> Ad fratres de Monte-Dei, II, 2, 4, 340 D—341 A.

chez Richard de Saint-Victor; elle est exaltée et transfigurée. Pourquoi, parce qu'elle est «capacité», c'est-à-dire ouverture aux plus grands dépassements. Il y a là quelque chose d'important que le *πρὸς τὸ θεῖον* de Grégoire a inspiré ainsi que l'intentionnalité ardente de l'Augustin: cette rationalité n'est pas conçue comme impression de l'Archétype en l'image qui l'exprime: «*Aspectus animi est (ratio)*»<sup>55</sup>. Par l'Esprit ce regard se fixe sur Dieu; la charité est ordonnée: paradoxe où s'étreignent la raison et l'amour.

La raison qui est fidèle à la Trinité dans le Verbe, atteint sa perfection et, en même temps, la ressemblance est consommée dans la sainteté et la béatitude. Comme on le constate — et nous allons y revenir —, la ressemblance est à la fois le but et la plénitude surnaturelle de l'homme en devenir. Mais la ressemblance est également médiatrice, car elle existe dès qu'il y a raison, dès qu'il y a image: «*Adhaerere festinat similitudini suae devota imago. Ipse enim (animus) imago Dei est. Et per hoc quod imago Dei est, intelligibile ei fit et se posse et debere inhaerere ei cuius imago est. Ideo est in terris regit corpus sibi commissum, meliore tamen parte sui scilicet memoria, intelligentia et amore ibi semper conversari amat, unde quidquid est, quidquid habet, se novit accepisse et ubi in perpetuum se mansurum, et cum plena Dei visione plenam Dei similitudinem adepturum*»<sup>56</sup>. Ce texte et ce qui suit, rappellent les diverses analogies divines du *De natura corporis et animae*, y compris la station droite. Mais relevons surtout ce rapport étroit entre vision et ressemblance que Grégoire de Nazianze avait signalé et sur lequel insiste *l'Expositio in Cantica* de Guillaume avant les *Sermones in Cantica* de Bernard, en y adjoignant l'union de la créature avec son Dieu.

D'ailleurs Guillaume passe enfin à l'ordre spirituel, un ordre annoncé, préparé par la démarche précédente; car, en vie spirituelle, il n'est pas de division abstraite, pas de césure abrupte et ses écrits évoquent plutôt une pente ascensionnelle vers l'Un qu'un escalier. Il y a certes des jalons, mais l'étape inférieure comporte déjà bien des éléments qui s'épanouiront à l'étape supérieure. Ainsi «l'homme raisonnable» devient-il «l'homme spirituel»: l'amour est prédominant; il triomphe enfin. L'Esprit Saint a accompli son oeuvre. L'Un de Guillaume n'est pas un «Urgrund» qui semble fuir toute approche; il se distingue pourtant de l'intelligible qui se centre vers lui; il invite à un certain apophatisme, mais Guillaume évite les expressions d'«exstasis», de «*mentis excessus*». Son Dieu serait plotinien s'il n'était Charité<sup>57</sup>. La volonté tendue est devenue parfait amour; l'essor dynamique s'apaise en son terme; la ressemblance se consomme en unité. «Unitas

<sup>55</sup> Ibid., 341 B.

<sup>56</sup> Ibid., II, 2, 5, 341 D—342 A.

<sup>57</sup> *Speculum Fidei*, P. L. 180, 396 D; *Enn.*, VI, 9, 4.

spiritus cum Deo homini sursum cor habenti, proficientis in Deum voluntatis est perfectio . . . Velle autem quod Deus vult, hoc est jam similem Deo esse: non posse velle nisi quod Deus vult, hoc est jam esse quod Deus est, cui velle et esse idipsum est»<sup>58</sup>. A ce niveau spirituel, il n'est plus question de liberté de choix: le choix a été fait, mais il demeure immanent à sa consommation. Volonté et amour demeurent dans le sillage de la liberté, mais le «noétique» essentialiste s'efface au bénéfice du volontarisme: cette identité de la volonté et de l'être divins en témoigne.

Dès lors, Guillaume, ayant affirmé que la seule fin de l'existence de l'homme est la ressemblance avec Dieu (Haec hominis est perfectio, similitudo Dei) et que cette ressemblance correspond à une création à l'image du Créateur<sup>59</sup>, peut nous montrer les degrés de cette ressemblance — qui sont, en fait, ceux de la vie spirituelle, telle qu'elle vient de nous être exposée. Il y a donc trois ressemblances qui correspondent aux trois moments de l'homme, animal, raisonnable, spirituel. A l'âme animale correspond cette ubiquité agissante de l'âme dans le corps dont nous avons déjà parlé, analogue à l'action de l'Immuable dans le monde. Le substrat ontologique de la ressemblance est donc la vie, la vie en un sens non pas biologique seulement, mais de principat transcendant et immanent.

La deuxième ressemblance est celle de l'âme raisonnable: c'est la vertu, chère à Grégoire de Nysse, déjà évoquée dans le *De natura* . . . avec son équivocité originelle. Dans *la Lettre d'or*, Guillaume la définit avec soin, multifarie. Il en montre le paradoxe, expliquant ainsi les ambiguïtés de Grégoire. «Quid est virtus? Filia rationis, sed magis gratiae. Vis enim quaedam est ex natura; ut autem virtus sit, habet ex gratia. Vis est ex iudicio approbantis rationis; virtus autem ex appetitu illuminatae voluntatis etc<sup>60</sup>.» Cet épanouissement d'une vie où le surnaturel agit sur la volonté pour investir l'ordre rationnel, correspond à la *παρρησία*, mais à une *παρρησία* qui ne serait pas réalisée sans l'assentiment volontaire. Si l'Esprit Saint (ou la grâce) a le rôle majeur — et il doit l'avoir puisque la prédestination est surnaturelle —, il est remarquable qu'il passe par l'appétit et la volonté qu'il illumine. Une certaine fusion se fait du Πνεῦμα et du πνεῦμα qui emporte finalement la ratio au-delà d'elle-même. Raison vertueuse qui imite la grandeur et l'éternelle immutabilité de Dieu, grandeur par la noblesse, immutabilité par la constance dans le bien. Cette rationalité si élevée de la deuxième ressemblance, plus proche de Dieu «in quantum voluntaria»<sup>61</sup>, s'efface à son sommet, dans la troisième

<sup>58</sup> Ad fratres de Monte-Dei, II, 3, 15, P. L. 184, 348 AB.

<sup>59</sup> Ibid., 16, 348 C.

<sup>60</sup> Ibid., II, 2, 8, 344 A.

<sup>61</sup> Ibid., II, 3, 16, 348 D.

ressemblance où l'activité psychologique qui avait succédé à l'activité physique (demeurée sous-jacente) se livre à l'emprise dominante de l'activité pneumatique.

La troisième ressemblance ou spirituelle connote évidemment ce que nous avons dit pour la vie spirituelle de l'absorption du *voûs* dans l'Un. C'est la ressemblance de «l'unitas spiritus». Si nous considérons cette suprême étape spirituelle sous l'angle de la volonté, Guillaume précise qu'alors il n'est plus de conformité des volontés («*similitudo ad Deum*») mais unité du vouloir. En même temps que triomphe l'unité, Dieu triomphe dans l'homme; c'est ce que marquent les expressions négatives qui forment cette union des volontés: il y a pour l'âme «incapacité» de vouloir autre chose que ce que Dieu veut parce que la conformité des volontés est devenue une conformité des amours et que l'amour est union, voire unité. Ici l'Amour qui est l'Esprit Saint, emplit à jamais la «capacité» de l'âme raisonnable, capacité qui correspond à une volonté que l'amour a faite «droite»: «*Ab inferioribus promota, a superioribus adjuta, pergens (ratio sapientiae) in id quod rectum est, et iudicio rationis et assensu voluntatis et mentis affectu et operis effectu erumpere festinat in libertatem spiritus et unitatem, ut, sicut jam saepe dictum est, fidelis homo unus spiritus efficiatur cum Deo . . . Quia factus est unus spiritus cum Deo, spiritualis est. Et haec in hac vita hominis perfectio est*»<sup>62</sup>. Texte riche — s'il en est — où nous voyons au sommet, avec l'unité, la liberté spirituelle. La liberté de décision qui peut s'effacer dans le mal peut se transfigurer en liberté de fidélité: dès ici-bas, Guillaume envisage que l'adhésion à Dieu puisse être irréversible: la paix, rêve des disciples de saint Benoît.

Paix ne signifie pas absence d'un dynamisme que nous avons constaté à toute étape de la vie spirituelle. Le corps lui-même est entraîné dans cette activité qui a son paroxysme dans l'unité spirituelle, participation à la vie même de Dieu, personnelle et trinitaire. Plotin est loin. En assurant l'unité spirituelle, l'Esprit Saint élève l'âme en lui jusqu'à la situer dans l'étreinte et le baiser du Père et du Fils — qui ne sont autre que lui-même. A ce niveau, vivre Dieu, c'est le voir. L'activité suréminente de la «mens» est celle de l'«amor-intellectus» qui connaît Dieu trinitaire par l'expérience de son intimité. La vision pourrait sembler signifier le triomphe du noétique sur ce volontarisme qui, chez Guillaume, apparaît aux cimes spirituelles. En fait, il exprime que la paix de ces cimes est suprêmement active. Si la ressemblance essentielle le cède à celle de l'unité, c'est dans le paradoxe d'une ratio devenue intellect d'amour, car les médiations sont dépassées, les mots, les idées, l'intelligible. C'est en Dieu et par

<sup>62</sup> Ibid., II, 3, 22, 352 B.

Dieu que l'âme illuminée voit Dieu et le connaît sans fin, en vivant de sa vie.

Il convenait d'insister sur la doctrine de Guillaume, moins connue que celle de saint Bernard, et pourtant si importante. Nous avons tenu à suivre le développement même de cette pensée. Que dire pour conclure de l'image dont il fut si peu parlé, bien qu'elle soit en étroit rapport avec cette ressemblance que l'oeuvre guillelmienne magnifie et décrit amplement comme motivation de la vie spirituelle et règle de ses lois? L'image, c'est l'homme lui-même, plus précisément son esprit, «*animus*». Par le fait que l'homme est créé image, il comporte toujours une ressemblance avec Dieu, au moins la première. Sans que Guillaume invoque aussi énergiquement que Bernard la capacité divine, il en vient inévitablement à considérer que l'image est le potentiel «*naturel*» qui, avec l'aide de la grâce, permet à l'homme de réaliser sa divinisation, la ressemblance ou unité spirituelle. Cette ressemblance étant «*grâce*», une grâce où vit la Trinité elle-même, on conçoit que l'image créée, à la fois suscitée, accueillante et enrichie, ait en cette perspective la valeur d'un appel, d'une humble prière, plutôt que d'une entité consistante, reflet mineur d'une Entité supérieure à réintégrer. Par là Guillaume, en dépit de tout ce qu'il comporte de «*théologique*», est éminemment un «*spirituel*».

## 2. Saint Bernard

Certes tout médiéviste connaît l'étude magistrale de M. Gilson: *La théologie mystique de saint Bernard*. Mais si M. Gilson a excellemment analysé le *De gratia et libero arbitrio*, ce petit traité qui face aux Sommes nous apparaît comme la pure Sainte Chapelle face aux cathédrales, il n'a pas tenu compte, à propos d'image-ressemblance et liberté, des *Sermones in Cantica canticorum*. Le problème s'en complique considérablement. Ce que nous avons établi dans notre *Image et Ressemblance au XIIe siècle*<sup>63</sup>. Aussi résumerons-nous notre analyse bernardienne, ce qui ne préjuge aucunement de l'incontestable autorité et originalité de l'abbé de Clairvaux en la matière.

Le *De gratia et libero arbitrio*, dédié à Guillaume, est vraiment l'oeuvre première et capitale qui marque la réintroduction de la liberté dans le thème image-ressemblance — et par là de sa revalorisation dans la pensée chrétienne jusqu'au conflit de la Réforme, né peut-être du malaise de l'humaine liberté dans un univers théologique noétique.

Saint Basile avait enseigné la synergie de l'Esprit Saint et de l'homme; mais la plupart des Pères se sont refusé à sembler situer Dieu et

<sup>63</sup> R. Javelet: *Image et ressemblance au XIIe siècle*. Ed. Letouzey et Ané, Paris 1967, t. 1 pp. 188—198 et t. 2 pp. 155—158.

la personne humaine sur un même plan, quoiqu'avec des forces différentes. Pour eux, le rapport des forces est resté sur deux plans et il s'est agi pour l'homme de se conformer ou de se rebeller — pour ou contre un ordre supérieur qui normalement domine et assume. Lorsque le théologien insiste sur la rationalité de l'image, le problème est pour lui de la conformité ou non de l'image à l'Archétype: il y a «rectitude» ou non par rapport à ce don de Dieu qui est *Λόγος* et *Ἀγάπη*. Le problème de la liberté est aisément éludé parce qu'on l'identifie à une nature accomplie, en pleine possession d'elle-même par la grâce de Dieu. Il n'y a vraiment problème que dans la mesure où l'on donne consistance métaphysique à la liberté, où on l'identifie à la personne, assez dissemblable de Dieu pour se mesurer à lui contre lui. La différence s'accuse entre l'homme et Dieu dans la mesure où, tout en admettant la ressemblance de nature du reflet à l'Archétype qui s'y exprime, on cherche la raison d'image dans un «principat» de l'homme, capable d'opter ou non contre le plan voulu par le Principe créateur. Guillaume qui est resté fidèle à une structure rationnelle de départ, à une relative fusion de l'âme dans l'Esprit au terme de l'ascension spirituelle, est tenté de supprimer la liberté métaphysique au bénéfice d'une liberté phénoménologique qui disparaît soit par esclavage du mal, soit par investissement de la grâce. L'ordre triomphe même si le noétique est dépassé au profit de la Charité. Que pense saint Bernard?

Il va, le premier, lier nettement image et liberté métaphysique, affirmer ainsi la personnalité humaine et cependant éviter l'égalité de l'homme avec Dieu, en faisant appel à la notion augustinienne de la «capacité». Voici comment. Suivons son *De gratia et libero arbitrio*. Après avoir mis face à face le libre arbitre qui doit être sauvé et la grâce qui sauve, il commence par déclarer que le libre arbitre n'est que capable d'un salut dont Dieu est l'auteur<sup>64</sup>. «Et ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est dum salvatur. Consentire enim salvari est»<sup>65</sup>. Il y a coopération de la grâce et de la «mens», douée de libre arbitre. Coopération de type basilien ou grégorien? Pour le savoir, il faut expliciter la notion de libre arbitre. Pour ce, Bernard insiste sur le «voluntarius consensus» qui est «nutus voluntatis spontaneus», distinct de la volonté, «motus rationalis»<sup>66</sup>. Le libre arbitre rassemble en lui la liberté qui est liée à la volonté et le jugement qui est lié à la raison; il caractérise la personne humaine. Cette personne est faite de puissances, d'énergies intérieures qui lui sont propres; les puissances ou énergies extérieures ne peuvent l'assister ou l'asservir que si elle le veut, que si

<sup>64</sup> I, 2, P. L. 182, 1002 B, Leclercq, 3, p. 167.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Ibid., 2, 3, 1003 B.

elle l'accepte; vouloir, c'est consentir à ce que les énergies naturelles ou surnaturelles, voire préternaturelles, se détendent, se réalisent en l'homme. La liberté indéfectible qui fait de l'homme un égal de Dieu, est en fait une possibilité de dire «oui» ou «non»; elle n'est rien «essentiellement»; en même temps, elle permet tout: l'animalisation ou la divinisation selon qu'elle s'ouvre à l'animalité ou à la grâce. Si l'on veut que l'âme, animalisée par le péché, puisse être sauvée par la grâce, il faut bien admettre que, même dans l'animalisation, la capacité de Dieu et donc la liberté métaphysique de la «mens» puisse demeurer. La négativité créatrice, la capacité d'accueil, nous l'avons signalée chez Guillaume au niveau de la troisième ressemblance; ici, c'est au départ que Bernard y fait appel.

C'est par cette liberté que Bernard nomme «a necessitate» à la suite de Grégoire de Nysse, que l'homme est à l'image de Dieu: «Puto autem in his tribus libertatibus (arbitrii, consilii, complaciti, vel a necessitate, a peccato, a miseria) ipsam ad quam conditi sumus, Conditoris imaginem atque similitudinem contineri: et imaginem quidem in libertate arbitrii, in reliquis autem duabus bipartitam quamdam consignari similitudinem»<sup>67</sup>. Comme le Dieu de saint Justin, l'homme libre est créateur, il se crée lui-même, mais il ne crée pas sa nature; nous dirions en langage moderne qu'il crée sa personnalité en canalisant, selon son choix, le flot des énergies mises à sa disposition par la nature ou la Surnature, en les canalisant: la déification... ou en les refusant: l'option du néant. Si Bernard nomme cette liberté radicale «libertas naturae», cela n'implique pas qu'il l'essentialise et la confonde avec la «ratio». Il veut dire que nous sommes ainsi avant le processus de divinisation, que nous naissons avec cette image de Dieu, créée en nous comme «nature», c'est-à-dire comme capacité dynamique de développement. Cette image, pas plus que la liberté inhérente, nous ne pouvons la perdre, à peine de ne plus être homme. Bernard est catégorique là où Guillaume nous a paru hésitant.

Par contre nous pouvons perdre la ressemblance qui correspond aux deux autres libertés. Nous pouvons par le péché nous ouvrir à l'anarchie des instincts; dès lors la nature est troublée, dérégulée: le conseil s'aveugle, le pouvoir défaille. La liberté-image devient le témoin de la dévastation de l'homme hors de sa vocation, hors de la rectitude ou raison, dissemblable de soi comme de Dieu. Si l'ordre est respecté ou recouvré, le conseil s'éclaire et le pouvoir se rétablit, l'épanouissement de l'homme est acquis (du moins au ciel pour le pouvoir, car Bernard est moins audacieux, en fait, que Guillaume). Il récupère la liberté de ressemblance ou de vertu de type grégorien

<sup>67</sup> Ibid., 9, 28, 1016 B, Leclercq, p. 186; cf. 7, 21, 1013 A.

et parce qu'il l'enchaîne à la suite de la liberté de nécessité, il montre qu'il voit entre elles un lien: elles diffèrent en tant que libertés; elles sont moins un acte qu'un état, un choix qu'un aboutissement de cette personne. La liberté se transforme mais la personne se libère. Ainsi dirions-nous; malheureusement Bernard ne s'est pas attaché à une étude de l'«humana persona».

La liberté de grâce (a peccato, consilii) correspond à l'homme raisonnable: la rectitude est récupérée grâce à l'Esprit Saint. La capacité du libre arbitre est comblée de lumière. La liberté de vie ou de gloire (a miseria, complaciti), n'est autre que la  $\pi\alpha\rho\beta\eta\sigma\iota\alpha$  dans l'immuable éternité, quand s'accomplit la divinisation dont nous sommes capables par prédestination (la nature comportant de fait cette possibilité). Comme chez Guillaume la liberté de grâce est une phase décisive, car elle remet l'âme sur la voie qui est la sienne, vers Dieu. C'est la phase médiatrice. Toutefois sans «libertas a necessitate», rien ne se serait passé, sinon le déroulement d'un déterminisme soit vers Dieu, soit vers la région de dissemblance, selon que Dieu aurait ou n'aurait pas donné sa grâce. Cette liberté est le fait du mystère de la création de l'homme. La liberté divine «appelle ceux qui ne sont pas»; une liberté s'éveille qui est vacuité vers l'origine, mais aussi autonomie de direction. Si la vacuité est comblée, elle l'est par la plénitude même de Dieu. D'où l'importance accordée à la ressemblance, fin de l'élan libre. Au vide ardent, espérant, correspond une éternelle et immuable consistance (ou Existence). Bernard le Clunisien déclare: «Ad similitudinum secundum essentiam Deitatis factus es immortalis etc»<sup>68</sup>. Robert de Melun cite sans doute Hugues de Saint-Victor en écrivant: «Ut, sicut iidem exponunt, imago Dei fuit homo secundum scientiam, similitudo secundum substantiam . . ., scientiam . . . per quam rerum cognitio in ipso esse potuit, similitudo, quia anima, in qua similitudinem Dei habuit homo, una et simplex essentia fuit»<sup>69</sup>. Bernard de Clairvaux emploie non ce mot de substance ou d'essence, mais celui d'accident. Cependant il ne pense pas à une réalité de peu de poids ontologique. L'accident est Dieu, Dieu qui est à l'origine de l'image et lui donne d'être élan libre, Dieu qui «survient» avec tout son poids d'Amour pour se donner à qui ne l'a pas refusé en déviant de la droite ligne.

Le *De gratia et libero arbitrio* de Bernard influence — on s'en est aperçu — l'oeuvre de Guillaume et, sans doute, lui doit-on entre autres que ce théologien de la rectitude ait accordé tant d'intérêt aux propos de Grégoire de Nysse sur la liberté pour y apporter les

<sup>68</sup> Instr. sacerdot., I, 1, P. L. 184, 774 C.

<sup>69</sup> Bruges Cod. lat. 191, 186 vb; cf. Hugues, De sacr., I, 6, 2, P. L. 176, 264 D; R. Javelet: Image et ressemblance au XIIe siècle, t. 1, p. 218 et note 421, t. 2 pp. 188 à 189.

distinctions nécessaires. Ce fut Bernard qui entraîna Guillaume à donner une *Explicatio in Cantica* de type symbolique et mystique. Mais Guillaume préféra suivre Origène et la place de la liberté est presque inexistante en ce chef-d'oeuvre. Guillaume, par contre, influence visiblement Bernard dans la doctrine des *Sermones in Cantica canticorum*. Les sermons 80—83, en particulier, donnent de la liberté et de ses rapports avec image-ressemblance une doctrine assez différente de celle de son traité de jeunesse. Une lecture plus ample des Pères fut aussi une raison de cette nouvelle vision spirituelle. Bernard semble avoir peine à engranger systématiquement les trésors qu'il a moissonnés.

Au sermon 80<sup>70</sup>, Bernard pose le problème «image et ressemblance», mais sans parler de liberté ni de grâce: il s'agit de l'âme et du Verbe. La Trinité, chère à Guillaume, n'entre en considération que par ce Verbe-Λόγος, mis en face à face avec l'âme. Il est l'Image du Père et l'âme est «ad imaginem». Le ton est augustinien: dès l'abord, l'âme est présentée dotée d'un dynamisme qui fait songer à la liberté-capacité. Ce n'est pas une «res», mais une tension vers Celui dont elle a reçu d'être. Pour mieux exprimer la pensée de Bernard, nous invitons à imaginer le Verbe créateur non comme antérieur à l'âme créée, mais comme postérieur et final, attirant à lui une créature qui prend de plus en plus consistance au fur et à mesure qu'elle se rapproche de son terme. Rappelons-nous ce qui fut dit plus haut à ce propos. Comment cette âme est-elle donc façonnée à l'image du Verbe? Le Verbe est Vérité, Sagesse, Justice, Image de Vérité, de Sagesse, de Justice, Dieu de Dieu. L'âme qui n'est pas l'Image mais en est «capable», est intentionnalisée vers Elle; elle est alors droite, sinon elle est incurvée. Deux options et donc, en sous-entendu, la liberté de choix, mais Bernard n'en souffle mot. Il lui suffit de remarquer que le Verbe, en tant qu'Image, est lui-même relation, un «ad» vers le Père, et que l'âme qui n'est même pas image, mais simplement un «ad» vers Lui, participe à son élan vers l'Archétype. En soi, en tant que grandeur (fonctionnelle) et rectitude (vers le même Principe et Terme), l'affinité entre «l'Image-Verbe» et «l'ad-Imaginem-âme» est, en fait, une égalité; mais grandeur et rectitude sont données à l'âme par création ou par une libéralité accordant une dignité; à l'Image elles sont données par filiation<sup>71</sup>. Nous sommes en mesure de comparer ce début du sermon 80 avec le début du *De gratia*: le dynamisme est analogue, mais la «ratio» prend la place de la liberté; Bernard accorde à la rectitude ce que naguères il attribuait à la liberté: l'égalité avec Dieu. Il est vrai que cette rectitude est limitée dans son pouvoir comme l'était la liberté; elle n'est qu'un possible à réaliser, ou plutôt

<sup>70</sup> P. L. 183, 1166 D, Leclercq, 2, p. 277 etc.

<sup>71</sup> Ibid., 80, 2—3, 1167 BC.

un potentiel. L'Image ne fait qu'un avec sa grandeur et rectitude; l'âme pour être «capacité d'éternité», n'a pas encore vraiment sa forme — qui se trouve hors d'elle, en Dieu dont volontiers nous dirions ici, avec Guillaume, qu'il est «la Forme formatrice». Ce sermon sur l'image n'est donc pas sans expliciter cette dernière par quelque ressemblance de l'âme au Verbe, mais Bernard, en insistant sur la notion de capacité, s'ingénie à faire comprendre ici que l'âme, au sortir de la création, n'est qu'ouverture vers la grandeur et la rectitude.

C'est dans le sermon 81 que l'abbé de Clairvaux aborde nettement le problème de la ressemblance. Quelle en est la racine? Ici, renversement d'axe. Il n'est plus question de tension vers Dieu, à l'horizon éternel de la vie spirituelle. Le *De gratia et libero arbitrio*, tout en classant les diverses notions de la liberté, décrivait une évolution spirituelle vers le mariage d'amour; dans ce sermon, en vue de la conduite de la vie: «Age, déclare Bernard, jam intendamus declarationi huic ut quo anima plenius suam agnoscat originem»<sup>72</sup>. Le but est toujours l'étreinte divine: «ad amplexus Verbi fidenter accedat»; il y faudra la grâce (Dei quidem munere) et la liberté (sese regens), mais le préalable à la démarche spirituelle est que l'âme sache bien qu'elle tire «ex hac divinae ingenuitate similitudinis» sa propre nature<sup>73</sup>; qu'elle se connaisse dans le plan de Dieu. Il est question de nature et de norme; nous sommes toujours en plein rationnel, mais en vue du spirituel, comme faisait Guillaume compilant une anthropologie pour élaborer une mystique. Que l'âme sache! Qu'elle interroge sa mémoire intérieure, la «mens»! Elle y trouvera que de Dieu elle tient la simplicité naturelle de substance, l'immortalité et le libre arbitre. Au précédent sermon, Bernard avait cité l'éternité. Souvent les Pères grecs ont insisté sur la simplicité et l'immortalité. Qu'il suffise de citer Grégoire de Nysse, à propos de la simplicité: «Lorsque l'âme devient tout à fait simple, unifiée et tout à fait déiforme, elle trouve le Bien qui est vraiment simple et immatériel»<sup>74</sup>. Cette simplicité est active: L'être de la substance c'est vivre — et vivre bienheureux. Nous retrouvons «l'âme animale vivante» de la *Lettre d'or* (première ressemblance) et la simplicité immuablement active du *De natura corporis et animae* (également première ressemblance), sans parler de la présence vivificatrice de l'âme dans le corps, premier degré de l'ascension de l'âme vers son auteur<sup>75</sup>.

Alors que Guillaume attribue à la deuxième ressemblance la vertu qui marque l'irruption du volontaire dans «l'âme raisonnable», imitant la grandeur du Souverain Bien et de l'immuable éternité de

<sup>72</sup> Ibid., 81, I, 1171 C.

<sup>73</sup> Ibid., 81, 2, 1171 D.

<sup>74</sup> De an. et res., P. G. 46, 93 C; 89 B.

<sup>75</sup> De natura corporis et animae, P. L. 180, 720 B, 723 A.

Dieu, Bernard dissocie les deux notions de liberté-volonté et d'éternité que joignait son ami au même palier de la vie spirituelle; il leur consacre sa troisième et sa deuxième ressemblance: l'interversion est normale puisqu'il ne se préoccupe pas ici de décrire une progression spirituelle; il convient au contraire de parler d'abord d'immortalité qui, en nature, se conjoint la simplicité mieux que la liberté. Cette immortalité, comme celle de Guillaume est aussi immutabilité<sup>76</sup>; elle est la conséquence de la simplicité de l'esprit.

Mais passons à la liberté de l'arbitre qui, pour venir en troisième place, n'en a pas moins un caractère privilégié. En transition, nous pourrions citer Guillaume qui prélude à sa deuxième ressemblance en disant qu'il ne s'agit plus de «don» naturel, mais de «l'activité» de l'homme. Pour être activité, la liberté, selon Bernard, n'en est pas moins un don divin qu'il compare à une pierre précieuse dans l'écrin de l'âme. Reprenant du *De gratia* . . . l'étymologie du libre arbitre: arbitre en tant qu'il juge (l'oeil de l'âme) et libre en tant qu'il choisit, il montre que la «ratio» est au service de l'action. La liberté native subsiste même après le péché et Bernard distingue, ici encore, la liberté de nécessité de la liberté libérée ou spirituelle. L'âme pécheresse est esclave et libre tout ensemble sous la nécessité volontaire: esclave à cause de la nécessité, libre à cause de la volonté<sup>77</sup>. Avec la grâce de Dieu, le potentiel d'heureuse rectitude que contient la liberté native, peut être réalisé. Inutile d'insister: la troisième ressemblance a toutes les caractéristiques de l'image et de la ressemblance bipartite du *De gratia* . . . Nous avons ainsi les trois caractères originels de l'âme, triple ressemblance du Verbe — non de la Trinité. Ce n'est plus la distinction entre «image-nature» et «ressemblance-déploiement spirituel»; nous avons ce qui est «inséparablement attaché» à la nature humaine<sup>78</sup>. (A remarquer que l'analyse concernant la troisième ressemblance ou liberté s'achève en histoire spirituelle et résume ainsi tout le *De gratia* . . . qui s'insérerait donc à cet endroit; c'est pourquoi Bernard fait remarquer que la doctrine des sermons est «diversa non adversa»<sup>79</sup>).

Dès lors que la ressemblance est inhérente à la nature, une objection surgit et le sermon 82 a pour but de l'écarter. «Similitudinem Dei in hominem post peccatum deletam concorditer asseverare videntur»<sup>80</sup>. Pas de problème dans le *De gratia* . . .: la ressemblance est «accidentelle»; l'image-liberté persiste, que la ressemblance soit animale ou divine. Dans les *Sermones*, la position est plus ambiguë et Bernard,

<sup>76</sup> Grégoire de Nysse: *De hom. opif.*, P. G. 44, 136 D; cf. 800 C.

<sup>77</sup> 81, 9, 1175 B, Leclercq, p. 289.

<sup>78</sup> 82, 2, 1177 C, Leclercq, 2, p. 293.

<sup>79</sup> 81, II, 1176 C, Leclercq, 2, p. 291.

<sup>80</sup> *Ibid.*

pour répondre à la difficulté, évoque les Pères — dont Grégoire de Nysse et son exégèse des tuniques de peau qu'Adam revêtit après le péché<sup>81</sup>. «Sed quod Scriptura loquitur de dissimilitudine facta, non quia similitudo ista deleta sit loquitur, sed seperinduit peregrinam»<sup>82</sup>. Cette forme étrangère, c'est la duplicité recouvrant la simplicité de nature; c'est l'attachement aux biens passagers, ternissant l'immortalité, c'est la crainte servile, accablant la liberté du joug de la nécessité. Alors que le substrat de la ressemblance est d'ordre physique, la dissemblance est d'ordre moral: elle ne dépend que de l'homme, alors que la ressemblance décrite par Bernard, ne dépend que de Dieu. Comment ne pas faire intervenir ici la notion bernardienne de la liberté, consentement à l'être: pour la ressemblance, il suffit de consentir à sa nature, capable de Dieu, et à l'Esprit de Dieu lui-même. Ainsi la ressemblance des Sermons est-elle comparative d'être plus que d'activité entre la nature divine et la nature humaine. Il s'ensuit que le fait de nommer la liberté en troisième lieu dans la liste des ressemblances ne signifie absolument pas qu'elle n'intervienne qu'après la simplicité et l'immortalité; elle est, bien au contraire, le principe d'action au sein même de cette nature simple et immortelle qui fut donnée à l'homme en vue de sa divinisation. Immanente à cette nature raisonnable, si elle s'ouvre à l'activité, elle écartera les voiles de la dissemblance et permettra à la ressemblance parfaite de ne pas être un simple calque de Dieu, mais une vision de Dieu dans l'union de l'Esprit<sup>83</sup>.

### 3. Richard de Saint-Victor

Les disciples de Bernard furent nombreux. Ainsi le cardinal Henri écrivant: «Imago in libertate, similitudo in rectitudine»<sup>84</sup>. Mais il suffit ici de dire quelques mots de Richard de Saint-Victor. Le fidèle disciple de Hugues, sur ce point, s'est écarté de son maître pour suivre le cistercien.

La doctrine de Richard sur le «consensus», le «nutus», bref sur la liberté de choix, est identique à celle de Bernard<sup>85</sup>. Identique également la notion de capacité. Dans ses *Benjamin* pourtant, où il traite des six genres de contemplation, dans son *De IV gradibus violentae charitatis*, où il traite des degrés de l'amour, Richard omet pratiquement de parler de la liberté. Sans doute, la contemplation est-elle

<sup>81</sup> Discours catéchétique, P. G. 46, 148 C—149 A.

<sup>82</sup> 82, 2, 1178 A, Leclercq, p. 293.

<sup>83</sup> 82, 8, 1181 A, p. 297.

<sup>84</sup> De peregr. civ. Dei, P. L. 204, 272 C.

<sup>85</sup> De statu int. hom., I, 6, P. L. 196, 1120 AB.

libre, mais de la liberté aérienne de ce qui vit aux cimes. Sans doute, n'y a-t-il pas de «*dilectio*» sans «*electio*», mais le point de vue est différent. Par contre, le *De statu interioris hominis* est consacré à la liberté et, lui, le noétique victorin, il la situe plus haut que le conseil lui-même: «*Caput liberum arbitrium, cor consilium, pes carnale desiderium*»<sup>86</sup>. Il convient de signaler que, dans le *De eruditione hominis interioris*, il identifie la tête à la «*mens, principale hominis interioris*»<sup>87</sup>. C'est la personne raisonnable qui est libre. Libre d'une liberté qui l'égale à Dieu: «*Quid, quaeso, in homine sublimius, quid dignius inveniri potest, quam illud in quo ad imaginem Dei creatus est? Habet sane libertas arbitrii imaginem non solum aeternitatis, sed et divinae majestatis. Quantum putamus, in hoc incommutabili aeternitati prae caeteris omnibus liberum arbitrium vicinius accedit, ejusque in se imaginem expressius gerit, quod nulla unquam culpa, nulla demum miseria non dicam destrui, sed nec minui poterit? Vultis et majestatis similitudinem in ipsa perspicere, et quomodo ejus imagine impressa sit evidenter agnoscere? Deus superiorem non habet, nec habere potest, et liberum arbitrium dominium non patitur, nec pati potest, quia violentiam inferre ei nec Creatorem decet, nec creatura potest*»<sup>88</sup>. A noter l'insistance sur l'éternité<sup>89</sup>.

Dans le *De statu*, nombreux sont les textes bernardiens: ainsi, à propos du conseil et particulièrement de la distinction entre «*libertas*» et «*potestas*». Le péché trouble le conseil, diminue le pouvoir, mais n'affecte pas la liberté<sup>90</sup>. Les trois degrés de liberté, pour différer de ceux de Bernard, n'affectent pas l'étroite correspondance des deux spirituels sur ce point. Richard déclare que l'homme possède une grande, bien plus la suprême liberté. «*Primus siquidem libertatis gradus est nulli coactioni subjacere. Secundus autem nulli subjici debere. Tertius vero et ipse summus nulli penitus subjici posse*». En effet, quelle que soit la décision, bonne ou mauvaise, il y a une volonté qui l'emporte, l'autre qui est dominée. «*Sed in his omnibus manet libertatis integritas quia semper triumphat voluntas. Haec itaque arbitrii libertas nec in bonis major, nec in malis est minor, quae nec per peccatum minuitur, nec per meritum augetur*»<sup>91</sup>. Avec plus de clarté que Bernard qui est davantage préoccupé de rectitude et de «*la servitude du péché*» — qu'on pense à saint Paul —, Richard analyse le conflit qui aboutit au choix du bien et du mal; il le considère

<sup>86</sup> Ibid., I, 2, P. L. 196, 1118 B.

<sup>87</sup> De statu int. hom. I, 19, P. L. 196, 1261 B; cf. Guillaume et le principatum.

<sup>88</sup> De statu int. hom., I, 3, P. L. 196, 1118 D; cf. Bernard: De gratia et libero arbitrio, 4, 9, P. L. 182, 1006 CD, 1007 A.

<sup>89</sup> Bernard: Sermones in Cantica, 82, 4, P. L. 183, 1179 A etc. De même chez Guillaume à la suite des Grecs.

<sup>90</sup> De statu int. hom., I, 11—16, P. L. 196, 1125—1128; 23, 1133 A etc.

<sup>91</sup> Ibid., I, 23, P. L. 196, 1132 D—1133 A.

indépendamment des instincts mauvais et de la grâce, toutes pressions extérieures: la liberté est effective, quelle que soit l'orientation donnée à l'action. Avec Bernard, c'est la liberté-principat qui nous égale à Dieu — et nous savons qu'elle est la liberté radicale, «a necessitate», exempte de toute coaction. Il en est ainsi pour Richard, mais c'est avec plus de force qu'il montre que cette liberté est celle du choix. Un choix qui permet au bien ou au mal de se réaliser en l'homme.

Certes Richard n'oublie pas la rationalité. Après avoir emphatiquement exalté la suprématie du microscome humain sur les autres créatures, suprématie découverte «in corde humano» et qui lui vient du «consentement libre et raisonnable» où se manifestent l'image et la ressemblance de Dieu, il déclare que la liberté correspond à l'image et la raison à la ressemblance. Il semblerait qu'il veuille unir Hugues et Bernard! En fait Hugues renverserait plutôt l'ordre: «L'image selon la raison, la ressemblance selon la dilection . . . Image parce que rationnelle, ressemblance parce que spirituelle»<sup>92</sup>. Pour Richard, il insiste sur le dynamisme intentionnel de l'âme libre et son «ad imaginem» fait songer à celui du sermon 80. Quant à la ressemblance, elle est aussi tension — par option et par grâce — vers une parfaite conformité au divin: la fin alors correspond à la capacité; ce qui est raisonnable; ce qui est rectitude.

Il y a donc d'abord, un dynamisme existentiel (libre à l'image) et un élan de perfection, native ou retrouvée, (raisonnable à la ressemblance). Cet élan est celui de la «charité ordonnée» où l'âme fervente, embrasée par le Saint-Esprit, tend à l'unité d'esprit, mais non sans la mort de la raison, pour une contemplation qui est celle de l'«amor-intelligentia». Ce serait du Guillaume s'il n'y avait du Pseudo-Denys sous roche: l'apophatisme avec ses exigences de «mentis excessus». Où Richard rejoint davantage Hugues, sans délaisser Bernard, c'est au terme de «l'ad similitudinem». On dirait que la plupart des spirituels s'y rencontrent tous dans l'amour. L'image relève de l'existentiel. La ressemblance de l'essentiel et l'unité retrouvent un existentiel transcendant et original qu'on pourrait nommer «l'Adsistant» pour indiquer que toute la création converge vers lui, et librement les hommes de bonne volonté.

Pour marquer l'originalité de Richard par rapport aux autres spirituels qui l'on précédé, il faudrait mettre en relief, par confrontation particulièrement du *De Trinitate* et du *De statu*, l'identité qu'il découvre entre la liberté, «l'ex-sistere», la personne et l'amour-charité. Si Bernard est le réinventeur de la liberté, Richard est l'inventeur de la personne humaine.

<sup>92</sup> De sacr., I, 6, 2, P. L. 176, 264 CD.

## IV. Conclusions

Les conclusions que nous proposons, sont invitation à réfléchir:

- a) sur ces paradoxales conjonctions que nous avons rencontrées chez des spirituels qui sont aussi des théologiens;
- b) sur le problème du «signe», qui est lié au précédent.

a) Conjonctions de non-être et d'être, d'existence et d'essence, d'amour et de raison, de physique et de psychologie, d'ontologie et de morale . . . On pourrait penser que les Pères et les auteurs dont nous avons résumé la doctrine, marient maladroitement des genres fort divers et confondent des réalités fort distinctes. Ils vivent, en effet, une vie spirituelle qui va parfois jusqu'à la plus haute mystique; ils veulent exprimer les chemins de leur expérience . . . et cette expérience, mettant en jeu la terre et le ciel, leur âme et l'Esprit Saint, est, en fait, ineffable. Ils font donc appel à la théologie, car il s'agit d'exprimer prudemment cet ineffable. Cette explication n'est pas sans valeur. Pourtant, il convient de remarquer que d'un Grégoire de Nysse, riche et ambigu, à Bernard, si précis, il s'est fait une élaboration capitale des notions de liberté, d'image et de ressemblance. La distinction lucide de nos auteurs du XII<sup>e</sup> siècle n'empêche pas, de leur part, équilibration et association surprenantes. Il ne faut pas s'en étonner: n'y a-t-il pas là recherche, sinon saisie d'une vérité anthropologique plus profonde?

Le drame de Luther, spirituel et théologien, face aux théologiens n'est-il pas à situer à ce niveau? Il est remarquable que le protestantisme offre le paradoxe d'avoir favorisé la liberté démocratique aux dépens de la liberté de choix, puisque tout est accordé à la liberté de Dieu qui fait de sa prédestination le préalable inéluctable de la destinée humaine, non le terme accordé à la capacité d'un être, créé libre. L'homme n'est ainsi libre que par grâce et sa liberté est cette liberté adespotique, égalitaire, que les termes *ἐλευθερία* et *παρρησία* expriment parfaitement. Luther de spirituel est devenu noétique, du moins pour l'homme; il a totalement remis le spirituel à Dieu.

Descartes est, au fond, de la lignée des philosophes spiritualistes, fils de saint Bernard et de saint Augustin. Lorsqu'il assène au monde son *Cogito, ergo sum*, il affirme un existant, un sujet, qu'il expérimente en lui-même, en sa conscience, saisi dans son activité, la pensée. Par cet acte, il débouche existentiellement sur la nature de ce «je» qu'il va identifier à la pensée elle-même, mais objectivée dans un intellectible où est Dieu-Λόγος (voir son argument ontologique). Or cette pensée s'affronte, chez lui, à une liberté qui s'égale à Dieu, et qui est aussi bernardienne que le *Cogito* est, en sa première démarche, augustinien. Descartes ne nous enseigne-t-il pas ainsi, — au risque de se perdre —

que la philosophie n'est pas uniquement idéelle et logique. N'y a-t-il pas affleurement de l'ontologique dans le psychologique, de la métaphysique dans l'action? Les essences éternelles existent-elles hors de Dieu et, en Dieu, sont-elles vraiment connues par leurs reflets, les idées? Pour ce qui est de la création, y a-t-il autre chose que les êtres concrets et leur «praxis»? La querelle des universaux n'est pas close. En tout cas, une philosophie, sous prétexte d'être rationnelle, peut-elle exclure ce qu'elle ne peut définir ou a-t-elle droit de déformer des réalités comme la liberté, la personne, pour en manipuler aisément les notions? Le conflit de l'idée et du réel est le conflit même de la connaissance et nous le saisissons chez Descartes, et plus encore chez les spirituels qui, en plus, mettent encore Dieu dans le jeu.

La liberté comme la personne n'est pas une chose; elle ne s'ajoute pas et pourtant elle change tout; si elle ne crée — ce qui est le fait de Dieu seul —, du moins elle transforme l'ordre des choses; quand elle fait «devenir» une personne «autre» que prévu par Dieu, n'y a-t-il pas là une certaine création, du moins l'ouverture à un néant qui s'oppose à la divinisation? Une fois établi l'originalité de la liberté par ses actes, il convient de dire qu'elle n'existe pas sans un déterminisme où elle puisse inscrire ses options: elle oeuvre sur un fond de lumière (le conseil) et pour se couler dans la stabilité de ses fins. Ainsi n'y a-t-il pas de liberté sans raison, sans ressemblance ou dissemblance à un *Λόγος*. La pensée chrétienne s'est toujours défiée d'un pur essentialisme à la grecque et sans tomber dans les excès anti-noétiques contemporains, elle «existentialise». Même l'ordre de la raison n'est jamais stable; jamais la liberté ne se perd comme elle fit chez Descartes, fleuve du désert enlisé dans les sables de l'intelligible, après un jaillissement si généreux, si frais. C'est que la ressemblance est elle-même dynamique, tension du fini à l'Infini et de personne à Personne. Le paradoxe suprême étant que le christianisme ait personnalisé le Verbe des Philosophes de la Raison. Dès lors, il n'est de vraie métaphysique que de l'amour et l'amour est-il autre chose qu'acte de liberté?

b) Le problème du «signe» invite à des réflexions complémentaires. Le *De gratia et libero arbitrio* a ouvert des horizons que les oeuvres subséquentes de nos auteurs du XIIe siècle ont encore élargis.

Comment la liberté peut-elle être un signe, une image, puisque la liberté spirituelle ou ressemblance n'est plus une liberté d'option, mais, en fait, le déploiement d'une personne qui s'accomplit en Dieu, se perdant et se retrouvant dans la lumière infinie où elle est vision? Disons que ce paradoxe apparaîtra dépassé: acceptons-le provisoirement. Et allons plus loin dans l'étonnement intellectuel. Comment — à plus forte raison — la liberté peut-elle être signe quand le mot «imago» est remplacé par «ad Imaginem», quand on insiste sur sa capacité, c'est-à-dire sur son néant relatif? Cette liberté ouverte

«annonce», plus qu'elle ne «signifie»; elle permet par la grâce une plénitude de l'être: au départ, il y a, nous l'avons dit, une vacuité, au terme une réalité consistante — l'être accompli. Entre eux, on le constate, pas de véritable ressemblance, mais une indispensable connexion. Si un rapport s'établit entre la créature et Dieu, c'est surtout à ce niveau de la ressemblance, et encore à condition de ne pas mettre l'accent sur l'apophatisme dionysien. Ce qui semble évident, c'est que l'analogie établie au niveau de l'image ne peut être «essentielle»; c'est la comparaison, disions-nous, de deux dynamismes: l'«ad Imaginem», laquelle «Imago» est «ad Principalem Fontem», correspondant à un mystérieux et généreux appel à l'existence éternelle (filiation) ou temporelle (création).

Le paradoxe se réduirait donc à cette formulation lapidaire de Richard liberté — raison (rectitude ou ordre rationnel). Mais s'en ajoute un autre. Entre l'ordre intelligible une fois atteint (le «rationalis animus» de Guillaume, deuxième ressemblance) et la fin réelle de l'élan libre parti de l'«imago» (ou plutôt de l'«ad imaginem»), il y a ce que nous avons observé au terme de notre première conclusion: une tension; la ressemblance n'est pas statique; elle tend à l'Unité et, avec des nuances, les auteurs sont d'accord pour admettre une dissemblance entre Dieu et sa créature. Entre donc la ressemblance en «projet» et sa fin, il n'y a pas commune mesure: l'Archétype est «autre», même s'il n'est pas «l'Urgrund» hors de toutes catégories d'être et de pensée. C'est pourquoi les spirituels les plus noétiques essaient de caractériser cette ressemblance en termes d'activité — comme le rapport paradoxal de l'âme simple et du corps composé, de l'un et du multiple. En tout cas, il n'est pas de ressemblance comme d'une copie à son modèle. Ici encore «essentiel» est transcendé — et combien plus que l'Un de Plotin ne transcende le Noûs.

La phase intelligible est, en fait, médiatrice; c'est l'aire du Λόγος. Maître Eckardt y verra l'expression de «l'Urgrund» ineffable et, avant lui, Thomas Gallus, disciple de Richard (du moins dans l'ordre de la pensée, avec un dionysisme accentué), déclarera que le «Verbe est Théologie» (le Verbe-Λόγος); car le Verbe Personnel, c'est autre chose. C'est par notre «ratio» que, par la médiation du Λόγος, doit passer le rapport existentiel entre l'élan originel de l'homme-créature et le Père, cet «Ad-sistant» d'où furent proférés les «ex-sistants» dont la destinée est de lui revenir. Rapport existentiel où notre raison cherche des rapports d'essence, si elle n'accepte pas de rester ignorante et muette. Elle projette donc son reflet sur cette démarche spirituelle de l'homme à Dieu; elle en fige pour elle les élan qui se figent en idées et en mots qui rendront possible la communication du mystère à ceux qui ne le vivent pas — et même à ceux-là qui seuls sauront grâce à leur expérience interpréter les signes dissemblants. Comme en réalité

les stabilités essentielles sont évanescentes, elle a soin de faire succéder au rapport «libertas-ratio» un autre, dynamique, et qui manifeste une authentique harmonie: «libertas-amor». S'il y a une image, c'est bien là — mais l'image est plutôt le principe de cet amour.

Pourtant, réellement, il n'y a pas image, pas plus que principe absolu: le seul qui soit, étant l'Amour créateur. C'est cet Amour qui suscite la liberté pour l'amour — en définitive pour soi. Dès lors la raison qui photographie par flash le mouvement de l'activité spirituelle, va-t-elle invoquer «l'amour illuminé» (Guillaume de Saint-Thierry), ce qui maintient encore un certain «rationnel», comme on trouve le Verbe et l'Esprit dans l'unité primordiale du Père. Nous constatons que le problème est en fait un problème de connaissance, subjectif, relatif à notre niveau spirituel, à nos possibilités de vision. Les spirituels insistent sur la distinction des regards, des yeux. Braqués sur une réalité qui n'est pas la leur, ils traduisent en «sensible», en «intelligible», alors qu'en notre cas il faudrait la traduire en «spirituel», en amour. C'est pourquoi la mort de la raison de Richard n'est que le rejet d'une manière de voir pour l'adoption d'une autre mieux proportionnée à l'objet (un objet constitué par des sujets à atteindre au coeur). La «mens» se sert alors de l'intelligence qui est regard d'amour, capable de faire la lecture intime (intus legere) des personnes, des libertés; s'il s'agit de la liberté créatrice de Dieu-Charité, l'Esprit de Dieu investit l'intelligence humaine pour la faire participer à son mode de vision comme à son infinie Charité.

La réponse à notre problème: y a-t-il effectivement «signe» dans la vie spirituelle? Oui, et c'est la «caritas ordinata» dans laquelle l'ordre est celui de l'Amour, du Don, de la Vie jaillissante jusqu'à l'éternité: l'eau vive. Si donc il y a signe ou image — et cela est —, ce signe, cette image est dans la conformité des personnes suscitées libres du néant d'elles-mêmes par Dieu Créateur, suscitées vers et dans le feu Trinitaire. Il n'y a pas simple signe précurseur. Quant à la dissemblance équilibrant la ressemblance, elle est un moyen noétique que l'esprit se donne de ne pas se fier entièrement à la raison; c'est sur ce plan rationnel qu'effectivement il n'y a pas véritablement de signe, d'image expressive, de copie conforme bien que médiocre de Dieu.

Pourtant, ce rationnel est pour la «mens» comme un milieu caractérisé où le physicien peut lire le mouvement d'électrons invisibles — dont il ignore la nature profonde. Pour n'être pas signe au sens fort des métaphysiciens, le signe noétique est du moins utile — et surtout dans la mesure où il suggère, dans la mesure où il est interprété spirituellement. Le signe véritable est existentiel: l'âme est un «ex-sistant» par rapport à la Source divine, et le Verbe est «l'Ex-sistant Archétype», tous convergeant en Celui qui donne d'exister. Là est la vérité indicible mais expérimentable, la vérité du spirituel qui dépasse la