HAL
open science

Cîteaux -Commentarii cistercienses, t. 69, fasc

Laurence Mellerin

To cite this version:

Laurence Mellerin. Cîteaux -Commentarii cistercienses, t. 69, fasc. Cîteaux Commentarii Cistercienses, 2018, Guillaume de Saint-Thierry, de Liège au Mont-Dieu, 69, pp.209-245. 10.2143/CIT.69.1.3286727 . halshs-02301160

HAL Id: halshs-02301160

https://shs.hal.science/halshs-02301160v1

Submitted on 8 Nov 2020

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

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

LES ÉCRITURES DANS L'ŒUVRE DE GUILLAUME DE SAINT-THIERRY

Laurence MELLERIN

Dans le cadre du projet BIBLINDEX, index en ligne des références scripturaires dans les écrits chrétiens de l'Antiquité et du Moyen Âge, les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry ont fait l'objet d'un premier traitement systématique : confrontation

---

ABRÉVIATIONS

Aen. fid. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Aenigma fidei*, éd. Paul VERDEYEN, (*CCCM* 89 A), Turnhout 2007, p. 129-191 ; trad. Michel CORBIN, à paraître dans *SC*.

Brev. comm. *Brevis commentatio in Cantica Canticorum*, (*CCCM* 87), éd. Stanislaus CEGLAR, Paul VERDEYEN, Turnhout 1997, p. 155-196.

CAZES Denis CAZES, *Théologie sapientielle de Guillaume de St-Thierry*, Rome 2009.

Cont. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De contemplando Deo*, éd. Paul VERDEYEN, (*CCCM* 88), Turnhout 2003, p. 153-173 ; *La contemplation de Dieu*, éd., trad. et notes Jacques HOURLIER, (*SC* 61 bis), Paris 1968.

Disp. *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, (*CCCM* 89 A), éd. Paul VERDEYEN, Turnhout 2007, p. 17-49 ; traduction André LOUF, Laurence MELLERIN et al. à paraître dans *SC*.

Ep. frat. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, éd. Paul VERDEYEN, (*CCCM* 88), Turnhout 2003, p. 225-289 ; *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, éd., trad. et notes Jean DÉCHANET, (*SC* 223), Paris 1975.

Exp. Cant. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Expositio super Cantica Canticorum*, éd. Paul VERDEYEN, (*CCCM* 87), Turnhout 1997, p. 19-133 ; *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, éd. Jean DÉCHANET, trad. Maurice DUMONTIER, (*SC* 82), Paris 1962.

Exp. Rom. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Expositio super epistolam ad Romanos,* éd. Paul VERDEYEN, (*CCCM* 86), Turnhout 1989 ; *Exposé sur l'Épître aux Romains*, éd. Paul VERDEYEN, trad. et notes Yves-Anselme BAUDELET, (*SC* 544 et 568), Paris 2011 et 2014.

Med. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditativae orationes*, éd. Paul VERDEYEN, (*CCCM* 89), p. 3-80 ; *Oraisons méditatives*, éd., trad. et notes Jacques HOURLIER, *SC* 324, Paris 1985.

Nat. am. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura et dignitate amoris*, éd. Paul VERDEYEN, (*CCCM* 88), Turnhout 2003, p. 176-212 ; *Nature et Dignité de l'Amour*, éd., trad. et notes Yves-Anselme BAUDELET et Robert THOMAS, (*SC* 577), Paris 2015.

Nat. corp. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, éd. Paul VERDEYEN, (*CCCM* 88), Turnhout 2003, p. 103-146 ; *De la nature du corps et de l'âme*, éd., trad. et notes Michel LEMOINE, (*Auteurs Latins du Moyen Âge*), Paris 1988.

Sacr. alt. *De sacramento altaris liber*, éd. Stanislaus CEGLAR, Paul VERDEYEN, (*CCCM* 88), Turnhout 2003, p. 53-91 ; traduction de Robert THOMAS à paraître dans *SC*.

Spec. fid. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Speculum fidei*, éd. Paul VERDEYEN, (*CCCM* 89 A), Turnhout 2007, p. 81-127 ; *Le Miroir de la foi*, éd., trad. et notes Jean DÉCHANET, (*SC* 301), Paris 1982.

Vita Bern. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, ARNAUD DE BONNEVAL, GEOFFROY D'AUXERRE, *Sancti Bernardi vita prima*, éd. Paul VERDEYEN, (*CCCM* 89 B), Turnhout 2011, p. 27-214.

doi: 10.2143/CIT.69.1.3286727

et vérification des apparats des éditions du *Corpus Christianorum* et des éditions des *Sources Chrétiennes*, quand elles existent ou sont en cours de préparation ; délimitation fine des citations et allusions sur l'ensemble du texte latin[1]. Sur la base de ces données nouvellement disponibles, des enquêtes statistiques ont été rendues possibles, dont nous voudrions tenter ici une première exploitation. Après avoir présenté ce que Guillaume dit lui-même de son rapport aux Écritures, nous donnerons quelques approches quantitatives, le cas échéant éclairées par d'autres plus qualitatives, avec comme objectif de fournir au lecteur une vue d'ensemble qui pourra servir de référence à d'autres études plus ciblées.

I. Ce que Guillaume dit des Écritures

Ce n'est pas tâche facile de décrire l'usage que Guillaume de Saint-Thierry fait dans son œuvre des textes scripturaires, car le contemplatif – mais le théologien ou l'exégète pas davantage – ne s'écarte que rarement de sa pratique des Écritures pour porter sur elle un regard réflexif.

1. Des textes à interpréter

On cherchera ainsi en vain dans les œuvres de Guillaume une approche théorique de son exégèse : les uniques occurrences des substantifs *tropologia* et

[1] De nombreuses réserves méthodologiques seraient ici à formuler, notamment sur le degré d'exactitude ou de littéralité d'une référence. Pour ne pas alourdir cet article, nous nous permettons de renvoyer à d'autres présentations de BiblIndex où elles sont abordées : « Prolégomènes à une approche statistique des citations scripturaires dans l'œuvre de Jérôme », dans *L'exégèse de saint Jérôme*, éd. Élie Ayroulet, Aline Canellis, Saint-Étienne 2018, p. 31-66 ; « Étude des usages bibliques d'Irénée de Lyon à l'aide de Biblindex », dans *Irénée de Lyon et le début de la Bible chrétienne*, éd. Agnès Bastit-Kalinowska, Josef Verheyden, (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 77), Turnhout 2017, p. 35-62 ; « Approches statistiques de la réception du livre de l'Ecclésiaste chez les Pères », dans *La réception du livre de Qohélet*, éd. Laurence Mellerin, Paris 2016, p. 79-112 ; « Methodological Issues in Biblindex, An Online Index of Biblical Quotations in Early Christian Literature », dans *Biblical Quotations in Patristic Texts*, éd. Markus Vinzent, Laurence Mellerin, Hugh A.G. Houghton, Leuven-Paris-Walpole, MA 2013, p. 11-32.

Par ailleurs, les apparats des volumes anciens des *Sources Chrétiennes*, et plus encore ceux du *Corpus Christianorum*, ont besoin d'être complétés par un relevé des allusions ténues et autres citations très brèves qui émaillent le texte de Guillaume. Dans la mesure où tous les calculs ici présentés reposent sur des chiffres encore en évolution, ne seront donnés que des ordres de grandeur, des pourcentages approximatifs ; et nous ne tirons de conclusions que lorsque ces ordres de grandeur ne sont pas susceptibles d'être modifiés significativement par l'amélioration à venir des données.

Enfin, dans le cas de Guillaume, il existe un biais spécifique : il faudrait établir pour chacune des occurrences si elle se trouve dans une rédaction qui lui est propre ou si elle figure dans un texte patristique qu'il cite. Il nous semble *a priori* que, compte tenu de la profonde assimilation de ses sources par Guillaume, ce biais ne sera pas déterminant, mais cela reste à démontrer.

Nous renvoyons le lecteur à la nouvelle version du site de BiblIndex, http://www.biblindex.org, sur laquelle les données relatives aux œuvres de Guillaume seront à disposition, et actualisées au fur et à mesure des corrections proposées, dans le courant de l'année 2020. Ainsi, tous les calculs ici présentés pourront être reproduits.

allegoria figurent respectivement dans une citation de Jérôme[2] et une autre de Grégoire[3] ; si l'on trouve quelques mentions du sens moral, elles sont pour l'essentiel dans les *Extraits d'Ambroise sur le Cantique*. Quant à l'*Exposé sur le Cantique*, il évoque certes quelquefois les sens historique, moral, spirituel ou mystique[4], mais c'est qu'il suit la progression du commentaire d'Origène. Le seul développement consacré au dévoilement d'un sens, par les écrits et réalités néo-testamentaires, se rencontre à la toute fin de l'*Exposé sur l'Épître aux Romains*, suscité par le texte de *Romains* 16, 25-27 que commente le moine de Signy :

> « […] de toute éternité, Dieu a ordonné que ce qui avait été tenu caché et secret pour toutes les générations des siècles, serait maintenant, au temps de la grâce, *dévoilé par les Écritures* (Rm 16, 26) des prophètes quand le Seigneur *a ouvert l'intelligence* des disciples *pour qu'ils les comprennent* (Lc 24, 45[5]). Or ces *temps éternels* au cours desquels *le mystère* du Christ *fut tenu secret* (Rm 16, 25) pour les hommes, il ne sera pas absurde de dire que c'est toute la longue durée avant l'avènement du Christ. Durant ce temps, bien que ce mystère fût manifesté à quelques-uns des patriarches et des prophètes, *en partie*, comme *en énigme* (1 Co 3, 9.12) et en figure, il ne fut pourtant dévoilé à aucun comme *il l'a été maintenant* (Rm 16, 25). D'autant plus que l'Apôtre dit ailleurs que même les anges ont progressé dans la connaissance de la vérité grâce à l'Évangile […][6]. »

Guillaume s'inscrit, sans avoir besoin de le dire, dans la ligne de l'exégèse patristique. Le Nouveau Testament accomplit l'Ancien, et le moine du XIIe siècle écrit dans la continuité interprétative des textes des Pères, sur l'autorité desquels Guillaume s'appuie en permanence. Si les juifs ont posé les fondations de la foi des chrétiens, cependant, en refusant cette foi, ils se privent de comprendre leurs propres livres :

> « […] [ils] sont pour nous un témoignage de leurs propres Écritures, parce que les faits qui sont prédits au sujet du Christ, nous ne les inventons pas : ils sont écrits

---

[2] *Sacr. alt.* 14 (*CCCM* 88, p. 86, l. 24) citant JÉRÔME, *In Epistolam ad Ephesios*.

[3] *Super Cantica Canticorum ex operibus sancti Gregorii* VIII, 5, éd. Paul VERDEYEN, (*CCCM* 87), Turnhout 1997, p. 43, l. 9-14.

[4] *Exp. Cant.* 9 (*CCCM* 87, p. 23, l. 66 ; § 10, *SC* 82, p. 82, l. 1) ; 140 (*CCCM* 87, p. 141, l. 8-9 ; § 146, *SC* 82, p. 306, l. 1-2) ; voir aussi *Brev. comm.* 14 (*CCCM* 87, p. 170, l. 1) ; 31 (*CCCM* 87, p. 190, l. 31-32) : *Hortus enim continet historicum sensum, cellarium moralem, domus mysticum*.

[5] On trouve deux autres mentions de ce verset dans des œuvres de Saint-Thierry, plus aucune ensuite : *Brev. comm.* 1 (p. 155, l. 15-17) et *Nat. am.* 31 (*CCCM* 88, p. 201, l. 826 ; *SC* 577, p. 172, l. 4-5) : *Tunc aperuit illis sensum ut intelligent Scripturas*. À ce sujet, voir CAZES, p. 372.

[6] *Exp. Rom.* VII, 104 (*CCCM* 86, p. 196, l. 1168-1178 ; *SC* 568, p. 330, l. 2-13) : *ab aeterno praecepit Deus, ut quod caeteris saeculorum generationibus fuerat occultum et tacitum, nunc, id est tempore gratiae, esset* patefactum per prophetarum Scripturas*, cum Dominus* aperuit sensum *discipulis,* ut eas intelligerent. Tempora *autem* aeterna*, quibus tacitum hominibus mysterium Christi fuerit, non erit absurdum, si tota illa temporis dicatur prolixitas ante Christi adventum, in quo etsi aliquibus patriarchis et prophetis manifestatum est* ex parte*, et quasi in* aenigmatibus *et figuris, nulli tamen sicut* nunc patefactum est *; maxime cum in agnitione veritatis dicat alibi Apostolus et angelos per evangelium profecisse*.

> dans leurs livres. Quand par leur aveuglement ils ne croient pas à nos Écritures, les leurs s'accomplissent en eux, celles qu'ils lisent en aveugles[7]. »

Seuls ceux qui se mettent en quête du Christ peuvent les lire, car seul le Christ est capable de les interpréter et de les rendre intelligibles à ceux qui « en aimant, mérite[nt] de comprendre ce qu'il[s] croi[en]t[8] » :

> « Ouvre, Seigneur, les Écritures qui parlent de toi[9], mais seulement à ceux qui te cherchent en elles. Ouvre surtout cette Écriture-ci que tu as dictée pour nous par ton Apôtre, qui porte la marque de ton doigt et dont le style est celui de ton Esprit. Et surtout romps pour nous le sceau de ce mystère. Personne *ni au ciel, ni sur la terre, ni sous la terre* (Ap 5, 3) ne fut trouvé digne de le rompre, à l'exception de toi *qui possèdes la clef de David* (Ap 3, 7)[10]. »

Croire que la raison seule peut ouvrir le Livre est une gageure :

> « Si en effet les vérités de foi, renfermées dans les Écritures – récits historiques, exposés moraux de saint docteurs, explications des mystères ou des sacrements – ont tant de peine et de mal à être perçues par les fidèles à qui elles sont proclamées, la faute en revient parfois à une fermeture de l'esprit, parfois aussi à une erreur de jugement […]. Mesurant au faible cordeau de l'intelligence humaine ou de leur crédulité la puissance infinie de Dieu […], ils [les hommes charnels] se persuadent que les mystères de la foi, ou les vérités cachées dans les saintes Écritures, sont autant de créations de l'imagination des hommes[11]. »

---

[7] *Exp. Rom.* VI, 38 (*CCCM* 86, p. 151, l. 562-565 ; *SC* 568, p. 198, l. 5-8) : *et de Scripturis suis testimonio nobis sunt, quia quae de Christo praedicantur, nos non confinximus, sed in eorum libris inveniuntur. Cum ergo obcaecati nostris Scripturis non credunt, complentur in eis suae, quas caeci legunt*. Voir aussi, à propos de Rm 11, 9, *Exp. Rom.* VI, 36 (*CCCM* 86, p. 151, l. 543-548 ; *SC* 568, p. 196, l. 1-7) : Et David dicit : Fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum, et in captionem, et in scandalum, et in retributionem eorum ipsis. Mensa *Iudaeorum Scriptura est Veteris Testamenti, in qua de Moyse et prophetis diversa fercula apponuntur. Quae illis sit* in laqueum*, cum spiritualia nulla curantes, carnalia sibi tantum in Scripturis repromitti arbitrantur* ; « *David dit aussi : Que leur table soit devant eux un filet, un piège, un obstacle qui fait trébucher, et (qu'elle soit) pour eux leur propre rétribution*. La *table* des juifs, c'est l'Écriture de l'Ancien Testament sur laquelle divers mets sont servis, préparés par Moïse et les prophètes. Que [cette table] soit pour eux *un filet* lorsque, n'ayant cure d'aucune des réalités spirituelles, ils s'imaginent que, dans les Écritures, seules des récompenses matérielles leur sont promises. » La même idée se trouve déjà chez Origène, *Commentaire sur Romains* VIII, 7, 7-12, éd. Luc Brésard, Michel Fédou, (*SC* 543), Paris 2011, p. 518-525.

[8] *Spec. fid.* 25 (*CCCM* 89A, p. 92, l. 352 ; *SC* 301, p. 90, l. 20-21) : *qui credit amando intelligere mereatur quod credit.*

[9] Voir aussi *Aen. fid.* 12 (p. 136, l. 218-219) : *Scripturam Veteris et Novi Testamenti, quae de ipso est* ; « l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament qui concerne [le Verbe] ».

[10] À propos de Rm 8, 3-4, en *Exp. Rom.* IV, 43 (*CCCM* 86, p. 107, l. 657-660 ; *SC* 568, p. 64, l. 5-11) : *Aperi, Domine, Scripturas, quae de te sunt, non nisi te quaerentibus in eis ; et hanc maxime, quam per apostolum tuum dictasti nobis, quae propria est digiti tui, et stilus Spiritus tui, et in ea huius maxime sacramenti signaculum resolve nobis.*

[11] *Spec. fid.* 24 (*CCCM* 89A, p. 91, l. 317-332 ; *SC* 301, p. 89, l. 3-17) : *Hinc namque est, quod cum ea quae fidei sunt in Scripturis, seu historialiter audiuntur, seu moraliter a sanctis doctoribus traduntur, seu in mysteriis quibusque vel sacramentis tractantur, nonnumquam quidem non consentiente sensu, nonnumquam vero etiam errante consensu, a plerisque etiam fidelibus tam difficulter et tam scrupulose accipiuntur ea quae dicuntur. […] quasi infinitatem diuinae potentiae metiuntur de infirmitate sensus*

2. Une norme de foi

Prise dans un cercle herméneutique, la foi, indispensable préliminaire à la lecture, s'appuie « sur l'autorité des Écritures canoniques[12] », sur l'Écriture de la vérité[13], inspirée par l'Esprit Saint[14].

> « Moi, je professe que je suis chrétien, je crois Celui en qui je crois, et je crois aux Écritures, dans lesquelles j'ai confiance que j'aurai la vie. C'est le fondement que la Sagesse de Dieu a mis en ordre, que le Verbe de Dieu a dicté, que les Apôtres ont posé *comme de sages architectes* (1 Co 3, 11)[15]. »

Elles enseignent ce qu'il faut croire au sujet du Dieu dont elles parlent – Jésus[16], mais surtout, dans les traités de Guillaume, la Trinité[17]. Répondant à son adversaire Guillaume de Conches – en empruntant d'ailleurs ses mots à Augustin[18] –, notre auteur argumente ainsi :

> « En toute certitude, on sait par les Écritures, on doit croire avec piété, et cela frappe aussi le regard de notre esprit d'une indubitable perception : le Père est, le Fils est et le saint Esprit est[19]. »

Elles jouent donc un rôle charnière entre raison et foi, donnant ce qui peut être connu de Dieu en cette vie, sans qu'il soit besoin d'aller chercher ailleurs, contrairement à ce que font les adversaires de Guillaume :

> « En outre, [Guillaume de Conches] prie ses lecteurs, s'il se trouve là quelque chose qui ne serait pas écrit ailleurs, de ne pas porter immédiatement l'accusation

---

humani, seu fidei suae […] et sacramenta fidei, et sanctarum mysteria Scripturarum, figmenta esse humanarum adinventionum.

[12] *Aen. fid.* 3 (p. 130, l. 41) : *[…] fide, quae canonicarum Scripturarum auctoritate muniatur.* La seule occurrence de l'adjectif *canonicus* appliqué aux Écritures hors de l'*Énigme* (voir aussi *Aen. fid.* 28, p. 146, l. 551-552) se trouve dans la *Vita Prima*, pour attester que Bernard les lisait dans ce même esprit *: Vita Bern*. I, 24 (p. 51, l. 69), cf. *infra*. Sur l'autorité des Écritures, voir aussi *Disp.* 4 (p. 31, l. 168-170) : *[…] nos dicimus cum multimoda sanctarum auctoritate Scripturarum, et secundum ipsam fidei rationem […]* ; […] nous, nous disons, nous fondant sur l'autorité diversement exprimée des saintes Écritures, et suivant la raison même de la foi […] ».

[13] *Med.* XII, 1 (*CCCM* 89, p. 70, l. 3-4 ; *SC* 324, p. 188, l. 4) : *Scriptura veritatis tuae.*

[14] *Exp. Rom.* I, 9 (*CCCM* 86, p. 7, l. 48-49 ; *SC* 544, p. 122) : In Scripturis sanctis, *hoc est ad fixam et stabilem omnium memoriam editis, a Spiritu sancto habitis* ; « *Dans les Écritures saintes* (Rm 1, 3), c'est-à-dire celles qui sont publiées pour la mémoire fixe et stable de tous les hommes, parce qu'elles sont tenues pour inspirées par l'Esprit Saint ».

[15] *Aen. fid.* 27 (p. 145, l. 533-537) : *Ego christianum me profiteor ; credo ei in quem credo ; et credo Scripturis eius, in quibus vitam me habiturum confido. Hoc enim fundamentum est quod Sapientia Dei ordinavit, Verbum Dei dictavit, apostoli sicut sapientes architecti posuerunt.*

[16] *Med.* III, 11 (*CCCM* 89, p. 18, l. 116-117 ; *SC* 324, p. 72, l. 8-9) : *o Iesu, in apertionem Scripturarum quae de te sunt.*

[17] *Aen. fid.* 84 (p. 182, l. 1730) : *in omnibus Scripturis quae de te sunt.*

[18] AUGUSTIN, *De Trinitate* VII, 4, 9 (*Bibliothèque Augustinienne* 15, Paris 1955, p. 536, l. 2-5).

[19] *De erroribus Guillelmi de Conchis* 3 (*CCCM* 89A), éd. Paul Verdeyen, Turnhout 2007 ; trad. Laurence Mellerin et al., à paraître dans *SC*, p. 65, l. 149-152 (= *Err. Guill.*) : *Certissime, inquit, et de Scripturis cognoscitur, et pie credendum est, et aspectus mentis in hoc indubitata perceptione perstringitur, et Patrem esse, et Filium esse, et Spiritum sanctum esse.* Ce texte figure également à deux reprises dans l'*Énigme* : *Aen. fid*. 37 (p. 152, l. 730-733) et 54 (p. 163, l. 1100-1103).

> d'hérésie : 'Ce n'est pas parce que ce n'est pas écrit ailleurs, dit-il, qu'il s'agit pour autant d'une hérésie, mais c'en est une si c'est contre la foi.' Cependant Paul dit : *Mais si quelqu'un, nous-même ou un ange du ciel, vous annonce un évangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème* (Ga 1, 8). Et encore, il répète pour confirmer : *Comme nous vous l'avons déjà dit, je le dis encore maintenant : Si quelqu'un vous annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème* (Ga 1, 9). Donc tout ce qui est écrit ici qui n'est pas écrit ailleurs, que la foi catholique ne reconnaît pas, que Paul n'a pas enseigné, que l'Église n'a pas retenu jusqu'ici, que ce soit anathème[20]. »

En particulier pour parler des noms divins, il ne faut pas puiser « à nos sources, mais *aux sources du Sauveur* (Is 12, 3), à partir des textes bibliques et des autorités très sûres des saints Pères[21] ». Ainsi, l'on n'écrit pas de « nouveautés[22] ». Guillaume reprend à son compte la pratique paulinienne de s'appuyer sur des arguments scripturaires dans les discussions qui concernent la foi[23], arguments d'autant plus solides qu'ils sont unanimes, ce qui est le cas par exemple au sujet de la nature divine du Saint Esprit[24]. Quant à l'usage des citations ou références hors contexte, il est lui aussi légitimé par la pratique de Paul : « L'Apôtre agit ici à sa manière habituelle : lorsqu'il tire argument des Écritures, il prend seulement ce que requiert l'affirmation de l'affaire en cours[25]. » Même les formulations scripturaires usuelles, en tant que telles, sont parfois prises comme arguments[26] ;

---

[20] *Err. Guill.* 2 (p. 63, l. 76-84) : *Insuper orat lectores suos ut, si quid ibi invenitur quod alibi scriptum non sit, non continuo haeresis iudicetur. « Non enim, inquit, quia alibi scriptum non est, ideo haeresis est, sed si contra fidem est » Paulus vero dicit :* Sed licet nos aut angelus de caelo evangelizaverit vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. *Et iterum, ut iteratio esset confirmatio :* Sicut, *inquit,* praediximus vobis, et nunc dico : Si quis evangelizaverit vobis praeterquam quod accepistis, anathema sit. *Quidquid ergo hic scriptum est quod alibi scriptum non est, quod fides catholica non habet, quod Paulus non docuit, quod hactenus Ecclesia non tenuit, anathema sit.*

[21] *Aen. fid.* 81 (*CCCM* 89A, p. 179-180, l. 1657-1660) : *haurientes quaecumque diximus, non de fontibus nostris, sed* de fontibus Salvatoris*, ex Scripturis sanctis et certissimis auctoritatibus sanctorum Patrum.*

[22] Voir par exemple *Sacr. alt.* 10 (p. 74, l. 49-53) : *Illa vero species visibilis panis non est caro vel corpus Christi per se considerata, nisi quod hoc nuncupatur ea consuetudine Scripturarum, qua plerumque sacramenta sortiuntur nomina earum rerum, quarum similitudinem aliquam gerunt* ; « L'espèce visible du pain, considérée en elle-même (hors du contexte de la foi) n'est pas la chair ou le corps du Christ. Si on l'appelle ainsi, c'est pour se conformer à la coutume de l'Écriture. Cette coutume donne ordinairement le nom de sacrements aux choses avec lesquelles ils ont une certaine ressemblance ».

[23] À propos de Rm 3, 9, *Exp. Rom.* II, 34 (*CCCM* 86, p. 43, l. 381-383 ; *SC* 544, p. 224, l. 2-4) : *Quod etiam more suo de Scripturis confirmat, ut et in hoc det exemplum ecclesiae doctoribus, ut de Scripturarum testimoniis astruant quae dicunt, et muniant* ; « C'est ce que, selon son habitude, [l'Apôtre] confirme par les Écritures, donnant aussi en cela un exemple aux docteurs de l'Église afin qu'ils consolident et garantissent ce qu'ils enseignent par des preuves tirées des Écritures. »

[24] *Aen. fid.* 35 (*CCCM* 89A, p. 150, l. 689) : *Et omnes in hoc conveniunt Scripturae,* « toutes les Écritures s'accordent en ceci ».

[25] *Exp. Rom.* III, 58 (*CCCM* 86, p. 81, l. 780-782 ; *SC* 544, p. 336, l. 7-9) : *Agitque hic more suo Apostolus, ut cum ex Scripturis aliquid assumit, ea tantum assumat, quae praesentis causae requirit adsertio*.

[26] À propos de Rm 1, 4, en *Exp. Rom.* I, 14 (*CCCM* 86, p. 9, l. 102 et 110 ; *SC* 544, p. 126, l. 10-11 et 14-15) : *[…] non debet videri absurdum, quia nec in Scripturis est insolitum* ; « cela ne doit pas paraître absurde, parce que ce n'est pas insolite dans les Écritures » ; *Vsitatus inuenitur modus hic locutionis in Scripturis maxime veteribus […]* ; « Une telle façon de parler est employée dans les

Guillaume peut d'ailleurs se montrer attentif aux versions du texte biblique quand il s'agit des noms divins. Ainsi, à propos de 1 Jn 5, 7, dans l'*Énigme*, il fait remarquer que l'ajout au texte reçu, *in caelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum* sunt, ajout qui figurera dans la Vulgate clémentine, ne se trouve pas dans l'ancienne traduction[27]. Mais ce n'est pas une vigilance qu'il exerce toujours lorsqu'il reprend des textes patristiques. Quand par exemple, dans le traité *Sur la nature du corps et de l'âme*, il cite longuement Claudien Mamert, il reprend telle quelle une citation de Jn 10, 30 qui comporte l'ajout *et caritas mea, nos tres*[28] et tire le texte en un sens trinitaire : Guillaume laisse sans doute à sa source, une autorité patristique, la responsabilité d'un ajout non biblique.

3. Profils de lecteurs

Deux portraits opposés de lecteurs se dessinent alors. Au temps de la tribulation, écrit Guillaume, si Dieu détourne sa face, il n'y a plus ni prophètes ni visions, « les mots ne sont plus que des mots, les écrits, que des lettres[29] ». Or voilà justement ce qu'est le texte biblique, « des mots » et des « lettres », pour le lecteur qui, préjugeant des capacités de son intelligence, prétend tirer le texte en un sens ou un autre pour étayer des raisonnements qui ne se fondent pas dans un acte de foi et corrompent[30] les Écritures. Guillaume ironise ainsi sur ceux qui cherchent à localiser corporellement la vertu de l'intellect (*virtus intellectualis*) : « Si ceux qui tiennent pour le cœur viennent nous brandir l'Écriture, où il est dit de Dieu *scrutant les cœurs* (Jr 17, 10), nous ajouterons, quant à nous, que *Dieu scrute* aussi *les reins* (Ps 7, 10)[31] ! » Ce détournement des textes ne concerne d'ailleurs pas seulement l'argumentation théologique, mais peut s'observer dans la vie spirituelle : les frères gratifiés des « libéralités divines » se croient arrivés, et justifient leurs mauvaises convoitises par des passages scripturaires[32]. Il convient au contraire de partir des textes, de les fréquenter assidûment pour comprendre en contexte le sens des expressions qu'ils contiennent[33] et guider ainsi la raison.

Écritures, surtout l'Ancien Testament ». Les habitudes de l'Écriture sont évoquées à deux autres reprises par Guillaume (*consuetudo Scripturarum*) : *Epistola ad Rupertum*, éd. Stanislaus CEGLAR, Paul VERDEYEN, (*CCCM* 88), Turnhout 2003, p. 51, l. 117 ; *Disp.* 2, 5 (p. 20, l. 95-97) à propos des attributs divins de puissance, sagesse et bonté.

[27] *Aen. fid.* 28 (p. 146, l. 557) : *Quod et ipsum in antiqua translatione non habetur.*

[28] *Nat. corp.* 102 (*CCCM* 88, p. 139, l. 1240-1241 ; éd. Michel LEMOINE, p. 192-193, l. 8-9) : *Ego et Pater* et caritas mea, nos tres *unum sumus*.

[29] *Exp. Cant.* 195 (*CCCM* 87, p. 131, l. 86-87 ; § 201, *SC* 82, p. 398, l. 12-13) : *verba non nisi verba, Scripturae non nisi litterae sunt.*

[30] *Aen. fid.* 29 (p. 146, l. 568-569) : *corruptione canonicarum Scripturarum*.

[31] *Nat. corp.* 64 (*CCCM* 88, p. 125-126, l. 780-782 ; éd. Michel LEMOINE, p. 147, l. 1-3) : *Quod si hi qui pro corde agunt Scripturam praetendunt nobis, in qua de Deo dicitur :* scrutans corda*, et nos adiciemus quia* scrutatur *etiam* renes Deus.

[32] En l'occurrence Jg 13, 23 : *Ep. frat.* 186 (*CCCM* 88, p. 267, l. 1352-1355 ; *SC* 223, p. 295).

[33] *Sacr. alt.* 13 (*CCCM* 88, p. 85, l. 46-48) : *[…] prudens lector, et qui rudis non erit in lectione diuinorum librorum, prudenter discernet, quem singula requirant intellectum* ; « […] le lecteur avisé, qui a une certaine expérience dans la lecture du livre divin, saura discerner l'interprétation exacte que réclame chaque cas. »

Abélard constitue bien sûr l'archétype du mauvais lecteur, lui qui s'est arrogé un magistère personnel, « procédant avec la divine Écriture comme il avait coutume de le faire avec la dialectique : apport[ant] ses propres élucubrations, des nouveautés qui se renouvellent chaque année[34] » ; « ajout[ant] […] beaucoup d'autres choses auxquelles les Saintes Écritures ne confèrent pas d'autorité, et qui ne peuvent avoir aucune justification dans les règles de la foi […][35]. » Pour le contrer, « on peut objecter bien des choses […], à partir des Écritures authentiques : dans celles-ci, les fils de Dieu qui croient, espèrent et aiment avec simplicité, reçoivent la lumière au sujet des sacrements du salut humain[36] ».

A contrario, le modèle de lecteur, c'est Bernard de Clairvaux :

> « Il lisait les Écritures canoniques avec simplicité, très souvent et volontiers, et disait qu'il ne les comprenait mieux par aucun autre mot que leurs mots à elles. Et tout ce qui en elles brillait pour lui de vérité ou de vertu, il attestait qu'il le goûtait davantage à la source de leur origine première que dans les ruisseaux des commentaires qui en découlaient[37]. »

Dans la *Vita Prima*, Bernard est présenté par Guillaume comme assidu dès son jeune âge à l'apprentissage des lettres en vue de la connaissance des Écritures[38]. Il rappelle l'importance de ses méditations parmi les chênes et les hêtres : « tout ce dont il tire force dans les Écritures, il confie que c'est avant tout en méditant et priant dans les forêts et les champs qu'il l'a reçu[39] ». L'inspiration de l'Esprit Saint lui donne alors la faculté de commenter, de transmettre ce don reçu : « il fut alors plus manifeste que le Saint-Esprit parlait en lui et par lui, […] lui révélant avec plus d'abondance le sens des Écritures quand il prenait la parole[40] ». Bernard accomplit ainsi le portrait de l'homme parfait du *Miroir* et de la *Lettre d'Or* : « Rempli de l'Esprit par qui *toute l'Écriture a été inspirée selon la volonté divine*, il s'en sert jusqu'à aujourd'hui avec la même confiance et pour la même *utilité*, comme dit l'Apôtre, *pour enseigner, reprendre, corriger et instruire* (2 Tm 3, 16)[41]. »

---

[34] *Epistola Willelmi* 2, éd. Paul Verdeyen, (*CCCM* 89A), Turnhout 2007, p. 14, l. 41-42 : *[…] agens in Scriptura divina quod agere solebat in dialectica, proprias adinventiones, annuas novitates.*

[35] *Disp.* 5, 1 (p. 37, l. 25-27) : *Addit […] multa, quae cum ex Scripturis Sanctis non habeant auctoritatem, et in regulis fidei nullam possint habere rationem […].*

[36] *Disp.* 7, 3 (p. 43, l. 46-48) : *Possunt quidem contra ea quae dicit multa afferri ex Scripturis authenticis, in quibus simplicibus filiis Dei credentibus, sperantibus, amantibus, de sacramentis salutis humanae elucent*.

[37] *Vita Bern.* I, 24 (p. 51, l. 690-694) : *Canonicas autem Scripturas simpliciter et seriatim libentius ac saepius legebat, nec ullis magis quam ipsarum verbis eas intelligere se dicebat. Et quidquid in eis divinae sibi elucebat veritatis aut virtutis, in primae sibi origenis suae fonte magis quam in decurrentibus expositionum rivis sapere testabatur.*

[38] *Vita Bern.* I, 3 (p. 35, l. 132-133) : *litterarum etiam studio deditus, per quas in Scripturis Deum disceret et cognosceret.*

[39] *Vita Bern.* I, 23 (p. 50-51, l. 670-672) : *[…] quidquid in Scripturis valet, […] maxime in silvis et in agris meditando et orando se confitetur accepisse.*

[40] *Vita Bern.* I, 29 (p. 55, l. 836-838) : *Et ex tunc manifestius in eo et per eum loquens Spiritus sanctus, […] sensum in Scripturis abundantiorem suggerens in apertione oris eius.*

[41] *Vita Bern.* I, 24 (p. 51, l. 698-701) : *[…] plenus Spiritu, quo* omnis *sancta* Scriptura divinitus est inspirata*, tam confidenter et* utiliter *ea usque hodie, sicut Apostolus dicit, utitur* ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum.

4. Une nourriture spirituelle

La fréquentation habituelle des textes sacrés s'effectue principalement pour le moine dans le cadre de la *lectio*, que Guillaume évoque dans un long passage de la *Lettre d'Or*. Reprenant à l'usage des novices chartreux les conseils de Sénèque, selon lesquels il convient de s'attarder dans l'intimité de maîtres choisis et de se familiariser avec eux[42], il les applique plus spécifiquement aux textes scripturaires :

> « Les Écritures, en particulier, demandent à être lues et pareillement comprises, dans l'esprit qui les a dictées. Tu n'entreras jamais dans la pensée de Paul à moins que, par l'attention suivie à le lire et l'application assidue à le méditer, tu ne t'imprègnes au préalable de son esprit. Jamais tu ne comprendras David, si ta propre expérience ne te revêt des sentiments exprimés par les psaumes. Au reste, quel que soit le livre, l'étude et la lecture diffèrent autant l'une de l'autre que l'amitié de l'hospitalité, l'affection confraternelle d'un salut occasionnel.
>
> Il faut aussi chaque jour détacher quelque bouchée de la lecture quotidienne et la confier à l'estomac de la mémoire : un passage que l'on digère mieux et qui, rappelé à la bouche, fera l'objet d'une fréquente rumination […] La lecture est au service de l'intention. Si vraiment le lecteur cherche Dieu dans sa lecture, tout ce qu'il lit travaille avec lui et pour lui dans ce but et sa pensée rend captive ou asservit l'intelligence du texte en hommage au Christ […][43]. »

La *lectio* est lieu par excellence de la collaboration entre Dieu et l'homme pour accomplir l'œuvre de salut : prolongement de l'inspiration divine, elle engage une volonté ferme, rendue bonne par la grâce. Elle demande un effort *(studium)*, mais cet effort n'est rien s'il ne se mue en prière, rendant ainsi l'initiative à l'Esprit qui seul peut conduire, par l'*affectus*, à l'intelligence du texte. L'âme, l'intention de l'âme sont rendues plus pures par ce détour qui n'en est pas un ; et cette pureté profite à l'*intellectus*, donne de la lucidité, comme traduit Jean Déchanet : comprendre est un objectif de la *lectio*, mais sera un résultat de la prière qui éclaire l'intelligence.

La *lectio* n'est donc nullement regard distancié sur un objet d'étude. Elle doit se faire « expérience » : expérience d'une rencontre vive avec les auteurs (Paul, David), et plus encore avec la Personne du Verbe, puisqu'elle implique l'*affectus*, l'*affectio socialis,* et qu'elle relève de l'*amicitia*. Cette rencontre, décrite par des métaphores du registre gustatif – l'ingestion de la bouchée, le fait d'être « imbibé »

---

[42] *Ep. frat.* 120 (*CCCM* 88, p. 253, l. 859-860 ; *SC* 223, p. 238, l. 4-5).

[43] *Ep. frat.* 121-124 (*CCCM* 88, p. 253-254 ; *SC* 223, p. 238-241) : *Quo enim spiritu Scripturae factae sunt, eo spiritu legi desiderant ; ipso etiam et intelligendae sunt. Numquam ingredieris in sensum Pauli, donec usu bonae intentionis in lectione eius, et studio assiduae meditationis, spiritum eius imbiberis. Numquam intelliges David, donec ipsa experientia ipsos psalmorum affectus indueris. Sicque de reliquis. Et in omni scriptura, tantum distat studium a lectione, quantum amicitia ab hospitio, socialis affectio a fortuita salutatione. Sed et de cotidiana lectione aliquid cotidie in ventrem memoriae demittendum est, quod fidelius digeratur, et sursum revocatum crebrius ruminetur […] Intentioni enim servit lectio. Si vere in lectione Deum quaerit qui legit, omnia quae legit cooperantur ei in hoc ipsum, et captivat sensus legentis, et in servitutem redigit omnem lectionis intellectum in obsequium Christi.*

de l'Esprit – est à rapprocher de l'inhabitation du Christ en l'homme lors de la communion eucharistique. L'activité de rumination n'est d'ailleurs pas réservée à la solitude de la cellule, mais s'exerce aussi, par exemple, pendant le repas communautaire : « Que [l'âme] rumine au-dedans d'elle, qu'elle assimile, soit par la méditation, soit par simple évocation, quelque pensée relative à la bonté du Seigneur, ou quelque texte des Écritures susceptible de la nourrir[44]. »

Le texte de Guillaume est comme une mise en abyme de ce qu'il enseigne : pour exprimer sa compréhension de la *lectio,* il ne peut que tisser sa propre parole de réminiscences bibliques, totalement digérées, assimilées puisqu'il ne s'agit pas de citations explicites, mais d'échos : pour ne prendre que deux exemples, *omnia cooperantur*,c'est Rm 8, 28 ; *in servitutem redigit omnem lectionis intellectum in obsequium Christi*, c'est 2 Co 10, 5. Mieux qu'une démonstration rationnelle, cette façon intime de mêler le texte biblique à sa propre parole, sans rupture, atteste combien Guillaume a pratiqué l'imprégnation qu'il conseille aux frères chartreux.

Quand il poursuit sa méditation, juste après le passage cité *supra*, c'est par un tissu de réminiscences bibliques qu'il déplore son manque de réceptivité devant les dons de Dieu manifestés par les Écritures. Le voici en latin :

> « Vsquequo, Domine, usquequo ? (Ps 93, 3) Vsquequo *non dirumpis caelos et descendis (Is 64, 1), et non concutis stoliditatem meam* in ira consummationis (Ps 58, 14) tuae, *ut non sim quod sum, ut sentiam te* dominantem Iacob et finium terrae (Ps 58, 14)*, et convertar* saltem *ad vesperam, et famem patiar ut canis, et circumeam civitatem* tuam (Ps 58, 15)*, quae adhuc partim* peregrinatur in terris (Gn 47, 4, Jr 44, 14 et al.)*, sed ex maiore parte sua iam* gaudet in caelis (cf. Mt 5, 12 ; Lc 10, 20)*, si forte inveniam qui me suscipiant in tabernacula sua deficientem* (cf. Lc 16, 9) *nec proprium habentem cubile ubi caput inclinem* (cf. Mt 8, 20)[45] ? »

Il serait aisé d'illustrer encore ce « parler biblique » en prenant n'importe quel passage des *Oraisons Méditatives* ou de l'*Exposé sur le Cantique*.

5. Un pédagogue et une consolation

Une thématique, également présente chez Bernard, reçoit chez Guillaume une attention particulière : les Écritures sont un pédagogue sur le chemin du salut[46]. « À l'édification du salut [de l'homme], à sa construction dans le cœur du fidèle,

---

[44] *Ep. frat.* 131 (*CCCM* 88, p. 255, l. 933-936 ; *SC* 223, p. 246, l. 6-9) : *[…] de memoria suavitatis Domini, vel Scripturarum aliquid quod eam pascat meditando, vel saltem memorando, secum ruminet et digerat*.

[45] *Med.* II, 6 (*CCCM* 89, p. 10 ; *SC* 324, p. 54-56) : « *Jusques à quand, Seigneur, jusques à quand ? Jusques à quand tarderas-tu à déchirer tes cieux et à descendre,* et à fracasser ma stupidité *dans l'assouvissement de ta colère,* afin que je ne sois plus ce que je suis, afin que je te sente, toi *qui domines sur Jacob et sur les extrémités de la terre*, et *afin que je me convertisse, au moins vers le soir, et que je souffre la faim comme le chien, et que je parcoure ta cité* ; celle-ci *pérégrine* encore en partie *sur terre*, mais en sa majeure partie déjà, *elle jouit dans les cieux* : peut-être trouverai-je qui *me reçoive* sous son toit, *moi défaillant et n'ayant pas de propre couche où reposer ma tête* ? »

[46] Cela consonne avec les différents articles de ce volume, en particulier ceux de Micol Long et Marielle Lamy, qui mettent en relief l'importance de la formation.

toute Écriture inspirée de Dieu emploie sa vigilance[47]. » Dans la deuxième *Oraison Méditative*, il évoque ce rôle pédagogique dans le contexte des offices liturgiques :

> « […] j'entends bien, *dans les psaumes et les hymnes et les cantiques spirituels* (Ep 5, 19), tes grandeurs ; dans tes évangiles resplendissent pour moi tes dits et tes faits ; assidûment les exemples de tes serviteurs frappent mes yeux et mes oreilles ; je suis remué par les menaces et réveillé par les promesses de ton Écriture de vérité […][48]. »

Sur le chemin vers la béatitude eschatologique, la Bible est une consolation, un remède aux maladies du monde[49], qui incite à poursuivre la quête de la vision de Dieu. À deux reprises, dans ses œuvres exégétiques, Guillaume cite Rm 15, 4. Il le fait tout d'abord dans l'*Exposé sur l'Épître aux Romains* :

> « Tout ce qui a été écrit, a été écrit pour notre enseignement, afin que, par la patience et par la consolation des Écritures, nous ayons l'espérance (Rm 15, 4). C'est pour le rappel de notre foi, l'encouragement de notre espérance, l'exhortation de notre charité, que nous lisons les livres des prophètes et des apôtres dont les messages s'accordent harmonieusement. Par cette harmonie ils nous excitent comme par une trompette céleste à secouer la torpeur de la vie mortelle et nous appellent à la récompense de la vocation céleste[50]. »

Il le fait ensuite dans l'*Exposé sur le Cantique* :

> « Le rappel des celliers, en l'absence de l'Époux, invite ses fils à se réfugier dans la *consolation des saintes Écritures* (Rm 15, 4), lorsqu'on leur enlève la grâce des consolations spirituelles[51]. […] [l'Épouse] doit se recueillir toute dans l'intelligence et nourrir du fruit de la science spirituelle son âme vacante […] Les deux Testaments lui représentent les deux mamelles de l'Époux. On y suce le lait de tous les mystères accomplis dans le temps pour notre salut éternel, afin d'atteindre

---

[47] *Spec. fid.* 1 (*CCCM* 89A, p. 81, l. 7-9 ; *SC* 301, p. 60, l. 8-10) : *Et ipsa est machina illa salutis humanae, cui aedificandae ac construendae in cordibus fidelium invigilat omnis Scriptura divinitus inspirata.*

[48] *Med.* II, 5 (*CCCM* 89, p. 9, l . 47-51 ; *SC* 324, p. 54, l. 7-13) : *Audio enim in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus magnalia tua. Rutilant mihi in evangeliis facta vel dicta tua ; verberant assidue oculos meos et aures exempla servorum tuorum ; concutiunt me terroribus et vellicant promissis Scripturae veritatis tuae […].*

[49] *Aen. fid.* 12 (*CCCM* 89A, p. 136, l. 217-219) : *Evangelium regni quod praedicandum erat in universo mundo, et Scripturam Veteris et Novi Testamenti, quae de ipso est.*

[50] *Exp. Rom.* VII, 73 (*CCCM* 86, p. 186, l. 796-803 ; *SC* 568, p. 300, l. 1-8) : Quaecumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam, et consolationem Scripturarum, spem habeamus. *Ideo enim ad commemorationem fidei nostrae, ad consolationem spei, ad exhortationem caritatis, libros propheticos et apostolicos legimus, alterutris sensibus sibi concinentes, et hac concinentia tamquam caelesti tuba a torpore mortalis vitae nos excitantes, et ad palmas supernae vocationis provocantes.* Voir aussi l'allusion, dans la suite de ce passage en *Exp. Rom.* VII, 74 (*CCCM* 86, p. 186, l. 813-814 ; *SC* 568, p. 302, l. 8-9) : *Non enim ex Scripturis patientia vel consolatio, licet aliquando per Scripturas* ; « La patience ou la consolation ne nous viennent pas des Écritures, bien que parfois elles viennent par elles. »

[51] *Exp. Cant.* 43 (*CCCM* 87, p. 41, l. 30-33 ; *SC* 82, p. 134, l. 10-13) : *Quod autem abeunte Sponso recordatur cellariorum, admonet filios Sponsi, subtracta sibi gratia spiritualis consolationis, refugiendum esse ad consolationem Scripturarum.*

> cet aliment : le Verbe de Dieu[52] […] On suce les mamelles dans les celliers, du fait qu'on comprend ces mystères dans les Écritures[53]. »

Il y a une gradation dans le Cantique : dans les celliers sont déposées les nourritures terrestres – « on les mange et elles vivifient[54] ». Parmi les « trésors royaux » que sont « la sagesse et la science[55] », elles donnent la science multiple qui, « dans l'intelligence des Écritures et pour tout ce qui touche à la foi, les mœurs et la vie, est docte prudence[56] ». Cette science est préparatoire à la sagesse et l'amour de la cave au vin : elle permet de « sentir » (*sentire*), mais pas encore de « goûter » (*sapere*)[57].

Comme tout pédagogue, les Écritures ont vocation à s'effacer quand le disciple arrive à la perfection, ce que Guillaume exprime en s'inspirant du *De Spiritu et anima* d'Augustin[58] :

> « L'homme qui s'appuie sur la foi, l'espérance et la charité, et qui fermement les garde, n'a plus besoin des Écritures, sinon pour l'instruction éventuelle des autres. À l'école de ces trois vertus, beaucoup de gens vivent, même dans la solitude, sans livres. En eux, je pense, s'est accomplie déjà la parole : *Les prophéties prendront fin, les anges cesseront, la science aura son terme* (1 Co 13, 8 *VL*). Mais c'est en somme par l'expédient des saintes lettres qu'ils ont si bien progressé dans la foi, l'espérance et la charité, qu'ils sont devenus capables de se passer des Écritures et d'atteindre à la perfection, telle, du moins, qu'elle se rencontre en cette vie où, par la foi, l'espérance et la charité, elle se laisse appréhender[59]. »

---

[52] *Exp. Cant.* 43 (*CCCM* 87, p. 41, l. 35-42 ; § 46, *SC* 82, p. 134, l. 15-22) : *[...] totam se colligere debet in intellectu, et spiritualis scientiae fructu mentem pascere feriatam. […] Vbi duo Testamenta duo ei sunt Sponsi ubera, ex quibus lac sugitur omnium sacramentorum pro salute nostra aeterna temporaliter gestorum, ut perveniatur ad cibum, quod est Verbum Dei […].*

[53] *Exp. Cant.* 43 (*CCCM* 87, p. 41, l. 44-45 ; § 46, *SC* 82, p. 136, l. 2-3) : *Suguntur autem ubera haec in cellariis, quia intelliguntur mysteria ista in Scripturis.*

[54] *Exp. Cant.* 24 (*CCCM* 87, p. 31, l. 3 ; § 27, *SC* 82, p. 104, l. 3-4) : *comedunt et vivificant.*

[55] *Exp. Cant.* 24 (*CCCM* 87, p. 31, l. 24-25 ; § 27, *SC* 82, p. 106, l. 3-4).

[56] *Exp. Cant.* 24 (*CCCM* 87, p. 31, l. 30-31 ; § 27, *SC* 82, p. 106, l. 10-12). *[...] in intellectu Scripturarum, et circa fidem moresque ac vitam docta prudentia.*

[57] Voir aussi *Exp. Cant.* 33 (*CCCM* 87, p. 36 ; § 36, *SC* 82, p. 120, l. 5-8 et 16-17) : *Sponsum vero per prophetarum sive apostolorum caeterorumve doctorum ministeria, per scientiam Scripturarum, varia ei quasi oscula gratiae suae porrexisse […] Innotescit quod infert minister eius, sed sapit quod inspirat spiritus oris vel osculi eius* ; « L'Époux, par le ministère des prophètes, des apôtres et des autres docteurs, par la science des Écritures, lui offrit pour ainsi dire, un assortiment des baisers de sa grâce […] Ce qu'apportent les ministres de l'Époux, c'est objet de connaissance ; mais ce qu'insuffle le souffle de sa bouche à lui, et de son baiser, c'est objet de saveur. »

[58] Cf. Augustin, *De spiritu et littera* 24, 41 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 60, éd. Carl Franz Urba, Joseph Zycha, Vienne 1913, p. 194-195).

[59] *Spec. fid.* 6 (*CCCM* 89A, p. 83 ; *SC* 301, p. 66) : *Nam et homo fide et spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis, nisi ad alios forte instruendos. Itaque, multi per haec tria, etiam in solitudine, sine codicibus vivunt. Vnde et in illis arbitror iam impletum esse quod scriptum est, quoniam sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia* evacuabitur. *Quibus tamen, quasi machinis, tanta in eis fidei, spei et caritatis surrexit instructio, ut perfectum sine illis apprehendant, quale potest esse perfectum vitae huius, quod per fidem, spem et caritatem apprehendi potest.*

II. Observations quantitatives générales

Assurément donc, Guillaume est, tout comme Bernard, un représentant éminent de l'exégèse monastique, traditionnelle, patristique. On retrouve chez lui des caractéristiques bernardines : l'idée d'une inspiration continue, qui se poursuit de la rédaction *in spiritu* des auteurs bibliques, en passant par l'interprétation toujours *in spiritu* des Pères, jusqu'à la lecture *eo spiritu* des moines, est typique de ce que Denis Farkasfalvy a mis en lumière chez Bernard[60]. Le rôle de l'expérience, les métaphores gustatives, sont autant d'indices d'une grande proximité entre les deux auteurs. Toutefois, on peut transposer dans le domaine biblique le travail minutieux de la « guillelmologie », qui s'est efforcée de distinguer les doctrines théologiques des deux moines au cours des dernières décennies. « Les bouchées confiées à l'estomac de la mémoire », par exemple, ne sont pas identiques chez nos deux auteurs, même si elles présentent des similitudes profondes. Guillaume a ses harmoniques propres.

Par ailleurs, avant même d'entrer dans le détail, une particularité notable de Guillaume apparaît. Alors qu'il s'adresse à ses moines, tout comme Bernard, il a choisi non la forme homilétique, mais celle d'un commentaire suivi de livre biblique pour leur parler de la grâce, de la joie de la grâce. Il ne s'agit pas de n'importe quel livre : l'*Épître aux Romains* se trouve être l'un des livres du Nouveau Testament les plus commentés dans les écoles à l'époque de Guillaume[61]. Certes, Guillaume écarte d'emblée le procédé de la *quaestio* universitaire, et fait une œuvre profondément spirituelle, qui n'a rien à voir avec le *Commentaire* d'Abélard à peu près contemporain ; mais, comme le note Anselme Baudelet, il reste le « seul cistercien de la première génération à s'intéresser de près à ce livre[62] ». Cette originalité est d'autant plus notable que ce commentaire représente à lui seul 25% de l'œuvre conservée de Guillaume, en termes de nombre de mots (voir Fig. 1) et que, si on lui adjoint *l'Exposé sur le Cantique* qui relève du même genre littéraire, on arrive à 37%. Par ailleurs, Denis Cazes décrit, dans une section consacrée au « clavier double des Écritures », l'évolution de l'exégèse guillelmienne manifestée dans ce commentaire suivi, Guillaume passant de « l'herméneutique savoureuse » à un « resserrement de l'ascétique sur la pénétration de l'esprit en matière de vérité[63] ».

Il n'est donc pas vain d'étudier pour eux-mêmes les usages bibliques du moine, ce que nous tentons de faire ici à partir d'approches essentiellement statistiques. Sous réserve d'un travail d'homogénéisation et de vérification des relevés encore

---

[60] Denis Farkasfalvy, *L'Inspiration de l'Écriture sainte dans la théologie de saint Bernard*, (*Studia Anselmiana* 53), Rome 1964 ; Id., « The Role of the Bible in St. Bernard's Spirituality », dans *Analecta Cisterciensia* 25 (1969), p. 3-13.

[61] John D. Anderson, Introduction to *William of St Thierry, Exposition on the Epistle to the Romans*, (Cistercian Fathers Series 27), Kalamazoo 1980, p. 4.

[62] Anselme Baudelet, Introduction d'*Exp. Rom.*, *SC* 544, p. 16.

[63] Cazes, p. 368-375.

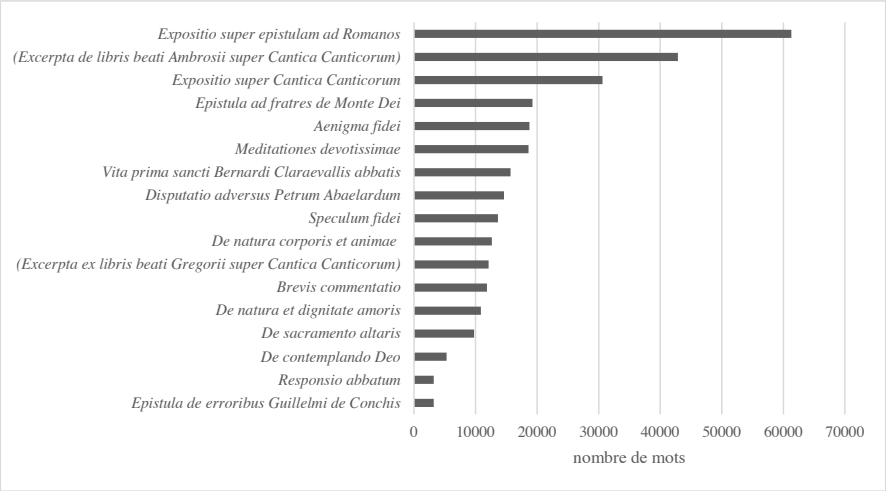

Fig. 1. Longueur des œuvres de Guillaume de Saint-Thierry.

à faire, on peut dénombrer environ 5000 références scripturaires chez Guillaume dont, à ce stade du dépouillement, environ 30% seulement de citations littérales exactes, 50% de citations comportant des modifications morpho-syntaxiques (changements de temps, de personnes, mots intercalaires, etc.), 20% d'allusions, c'est-à-dire d'évocations de textes bibliques sans reprise de termes présents dans les versets concernés. Les citations exactes sont le plus souvent très brèves[64].

L'œuvre conservée de Guillaume est environ 3,3 fois moins longue[65] que celle de Bernard de Clairvaux – qui nous servira de point de comparaison chaque fois que les données la concernant sont disponibles, compte tenu de l'ampleur de son corpus scripturaire et de sa proximité avec Guillaume. Si l'on pondère le nombre de références scripturaires par la longueur des textes, en calculant un taux scripturaire moyen[66] pour chacun des deux auteurs, on constate que celui de Guillaume s'établit

[64] N'est pas abordée ici l'étude littéraire et stylistique des usages bibliques de Guillaume, susceptible de faire à elle seule l'objet d'un autre travail de recherche. Il faudrait notamment regarder de près les formules introductives des citations explicites, les modalités d'insertion du texte biblique dans la phrase, les jeux entre allusions et citations des versets familiers, la constitution des centons bibliques, etc. Il faudrait encore définir une typologie des occurrences, comme Jacques HOURLIER a commencé à le faire dans l'Introduction de la *Contemplation de Dieu* (*SC* 61bis, p. 36-37) – citations explicites ; citations implicites qui s'intègrent dans un raisonnement ; ou qui procurent une pause affective dans le raisonnement ; les mots-chevilles qui font naître un contexte scripturaire, et par endroits des cascades de métaphores bibliques – ; voir aussi Jean-Marie DÉCHANET, Introduction de *l'Exposé sur le Cantique* (*SC* 82, p. 28-29).

[65] 251000 formes selon la *Library of Latin Texts-A* – 306027 formes si l'on inclut les compilations d'extraits de Grégoire le Grand et d'Ambroise sur le Cantique rassemblées par Guillaume, mais ces œuvres sont laissées de côté dans cet article.

[66] Ce coefficient biblique est calculé selon la formule suivante : (nombre de références bibliques / nombre de mots de l'œuvre) x 100.

autour de 2, quand celui de Bernard de Clairvaux est d'environ 4,5. La différence est considérable. L'œuvre de Guillaume est ainsi beaucoup moins dense en Bible que celle de Bernard, et l'absence d'œuvres de prédication chez Guillaume ne suffit pas à expliquer ce phénomène – même en ne gardant de l'œuvre de Bernard que les traités et les lettres, l'écart reste conséquent. Par ailleurs, la couverture du texte biblique est nettement moins large chez Guillaume que chez l'abbé de Clairvaux : là où Guillaume cite environ 2700 versets différents, sur les 37272 que compte la Vulgate, soit un peu plus de 7%, Bernard en cite 9200 (environ ¼ !).

Notons un autre phénomène remarquable : comme chez Bernard, la concentration biblique reste stable au fil des années[67] ; mais là où, chez Bernard, le spectre des livres bibliques utilisés s'élargit avec le temps – livres historiques –, et où des évolutions nettes sont visibles pour des livres fréquentés dès le début de l'œuvre – ainsi l'augmentation du recours à *Jean* dans les années 1140[68] –, chez Guillaume le calcul des proportions des différents livres ne laisse transparaître aucune évolution chronologique.

En revanche, les disparités liées aux genres littéraires des œuvres sont plus fortes que chez Bernard : des écrits parmi les plus spirituels (*Nature et Dignité de l'Amour*, *Contemplation de Dieu*, *Oraisons méditatives*) sont les plus riches en références scripturaires ; les œuvres les plus « techniques » ou spéculatives (*Nature du corps et de l'âme*, *Lettre sur les erreurs de Guillaume de Conches*, *Dispute contre Abélard*, *Énigme de la foi*) sont les moins riches. Pour les autres, le taux scripturaire est proche de la moyenne des œuvres de Guillaume.

III. La répartition des livres bibliques

Guillaume cite nettement plus le Nouveau Testament que l'Ancien, amplifiant un phénomène que l'on observe chez l'ensemble des Pères. Cela s'explique bien sûr en partie par la longueur relative de son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, mais pas seulement (voir Fig. 7). On constate une grande constance dans cette répartition au fil du temps et quels que soient les genres littéraires.

1. L'Ancien Testament

Si on entre dans le détail par sections de cette répartition, on constate que les occurrences de l'Ancien Testament sont, pour près de la moitié d'entre elles, psalmiques. Ce fait, banal dans la littérature monastique, est cependant particulièrement marqué chez Guillaume, et se renforcera encore dans les écrits de Signy, dans lesquels les psaumes représentent (plus de) la moitié des occurrences vétérotestamentaires. On a là une sorte de repli sur les fondamentaux de la culture monastique,

[67] Comme chez Bernard, on trouve des passages très peu bibliques, voire totalement exempts de références scripturaires, dans l'œuvre de Guillaume. Ces passages mériteraient une étude spécifique.

[68] Un aperçu des données concernant Bernard, intitulé « La Bible de Bernard de Clairvaux », est à paraître dans les *Actes du Colloque « Mises en œuvre(s) des Écritures », Paris 4-5 décembre 2016*, éd. Christiane Cosme, Olivier-Thomas Venard, Vincent Zarini, aux Études Augustiniennes.

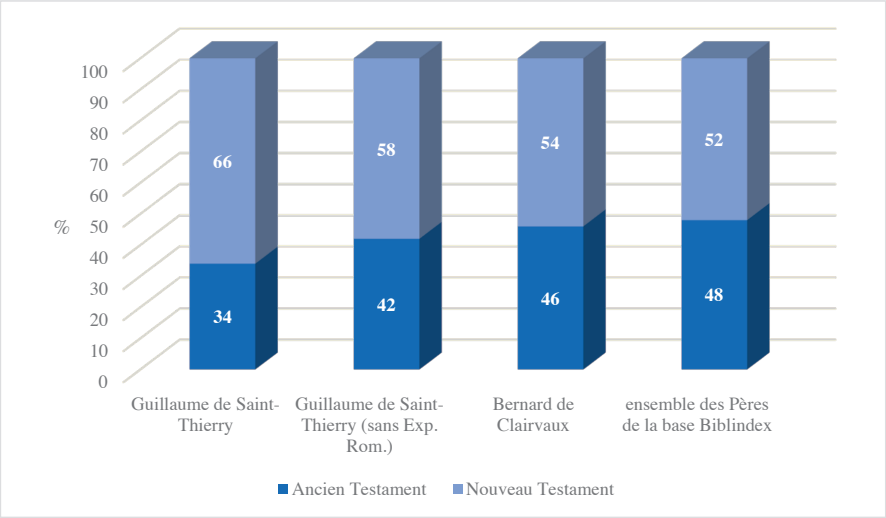

Fig. 2. Répartition des références à l'Ancien et au Nouveau Testament dans une sélection de corpus.

là où, chez Bernard, on observera au contraire une diversification au fil du temps des livres de l'Ancien Testament cités. Globalement d'ailleurs, la prédominance plus forte des psaumes est l'un des rares points qui différencie légèrement le profil vétérotestamentaire de Guillaume de celui de Bernard (voir Fig. 4). La couverture du *Psautier* chez Guillaume est impressionnante : il cite 136 des 150 psaumes[69]. Certains versets fonctionnent comme des leitmotive mais, dans environ 70% des cas, il s'agit de réminiscences ponctuelles. (Fig. 3)

Viennent ensuite les écrits sapientiaux, dont la proportion est remarquable, compte tenu de leur faible longueur dans la Bible. Cela correspond bien à ce que Guillaume a pu exprimer dans la *Lettre d'Or* : « Qu'on lui [à l'homme animal] fasse lire également […] ce qui touche à la vie morale et se trouve être suffisamment clair[70]. » Alors que Guillaume ne mentionne quasiment jamais les noms des livres[71] ou des auteurs bibliques qu'il cite, il est remarquable que celui de Salomon revienne fréquemment[72].

[69] Sauf erreur, ne sont jamais cités les psaumes 55, 69, 73, 74, 78, 105, 116, 120, 126, 133, 135, 149, 150.

[70] *Ep. frat.* 171 (*CCCM* 88, p. 264, l. 1233 ; *SC* 223, p. 280, l. 8) : *[…] legenda […] moralia quaeque et planiora.*

[71] Ne figurent que *Genèse* (1), *Deutéronome* (2), *Sagesse* (1), *Jérémie* (2), *Habacuc* (1). On trouve en revanche des dizaines de formules du type *dicit Propheta, Psalmus/psalmista* ou encore *Apostolus.*

[72] Si Guillaume mentionne une dizaine de fois Isaïe ou David, environ 25 fois Job, le nom de Salomon revient quant à lui une cinquantaine de fois.

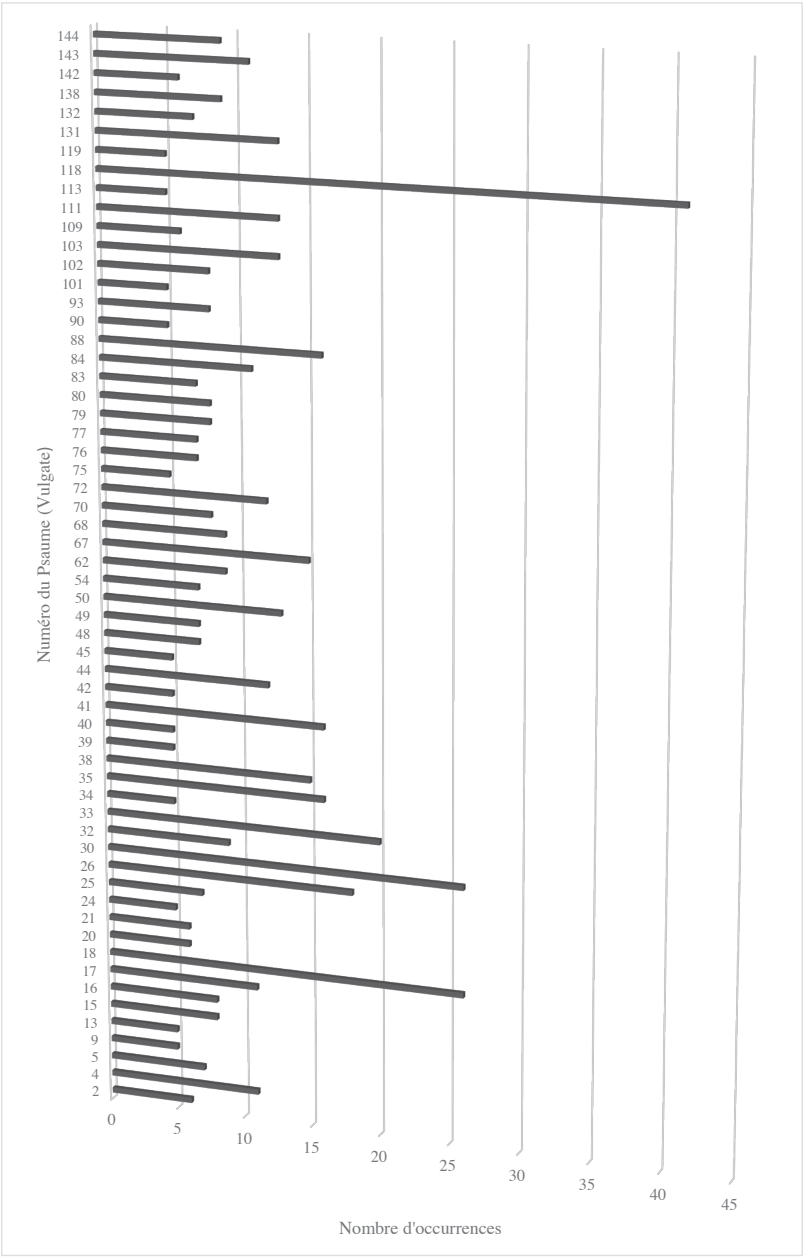

Fig. 3. Couverture du Psautier chez Guillaume de Saint-Thierry[73].

[73] Ne figurent que les psaumes cités 7 fois ou plus.

On trouve aussi le Pentateuque, dont la présence s'explique presque uniquement par les deux premiers livres, *Genèse* et *Exode*, et les écrits prophétiques.

Quant aux livres historiques, ils sont nettement sous-représentés. Chez Guillaume, si on laisse de côté quelques versets isolés souvent repris dans la *Vita Prima*, on peut dire qu'ils sont totalement absents. Il en donne la raison dans la *Lettre d'Or* 172 : « les récits historiques sont intéressants à lire, mais n'édifient pas. Ils encombrent plutôt l'esprit et, à l'heure de l'oraison ou de la méditation spirituelle, ils font jaillir de la mémoire force pensées inutiles ou nuisibles[74]. »

Si l'on veut affiner la comparaison entre les profils bibliques de nos deux auteurs, en descendant au niveau du livre et en laissant de côté le *livre des Psaumes*, on obtient le graphique présenté ici. (Fig. 5)

Les livres représentés de façon vraiment significative – ceux qui comportent plus de 30 occurrences chez Guillaume, soit, sur le graphique, jusqu'au livre de Jérémie inclus –, sont pratiquement les mêmes chez Guillaume et chez Bernard : il s'agit principalement de *Genèse, Isaïe, Exode, Sagesse, Cantique, Job*. Mais Bernard cite nettement plus *Genèse* et *Isaïe* que Guillaume, qui privilégie l'*Exode* et la *Sagesse*. Notons aussi que Guillaume recourt nettement moins que Bernard au *Cantique*, alors même qu'ils l'ont tous deux commenté. L'importance de *Jérémie* chez Guillaume serait aussi à étudier.

2. Le Nouveau Testament

Les différences entre nos deux auteurs sont beaucoup plus marquées pour le Nouveau Testament. La nette prépondérance des épîtres pauliniennes chez Guillaume, par rapport aux évangiles, le distingue de l'abbé de Clairvaux. Pourtant, si l'on suit le passage de la *Lettre d'Or* cité plus haut, « […] rien de meilleur, rien de plus sûr, pour éveiller la vie intérieure de l'homme animal […], que de lui donner à lire la vie extérieure de notre Rédempteur[75] », qui se donne à lire dans les évangiles. (Fig. 6)

Ce phénomène s'explique en grande partie par la prédilection de Guillaume pour l'*Épître aux Romains*, qu'il cite environ 5 fois plus que Bernard. Massivement bien sûr (à 80% environ), les emplois se concentrent dans le *Commentaire* qui se trouve être aussi de loin, comme indiqué dans la Fig. 1, l'œuvre la plus longue de Guillaume. Mais il reste tout de même environ 225 occurrences réparties dans ses autres œuvres, qui attestent la constance de son intérêt pour ce livre. (Fig. 7)

---

[74] *Ep. frat.* 172 (*CCCM* 88, p. 264, l. 1237-1240 ; *SC* 223, p. 280, l. 5-8) : *[...] aliae historiae delectant quidem cum leguntur, sed non aedificant, quin potius mentem inficiunt ; et in tempore orationis vel spiritualis meditationis inutilia quaeque vel noxia faciunt scaturire de memoria.*

[75] *Ep. frat.* 171 (*CCCM* 88, p. 264, l. 1228-1231 ; *SC* 223, p. 280, l. 3-5) : *Animali vero et novo in Christo homini, ad excitanda eius interiora, melius et tutius proponuntur legenda et meditanda Redemptoris nostri exteriora.*

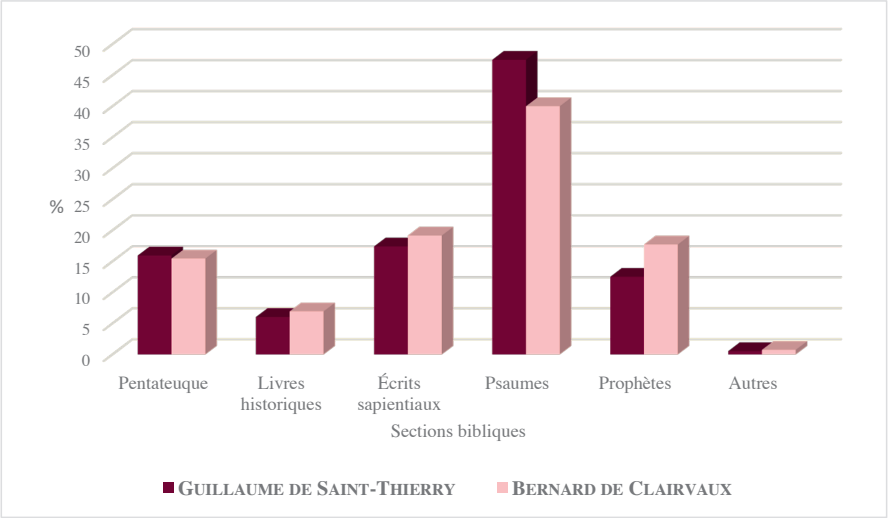

Fig. 4. Répartition des références à l'Ancien Testament chez Guillaume de Saint-Thierry et Bernard de Clairvaux.

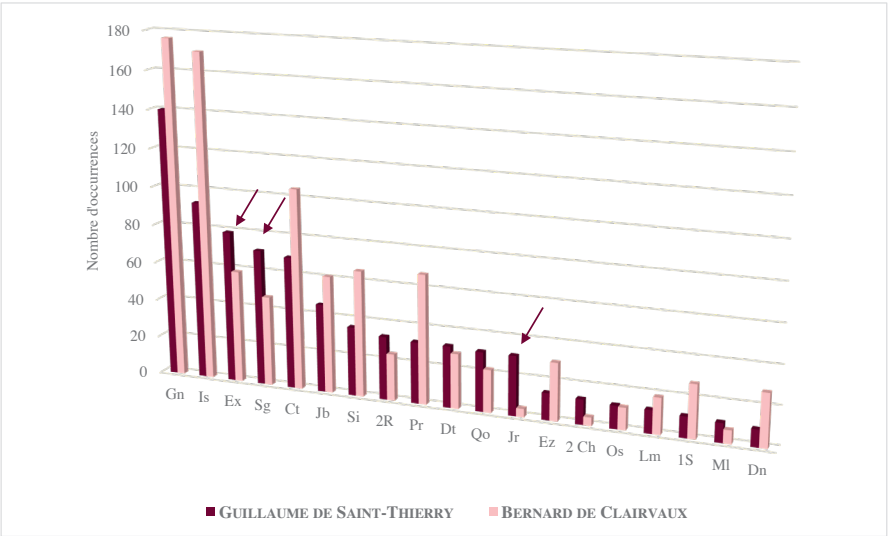

Fig. 5. Les vingt livres vétérotestamentaires les plus cités (hors *Psaumes*) chez Guillaume de Saint-Thierry et Bernard de Clairvaux[76].

[76] Le nombre d'occurrences chez Bernard a été divisé par 3,35 pour correspondre à une œuvre de longueur équivalente à celle de Guillaume. Il en est de même pour les références néotestamentaires.

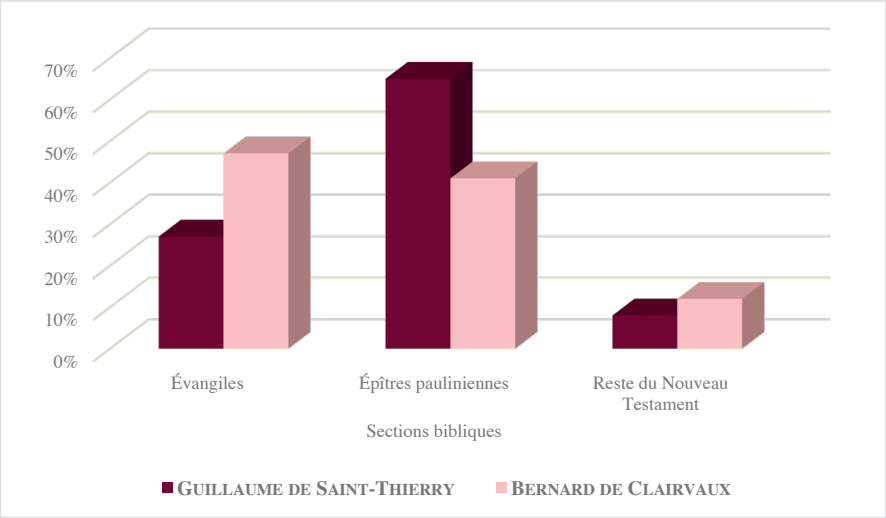

Fig. 6. Répartition des références au Nouveau Testament chez Guillaume de Saint-Thierry et Bernard de Clairvaux.

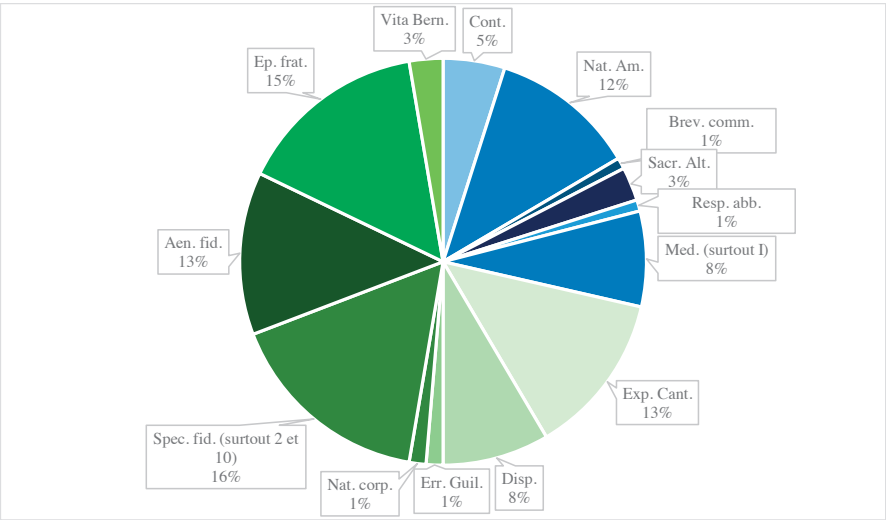

Fig. 7. Répartition des occurrences de l'*Épître aux Romains* dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry (hors *Exp. Rom.*)[77].

[77] En bleu figurent les œuvres rédigées avant l'*Exposé sur l'Épître aux Romains*, en vert celles qui lui sont postérieures. Compte tenu de la différence de longueur des deux groupes, ce graphique illustre la constance de l'intérêt de Guillaume pour ce livre paulinien.

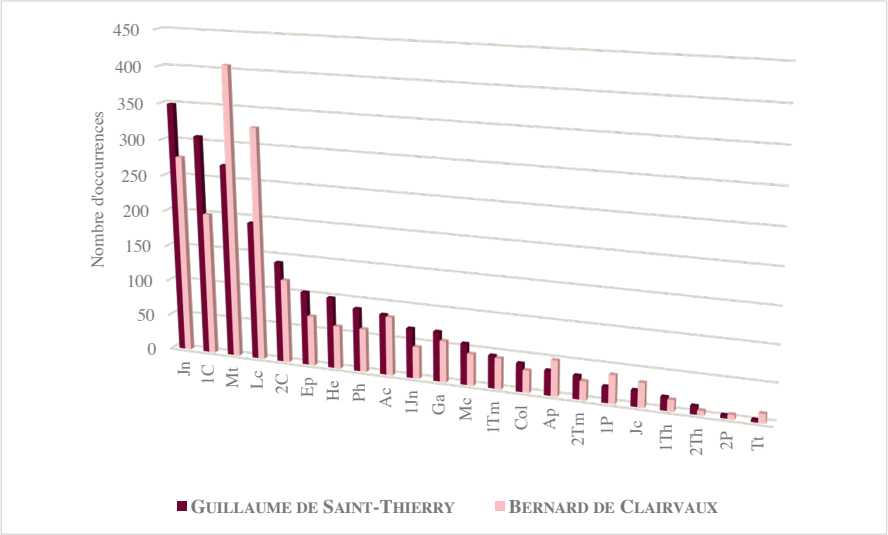

Fig. 8. Références aux livres néotestamentaires (hors *Romains*) chez Guillaume de Saint-Thierry et Bernard de Clairvaux.

La préférence de Guillaume pour *Jean*, par rapport à *Matthieu* et *Luc*[78] (Fig. 8), le distingue aussi nettement de Bernard – chez qui cependant la part de cet évangile s'est accrue dans les dernières années de sa vie. On notera également la part importante de la *Première Épître aux Corinthiens*, classique chez les Pères. L'évolution temporelle des emplois néotestamentaires de Guillaume a été linéaire : son intérêt pour l'*évangile de Jean* et la *Première aux Corinthiens* se confirme simplement au fil du temps. Mais alors qu'à Saint-Thierry *Hébreux* et *Romains* retenaient à parts égales son attention, c'est ce dernier livre qui va prendre une place prépondérante au détriment du premier, qui disparaît pratiquement.

En guise de conclusion de cette partie, nous pouvons dessiner le profil biblique par livres de Guillaume. (Fig. 9)

[78] Alors que Matthieu n'est mentionné qu'une fois – et seulement pour un jeu de mots ironique sur le nom du cardinal d'Albano (*Responsio ad cardinalem Matthaeum,* éd. Stanislaus CEGLAR, (*CCCM* 89), Turnhout 2005, p. 108, l. 188-190) –, Luc et Marc jamais, le nom de Jean revient à dix reprises pour introduire une citation biblique. Les cinq mentions de l'Apocalypse sont notables aussi.

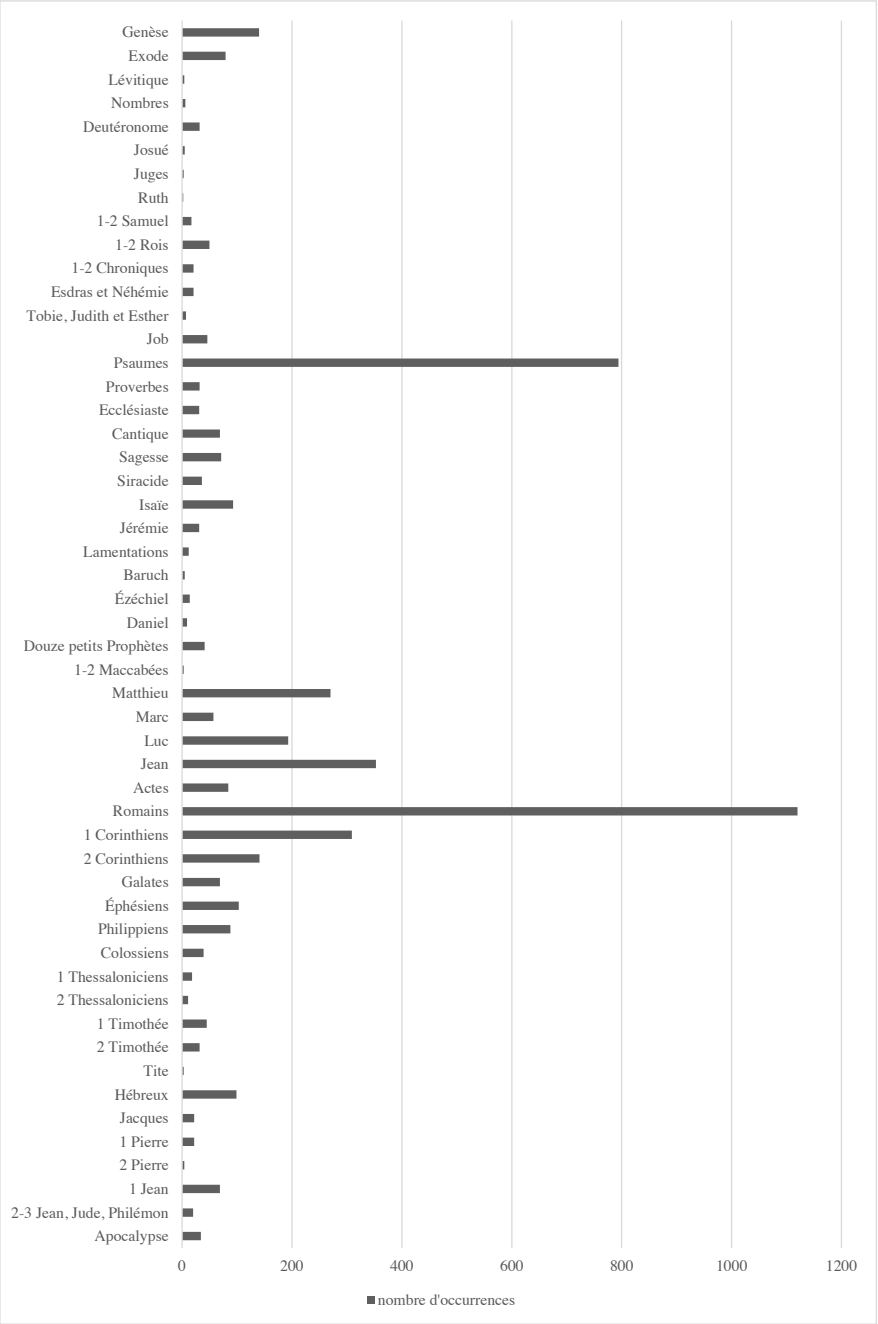

Fig. 9. Répartition des livres bibliques dans toute l'œuvre de Guillaume.

IV. Les lieux de prédilection

1. Vues d'ensemble

Dans la mesure où l'essentiel des citations de Guillaume sont brèves et allusives, la granularité du chapitre ne s'est pas révélée très pertinente pour repérer ses passages privilégiés, car elle faisait surtout ressortir la prégnance de l'*Épître aux Romains*[79]. Il en est de même pour l'étude d'une éventuelle évolution chronologique, rendue difficile de toute façon par la différence de taille de corpus entre les œuvres antérieures à 1135 et les autres. Les quelques phénomènes observables s'expliquent par des recours ponctuels : l'importance à Saint-Thierry de Ct 1, 1 ne vient que de la *Brevis commentatio* ; celle de Jn 6 est due aux citations du discours sur le pain de vie dans le *Sacrement de l'Autel* ; quant à 1 Jn 4, c'est le verset 10 cité dans la *Contemplation de Dieu* qui fait ressortir ce chapitre ; seuls He 2, He 10 et 1 Co 11, chapitres qui s'estompent à Signy, font l'objet d'un usage plus diffus sur toute l'œuvre. Là encore donc, c'est l'entrée massive de l'*Épître aux Romains* dans les œuvres de Signy qui se manifeste. Si on laisse de côté ce livre, on peut remarquer l'émergence de *Jean* 1 et 14 ; des chapitres 1, 2, et 13 de la *Première épître aux Corinthiens* ; de *Philippiens* 2 ; *Matthieu* 5 ; du *Psaume* 118 et du chapitre 4 du *Deuxième Livre des Rois*, mais ces phénomènes s'expliquent largement par le recours récurrent à certains versets de ces livres. (Fig. 10)

Pour mieux déceler les leitmotive de Guillaume, il est préférable de descendre à un niveau de granularité plus bas, celui du verset ou du groupement de versets. Une première observation s'impose : le taux de réemploi d'un verset donné est nettement plus faible chez Guillaume que chez Bernard : Guillaume utilise en moyenne 1,78 fois chaque verset qu'il cite, contre 3,8 fois chez Bernard ; la plupart des versets n'apparaissent que moins de 3 fois (Fig. 11). Ce fait rend d'autant plus remarquables les versets souvent repris.

Ne sont donc étudiés ici que les 115 versets cités 6 fois ou plus. Compte tenu du profil biblique de Guillaume, on peut les répartir en trois catégories. En premier lieu, l'Ancien Testament, dont les *Psaumes* constituent 20%[80]. Parmi ces versets, seuls 5 se détachent, avec entre 12 et 14 occurrences :

- Ex 33, 20 : *rursumque ait non poteris videre faciem meam non enim videbit me homo et vivet* ;
- Sg 1, 1[81] : *diligite iustitiam qui iudicatis terram sentite de Domino in bonitate et in simplicitate cordis quaerite illum* ;

[79] Parmi les chapitres bibliques hors *Romains* cités souvent par Guillaume tout au long de son œuvre, citons Gn 1 ; Gn 3, Ps 118 ; Mt 11 ; Rm 1, 8-9 et 12 ; 1 Co 2 et 12-13 ; 2 Co 5 ; Ep 3 ; Ph 2 ; 1 Jn 3 ; mais souvent quelques versets expliquent à eux seuls cette insistance.

[80] On peut laisser de côté 1 Ch 6, 49 et 2 Ch 24, 9, ainsi que 2 R 4, 9 et 42 dont toutes les occurrences (respectivement 6 et 6 ; 10 et 9) sont dans la *Vita Prima*. Les autres sont Ex 3, 14 et 20, 17 : Is 53, 8 ; Jb 28, 28 ; Sg 8, 1 et, dans le livre des Psaumes, avec entre 7 et 9 occurrences : 33, 9 ; 38, 5 ; 88, 16 ; 131, 5 ; avec 6 occurrences : 16, 2 ; 18, 6 ; 33, 6 ; 35, 10 ; 41, 5 ; 62, 3 ; 103, 15 ; 111, 3.

[81] Sur les emplois de ce verset, voir Cazes, p. 462-467.

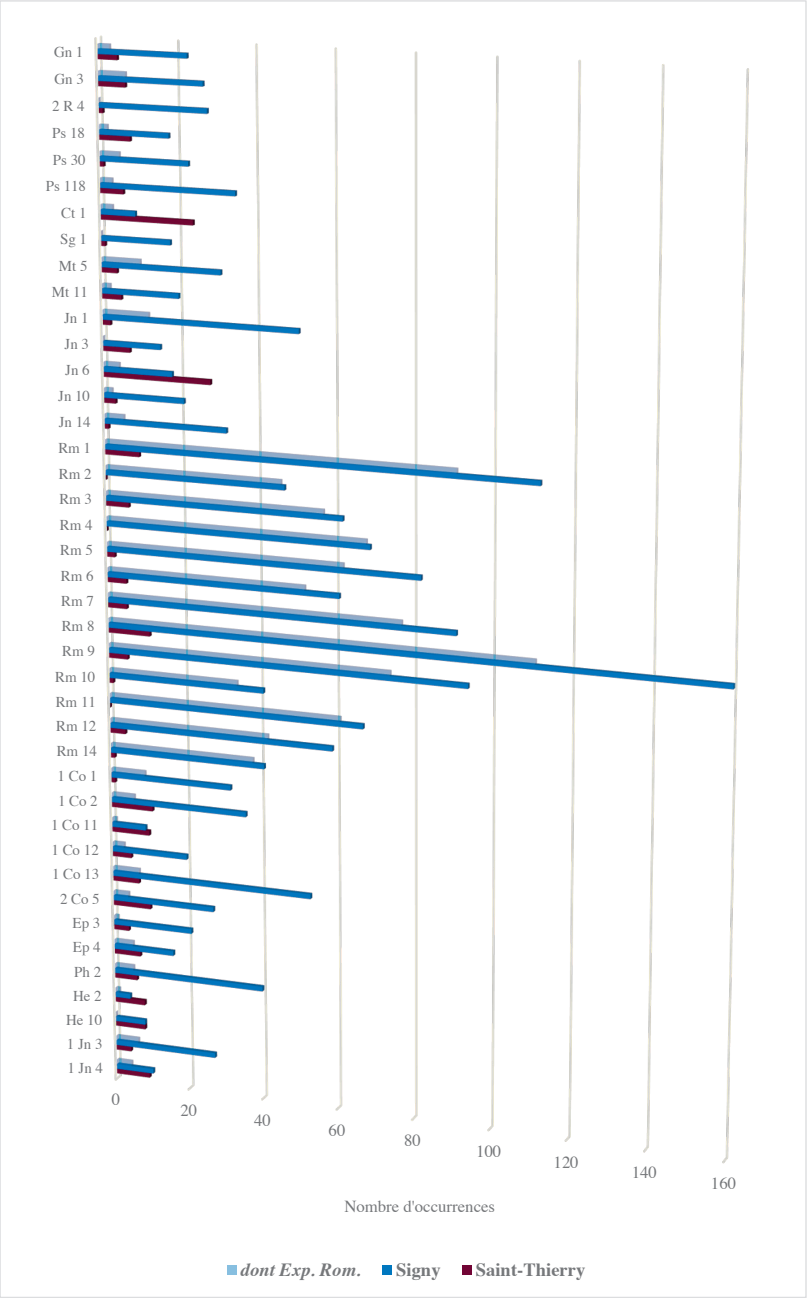

Fig. 10. Chapitres bibliques privilégiés par Guillaume dans les œuvres écrites à Saint-Thierry et Signy.

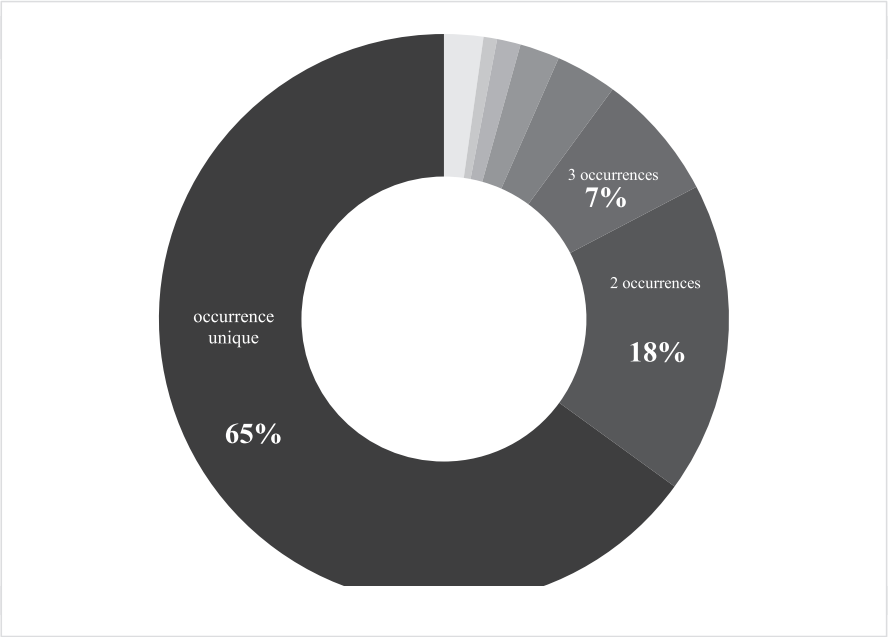

Fig. 11. Fréquence des versets cités chez Guillaume de Saint-Thierry[82].

– Ps 30, 21 : *abscondes eos in abdito faciei tuae a conturbatione hominum proteges eos in tabernaculo a contradictione linguarum* ;
– Ps 26, 8 : *tibi dixit cor meum exquisivit facies mea faciem tuam Domine requiram* ;
– Gn 1, 26 : *[...] faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [...].*

On peut en deuxième lieu mettre à part les versets de l'*Épître aux Romains*. Parmi eux, un seul se détache vraiment, Rm 5, 5, avec environ 25 occurrences. Les passages plus longs que le verset qui ressortent sont Rm 1, 17-22 ; Rm 7, 22-25 ; Rm 8, 15-32 ; Rm 12, 2-3. Le tableau ci-après donne les versets saillants sur l'ensemble de l'épître. (Fig. 12)

Si l'on considère enfin le reste du Nouveau Testament, quatre versets se détachent nettement, avec plus de vingt occurrences :

– 1 Co 13, 12 : *videmus nunc per speculum in enigmate tunc autem facie ad faciem nunc cognosco ex parte tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* ;

[82] Ont été comptés comme un verset unique les versets consécutifs qui apparaissent ensemble.

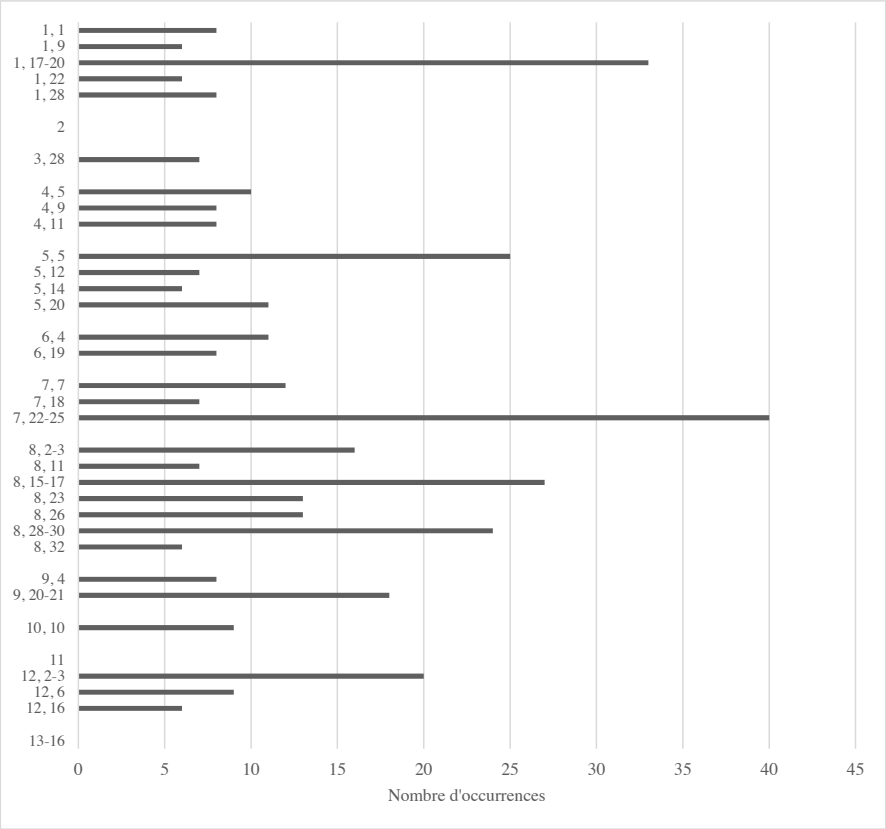

Fig. 12. Fréquence des versets de l'*Épître aux Romains* cités six fois ou plus chez Guillaume de Saint-Thierry.

– Rm 5, 5 : *spes autem non confundit quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* ;
– 1 Jn 3, 2 : *carissimi nunc filii Dei sumus et nondum apparuit quid erimus scimus quoniam cum apparuerit similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est* ;
– 1 Co 6, 17 : *qui autem adheret Domino unus spiritus est*.
– Il convient de leur adjoindre 1 Co 1, 24-25 et 1 Co 2, 14-15. (Fig. 13)

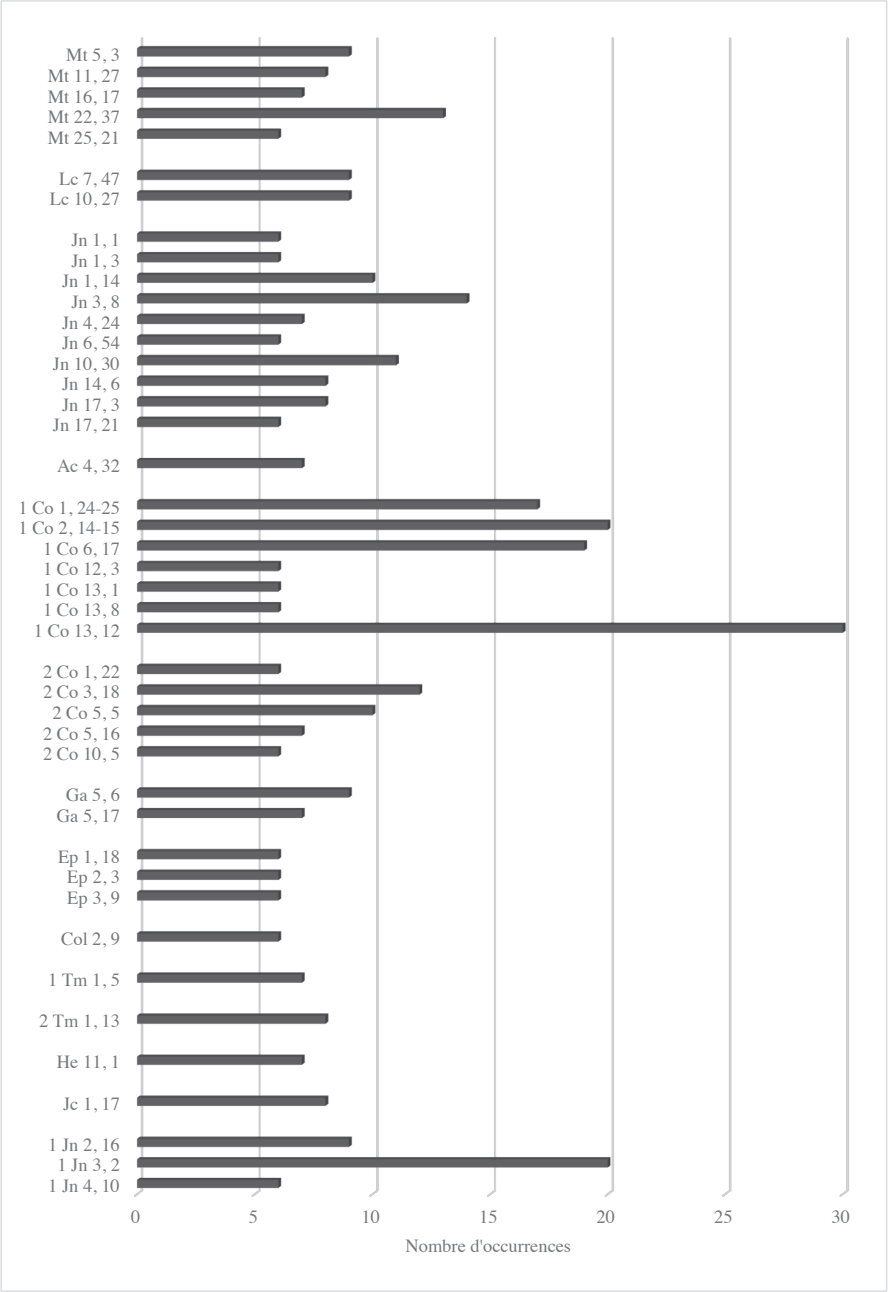

Fig. 13. Fréquence des versets du Nouveau Testament (hors *Épître aux Romains*) cités six fois ou plus chez Guillaume de Saint-Thierry.

2. Étude de détail : l'exemple d'Ex 33, 20

Pour chacun de ces versets, une étude de détail des occurrences, et des cooccurrences d'autres versets, serait nécessaire[83]. À titre d'exemple, nous esquissons ici une telle approche pour Ex 33, 20, l'un des points d'ancrage de la réflexion de Guillaume sur la vision de Dieu.

Les dix mentions de ce texte sont bien réparties dans l'ensemble de l'œuvre : *Contemplation de Dieu* (1), *Oraisons méditatives* (3), *Exposé sur le Cantique* (3) ; *Énigme de la Foi* (3). Il est présent dès les années 1120 et revient jusqu'à la fin, illustrant la très grande constance qui caractérise les emplois de versets-clefs chez Guillaume.

La forme qu'il revêt au fil des emplois fluctue, c'est là encore un trait typique (voir Fig. 14). Guillaume emploie en général uniquement le deuxième segment du verset, mais le premier est présent à son esprit, puisqu'il le cite une fois et à deux reprises son texte atteste qu'il en est imprégné. Les changements dans la lettre sont liés à l'insertion du verset dans la phrase : changement de personne des pronoms, omission de l'articulation logique *enim*. Une fois cependant, dans l'*Énigme,* Guillaume reformule franchement, alors qu'il citera littéralement un peu plus loin. Ces pratiques témoignent d'une grande liberté à l'égard du texte. Les formules introductives peuvent aussi varier, mais la plupart du temps la citation est resituée dans son contexte énonciatif biblique : *quia dixisti Moysi ; dictum est ad Moysen ; item dominus ad Moysen ; dictum est Moysi : loquens ad Moysen + inquit*. Quand ce n'est pas le cas, le verbe *dicere* rappelle en tout cas qu'il s'agit de l'Écriture ; et s'il est absent, c'est que des connecteurs logiques se sont substitués à cette introduction usuelle : *quia*, *quoniam*. En effet, le verset s'insère toujours dans une argumentation, mais il n'y figure jamais seul.

Il est toujours accompagné d'un ou plusieurs autres textes, essentiellement néotestamentaires, qui sont autant de jalons dans la progression de Guillaume vers la compréhension d'un verset qui l'a interpelé. Dans l'*Énigme*, tous les versets clefs sont en place pour former une harmonique.

Dans les premiers emplois, Guillaume se heurte à l'impossibilité de la vision causée par la condition pécheresse :

> « Moi en effet, vraiment tout entier au péché jusqu'ici, je n'ai pas encore pu mourir à moi-même pour vivre à toi (Jn 9, 34 et 2 Co 5, 15)[84]. »

---

[83] Les cooccurrences récurrentes sont rares chez Guillaume. Jean Déchanet en relève un exemple – Os 2, 14 et Ps 34, 3 – en *Med.* IV, 12 (*CCCM* 89, p. 23, l. 107-112 ; *SC* 324, p. 86, l. 4-8) et *Exp. Cant*., lim. 4 (*CCCM* 87, p. 20, l. 37-40 ; § 3, *SC* 82, p. 74, l. 2-5). Nous en avons relevé une autre : 1 Co 13, 12 et Ps 38, 7, qui revient en *Exp. Cant.* 19 (*CCCM* 87, p. 28, l. 153-157 ; § 22, *SC* 82, p. 98, l. 8-10) et en *Spec. fid.* 73 (*CCCM* 89A, p. 109, l. 921-922 ; *SC* 301, p. 138-140, l. 5-6). Un repérage systématique reste à faire, que la version de Biblindex en développement rendra possible.

[84] *Cont.* 3 (*CCCM* 88, p. 154, l. 41-43 ; *SC* 61bis, p. 62, l. 5-7) : *Ego enim vere in peccatis totus usque adhuc necdum potui mori mihi, ut vivam tibi.*

QUIA non ∅ videbit te homo, et vivere potest (2 fois)

QUIA dixisti Moysi : non enim videbit me homo et vivet

facies mea non videbitur tibi ; non enim videbit me homo et vivet : NAM…

Est QUIDEM… non potest homo faciem eius videre et vivere

QUONIAM non potest homo faciem eius videre et vivere, HOC EST…

et CUM ei (l'homme) *dicitur: Non ∅ videbit me homo et vivet*

… Non enim videbit me homo et vivet. Invisibilem ERGO…

nemo enim valet Deum videre et vivere, QUIA…

Ou encore le verset est invoqué comme preuve : *TESTATUR Dominus loquens ad Moysen : Non enim, inquit, videbit me homo et vivet.*

Fig. 14. Emploi des connecteurs logiques pour introduire Ex 33, 20[85].

> « Désormais je n'ose plus tendre mon regard vers ta face, Seigneur, que je désire jusqu'à la mort[86]. » Guillaume citera ensuite Ex 3, 6.
>
> « Et certes celui qui voit ne vivra pas, mais dira : *Moi, homme infortuné, qui me délivrera de ce corps de mort ?* (Rm 7, 24)[87]. »

Puis il réfléchit aux modalités d'une possible connaissance en cette vie, malgré le tranchant de l'opposition scripturaire entre vie et vision. Dans la 7e *Oraison Méditative*[88], dans un passage difficile à interpréter, il oppose selon Robert Thomas une connaissance par le sens illuminé de l'amour à une connaissance apophatique que ce verset illustrerait, ainsi que Jn 3, 19 ; dans l'*Exposé sur le Cantique*, à trois reprises, il évoque une connaissance partielle déjà accessible. Voici la première :

> « Lorsque […] la Divinité condescendante prend l'initiative de venir en celui qui l'aime et *d'y établir sa demeure* (Jn 14, 23), *elle se fait connaître de lui* (Ps 143, 3), au moins jusqu'à un certain point. *Or l'homme ne peut voir la face de Dieu et vivre* ; c'est-à-dire étreindre, en cette vie, une pleine connaissance de Dieu[89]. »

---

[85] Les modifications du texte de la *Vulgate* sont notées en bleu.

[86] *Med*. III, 1 (*CCCM* 89, p. 14, l. 1-2 ; *SC* 324, p. 62, l. 1-2) : *Iam non audeo intendere in faciem tuam, Domine, quam desidero usque ad mortem.*

[87] *Med*. III, 13 (*CCCM* 89, p. 18, l. 132-134 ; *SC* 324, p. 74, l. 2-4) : *Nam et hic qui videt, non vivet sed dicet :* Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius ?

[88] *Med.* VII, 9 (*CCCM* 89, p. 44, l. 76-80 ; *SC* 324, p. 132, n. 4).

[89] *Exp. Cant.* 17 (*CCCM* 87, p. 27, l. 99-103 ; § 121, *SC* 82, p. 92, l. 1-6) : *Cum […] iuxta promissum Domini ad diligentem se venire incipit, et mansionem facere dignatio divinitatis, aliquatenus* innotescit ei *; et quoniam* non potest homo faciem eius videre et vivere*, hoc est plenam eius cognitionem in hac vita apprehendere […].*

La deuxième occurrence[90] revient sur l'empêchement que constitue la corruption liée à la condition mortelle, mais Guillaume en fait le point de départ d'une dynamique, à partir de la haine de sa vie. Dans la troisième[91], à propos du passage « Tenez, c'est lui-même, debout derrière notre mur », on trouve pour la première fois Ex 33, 20 lié à 1 Co 13, 12 :

> « [À l'épouse, l'Époux], par-delà *le miroir et l'énigme* se montre, jusqu'à un certain point, en Lui-même. […] Et celui-là qui s'approche, c'est, en personne, celui à qui Moïse demandait : « *Montrez-vous à moi, vous-même* (Ex 33, 13) » et le Seigneur répondait à Moïse : *Il est impossible à l'homme de me voir et de rester en vie*. Voir l'Invisible derrière le mur (de la condition mortelle), c'est donc le voir dans la mesure possible en cette vie. »

Dans l'*Énigme* enfin, la réflexion de Guillaume s'épanouit : il pose le zèle de l'homme, sa volonté de voir Dieu, alliés à la force de la foi, comme conditions pour atteindre au détachement de cette vie nécessaire à la vision de Dieu. Il s'agit d'un processus, que dit le recours à Ép 1, 5-6 :

> « Cette vision qui appartient à une autre et plus puissante vie est promise dans le futur, mais déjà commencée chez tous les fils de la grâce (cf. Ép 1, 5-6)[92]. »

La parole dite à Moïse peut être dépassée :

> « […] jusqu'à ce que, mortifié parfaitement par cette mort dont il fut dit à Moïse : *L'homme ne pourra me voir et vivre*, on commence à vivre de cette Vie dont le Seigneur dit aussi, en priant Dieu le Père pour ses disciples : *La vie éternelle est qu'ils Te connaissent, Toi, le vrai Dieu, et Celui que Tu as envoyé, Jésus Christ* (Jn 17, 3)[93]. »

Le § 22 de l'*Énigme* est alors un bel exemple de bouquet scripturaire :

> « […] Tu parfais la pureté en l'âme fidèle, la pureté [qui], selon sa capacité, mérite la vision, mais, comme dit l'Apôtre, *en partie, par miroir et en énigme* (1 Co 13, 12). Car, aussi longtemps *qu'ils pérégrinent dans la chair loin de leur Seigneur Dieu* (cf. 2 Co 5, 6), ils n'ont jamais la faculté de Te voir, sinon en partie, dans la mesure où vaut encore en partie pour eux, qui tendent parfaitement à Te voir *face à face* (1 Co 13, 12) et *comme Tu es* (1 Jn 3, 2), ce que le Seigneur atteste comme devant d'abord mourir, quand Il dit à Moïse : *L'homme ne pourra me voir et vivre* (Ex 33, 20)[94]. »

---

[90] *Exp. Cant.* 117 (*CCCM* 87, p. 84, l. 130-134 ; § 121, *SC* 82, p. 262, l. 1-6).

[91] *Exp. Cant.* 151 (*CCCM* 87, p. 106, l. 7-17 ; § 154, *SC* 82, p. 326, l. 4-15) : […] supra speculum et aenigma *se mihi exhibens aliquatenus in semetipso. […] Et iste ipse est, cui dicebat Moyses :* Ostende mihi teipsum ; *et ipse paries de quo dixit item Dominus ad Moysen :* Non enim videbit me homo et vivet. Invisibilem ergo post parietem videre est tantum eum videre, quantum eum videre in vita ista possibile est.

[92] *Aen. fid.* 4 (p. 131, l. 65-67) : *Alterius […] et potioris vitae est visio illa, quae in futuro promittitur, sed iam hic in cunctis filiis gratiae inchoatur.*

[93] *Aen. fid.* 8 (p. 133, l. 142-147) : *quoadusque perfecte mortificatus ea morte de qua dictum est Moysi :* Non enim videbit me homo et vivet*, incipiat vivere ea vita, de qua item Dominus dicit, orans Deum Patrem pro discipulis suis :* Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te unum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.

[94] *Aen. fid.* 22 (p. 143, l. 435-440) : […] *perficis in mente fideli puritatem et puritas pro captu suo meretur visionem. Sed sicut Apostolus dicit,* ex parte per speculum et in aenigmate*. Quamdiu enim*

Et Rm 7, 24-25 cité dans les *Méditations* revient au paragraphe suivant. Il est bien clair que la seule étude des passages bibliques cités ne peut suffire à rendre compte des thématiques de la pensée willelmienne, mais elle peut compléter et éclairer d'autres lectures.

V. Quelques remarques sur le texte biblique utilisé par Guillaume

Pour clore cet aperçu des pratiques bibliques de Guillaume, il reste à s'interroger sur la nature même du texte qu'il citait.

On n'a que peu d'informations sur les manuscrits qu'il est susceptible d'avoir utilisés : comme le note Monique Desthieux[95], sur la base d'un certain nombre de citations littérales explicites, il a vraisemblablement eu en sa possession un manuscrit d'une Vulgate, que nous pouvons sans doute qualifier d'« alcuinienne » ; mais compte tenu du caractère souvent très ponctuel et allusif de références largement faites de mémoire, des fréquentes adaptations au contexte syntaxique aussi, il est très délicat de se prononcer précisément sur cette Vulgate. Parfois, comme chez Bernard, on trouve chez Guillaume la trace de variantes Vulgate[96] – et même, fait rare dans les écrits patristiques, à deux reprises, une fois dans le *Sacrement de l'Autel*, une fois dans la *Disputatio*, un verset de psaume cité selon la traduction de Jérôme sur l'hébreu : Ps 22, 3[97] ; Ps 44, 8[98]. Pour les épîtres pauliniennes néanmoins, il est fort probable que Guillaume ait eu recours au manuscrit 49 de la Médiathèque de Charleville. La première partie de ce manuscrit en effet (f. A et 1-102) comprend une copie réalisée au XIe siècle des *Épîtres* de Paul, et comporte un certain nombre de gloses marginales. Or selon Jean Déchanet, Guillaume utilise ces gloses dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*[99] et selon Paul Verdeyen, il reprend certaines particularités du texte[100]. (Fig. 15)

Par ailleurs, on trouve chez Guillaume un petit nombre de versions *Vieilles Latines* – évalué à ce jour à environ 3% des citations littérales, exactes ou non –, dont la grande majorité s'explique par des sources patristiques sous-jacentes, essentiellement augustiniennes, ou origéniennes pour les citations de l'*Exposé sur*

---

peregrinantur in carne a te Domino Deo suo*, nequaquam videndi te facultatem habent, nisi ex parte, in quantum vivit in eis adhuc ex parte, quod ad videndum te* facie ad faciem *et* sicuti es *perfecte tendentibus, prius mortificandum esse testatur Dominus loquens ad Moysen :* Non enim, *inquit,* videbit me homo et vivet.

[95] Monique Desthieux, *Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*, (*Vie Monastique* 45), Abbaye de Bellefontaine 2006.p. 131, n. 3.

[96] Par exemple, en *Cont*. 6 (*CCCM* 88, p. 156, l. 121-122, *SC* 61bis, p. 80, l. 45), Guillaume citant le Ps 35, 9, écrit *a voluptatis suae torrente* (Ps 35, 9), avec la famille φ de l'édition Weber-Gryson et la *Vulgate clémentine*, et non *voluntatis*.

[97] *Animam meam refecit duxit* (LXX *convertit deduxit*) *me per* (LXX *super*) *semitas iustitiae propter nomen suum.*

[98] *Quod unxit eum Deus prae participibus* (LXX *consortibus*) *suis oleo exsultationis* (LXX *laetitiae*).

[99] *SC* 82, p. 53.

[100] Par exemple, l'emploi de *hic* pour *is* (*CCCM* 86, Introduction, p. LII-LIII).

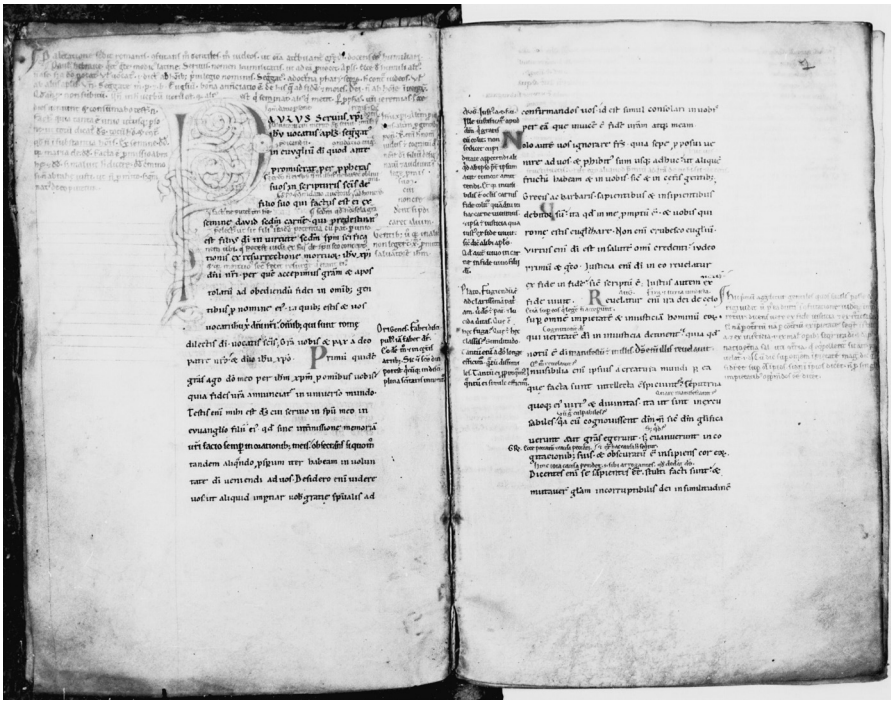

Fig. 15. Ms Charleville 49, f. Av-1r : début des *Épîtres* de Paul (© Médiathèque de Charleville).

l'Épître aux Romains. On trouvera ci-contre (Fig. 16) leur relevé, exhaustif en l'état actuel de notre investigation, sur l'échantillon du Pentateuque : quand elles ne figurent pas dans une citation patristique plus large, elles ne trahissent qu'une imprégnation augustinienne. Quelques textes psalmiques sont cités d'après des pièces liturgiques[101]. Par sondages, nous n'avons pas trouvé de textes cités selon la *Règle de saint Benoît*[102], mais resterait à étudier si les versets cités dans la *Règle* sont particulièrement présents à la mémoire de Guillaume.

La plupart du temps, il ne s'agit pas de choix délibérés ou réfléchis. Guillaume prend les textes qu'il reçoit : quand il recourt à Job 28, 28, il a conscience de citer selon une traduction sur les Septante – *Ecce pietas est sapientia*, (au lieu de *timor Domini*) –, mais selon toute vraisemblance la reçoit simplement d'Augustin, comme

[101] Jacques Hourlier en donne quelques exemples (*SC* 61bis, p. 38). Tout comme pour les *Vieilles Latines*, le site en développement de BiblIndex permettra d'en obtenir un relevé complet.

[102] Si ce n'est, peut-être, en *Cont.* 12 (*CCCM* 88, p. 161, l. 270 ; § 9, *SC* 61bis, p. 90, l. 4) : le terme *zelotipia* vient de Nb 5, 29, mais Guillaume a peut-être davantage en tête le chapitre 64 de la *Règle*, *non sit zelotipus*.

référence et texte de la Vulgate	**texte de Guillaume**	**source(s) patristique(s) possible(s)**	**lieu(x) de la citation dans l'œuvre de Guillaume**
Gn 3, 16 *et sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui*	*Et ad virum tuum erit conversio tua*[1]	La note de *SC* 223 indique Scot Érigène comme source, mais ce texte est présent dans toute la tradition latine.	*Ep. frat.* 52 (*CCCM* 88, p. 239, l. 374-375 ; *SC* 223, p. 187, l. 2)
Gn 3, 19 *donec revertaris in terram de qua sumptus es quia pulvis es et in pulverem reverteris*	*Terra es et in terra(m) ibis*	Avec un accusatif (*in terram*), c'est un texte récurrent de la tradition patristique, notamment chez Augustin ; avec l'ablatif, on le trouve notamment chez Maxime de Turin et Isidore, et c'est ainsi qu'il figure dans la *Règle du Maître*.	*Nat. am.*, Prol. 1 (*CCCM* 88, p. 176, l. 16 ; *SC* 577, p. 90, l. 15-16) ; *Exp. Rom.* VI, 4 (*CCCM* 86, p. 139, l. 111 ; *SC* 568, p. 162, l. 12)
Gn 3, 23-24 *emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis [...] eiecitque Adam [...]*	*Propter hoc etiam de Paradiso demissus Adam contra Eden habitavit*	Le texte se trouve dans une citation d'AUGUSTIN, *De peccatorum meritis et remissione* II, XXXIV, 55-56 (*BA* 20A, éd. Bruno DELAROCHE, Paris 2013, p. 348-350, l. 1-33).	*Disp.* 7 (p. 49, l. 288-290)
Gn 4, 7 *nonne si bene egeris recipies sin autem male statim in foribus peccatum aderit [...]*	*Si recte offeras et non recte dividas, peccasti.*	Le texte se trouve dans une citation d'AMBROISE, *De Incarnatione* 4, 23 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 79, p. 235, l. 5-6).	*Sacr. alt.* 2 (p. 57-58, l. 76-77)
Gn 6, 8 *(Noe vero) invenit gratiam coram Domino*	Invenit gratiam in conspectu Dei	Ce texte est repris d'ORIGÈNE, *Comm. Rom.* IV, 5, 3 (*SC* 539, p. 236, l. 7-8).	*Exp. Rom.* II, 84 (*CCCM* 86, p. 58, l. 917 ; *SC* 544, p. 266, l. 7-8)
Gn 22, 17 *et multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli et velut harenam quae est in litore maris*	*Sic erit semen tuum* (Rm 4, 18) *sicut stellae caeli et sicut arena maris / sicut arena maris et sicut stellae caeli*	Cet amalgame avec Rm 4, 18 se trouve à de multiples reprises chez Augustin. Abélard l'utilise aussi.	*Exp. Rom.* II, 90 (*CCCM* 86, p. 59, l. 961-962 ; *SC* 544, p. 270, l. 11-12) ; *Exp. Rom.* VI, 7 (*CCCM* 86, p. 140, l. 152-153 ; *SC* 544, p. 166, l. 9-10)
Ex 40, 14.21 et // *14. fecitque Moses omnia quae praeceperat Dominus 21. […] sicut praeceperat Dominus Mosi*	Et fecit Moyses sicut praecepit Dominus Moysi	Le texte se trouve, commenté, dans une citation d'AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 67, 15 (*Corpus Christianorum Series Latina* 39, p. 878, l. 11-18)	*Exp. Rom.* I, 14 (*CCCM* 86, p. 9, l. 111-112 ; *SC* 544, p. 128, l. 16)

[1] Cf. dans ce volume l'article de Marielle Lamy, n. 22.

Fig. 16. Citations du Pentateuque issues de *Vieilles Latines* dans l'œuvre de Guillaume.

semble l'indiquer la mention qui suit du commentaire de l'évêque d'Hippone : *hoc est cultus Dei* – que Guillaume pense d'ailleurs, comme Bernard, également scripturaire[103]. D'une manière générale, il s'intéresse peu à la question des versions bibliques : outre 1 Jn 5, 7 déjà mentionné supra, nous n'avons trouvé qu'une remarque sur Sg 1, 7 dans la *Disputatio* où Guillaume compare entre elles des versions :

> « Nous croyons de façon certaine et nous confessons que *l'Esprit de Dieu a rempli l'univers* (Sg 1, 7), et comme on dit de lui qu'au commencement il planait sur les eaux (cf. Gn 1, 2), de même il continue de planer au-dessus de la création qui s'écoule, ou comme le dit une traduction plus exacte de cet endroit des Écritures, l'Esprit couve la création, comme l'oiseau ses petits[104]. »

La traduction *et spiritus Domini fovebat aquas* est présente chez Ambroise et Augustin[105], et abondamment commentée par Jean Scot Érigène dans le *Periphyseon*[106]. Abélard s'y attarde également dans son *Commentaire sur l'Hexaemeron* et le *Sic et Non*, et on la retrouve encore chez Isaac de l'Étoile[107]. Il s'agit donc vraisemblablement, là encore, d'une source patristique plutôt que biblique. Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, on trouve certes à plusieurs reprises des comparaisons entre langue latine et langue grecque. Ainsi, par exemple : « Le traducteur latin semble avoir suivi la règle grecque qui, n'ayant pas d'ablatif, emploie le génitif au lieu de l'ablatif » à propos de l'expression *cogitationum accusantium* en Rm 2, 14-16[108]. Guillaume ne connaît pas le grec[109], mais ces remarques se justifient par son recours au commentaire d'Origène, comme par exemple, au livre VII, où il note que « le grec n'a pas *sobriété*, mais *tempérance* » à propos de Rm 12, 3[110]. Cependant, même s'il n'est pas la source des remarques qu'il propose, Guillaume ne les reprend à son compte que si elles correspondent à

---

[103] *Ep. frat.* 278 (p. 368). Voir la note d'Anselme Baudelet (*SC* 544, p. 366).

[104] *Disp.* 5, 3 (p. 38, l. 69-73) : *Credimus certe et confitemur quoniam Spiritus Domini replevit orbem terrarum ; et sicut a principio superferri dictus est aquis, sic iugiter superfertur fluitanti creaturae ; vel sicut habet verior Scripturae illius translatio, fovet eam sicut avis fovet pullos suos.*

[105] Par exemple AMBROISE DE MILAN, *Exameron* 1, 8, 29 (éd. Carl SCHENKL, *CSEL* 32.1, p. 28, l. 24 – p. 29, l. 3) ; AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram* I, 18, 36 (*Bibliothèque Augustinienne* 48, Paris 1972, p. 132, l. 7s.).

[106] JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon* 2, éd. Édouard JEAUNEAU, (*CCCM* 162) : occurrences du verset p. 38, l. 886s. ; p. 40, l. 932s. ; p. 49, l. 1144 ; p. 51, l. 1182 ; *Ibid.* 3 (*CCCM* 163) : p. 102, l. 2965s. ; *Ibid.* 4 (*CCCM* 164) : p. 65, l. 1828.

[107] ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermon* 43, 3 (éd. Anselme HOSTE, Gaston SALET, Gaetano RACITI, *SC* 339, Paris 1987, p. 60-62, l. 25-28).

[108] *Exp. Rom.* II, 3 (*CCCM* 86, p. 34, l. 70-72 ; *SC* 544, p. 200, l. 10-12) : *Graecam consuetudinem sequi videtur Latinus interpres, qui cum casum ablativum non habeant, genitivo utuntur pro ablativo.*

[109] Outre les fautes, certes imputables aux copistes, sur les quelques mots grecs présents dans son œuvre, on peut le déduire de sa remarque d'*Exp. Rom.* II, 48 (*CCCM* 86, p. 45, l. 457-458 ; *SC* 544, p. 230, l. 1-4) : *Observatum est hic ab his qui Graecae linguae vel Scripturae habuere notitiam […]* ; « Ici ceux qui connaissent la langue et l'écriture grecques font remarquer que… ».

[110] *Exp. Rom.* VII, 7 (*CCCM* 86, p. 167, l. 107-109 ; *SC* 568, p. 244, l. 10-11) : *Graecus non « sobrietatem » hic habet, sed « temperantiam ».* Guillaume utilise ORIGÈNE, *Commentaire sur Romains* IX, 2, 6, éd. Luc BRÉSARD, Michel FÉDOU (*SC* 555), p. 88, l. 8-12. Voir aussi *Exp. Rom.* VII, 12 ; 81 ;

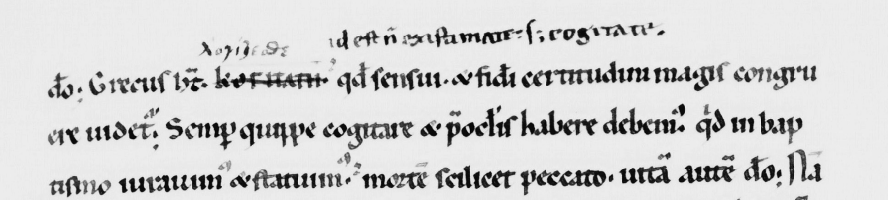

Fig. 17. Ms Charleville 49, f. 148 : correction manuscrite portée par Guillaume (© Médiathèque de Charleville).

ses préoccupations. Un exemple net en est la traduction de Rm 6, 11 (*ita et vos existimate vos quidem mortuos esse peccato, viventes autem Deo*), pour laquelle il a laissé une correction manuscrite dans le manuscrit Charleville 49 (Fig. 17), f. 148 en suivant Origène. Il écrit : « Le texte grec a *kogitath*, c'est-à-dire non pas 'estimez', mais 'pensez', ce qui semble convenir davantage au sens et à la certitude de la foi[111]. » On rapprochera ce texte du début de la *Disputatio,* où Guillaume reproche à Abélard de considérer la foi comme une « estimation »[112].

En définitive, les quelques particularités du texte biblique de Guillaume sont essentiellement des traces de ce qu'il hérite des Pères, mais c'est un héritage choisi.

Conclusion

Bernard et Guillaume puisent à un fonds commun, qu'ils exploitent avec des méthodes communes : peu de discours sur l'usage des Écritures, mais une insertion constante de la démarche exégétique dans leur discours, par la *defloratio*, la citation de mémoire, la marque de leur héritage liturgique et patristique. Ils sont habités par la même conviction de l'autorité et de la primauté des Écritures. Cependant, le profil biblique de Guillaume présente des originalités notables, liées à sa culture et aux accents de sa théologie. Outre l'importance remarquable de l'*Épître aux Romains*, les lieux de prédilection de Guillaume lui sont en grande partie propres ; nous avons entrevu aussi l'élaboration de réseaux de textes scripturaires qui constituent le soubassement de toute sa pensée théologique.

---

89 (*CCCM* 86, p. 169, l. 164-166 ; p. 189, l. 915-918 ; p. 192, l. 1008-1011 ; *SC* 568, p. 250, l. 19-20 ; p. 310, l. 15-18 ; p. 318, l. 7-10).

111 *Exp. Rom.* III, 66 (*CCCM* 86, p. 83, l. 845-847 ; *SC* 544, p. 340, l. 1-4) : *Graecus habet* KOGITATH, *id est non « existimate », sed « cogitate », quod sensui et fidei certitudini magis congruere videtur.* Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur Romains* V, 10, 17, éd. Luc BRÉSARD, Michel FÉDOU (*SC* 539, p. 524, l. 6-8). Voir Paul VERDEYEN, *Exp. Rom.*, Introduction (*CCCM* 86, p. LIII) et CAZES, p. 759, n. 729.

112 *Disp.* 1 (p. 17).

Il n'y a pas lieu ici de tirer des conclusions, sur la base d'une étude qui d'une part se voulait essentiellement descriptive, d'autre part est loin d'être achevée. En particulier, l'impact des sources de Guillaume sur ses usages bibliques, ou l'évolution de ses approches scripturaires, ne se laissent pas discerner par l'approche macroscopique, qui met surtout en évidence, dans le premier cas, une dépendance tranquille, dans le second une grande constance. Il convient aussi de prendre acte des variations de densité biblique et de donner une vision moins uniforme de l'œuvre. Maintenant que le cadre statistique a été posé, reste à lancer des investigations plus fines, comme celle menée sur l'exemple d'Ex 33, 20, et surtout à les croiser avec d'autres lectures de l'œuvre, qui s'intéressent à la structure du discours et du raisonnement, pour rendre compte d'une pensée en mouvement où l'Écriture n'est pas seulement objet d'une interprétation, mais bien substrat – quoique non exclusif – du langage même.

Institut des Sources Chrétiennes Laurence Mellerin
Laboratoire HiSoMA (Histoire et Sources des Mondes Antiques)
22 rue Sala
F-69002 Lyon

Les Écritures dans l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry

Grâce aux données concernant les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry rassemblées dans BiblIndex (index en ligne des citations et allusions scripturaires chez les Pères de l'Église) – elles seront disponibles en ligne en 2020 –, une enquête quantitative sur ses usages bibliques, éclairée le cas échéant par des remarques qualitatives, a pu être menée. Si le discours de Guillaume sur les Écritures, tout comme sa pratique de la *defloratio*, l'inscrivent dans la droite ligne de l'exégèse monastique, imprégnée de culture psalmique, notre auteur met aussi l'accent sur la fonction pédagogique du texte biblique dans la vie morale et spirituelle, et sur son rôle argumentatif dans la réflexion théologique. Cette approche plurielle fonde un profil biblique bien monastique, mais atypique par la prépondérance qu'il accorde à l'Épître aux Romains. À l'échelle macroscopique, on constate la grande constance d'un substrat biblique limité, influencé par la fidélité aux sources patristiques ; les discrètes évolutions sont plutôt perceptibles dans le détail des cooccurrences, envisagées ici autour d'Ex 33, 20.

The Scriptures in the Writings of William of Saint-Thierry

Thanks to the data on the works of William of Saint-Thierry collected in BiblIndex (the online index of quotations and scriptural references in the Fathers of the Church) – they will be available online in 2020 – we have been able to cary out a quantitative survey on his biblical usage, illuminated where necessary by qualitative remarks. If William's discourse on the Scriptures, like his practice of *defloratio*, places him in the direct line of monastic exegesis, impregnated with a comprehensive knowledge of the Psalms, our author also emphasizes the pedagogical function of the biblical text in the moral and spiritual life, and its argumentative role in theological reflection.This pluralistic approach establishes a biblical profile that is truly monastic, but also atypical because of the preponderance it gives to the Epistle to the Romans. At the macroscopic scale, there is the great constancy of a limited biblical substratum, influenced by fidelity to patristic sources; but the discrete evolutions are perceptible rather in the detail of the co-occurrences, considered here with reference to Exodus 33 :20.

Die Schriften im Werk des Wilhelm von Saint-Thierry

Dank der Daten betreffend der Werke von Wilhelm von Saint-Thierry, die im BiblIndex (Online-Index der Zitate und biblischen Anspielungen bei den Kirchenvätern) zusammengestellt sind (sie werden 2020 zur Verfügung stehen), konnte eine quantitative Untersuchung, gegebenenfalls erhellt durch qualitative Anmerkungen, über seine Verwendung der Bibel durchgeführt werden. Wenn der Diskurs Wilhelms über die Heilige Schrift, ebenso wie seine Praxis der *defloratio,* ihn in direkten Zusammenhang mit der monastischen Exegese, die von der Belesenheit der Psalmen durchtränkt ist, bringt, setzt unser Autor ebenfalls den Akzent auf die pädagogische Funktion des biblischen Textes im sittlichen und spirituellen Leben sowie auf seine argumentative Funktion in der theologischen Reflexion. Dieser pluralistische Ansatz begründet ein biblisches, sehr monastisches Profil, dass jedoch durch die Vorrangstellung, die er dem Römerbrief beimisst, atypisch ist. Im makroskopischen Maßstab stellt man die große Konstante eines begrenzten biblischen Substrates fest, das durch den Glauben in die patristischen Quellen beeinflusst ist; bescheidende Weiterentwicklungen sind vor allem an den Kookkurrenzen, hier im Umfeld um Ex 33,20, erkennbar.